

enero-junio 2015

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 8, núm. 15, enero-junio 2015

Comité Editorial

Área de Letras	Área de Filosofía
<i>Dra. Elba Sánchez Rolón</i> Directora	<i>Dr. Aureliano Ortega Esquivel</i> Director
<i>Dr. Andreas Kurz</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dr. Rodolfo Cortés del Moral</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dra. Inés Ferrero Cándenas</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dra. María L. Christiansen Renaud</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dr. Juan Pascual Gay</i> (El Colegio de San Luis, Méx.)	<i>Dr. Carlos Oliva Mendoza</i> (Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.)
<i>Dr. Michael Roessner</i> (Universidad de Munich, Ale.)	<i>Dr. José Luis Mora García</i> (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)
<i>Lic. Luis Arturo Ramos</i> (Universidad de Texas, EUA)	<i>Dr. Raúl Fornet-Betancourt</i> (Universidad de Bremen, Ale.)

Editoras: Lilia Solórzano Esqueda
y Asunción del Carmen Rangel López
Coordinador del número: Lilia Solórzano Esqueda

Valenciana, nueva época, año 8, núm. 15, enero-junio de 2015, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C. P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Trabajo editorial a cargo de Ediciones del Viajero Inmóvil. Corrección de estilo: Ernesto Sánchez Pineda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 23 de julio de 2010, ISSN 2007-2538, ambos otorgados por la Dirección de Reservas de Derechos del Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Impresa en los talleres de Gesta Gráfica, bulevar Nicaragua 506, León, Guanajuato. Este número se terminó de imprimir en febrero de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.

Esta revista se encuentra indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex) y el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (Conacyt). Incorporada en la colección SciELO-México y en la base de datos CLASE de Latinoamérica y el Caribe.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

La división de la filosofía práctica en Kant Roberto Casales García	7
Libertad negativa como estrategia deconstructora de deseos y temores en el materialismo antropológico de Hobbes Francisco Javier Higuero	35
Una metafísica de la existencia para el siglo XXI Mario Teodoro Ramírez Cobián	59
De cómo y cuándo el arte dejó de ser sólido Esther Cohen Dabah	83
El problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en Merleau-Ponty y Lévinas Jesús Emmanuel Ferreira González	97
El progreso de la ciencia como resolución de problemas: una defensa de las posturas funcionalistas-internalistas Damián Islas Mondragón	129
Neuroética: una introducción Jorge Alberto Álvarez-Díaz	157

El rol de la abducción peirceana en el proceso de la investigación científica Graciela Velázquez Delgado	189
DOSSIER: PENSAMIENTO MEXICANO	
La idea de derecho natural en la <i>Ciencia Nueva</i> . Giambattista Vico y América Ma. del Carmen Rovira Gaspar	217
Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano Xochitl López Molina	233
Siguiendo los pasos de Samuel Ramos: una propuesta <i>metodológica</i> de análisis de <i>nuestras</i> circunstancias Mauricio Ávila Barba	261
RESEÑAS	
<i>La interpretación estética como experiencia del arte</i> Ramón Bárcenas Deanda	289
<i>Mito y literatura</i> , de Eduardo Subirats: una visión de la literatura profunda de América Latina Javier Corona Fernández	295
<i>Ensayos sobre pensamiento mexicano</i> Gergana Neycheva Petrova	303
Los autores	307

La división de la filosofía práctica en Kant

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla /
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La filosofía práctica de Kant constituye un todo sistemático cuyas propuestas se organizan o estructuran en tres grandes disciplinas: en primer lugar, encontramos lo que bien puede denominarse como moral pura a priori, la cual contiene el fundamento último de la moralidad y, por ende, de la racionalidad práctica; en segundo lugar, está una metafísica de las costumbres, cuya misión es la de contener el sistema de las leyes de la razón práctica, y, finalmente, la antropología práctica, disciplina que nos da todos aquellos datos empíricos que favorecen u obstaculizan el desarrollo moral de los seres humanos.

Palabras clave: moral, ley moral, Immanuel Kant, metafísica de las costumbres, antropología.

Abstract

Kant's practical philosophy constitute a systematic whole whose proposals are organized or structured in three major disciplines: in first place, we find what may be denominated as pure ethics, which con-

tains the ultimate ground of morality and, therefore, of the practical rationality; in second place, there is a metaphysics of morals, whose mission is to contain the system of laws of the practical reason, and, finally, practical anthropology, a discipline that give us every empirical knowledge that favor or hinder moral development of human beings.

Keywords: Moral, Moral law, Immanuel Kant, Metaphysics of morals, Anthropology.

I. La estructura general de la filosofía práctica kantiana

La filosofía práctica de Kant, como toda su filosofía, manifiesta un carácter sistemático que denota un orden y una estructura peculiar. Desafortunadamente, la estructura de la filosofía práctica de Kant no ha sido ampliamente desarrollada. Esto representa un grave problema para el estudio general de la filosofía práctica de Kant. Ya que al omitir su estructura, se corre el riesgo de hacer una interpretación parcial de la filosofía práctica de nuestro autor y, en consecuencia, caer en una visión formalista o rigorista de la misma. En efecto, interpretaciones como la formalista o la rigorista –según las cuales la filosofía práctica de Kant se reduce a una deontología meramente formal sin considerar ningún aspecto empírico, o bien, a una filosofía práctica cuya realización de la moral, siendo esta imperativa, no contempla las emociones, inclinaciones, etc., sino sólo el deber por sí mismo (*aus Pflicht*)– tienen en común que parten sólo de uno de los elementos que conforman la filosofía práctica kantiana.

Teniendo esto en mente, es importante hacer notar que Kant mismo no explicitó de forma plena la estructura de la filosofía práctica, como sí hizo con los saberes de la razón en su uso especulativo al dilucidar la arquitectónica de la razón pura (cf. *KrV*, A 832 / B 860-A 852 / B 880) y el esquema general de las ciencias

de la naturaleza (cf. *MA*, 477-479). Sin embargo, contamos con algunos pasajes de sus obras en los que fundamenta esta estructura, los cuales nos servirán de guía.

El primer indicio de esta división o estructura de la filosofía práctica lo encontramos en la *Fundamentación...*, donde Kant nos dice: “La filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser, acaso, solamente añadir el principio de la misma, en parte para asegurarse de esta manera de que es completa y en parte para poder determinar correctamente las subdivisiones” (*GMS*, 387 1-8). La filosofía en general, entendida como sistema, se divide primero en su parte formal y en su parte material, “de las cuales la primera (la lógica) comprende meramente la forma de pensar, en un sistema de reglas, y la segunda (la parte real) somete sistemáticamente a consideración los objetos sobre los cuales se piensa, en la medida en que sea posible un conocimiento racional de los mismos a partir de conceptos” (*EE*, 1).

La filosofía meramente formal es la lógica, puesto que versa sobre las leyes universales y necesarias del pensar, mientras que la parte material de la filosofía se constituye por la física y la ética, ya que los objetos sobre los que versa (la parte material de la filosofía) siguen dos tipos de leyes (*Gesetze*), a saber: leyes de la naturaleza (*Gesetze der Natur*) o leyes de la libertad (*Gesetze der Freiheit*) (cf. *GMS*, 387, 11-15)¹. Las leyes de la primera pertenecen a la física, mientras que las leyes de la segunda pertenecen a la moral,

¹ Sobre esta división entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad, es importante recordar lo siguiente: “Las leyes de la naturaleza constituyen los objetos naturales o teóricos, mientras que las leyes morales constituyen los objetos de la libertad o prácticos. Puesto que se trata de legislaciones independientes, se habla de dos objetos distintos, pero no debe olvidarse que, para Kant, objeto no es lo mismo que realidad. En el caso de la acción humana esto es particularmente claro, pues una misma acción se puede (y se debe) considerar de acuerdo con las

una como doctrina de la naturaleza y la otra como doctrina de las costumbres (cf. *GMS*, 387, 15-17). De esta primera división de la filosofía en general, vemos dos cosas: en primer lugar, que la filosofía entendida como sistema se divide en filosofía teórica y en filosofía práctica, tal y como sostendrá posteriormente en la *Primera introducción a la Crítica de la facultad de juzgar* (cf. *EE*, 1; *Moralphilosophie Collins* 27:243), y, en segundo lugar, que la estructura de la doctrina de la naturaleza y la ética es semejante. Una primera similitud entre ellas radica en que ambas, a diferencia de la lógica², tienen una parte empírica. Tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía moral necesitan de ésta, “porque aquella tiene que determinar sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada por la naturaleza” (*GMS*, 387, 22-27).

De la misma forma, ambas cuentan con una parte racional, “la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori” (*GMS*, 388, 5-6). Esta última si es meramente formal se llama lógica, mientras que si considera algunos objetos y está determinada por ellos, se llama metafísica (cf. *GMS*, 388, 7-10). “La metafísica se divide en la [metafísica] de uso *especulativo* de la razón pura, y en la de uso *práctico* de ella, y es, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza* (*Metaphysik der Natur*), o bien *metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*)” (*KrV*, A 841 / B 869). Tanto la filosofía de la naturaleza como la ética, así, tienen una parte racional y una empírica.

Dentro de esta moral racional cuyos fundamentos son a priori, cabe una división más, la cual parte de la distinción que se estable-

leyes naturales, en cuanto fenómenos, así como efecto de la libertad, según la ley moral” (Torralba, 2011: 22).

² Según Kant, la lógica no puede tener una parte empírica, ya que de tenerla no podría ser “un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado” (*GMS*, 387, 17-21).

ce entre el saber puro a priori y el saber impuro a priori. Normalmente se suele confundir lo puro y lo a priori, debido a dos cosas: en primer lugar, a que Kant a veces usa de forma ambigua ambas expresiones y, en segundo lugar, a que todo aquel conocimiento que es puro es, al mismo tiempo, a priori. No obstante, lo a priori y lo puro son dos cosas distintas.³ “Entre los conocimientos *a priori* llámense puros aquellos en los que no está mezclado nada empírico. Así, por ejemplo: la proposición toda mudanza tiene su causa, es una proposición a priori, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia” (*KrV*, B 3).⁴ En el caso de la filosofía práctica, podríamos decir que, por ejemplo, la primera formulación del Imperativo Categórico es un principio puro a priori, mientras que los preceptos de la antroponomía son principios que siendo a priori, necesitan de un dato empírico. “[L]a filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica* (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como

³ Una de las interpretaciones de la filosofía práctica de Kant que manifiesta claramente esta distinción en el terreno de lo práctico es la de David Ross, a pesar de ser una interpretación polémica y reducir la moral kantiana a la *Fundamentación...* y a la *Crítica de la razón práctica* –esto es, a la moral pura–. Dicha interpretación nos dice, por ejemplo, que el principio “no debes mentir” es un principio a priori, más no puro a priori, ya que éste “contiene un elemento obtenido de la experiencia” (Cf. Ross, 1965: 2).

⁴ Según Torralba: “Tanto en la teoría del conocimiento como en la teoría de la acción, Kant reconoce que hay una “doble raíz”: intelectual y sensible, pura y empírica. Esta doble raíz da lugar a una distinción entre la facultad y su objeto, o entre la voluntad y sus fines” (Torralba, 2011: 22). En este sentido, la teoría kantiana de la acción tendrá dos niveles distintos: primero, una teoría de la acción general, donde no se distingue entre el imperativo categórico y el hipotético; segundo, la moral propiamente dicha, donde lo que rige es la ley moral.

aparente) por razón pura, en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*” (KrV, A 841 / B 869).

Aquella parte de la filosofía práctica que se caracteriza por fundarse en principios a priori tiene dos elementos: el primero consolida el sistema de la crítica de la razón práctica, concebida como una propedéutica la metafísica de lo práctico que se caracteriza por investigar “la capacidad de la razón respecto de los juicios puros *a priori* que versan sobre lo que debe ocurrir por libertad, o, con otras palabras,” según nos dice Rovira, “como la indagación de las condiciones de posibilidad de los deberes morales” (Rovira, 1992: 80-81); el segundo es “el sistema de la ciencia práctica –o metafísica de lo práctico– [que] puede describirse como el conjunto de los juicios que tratan de lo que debe ocurrir por libertad, o sea, como el elenco ordenado de los deberes morales” (Rovira, 1992: 81). De esta forma, la filosofía práctica de Kant consistirá en tres partes: en primera instancia, una propedéutica o sistema de la crítica de la razón práctica, en la cual podemos ubicar de forma perfecta tanto a la *Crítica de la razón práctica* como a la *Fundamentación* ...; en segunda instancia, una metafísica de lo práctico o de las costumbres, donde ubicamos a la obra del mismo nombre; finalmente, la antropología práctica o antropología moral, en la que podemos ubicar, como trataré de demostrar, la *Antropología en sentido pragmático*.

II. Moral pura a priori: el sistema crítico y su fundamentación

La moral pura a priori o propedéutica de la metafísica de lo práctico es, quizás, una de las partes de la filosofía práctica de Kant más estudiadas desde su gestación. Desafortunadamente, como ya mencioné reiteradas veces, ésta es una de las partes de la moral kantiana que frecuentemente se ha malinterpretado –ya sea como

formalista, rigorista, etc.— y a la que constantemente se reduce la filosofía práctica de nuestro autor. Frente a estas lecturas parciales de la filosofía práctica de Kant es importante tener claro cuáles son los objetivos y las especificidades de esta primera parte de la filosofía práctica de Kant. Para lo cual nos preguntamos “si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología” (*GMS*, 389, 6-9).

El filósofo de Königsberg se inclinaría a pensar que la idea de deber no puede extraerse ni de una generalización de las experiencias sensibles ni del deseo de placer, sino a priori de conceptos de la razón pura (cf. Green, 1992: 176). Un principio que se apoya en fundamentos empíricos a lo más que podría aspirar es a ser una regla práctica, más nunca una ley moral. Sin una moral pura, los principios prácticos sólo lograrían tener una base o fundamento contingente y la ley moral no podría justificar de manera correcta qué máximas⁵ pueden considerarse moralmente buenas, o permisibles, y cuáles malas, o prohibidas.

⁵ Es relevante recordar que una ley práctica (*praktische Gesetz*) y una máxima (*Maxime*) son dos cosas distintas, ya que una ley práctica es un principio objetivo del querer y, por tanto, es válido para todo ser racional, mientras que una máxima es un principio meramente subjetivo. En este sentido debe entenderse lo que Kant nos dice en la *Crítica de la razón práctica*: “Principios fundamentales prácticos son las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivos o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional” (*KpV*, 19). La ética kantiana, tal y como nos lo señala la Dra. Dulce María Granja, es una “ética de máximas” (Cf. Granja, 2010: 107-144). Una de las razones para afirmar esto la encontramos en un artículo de Gustavo Leyva, donde nos dice: “en la argumentación kantiana el paso constructivo hacia la formulación de leyes válidas de modo universal y necesario no puede ser realizado sin recurrir a las máximas como principios subjetivos de acción si es que esas leyes universales

De esta forma, la moral pura a priori no toma nada de la experiencia: sus fundamentos descansan enteramente en ella. Esto no significa, sin embargo, que la filosofía práctica de Kant haga caso omiso de la experiencia y del conocimiento de la naturaleza del hombre, pues los principios morales “exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso en la voluntad del hombre y energía para la ejecución” (*GMS*, 389, 30-33)-; por el contrario, significa que la moral se funda en principios enteramente racionales. La ley moral en su pureza y autenticidad, lo cual es lo más importante de lo práctico a los ojos del filósofo de Königsberg, sólo se puede encontrar en la filosofía pura.

La moral pura sirve como preparación o propedéutica para la metafísica de las costumbres. Ésta, sin embargo, no debe ser confundida con una filosofía práctica universal (*allgemeinen praktiktischen Weltweisheit*) de Wolff, la cual “no sometió a consideración una voluntad de tipo especial, por ejemplo una voluntad que sea determinada sin ningún motivo empírico, completamente por principios a priori, y a la que se podría denominar pura, sino el querer en general con todas las acciones y condiciones que le convienen en ese significado universal” (*GMS*, 390, 24-29). Esto mismo refuerza la distinción que debe hacerse entre el sistema crítico de la razón pura práctica y la filosofía práctica en general, ya que si bien una contempla todas las partes relativas a la acción y, en ese sentido, es general, la moral pura investiga “la idea y los principios de una voluntad pura (*reinen Willens*) posible y no las acciones y condiciones del querer humano en general (*die Handlungen und Bedingungen des menschlichen*), las cuales en su mayor parte se extraen de la psicología (*Psychologie*)” (*GMS*, 390, 34-391, 1) .

y necesarias han de ejercer un influjo sobre la determinación de la voluntad del sujeto que actúa” (Leyva, 2008: 325).

El sistema de la crítica de la razón pura estudia el fundamento último por el cual tanto una máxima como una acción pueden ser juzgadas según su valor moral. “Así, la Fundamentación... nos proporciona un análisis de la conciencia ordinaria que tiene como punto de partida los juicios morales comunes y el sentimiento de la obligatoriedad del deber y que busca poner de manifiesto los orígenes de tales juicios” (Granja, 1996: 138).⁶ Esta parte de la filosofía práctica de Kant pregunta por aquello que es incondicionalmente bueno, esto es, aquello que es bueno sin restricción, pues sólo en virtud de aquello que es incondicionalmente bueno, todo aquello que se dice bueno de forma restringida, puede ser bueno. En resumidas cuentas, la moral pura “no es nada más que la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad (des obersten Prinzips der Moralität), lo cual constituye por sí solo un quehacer aislado, entero en su propósito, y que ha de ser separado de toda otra investigación moral” (*GMS*, 392, 3-7).

III. Moral impura a priori: la metafísica de las costumbres

De la misma forma en la que a la *Crítica de la razón pura* les sigue una *Metafísica de la naturaleza*, al sistema crítico de la razón práctica debe seguirle una metafísica de las costumbres (*Methaphysik*

⁶ La fundamentación parte del conocimiento ordinario de la moral al conocimiento filosófico: “en el primer apartado se parte del ‘conocimiento moral común de la razón (*gemeine sittliche Vernunftserkenntnis*)’, es decir, de la comprensión habitual, por así decirlo prefilosófica, de la moralidad para, sobre esta base, acceder ‘analíticamente (*analytisch*)’, en el segundo apartado, a la ‘determinación del principio supremo (*zur Bestimmung des obersten Prinzips*)’ de la moralidad, esto es, a la ‘metafísica de las costumbres (*Metaphysik der Sitten*)’. Finalmente, en el tercer apartado, Kant intenta establecer un puente ‘desde la metafísica de las costumbres hacia la razón práctica pura (*von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*)’” (Leyva, 2008: 327-328).

der Sitten) (cf. *MdS*, 205).⁷ Si bien la primera parte de la filosofía práctica de Kant se estudia el principio supremo de la moralidad, la metafísica de las costumbres tendrá por objeto de estudio el sistema de las leyes de la razón pura práctica. “Estas leyes son, sin embargo, al decir de Kant, de dos tipos principales: o bien son tales que no sólo prescriben una acción como deber, sino que, a la vez,

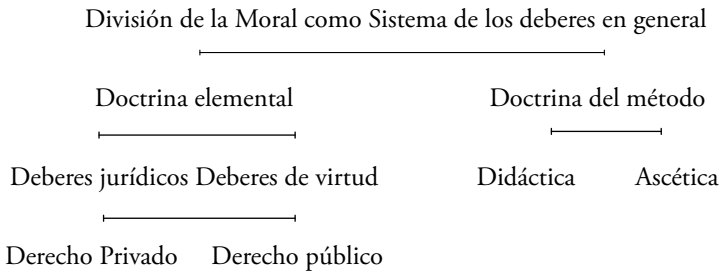
⁷ Sobre este respecto, Mary J. Gregor nos dice que la metafísica de las costumbres comprende a toda la moral racional, esto es, tanto a la propedéutica como a la metafísica de lo práctico (Cf. Gregor, 1960: 239-240). Esto, sin embargo, se debe a la ambigüedad que hay en el uso que Kant mismo hace del término “puro”. “La dificultad se origina en la falla al observar, en la práctica, la distinción que él dibujó entre ‘conocimiento puro’ y ‘conocimiento a priori’” (Cf. Gregor, 1960: 241). Por esta razón, Kant mismo usa de forma ambigua el término “metafísica”, el cual, por una parte, hace alusión a todo aquel conocimiento racional, ya sea puro o meramente a priori, y, por otra, a aquel conocimiento que siendo a priori, contiene una parte mínima de experiencia.

Con la finalidad de salvar la ambigüedad y distinguir la parte pura de la parte impura, Mary J. Gregor rescata la distinción que Kant, refiriéndose al ámbito especulativo, hace entre “metafísica trascendental” y “metafísica de la naturaleza corpórea” (Cf. *MA*, 470-472). La primera, es decir, la parte trascendental, estudia los principios y conceptos a priori que hacen posible nuestra experiencia de los objetos en general y, según Gregor, está contenida en la primera *Crítica* (Cf. Gregor, 1960: 246). Por el contrario, la metafísica de la naturaleza de lo corpóreo contiene aquello que puede ser conocido a priori considerando un elemento empírico, a saber, la naturaleza corpórea o material de los objetos que estudia (Cf. *MA*, 472). Esta misma distinción aplicada a la moral nos daría dos partes de la metafísica de las costumbres: una parte trascendental, que versa sobre el principio supremo de la moralidad como ley para los seres racionales en general y una segunda parte que trata sobre cómo las leyes de la conducta humana pueden ser determinadas al aplicar el principio supremo de la moral a un limitado conocimiento empírico del hombre (Cf. Gregor, 1960: 248).

Por lo que este trabajo de investigación compete, reservaré el término “metafísica de las costumbre” única y exclusivamente para la segunda parte de la filosofía práctica, mientras que a la parte pura le llamaré según los diversos sinónimos con los que hemos caracterizado a ésta. Esto nos ayudará a tener mayor claridad expositiva y, al mismo tiempo, salvaguardar las ambigüedades en el uso de dichos términos.

convierten también a este deber en motivo del obrar; o bien son tales que no incluyen al deber como motivo del obrar. Las primeras son leyes morales; las segundas, leyes jurídicas” (Rovira, 1992: 83). Estos principios de la acción, en cuanto tal, son principios que entran dentro de la categoría de conocimiento a priori, ya que “la conexión de sujeto y predicado es hecha por la razón independientemente de la experiencia” (Gregor, 1960: 241). Sin embargo, tal y como Mary J. Gregor señala, estos principios no son puros, pues parte de sus conceptos es dada por la experiencia (cf. Gregor, 1960: 241). “Estas leyes de la libertad (Freiheit), a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman jurídicas; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas” (*MdS*, 214).

Según Kant, la primera división de la moral como sistema de los deberes en general, esto es, de la metafísica de las costumbres, es:



Esquema 1. (MdS, 242)⁸

⁸ Esta es la primera división que Kant ofrece respecto a la estructura interna de la metafísica de las costumbres, no obstante, ésta sólo será un esquema general al cual hay que agregar las distinciones entre deberes que posteriormente va intro-

Así, la metafísica de las costumbres, en cuanto que consolida la segunda parte de la filosofía práctica de Kant, se dividirá en dos secciones: una primera doctrina del derecho (*Rechtslehre*) y una doctrina de la virtud (*Tugendlehre*). “La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón” (*MdS*, 214).⁹ Estas leyes, como mencionamos anteriormente, se fundan como a priori y necesarias. En este sentido, la metafísica de las costumbres no es una doctrina de la felicidad, pues en una doctrina de este tipo: “Todo aparente razonamiento a priori no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia*, non *universalia*) que además es tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de un modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer, y para escarmentar, por último, sólo en cabeza propia o en la ajena” (*MdS*, 215-216).

Por el contrario, los preceptos morales mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones, pues cada hombre es libre y está dotado de razón práctica. La enseñanza de las leyes de la razón práctica

duciendo. Por ahora no me detendré en esto, pues podría alejarnos de nuestro objetivo principal.

⁹ Sobre este respecto, Kant agregará: “En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo, pero en el tiempo están todos, tanto los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideramos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto” (*MdS*, 214).

no se toma de la observación de uno mismo ni de la propia animalidad. Tampoco se toma de la percepción del curso del mundo, esto es, de lo que sucede y cómo se obra, “sino que la razón manda cómo se debe obrar, aun cuando no se encontrara un ejemplo todavía de ello” (*MdS*, 216). La moral no descansa en ninguno de estos aspectos, sino que, a lo más, “se sirve de ellos (como consejos) sólo como un contrapeso frente a las seducciones contrarias, para compensar de antemano el vicio de una ponderación parcial en el juicio práctico y para asegurar a éste ante todo una ponderación acorde con el peso de los principios a priori de una razón pura práctica” (*MdS*, 216). A este sistema de conocimientos a priori se le llama, según Kant, metafísica de lo práctico. Esta, sin embargo, requiere un conocimiento empírico mínimo que, en palabra de Mary Gregor, es: “el hombre considerado simplemente como hombre” (Gregor, 1960: 248). La metafísica de las costumbres, como la segunda parte de la filosofía práctica de Kant, aun cuando tiene una parte empírica mínima, no puede admitir el conocimiento de las circunstancias contingentes ni las condiciones en las cuales el hombre puede encontrarse. “Ella determinará, por tanto, leyes morales válidas para todo hombre meramente en virtud de su naturaleza humana” (Gregor, 1960: 248).

Una moral impura a priori, tal y como la hemos caracterizado a lo largo de este apartado, contiene en sí todos aquellos principios para aplicar el principio supremo de la moral a la experiencia, para lo cual toma frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre, la cual sólo es cognoscible por la experiencia. Sólo por medio de ambas podemos mostrar las consecuencias de los principios morales universales, “sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen a priori” (*MdS*, 217). Igualmente, esto significa que, si bien la metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, sí puede aplicarse a ella, tal y como señalaré a lo largo del próximo apartado.

IV. Antropología y carácter moral

A diferencia de una moral pura y de la metafísica de las costumbres, la antropología práctica o moral se caracteriza por ser un conocimiento empírico del hombre y su especificidad. Uno de los primeros problemas al que nos enfrentamos cuando hablamos de una antropología moral en la filosofía práctica de nuestro autor es, tal y como señala Claudia Schmidt (2005: 159-166), la diversidad de proyectos antropológicos relativos a su filosofía. Según Schmidt, podemos distinguir al menos cuatro proyectos antropológicos, a saber: la antropología trascendental, la empírica, la pragmática y la moral (Schmidt, 2005: pp. 157-159). La antropología trascendental debe considerarse aquella que engloba las grandes preguntas de la filosofía. En palabras de Kant:

El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita se puede reducir a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué tengo derecho a esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

A la primera pregunta contesta la metafísica, a la segunda la moral, a la tercer la religión, y a la cuarta la antropología. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última (*Jäsche Logik*, 25).

El problema que suscita el análisis de Schmidt está en que ella distingue la Antropología en sentido pragmático, como un mero estudio empírico del hombre, de la antropología práctica, a la que Kant refiere tanto en la Fundamentación... como en la Metafísica de las costumbres. Para ella, la Antropología en sentido pragmático contiene sólo una antropología empírica, entendiendo por ésta una suerte de psicología que, a pesar de estudiar las causas de las acciones humanas, es ajena a la moral. De la misma forma, ella lla-

ma antropología pragmática a aquel estudio del hombre que, por una parte, investiga el desarrollo del individuo y, por otra, indica que el individuo humano tiene una predisposición pragmática a usar otras personas hábilmente para sus propósitos personales. Finalmente, Claudia Schmidt sostendrá que la antropología moral es única y exclusivamente la antroponomía, esto es, los principios para la aplicación del principio supremo de la moralidad al caso específico del hombre (cf. Schmidt, 2005: 176; Wilson, 1997: 88). Esta distinción, sin embargo, irá en contra de la descripción que Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, hace de la antropología práctica o moral, la cual, en palabras de nuestro autor, estudia “las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia” (*MdS*, 217). Bajo esta descripción de la antropología, Kant nos señalará que la tercera parte que conforma su filosofía práctica es un complemento de las dos anteriores.

No me detendré en este debate, sin embargo es importante señalar dos argumentos por los cuales sostengo que la antropología moral está contenida en el último texto publicado por Kant. La primera razón nos remite a la historia del texto, la cual inicia en los cursos de Antropología práctica impartidos por el filósofo de Königsberg desde el semestre de invierno de 1772-1773 y concluidos con la publicación de la *Antropología* en sentido pragmático, obra que mantiene muchas semejanzas con los distintos manuscritos presentados por sus alumnos. Uno de los manuscritos que más llama nuestra atención es el que Mrongovius publicó en 1785, mismo año de publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Lo cual nos hace pensar que la ciencia antropológica en la Kant pensaba al momento de escribir esta última obra

no era otra que la misma antropología que impartía en sus cursos (vid. Rodríguez, 2004: IX-XXI; Stark, 2003: 15-37). El segundo argumento lo expone Mary J. Gregor diciendo: “La antropología moral debe distinguirse de la parte de la ética que aplica la ley moral a ciertos tipos de situaciones y de tal modo determina los deberes del hombre en ciertas circunstancias. Sin importar qué tanto conocimiento empírico puedan contener estas reglas, ellas siguen siendo principios morales a priori. No obstante, los preceptos derivados de la antropología moral “se basan sobre la experiencia” (Gregor, 1960: 243). Así, la diferencia entre una antroponomía y la antropología práctica radica justo en que la primera es a priori, a pesar de que toma como objeto el conocimiento de la naturaleza del hombre (conocimiento que es meramente empírico), mientras que la segunda, siendo meramente empírica, sólo es susceptible de ser orientada por principios a priori.

Ahora bien, el conocimiento antropológico (*Menschenkenntnis*), según Kant, puede hacerse de dos formas: en sentido fisiológico o en un sentido pragmático (cf. *ApH*, 119).¹⁰ Una antropología en sentido fisiológico estudia lo que la naturaleza hace del hombre, una antropología en sentido pragmático investiga “lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (*ApH*, 119). El conocimiento pragmático de esta ciencia exige que éste sea un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo (*Welt*). Esto mismo se puede ver con mayor claridad en las expresiones conocer el mundo y tener mundo, “pues el que conoce el mundo se limita a comprender el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo ha entrado en juego en él” (*ApH*, 120). Esta tercera parte de la filosofía práctica de Kant, así, no se conforma con ser un mero conocimiento del mundo, sino

¹⁰ Dada la discusión anterior, utilizaré el término *pragmático* para designar la antropología moral, aunque teniendo en cuenta que no todo el contenido de la *Antropología en sentido pragmático* es relevante a la moral de forma directa.

que es, en cierto sentido, una *philosophia moralis applicata*. La cual, a pesar de sus dificultades propias, tiene la ventaja de ser una ciencia que fomenta y acelera su crecimiento con la ayuda de todos aquellos amantes de esta ciencia. En palabras de Kant:

Una antropología sistemáticamente concebida y, sin embargo, popularmente (haciendo referencia a ejemplos que cualquier lector pueda encontrar al respecto) desarrollada en sentido pragmático, lleva consigo la ventaja para el público lector de que gracias a la completitud de los títulos bajo los cuales puede colocarse esta o aquella cualidad humana observada y concerniente a la práctica, se le proporciona a este público el mismo número de ocasiones e incitaciones para hacer de cada cualidad en particular un tema propio, para colocarla en el departamento que le corresponda; con lo cual los trabajos en esta antropología se repartirán por sí mismas entre los amantes de su estudio y se reunirán poco a poco en un todo, por obra de la unidad del plan: con lo cual, a su vez, se fomentará y acelerará el crecimiento de esta ciencia de utilidad común (*ApH*, 121-122).

Una antropología pragmática, al mismo tiempo que contiene una cierta doctrina de la prudencia, alude a un conocimiento del hombre que es provechoso al desarrollo moral del individuo. “Nosotros requerimos, en breve, una antropología práctica o moral, aquella parte de la ética que contiene las doctrinas y prescripciones basada en la experiencia (1) como las condiciones subjetivas que obstaculizan o promueven la ejecución de la ley (de la moral racional) en la naturaleza humana, y (2) la generación, propagación y fortalecimiento de los principios morales” (Munzel, 1999: 61). Parte fundamental que sirve a estos fines se encuentra en la segunda parte de la Antropología en sentido pragmático, la cual se titula *Característica Antropológica*.

En esta sección, el filósofo de Königsberg nos habla del carácter en dos significaciones: la primera alude al carácter físico, la segun-

da al carácter moral. “El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad. El varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene carácter” (*ApH*, 285).¹¹ Con esto en mente, Kant divide la característica del hombre en tres: a) lo natural o predisposiciones naturales, b) el temperamento y c) el carácter. De las cuales, las dos primeras indican lo que el hombre puede hacerse y sólo la última, que es propiamente moral, indica “lo que él está pronto a hacer de sí mismo” (*ApH*, 285). La primera parte nos habla de todo aquello que conviene al hombre para un fin determinado, lo cual “Supone la capacidad de un hombre para aprender y la vocación de la naturaleza para el uso de los talentos” (*AP Mrongovius*, 99). Por su parte, el temperamento puede ser considerado desde dos perspectivas: una fisiológica y otra psicológica. Desde la primera perspectiva, el temperamento alude a la constitución y complexión corporales, ambos aspectos relativos a los fluidos y la fuerza vital en el hombre. En cambio, la perspectiva psicológica, que examina a éste como temperamento del alma, representa “aquellas expresiones tomadas a la cualidad de la sangre

¹¹ Sobre este último punto, deben tener en cuenta lo que Kant nos dice en la primera sección de la *Fundamentación...*, a saber: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido por bueno sin restricción (*Einschränkung*), a no ser únicamente una buena voluntad (*ein guter Wille*). El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen los demás talentos (*Talente*) del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del temperamento (*Temperament*), son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter (*Charakter*), no es buena” (*GMS*, 393, 5-14). En este pasaje es claro que la concepción de la voluntad (*Wille*) y el carácter (*Charakter*) se relacionan íntimamente, pues no podría haber una voluntad buena si uno antes no se ha forjado en sí mismo un buen carácter.

simplemente como inspiradas en la analogía del juego de los sentimientos y apetitos con causas motrices corporales (entre las cuales es la sangre la más destacada)” (*ApH*, 286). De la que obtenemos cuatro tipos de temperamentos: el sanguíneo, el melancólico, el colérico y el flemático.

Si bien tanto el temperamento como lo natural son indispensables a la moral, en cuanto que el hombre está influido por ellos en su acción, todos ellos necesitan interactuar con el carácter en su índole moral para poder ser considerados buenos. “Poder decir de un hombre simplemente: «tiene un carácter», significa, no sólo decir mucho de él, sino también alabarle mucho; pues se trata de algo raro que suscita el respeto y la admiración” (*ApH*, 291-292). Tener un carácter,¹² sea este bueno o malo, es tener aquella propiedad de la voluntad en virtud de la cual “el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón” (*ApH*, 292). De esta forma, el carácter es un elemento esencial de la moral que está por encima de todo lo que la naturaleza le otorga al hombre. A diferencia del temperamento y lo natural que son dados por naturaleza, el carácter se forja por la voluntad conforme a principios, haciendo del hombre con carácter alguien que suscita respeto y admiración. “No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del tempera-

¹² Kant nos había hablado de un “carácter trascendental” desde la *Crítica de la razón pura* (Cf. *KrV*, A 539/ B567), el cual alude a un aspecto del “Yo trascendental” en tanto a lo práctico. No obstante, dejaré éste de lado para referirme al carácter exclusivamente en un sentido práctico, el cual debe ser forjado con el tiempo, con las decisiones concretas siempre contextualizadas, en la confrontación con las inclinaciones sensibles, etc. Aunque posteriormente mencionaré algunas características del carácter trascendental para aclarar las nociones de *Denkungsart* y *Gesinnung*. Sobre el tema del carácter trascendental, confrontar Allison (1999: 29-53).

mento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último permite ver que tiene carácter” (*ApH*, 292).

Con estos conceptos en mente, es claro que la Antropología en sentido pragmático, al menos en parte significativa, contiene en sí la antropología práctica de la que Kant habla en la Fundamentación... y en la Metafísica de las costumbres. Especialmente el tema del carácter práctico, propio de la antropología, adquiere una vital importancia para la filosofía práctica de nuestro autor. La cual sólo puede ser entendida si se observa la estructura de la filosofía práctica kantiana y, de la misma manera, se comprenden los puentes que unen a cada uno de sus elementos con los otros dos.

V. De la moral pura a la antropología y a la inversa

Una vez que conocemos los elementos que conforman la estructura de la filosofía práctica de Kant, es de vital importancia hablar acerca del tipo de relación que mantienen entre sí. Esto equivale a preguntarnos: ¿qué tipo de relación existe entre la moral pura, la metafísica de las costumbres y la antropología práctica? Una primera respuesta sería la que radicaliza la distinción a tal grado que hace de cada elemento de la filosofía práctica de nuestro autor una ciencia inconexa con las otras, de modo que no existe relación alguna. La segunda respuesta mantendrá una relación unidireccional, donde la relación va de la moral pura a la antropología, pues es claro, según lo visto, que la filosofía práctica de Kant sólo puede fundarse desde una filosofía pura. Finalmente, la tercera respuesta, hacia la cual me inclino, apuntará a una relación de bidireccionalidad, es decir, que no sólo va de la moral pura a la antropología en su fundamentación, sino también a la inversa. La primera respuesta puede respaldarse con lo que Kant mismo menciona en la Fundamentación... respecto a la división entre estas disciplinas:

Si bien sería por sí mismo un objeto no indigno de consideración preguntar si la filosofía pura no reclama en todas sus partes un especialista, y si no sería mejor para el conjunto del oficio erudito si se advirtiese a quienes están acostumbrados, en conformidad con el gusto del público, a vender lo empírico mezclado con lo racional según todo tipo de proposiciones desconocidas para ellos mismos, a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional, que no cultiven a la vez dos quehaceres que son absolutamente distintos en la manera de tratarlos, para cada uno de los cuales se exige quizá un talento especial y cuya unión en una persona produce sólo chapuceros, con todo esto, aquí pregunto sin embargo sólo si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y hacer preceder a la física propiamente dicha (empírica) una metafísica de la naturaleza, y a la antropología práctica una metafísica de las costumbres, que tendrían que estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber cuánto puede rendir la razón pura en ambos casos y de qué fuentes extrae ella su enseñanza a priori (*GMS*, 388, 22-399, 2).

Dentro este pasaje es clara la necesidad de saber distinguir las formas de tratar cada una de estas disciplinas, pues sus principios son distintos. No obstante, esto no significa que no exista un vínculo entre ellas, sino que es necesario saber diferenciar sus métodos y contenidos para poder estudiar cada una. La filosofía, según Kant, se distingue del conocimiento racional “en que presenta en ciencia separada lo que la segunda sólo concibe como mezclado” (*GMS*, 390, 15-16). Quien mezcla los principios de una moral pura, por ejemplo, con su parte empírica rompe la pureza misma de las costumbres y va en contra de su propio fin. A pesar de que es necesario hacer un estudio independiente de cada una de las partes de la filosofía práctica, para hacer filosofía es indispensable establecer “una conexión sistemática de esos conocimientos, o enlace de los

mismos en la idea de un todo” (*Jäsche Logik*, 24). De este modo, aun cuando la filosofía práctica de nuestro autor exige que cada ciencia sea estudiada por separado, sin confundir ni mezclar los conocimientos de una con los de otra, ella exige que sus saberes contengan una unidad sistemática. Así, la primera respuesta es inviable e iría en contra del afán sistemático y arquitectónico de Kant.

La filosofía práctica del filósofo de Königsberg exige un hilo conductor (*Leitfaden*) en virtud del cual sus distintas partes adquieren sentido.¹³ El hilo conductor de la filosofía práctica de nuestro autor no puede ser otro sino una facultad de juzgar y une el saber

¹³ En la *Crítica de la razón pura*, Kant usa esta expresión para hablar sobre el hilo conductor (*Leitfaden*) para descubrir todos los conceptos puros del entendimiento (Cf. *KrV*, A 66 / B 91-A 84 / B 116). Este término, al mismo tiempo que señala la necesidad de una clara distinción de los conceptos puros del entendimiento, reclama una cierta unidad sistemática. Esta unidad sistemática de los conceptos puros del entendimiento es dada por la facultad de juzgar, ya que “En cada juicio hay un concepto que vale por muchos, y bajo este muchos comprende también una representación dada, la cual, última, es referida entonces inmediatamente al objeto... Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, pues en ellos, el conocimiento del objeto, se emplea, en lugar de una representación inmediata, una más elevada que comprende bajo sí a aquella y otras muchas; y en virtud de eso, muchos conocimientos posibles son recogidos en uno” (*KrV*, A 68 / B 93-A 69 / B 94). No me detendré a ahondar más en esta temática, sino que buscaré una aplicación de este término a la filosofía práctica.

En la aplicación del término “*Leitfaden*” a la filosofía práctica de Kant, vemos que es útil a la temática que estamos tratando, ya que sirve para establecer la unidad sistemática entre sus tres partes. Al igual que en la filosofía teórica, el hilo conductor de la filosofía práctica sería la facultad de juzgar, bajo el matiz de que ésta es una facultad de juzgar libre. Este *Leitfaden* brinda una unidad sistemática a nociones como las de “buena voluntad”, “bueno irrestricto”, “ley moral”, “deber”, “Imperativo Categórico”, “Virtud”, “deber”, “antroponomía”, “carácter”, por mencionar algunos de los conceptos clave de la filosofía práctica de nuestro autor.

práctico, entendiendo por práctico tanto aquello que inmediatamente determina a la voluntad como todo aquello que es posible mediante la libertad (Torralba, 2009: 34-40). De esta manera, las distintas partes que conforman la filosofía práctica de Kant no sólo mantienen una relación, sino que ésta debe tomar forma como una unidad sistemática, la cual no puede ser unidireccional, ya que ello implicaría una reducción al formalismo con el que frecuentemente se critica a la filosofía práctica de Kant. Un formalismo de este tipo, al mismo tiempo que eliminaría toda posible aplicación de la moral kantiana a la especificidad del hombre, haría imposible el concepto mismo de una metafísica de las costumbres. En efecto, si el tipo de relación que mantienen éstas es unidireccional, yendo sólo de la moral pura a la antropología, entonces los imperativos propios de la moral (aquellos que imperan de forma categórica) no podrían tener principios subordinados para su aplicación, ya que éstos toman “frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia” (*MdS*, 217).

Una relación unidireccional, del mismo modo, hace estériles todas aquellas observaciones de la antropología práctica y, en consecuencia, no sería posible deducir de ellas ninguna primicia para la aplicación del principio supremo de la moral. Asimismo, no se podría determinar qué deberes nos corresponden en cada caso en concreto, ya que “Existen reglas respecto de las cuales, de hecho, hay que hacer excepciones para que en determinados casos alcancen su finalidad” (*Reflexionen*, 7214), las cuales sólo pueden ser dadas a partir de la experiencia. La parte racional de la filosofía práctica –esto es, la moral pura y la metafísica de las costumbres– y su parte empírica “están cercanamente relacionadas, y la moral no puede existir sin la antropología, pues uno primero debe conocer del agente si está en una posición para alcanzar lo que es requerido que deba hacer” (*Moralphilosophie Collins*, 27: 244). Si se sostiene una relación de tipo unidireccional, la filosofía práctica de Kant no

tendría un lugar para la creatividad moral, así como tampoco para la formación de nuevos conceptos morales. Esto implicaría dos cosas: en primer lugar, que la función del Imperativo Categórico sólo es derivativa y determinante, y, en segundo, que la moral kantiana sería utópica e irrealizable por completo.

La relación entre las distintas partes de la filosofía práctica de Kant, por tanto, debe ser entendida bidireccionalmente. De este modo, no sólo se va de la moral pura a la antropología, sino también de la antropología a la moral pura. Es decir, no sólo se va de la pureza de la ley a lo empírico en su fundamentación, sino que también va de lo particular dado en una experiencia a lo universal en su aplicación.

Bibliografía

Tabla de abreviaturas de obras citadas de Immanuel Kant

<i>ApH</i>	Kant, Immanuel, 2014, <i>Antropología en sentido pragmático</i> , Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva (trads.), México, FCE/UAM/UNAM.
<i>AP</i> <i>Mrongovius</i>	_____, 2004, <i>Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)</i> , Roberto Rodríguez Aramayo (trad.), Madrid, Tecnos.
<i>KpV</i>	_____, 2005, <i>Crítica de la razón práctica</i> , Dulce María Granja Castro (trad.), México, FCE/UAM/UNAM.
<i>KrV</i>	_____, 2009, <i>Crítica de la razón pura</i> , Mario Caimi (trad.), México, FCE/UAM/UNAM.

- GMS* ———, 1999, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, José Mardomingo (trad.), Barcelona, Ariel.
- Jäsche Logik* ———, 2010, *Lógica (Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen)*, Carlos Correa (trad.), Buenos Aires, Corregidor.
- MdS* ———, 2005, *Metafísica de las costumbres*, Adela Cortina Orts y Jesús Collin Sancho (trads.), Madrid, Tecnos.
- Moral-philosophie Collins* ———, 2001, “Moral Philosophy Collins”, en *Lectures on ethics*, Peter Heath y J. B. Schneewind (eds.), Peter Heath (trad.), Cambridge, Cambridge University Press.
- EE* ———, 1991, “Primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*”, en *Crítica de la facultad de juzgar*, Pablo Oyarzún (trad.), Caracas, Monte Ávila.
- MA* ———, 1993, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Samuel Nemirovsky, México, UNAM.
- Reflexionen* ———, 2004, *Reflexiones sobre filosofía moral*, José G. Santos Herceg (trad.), Salamanca, Sígueme.

Fuentes secundarias

- Allison, Henry, 1999, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frierson, Patrick R., 2003, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Granja, Dulce María, 1996, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XLII, núm. 42, pp. 125-144.

- _____, 2010, *Lecciones de Kant para hoy*, México, Antrophos / UAM.
- Gregor, Mary J., 1960, "Kant's Conception of a 'Metaphysic of Morals'", *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, núm. 40, pp. 238-251.
- Green, T. H., 1992, "The Good Will", en *Immanuel Kant. Critical Assessments*, vol. I, , London/Nueva York, Routledge, pp. 162-169.
- Leyva, Gustavo, 2008, "Immanuel Kant: la razón de la acción", en *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 315-363.
- Louden, Robert, 2002, *Impure Ethics*, New York, Oxford University Press.
- Mautner, Thomas, 1972, "Kant's Grundlegung", *The Philosophical Quarterly*, vol. 22, núm. 88, pp. 255-257.
- Munzel, Felicitas, 1999, *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropologie, and Reflective Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 377.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, 2004, "Kant ante la razón pragmática. (Una excursión por los bajos del deber ser)", en *Antropología práctica. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, Madrid, Tecnos, pp. IX-XXVI.
- Ross, David, 1965, *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Oxford, Oxford University Press.
- Rovira, Rogelio, 1992, "Las divisiones de la filosofía práctica de Kant", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 9, pp. 79-87.

Schmidt, Claudia M., 2005, “Kant’s Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology”, en *Kant-Studien* 96, Walter de Gruyter, Jahrg, pp. 156-182.

Stark, Werner, 2003, “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”, en *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-37.

Torralba, José María, 2011, “La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”, *Tópicos*, núm. 41, pp. 17-61.

———, 2009, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.

Recibido: 11 de agosto de 2014

Aceptado: 11 de noviembre de 2014

Libertad negativa como estrategia deconstructora de deseos y temores en el materialismo antropológico de Hobbes

Francisco Javier Higuero
Wayne State University

Resumen

Thomas Hobbes explica en *Leviathan* que el estado de naturaleza, privado de gobierno, de instituciones políticas o sociales, de leyes y hasta de contratos legalmente establecidos, otorga libertad absoluta a los individuos, al tiempo que los condena a una guerra perpetua entre ellos, que se ven obligados a vivir siempre con gran inseguridad y miedo a una muerte violenta. Dicho pensador enumera diversas razones por las que los seres humanos llegan a sentir enemistad entre sí en el estado de naturaleza, entre las que incluye los conflictos que proceden del apetito incontrolable por poseer los bienes que no pueden ser divididos o disfrutados de común acuerdo. Mediante el uso de la fuerza, se decide que tales bienes sean poseídos por los más fuertes. Ahora bien, la igualdad existente entre los hombres para matarse mutuamente provoca un sentimiento de miedo que llega a sustituir la inclinación dirigida a prevalecer, de un modo u otro. En tales circunstancias, Hobbes parece pronunciarse a favor de una libertad negativa que, de hecho, deconstruiría la dicotomía binaria formada por la pugna existente entre deseos y temores.

Palabras clave: deconstrucción, deseo, dicotomía, Hobbes, libertad, miedo.

Abstract

In Leviathan, Thomas Hobbes implies that the state of nature, devoid of government, political or social institutions, laws, or legally enforceable agreements, allows absolute freedom to individuals at the same time that condemns them to perpetual war with each other, so that they were compelled to live all the time with insecurity and fear of a violent death. Hobbes enumerates a variety of reasons of why men are at enmity with each other in the state of nature, they include the conflicts that are the result from the appetite for the things that cannot be divided or enjoyed in common. By the use of force, it is decided that those goods go to the strongest one. Now then, the equality of men with respect to their ability to kill each other creates fear among them. In order to resolve the binary dichotomy expressed in the opposition between desires and fears, Hobbes seems to favor a deconstructive strategy directed toward the implementation of anthropological practices that might be considered examples of negative freedom.

Keywords: Deconstruction, Desire, Dichotomy, Hobbes, Freedom, Fear.

No resultaría difícil, en modo alguno, incluir al pensamiento de Thomas Hobbes en una corriente filosófica materialista, interesada, una y otra vez, en evitar la definición del hombre como un ser poseedor de una racionalidad que no emerge de la materia. Conviene adelantar, desde un primer momento, que, de acuerdo con lo explicado por Montserrat Herrero, en *Ficciones políticas*, y Perez Zagorin, en *Hobbes and the Law of Nature*, las premisas ontológicas del materialismo propugnado por Hobbes son fundamentalmente tres: 1) Sólo existen cuerpos; 2) Las relaciones de causalidad consisten en nexos establecidos entre movimientos; 3) Todo lo que acontece procede, por necesidad, de alguna causa que vendría a ser la suma de los accidentes del agente y del paciente. Una vez que esta adición se lleva a cabo, el efecto es necesario.

Ahora bien, la causalidad no consiste, de por sí, en una propiedad inherente a los cuerpos, sino en un conjunto de accidentes que, a un tiempo, son efectos de otros. Pensada lógicamente, la causalidad es solamente el cálculo de la razón que establece el nexo esgrimido por los accidentes y no deja de generar determinadas consecuencias. A todo esto, se precisa puntualizar que, al no existir sino cuerpos, no habrá causa alguna del movimiento en un cuerpo que no proceda de un cuerpo contiguo, abocado también a ostentar un cierto movimiento. Afirma Hobbes, en *De Corpore*, que un cuerpo actúa sobre otro cuando produce o destruye en él un accidente. Por tanto, toda posibilidad causal consiste en ciertos accidentes que se encuentran en el agente y en el paciente. Según el posicionamiento ontológico adoptado por Hobbes, tal causalidad es necesaria, no habiendo estrictamente contingencia. Expresado de forma diferente: si los accidentes no se sucedieran necesariamente tampoco tendrían causas y si éstas se suprimieran, el efecto no llegaría a producirse. Por otro lado, se precisa no eludir el hecho de que, constatado cualquier efecto, se requiere también una causa suficiente y, según advierte Hobbes en *The Treatise on Human Nature and That On Liberty and Necessity*, esto es prácticamente lo mismo que decir necesaria.¹ Al seguir tal razonamiento, dicho pensador llega a precisar que toda la filosofía consiste en razonamientos discursivos abocados a ir de los efectos a las causas y de éstas a aquéllos.

Una lectura detenida de lo argumentado por Hobbes en *Man and Citizen* pone de relieve que tal filósofo no se interesa única y exclusivamente por una ontología general de la materia, sino que alude también, sin disimulo alguno, a los cuerpos vivos, repletos de sensaciones que requieren la debida atención crítica. No debería

¹ En conformidad con lo explicado por Hobbes, lo que se suele entender por contingencia, tal vez no consista sino en una manifestación expresiva de quien parece ignorar las causas que han producido determinados efectos.

olvidarse, a este respecto, que, en *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, María Lukac De Stier advierte el interés esgrimido por Hobbes al describir la acción humana como constitutivamente pulsional, pues no se puede saber nada si no se hace experiencia de ello, es decir, si no se siente, aunque se pueda tener el deseo de experimentar aquello que aún no se conoce.² Las páginas que siguen tratan de poner en manifiesto la relevancia que el deseo cobra en el conjunto del materialismo ostentado por Hobbes, al tiempo que se relaciona tal impulso con la experiencia de un temor incisivo, ocasionado por la diseminación de amenazas que se perciben al adquirir conciencia de una cierta escasez natural, nunca desaparecida en su conjunto. El enfrentamiento que se implica en la dicotomía binaria formada por deseos y temores se halla propenso a ser deconstruido mediante la adopción antropológica y social de lo entendido propiamente como libertad negativa. No debería olvidarse, sobre tal respecto, que dicha estrategia deconstructora no es inmune al predominio creciente de una cierta racionalidad y al desarrollo de diversas funciones discursivas ostentadas por el lenguaje, sin olvidar que la acción humana se mueve siempre a partir de lo sentido, tal y como lo han advertido Andrew Levine, en *Engaging Political Philosophy*, y Philip Pettit, en *Made with Words*. Son las sensaciones las que determinan, en última instancia, el curso de las acciones, por lo que la racionalidad vendría a ser un efecto de aquellas. Sin embargo, Hobbes se resistió a identificar las sensaciones con la imaginación y estableció una indiscutible diferencia entre ambas. Afirma el filósofo, en *De Corpore*, que en las sensaciones el objeto que las provoca se halla presente, mientras que en la imaginación tal objeto se

² Para un estudio del papel desempeñado por los rasgos pulsionales que caracterizan a las acciones, siendo concomitantes a ellas, deberían consultarse los acertados juicios críticos desarrollados por Teresa Santiago Oropeza en “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción” (2012).

halla mediatizado o reproducido, careciendo de la verificabilidad directa que caracteriza al objeto de las sensaciones que, hasta cierto punto, es externo al sujeto afectado por ellas. Por el contrario, en la imaginación, las cualidades del objeto que ha provocado las emociones llegan a insertarse en el propio sujeto, por lo que dicha interiorización puede variar considerablemente de unos individuos a otros, pues depende, en gran medida, de cómo se halla cada cual configurado corpóreamente. Dando un paso más, se precisa añadir, por un lado, que la percepción se sirve de la imaginación provocada fisiológicamente para fabricar representaciones, al tiempo que el entendimiento hace uso del lenguaje para expresarlas, la razón fundamental es un lenguaje correcto.³ Expresado de modo diferente: el individuo se eleva de las sensaciones al razonamiento por medio de la imaginación, primero, y del lenguaje, después.⁴ De acuerdo con lo esgrimido por Hobbes, el lenguaje consiste en los nombres atribuidos a las imágenes. Tales nombres no son sino marcas audibles que favorecen el recuerdo de algo sobre lo que ya se ha pensado. Sin embargo, es la experiencia del deseo la que llega a orientar y dar sentido a determinados pensamientos, abocados a sustraerse para dejar espacio a otros. La única manera de poder recordar o traer a la mente un pensamiento es por medio de marcas o signos, es decir, palabras. También el lenguaje posibilita no sólo la memoria de los pensamientos, sino incluso su pertinente comunicación, sin olvidar la tarea emprendida al intentar transmitir verbalmente o por escrito voluntades y propósitos. Finalmente, según se atreverá a especular, desde presuposiciones pragmáticas,

³ La corporeidad concomitante a la experiencia de la percepción ha sido tratada fenomenológicamente por Xavier Escibano en *Sujeto encarnado* (2004).

⁴ Según lo argumentado en *Hobbes on Civil Association*, de Michael Oakeshott, elevarse sobre la experiencia de la sensación implica un cierto grado de introspección que haga posible el ser consciente de lo experimentado. A juicio de dicho filósofo, esto es lo que posibilita el lenguaje.

Ludwig Wittgenstein, en *Philosophical Investigations*, no se debería menospreciar otro uso concreto del lenguaje, reservado al deleite y placer, que pueden proporcionar las palabras.

Se advierte, a lo largo de los razonamientos expuestos en *Leviathan*, que los pensamientos fluyen de manera constante y continua. Incluso cuando alguien se propusiera no pensar, no podría evitarlo, así como tampoco se puede evitar sentir. El lenguaje cumple la función de marcar los pensamientos para poder seguirlos, rescatarlos e ir reestructurándolos de algún modo, sin perder de vista que la materia prima de esos pensamientos se asienta en las sensaciones. Por consiguiente, si al lenguaje lo precede el pensamiento, sobre éste cobran prioridad manifiesta las sensaciones. Hobbes advierte que el lenguaje es convencional, pero no en el sentido de que exista un contrato para inventarlo, es decir, para fijar los significados, sino que ha crecido a partir de un núcleo de sociabilidad reducido y está abocado a ampliarse progresivamente. Por otro lado, se precisa no identificar por completo el encadenamiento de imágenes, entendido como discurso mental, con el encadenamiento de palabras o discurso lingüístico. El discurso mental depende completamente de los sentidos, por lo que es físico y natural, mientras que el discurso lingüístico es artificial y, en todo caso, llegaría a convertirse en la condición precisa de toda racionalidad. Así pues, el razonamiento consiste en utilizar los nombres con propiedad. Nunca puede salirse del mundo de los nombres. Por medio de la razón, lo único que se puede saber es si las conexiones que se han establecido entre los nombres están de acuerdo con la convención arbitraria otorgada a sus significados. Por otro lado, las conexiones que se establecen son siempre hipotéticas. No es posible ni conocer la esencia de nada ni, por tanto, proyectar connotaciones universales sobre lo aludido lingüísticamente. La racionalidad que posibilita el lenguaje resulta ser impotente para decir algo sobre lo efectivamente real, pero, sin embargo, es capaz

de desear un futuro posible y, en cuanto tal, ficticio, aunque se elucubre sobre él. Por consiguiente, la ficción futurible es el lugar en que se desempeña la racionalidad humana. Lenguaje y racionalidad son los instrumentos que posee el ser humano para crear tanto obras de arte como lo que se entiende por asociaciones civiles. De acuerdo con lo ya explicado, la racionalidad misma, por un lado, y el lenguaje, por otro, son artificios que tienen su causa en la actividad mental generada por la imaginación proveniente de los sentidos, pero ambos se hallan orientados a lo posible, es decir, al futuro deseado, todavía no existente y, por tanto, ficticio o, en todo caso, artificial. No debería olvidarse que la artificialidad, propiamente dicha, se materializa en una de las intuiciones más importantes de la filosofía de Hobbes, en la que incluye su pensamiento político, elaborado, no obstante, sin perder de vista del mecanismo natural con el que se precisa contar de un modo u otro. El artefacto político posee una causa eficiente y material natural. Las relaciones de causalidad se dan entre movimientos y todo lo que acontece procede, por necesidad, de alguna de estas dos causas, pues en la ontología esgrimida por Hobbes no se encuentra una causa final ni formal ni tampoco ejemplar. Lo único que existe es un sustrato, que está dado empíricamente, y variaciones accidentales. En el caso concreto de la naturaleza, dicho pensador afirma que ésta es causa eficiente del artificio, en cuanto obliga a salir de ella y no en cuanto que sus presuntas semillas germinen en el artificio, al cual se llega por el temor que pone en marcha la huida del estado de naturaleza. Por consiguiente, la naturaleza causa su contrario, que es la apariencia o el artificio. Sin embargo, y de acuerdo con lo esgrimido por Pierre-François Moreau en *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*, el estado de naturaleza no es lo mismo que la naturaleza sin más, ya que ésta puede ser mucho más amplia que el reduccionismo implícito en aquel estado, no exento ni inmune, en modo

alguno, al predominio de una violencia impuesta.⁵ Sobre ello, se lee en *Leviathan*:

In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death: and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short (Hobbes, 1994: 13-19)

Tal violencia nunca deja de convertirse en una amenaza, latente en unos casos y explícita en otros, pues, en conformidad con lo insinuado no sólo en *Leviathan* sino también en *Behemoth*, los monstruos aludidos en estos títulos connotan semánticamente acciones contrapuestas. No debería olvidarse que frente a la figura de Leviathan, destinada a simbolizar la construcción del orden y la paz, está la de Behemoth, que representa la guerra civil y está materializada en el conflicto violento. Al combatir estos dos monstruos, se exterioriza, de un lado, el control del poder fáctico y, de otro, la disidencia. Podría parecer que una vez constituido el monopolio del poder soberano que representa Leviathan nada pudiera hacerlo caer. Tal vez hasta llegue a pensarse que el Estado se halla inmune a toda superación o derrocamiento. Sin embargo, Leviathan, a pesar

⁵ En el *Leviathan* se critican diversos errores por los que, según las disquisiciones de Hobbes, caen los razonamientos de Aristóteles desarrollados en *The Politics*. Entre dichas equivocaciones habría que incluir el no haber sabido distinguir entre naturaleza y estado de naturaleza ni tampoco entre dicho estado y el Estado de sociedad. Aristóteles había creído que los hombres son desiguales por naturaleza, pues algunos están destinados a mandar y otros a servir. Tal filósofo extrapoló indebidamente la desigualdad social verificable a una supuesta desigualdad constitutiva.

de toda su potencia y ferocidad, es mortal y se encuentra, también, sujeto a la decadencia. Dicho Estado se sostiene en los mismos presupuestos que el viejo monstruo, es decir, en la mencionada antropología materialista, al mismo tiempo que en un concepto negativo de la libertad y en un contrato entre enemigos potenciales (abocado a la contención del terror y la violencia). La construcción de dicho Estado, por medio de la legislación y la vigilancia, contribuye a producir la metamorfosis del hombre natural en hombre político, como resultado del temor sentido de manera acuciante.⁶ Al tener en cuenta dicha transformación, el pensamiento de Hobbes no se olvida de aludir una y otra vez a los condicionamientos originarios procedentes de la naturaleza. No obstante, es bien sabido que, para Hobbes, resulta crucial probar que en el estado de naturaleza, a falta de reglas aceptadas por todos los hombres, existen leyes que la razón descubre por sí misma, encaminadas a regular la conducta. Esto es así porque en el estado de naturaleza lo que prevalece es el interés propio de cada cual y la razón, como cálculo, se halla al servicio de esos intereses particulares. Convendría, sin embargo, puntualizar que, según bien advierte Leo Strauss en *The Political Philosophy of Hobbes*, existe un notable distanciamiento y hasta un desacuerdo entre las precisas argumentaciones de Hobbes y el innatismo racionalista esgrimido por René Descartes, en *Discours de la methode*; pues para aquel filósofo la razón no es una facultad originaria de los individuos, sino que se forma o constituye por medio del esfuerzo que cada cual pondrá para lograr

⁶ Advierte Hobbes que no sólo la espada, sino el báculo, el sentido último de la presunta verdad, resulta ser necesario para instaurar la violencia sanadora que ponga fin a la violencia originaria. Esta tesis encuentra penetrantes proyecciones en la filosofía política contemporánea. Tanto Michel Foucault, en *Vigilar y castigar*, como Jacques Derrida, en *Políticas de la amistad, espectros de Marx y Fuerza de ley*, han incidido en la interpretación de verdad, discurso y poder y en la instauración de la violencia política por medio de la palabra.

satisfacer sus deseos y cumplir sus propósitos.⁷ No debería perderse de vista que una sociedad, en donde lo que domina es el interés de cada cual y los sujetos no son seres impasibles o carentes de inteligencia sino, al contrario, seres dotados de razón e ingenio y se hallan sometidos a un buen número de pasiones, se vuelve una sociedad peligrosa y lo natural sería que sus miembros vivieran en un temor constante de ser agredidos por sus semejantes. Al poner de contrapeso al estado de naturaleza, Hobbes introduce, a lo largo de lo argumentado en *Leviathan*, la idea de ley natural, a la que caracteriza como un precepto o norma general establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios para conservarla.⁸ De esta primera regla se siguen otras tantas que tienen que ver, justamente, con la autopreservación de uno mismo, pero también con las condiciones para lograr la convivencia pacífica, evitando que los hombres se den muerte los unos a los otros. De hecho, las leyes de la naturaleza obligan y están orientadas por el temor a morir violentamente a manos de alguien más audaz o poderoso. Por consiguiente, el temor obliga a renunciar a la libertad que se gozaba originariamente en el estado de la naturaleza, pero, en retribución, se garantiza una cierta seguridad. Si se expresara de

⁷ Para una precisa dilucidación del innatismo cartesiano deberían consultarse las reflexiones y comentarios expuestos por Geneviève Rodis-Lewis, en *Descartes. His Life and Thought* (1998), y Janet Broughton, en *Descartes's Method of Doubt* (2002).

⁸ La pregunta por la situación en que la naturaleza ha dejado al hombre en relación con sus congéneres es una pregunta que no puede dejar de hacer una filosofía política. La respuesta que se dé a ella condiciona gran parte de las respuestas que se den a muchos de los demás temas centrales de la filosofía política, pero sobre todo configura la imagen que un hombre hace de su prójimo y de sí mismo. El concepto de lo político difícilmente se puede desprender de la representación sobre la condición natural de la existencia humana y sobre su evolución o posible perfeccionamiento.

manera diferente: la fuerza de la ley natural proviene, entonces, del deseo de no morir violentamente o de ser desposeído de los bienes que pertenecen a cada individuo en concreto.

Según se advierte en el *Leviathan*, la naturaleza ha dotado a todos los hombres por igual para perseguir el fin de la autoconservación, es decir, el mantenimiento a largo plazo de su propia vida. De hecho, la diferencia existente entre los hombres no sería tan apreciable como para justificar que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. De la imaginaria igualdad de las facultades humanas, surge una igualdad presupuesta a la hora de intentar obtener los fines de la conservación deseada y el consiguiente gozo de la vida. Ahora bien, si dos o más individuos desean lo mismo y esto no puede ser disfrutado por ambos, debido a una constatable escasez básica, surge la necesidad de afirmar la superioridad de uno sobre el otro, por lo que, según Hobbes, se convierten en enemigos, naciendo así, como mínimo, una gran desconfianza entre ellos. El modo de protegerse de la amenaza que brota de la inseguridad que surge como efecto de tal suspicacia y temor frente a los otros, vendría a materializarse en el desarrollo o establecimiento de una cierta previsión ante un futuro más o menos impredecible. Así se llega hasta la implantación de un control manifiesto dirigido a que nadie tenga poder suficiente como para colocar en peligro el poder propio, ya que los hombres no se hallan dispuestos a compartir sus bienes, sobre todo por la desconfianza surgida. Ahora bien, dicha desconfianza no es un producto que comúnmente se sentiría en determinadas situaciones de la vida cotidiana y que depende de aquellos individuos con los que se interactúa debido a un motivo u otro. La desconfianza que está en la base del conflicto tratado por Hobbes y de la eventual violencia (incluida la guerra) puede muy bien ser calificada de epistemológica, procedente de un cierto escepticismo respecto a las emociones y pasiones tanto propias como

ajenas; es decir, parece que no existen criterios seguros para saber si alguien puede confiar en los demás. Esto sería así, debido a la incapacidad de conocer lo suficiente a los otros, no siendo factible predecir cómo van a actuar. Es por eso que en el *Leviathan* se afirma que el primer deseo protector e inclinación natural de toda la humanidad se dirige a conseguir poder tras poder, no cesando en tal empeño sino con la llegada de la muerte. Entre la autoconservación y el continuo aumento de poder, no hay un término medio. Ante la propia necesidad de afirmar la supremacía, el otro aparece, en última instancia, como un enemigo. En el *Leviathan*, se lee que tal constatación puede conducir a la guerra, la cual no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un periodo en el que la voluntad de confrontación violenta es declarada. La guerra sería, en el mejor de los casos, la disposición a batallar durante todo el tiempo, pues los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza. Ahora bien, Hobbes no necesariamente se refiere a la guerra entre Estados, ya que una vez establecido el pacto entre individuos que conduce a la aceptación de la soberanía de un determinado Estado, no convendría iniciar guerra con otros Estados que, a su vez, amenazarían la seguridad individual y colectiva impuesta. Dentro del ámbito del poder soberano, semejante situación de independencia obraría a favor de la industria y la seguridad. De la siguiente forma, el mencionado discurso argumentativo de *Ficciones políticas* esclarece y se atreve a puntualizar, sin disimulo alguno, el posicionamiento adoptado por Hobbes. Sobre esto, Herrero apunta que:

ningún soberano querría perder su poder natural si es capaz de defenderse a sí mismo, del mismo modo que no lo haría el individuo si eso fuera posible, porque nadie quiere perder su libertad y su derecho. Por eso si la defensa es suficiente en un orden interestatal, ningún Estado querrá ir a una unidad mayor, y menos aun si en ella la protección no está definitivamente asegurada. En este

sentido Hobbes aparece como el filósofo de la libertad frente al filósofo de la seguridad (2012: 124).

Al considerar detenidamente lo esgrimido por Hobbes, cuando se refiere a la experiencia de la libertad, se deriva que el calificativo que, propiamente, le corresponde a ésta es el de negativa. Según lo ilustrado por Isaiah Berlin en *Four Essays on Liberty* y *Concepts and Categories*, tal libertad consiste en un rechazo de cualquier tipo de interferencias espurias a la hora de verse en la tesitura de actuar en consonancia con la capacidad que cada individuo tiene de elegir diversos bienes ofrecidos, valores encontrados o alternativas tal vez excluyentes entre sí.⁹ Se advierte en *La ilustración insuficiente*, de Eduardo Subirats, y *Dificultades con la Ilustración*, de José Luis Villacañas, que la libertad negativa es la moderna libertad política, cuando los individuos se han liberado de planteamientos positivos procedentes de un cierto ascetismo, lo mismo que del racionalismo ilustrado, es decir, cuando se han liberado del yo trascendental que ofrecía una guía segura al yo empírico. En tales circunstancias, sólo quedan los deseos, la emotividad, las sensaciones y el placer. Frente al temor procedente de la presunta amenaza que determinados individuos pueden ocasionar a otros, un espacio neutral de no interferencia en esta actividad es el único ideal político posible. Expresado de modo diferente: toda política ha de confinarse a conseguir un espacio en el que cualquier sujeto se sienta desembaraza-

⁹ En conformidad con lo aportado por John Gray, en “On Negative and Positive Freedom” e Isaiah Berlin, y por Elena García Guitián, en *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, se ha convertido en un lugar común considerar el posicionamiento de Berlin a favor del individuo empírico y en contra de imposiciones trascendentes y universales (apoyadas en premisas coherentes con las demandas implementadas por el entorno cultural de la época ilustrada y moderna). De acuerdo con la defensa del sujeto individual concreto y verificable, Berlin intenta prevenir en contra de concepciones positivas de la libertad subordinadas a finalidades impuestas en muchos casos.

do de los demás tanto como sea posible para que su libertad no se vea interferida. Cuanto mayor sea ese espacio de no interferencia, mayor será la libertad del individuo. No obstante, al colocarse en la línea del raciocinio preconizada por Hobbes, Quentin Skinner advierte bien, partiendo de lo esgrimido en *Hobbes and Republican Liberty*, que sería posible mantener al mismo tiempo una idea de libertad negativa compatible con el servicio público y las virtudes cívicas. Su tesis, siguiendo en este caso las argumentaciones defendidas en *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, consiste en que para mantener la autarquía del Estado, es decir, la libertad del propio Estado, resulta imprescindible servirle, pues sólo la participación política hace posible la libertad negativa.¹⁰ En conformidad con lo ya advertido y según el posicionamiento argumentativo adoptado por Hobbes al tratar la problemática de la libertad, todos los hombres son libres por naturaleza, pero, debido al temor a no lograr satisfacer los acuciantes deseos dirigidos a la autoconservación y a la institucionalización del mencionado contrato social, pierden la soberanía originaria. De hecho, no hay libertad ilimitada allí donde existe algún tipo de asociación humana que tal vez ejerza un poder presuntamente arbitrario. Hobbes desarrolla conscientemente el concepto de libertad, considerada propiamente como negativa, al tiempo que reconoce y deconstruye la dicotomía binaria que se expresa en la pugna manifiesta entre la libertad natural, procedente de los deseos sentidos, y la libertad civil, que no puede prescindir de los temores amenazantes (nunca desaparecidos en su conjunto).

Elementos de derecho natural y político es el primer escrito en el que Hobbes se aproxima al concepto de libertad, inicialmente, cuando intenta tratar la temática de la deliberación y, posterior-

¹⁰ Según Maquiavelo, la libertad del Estado es condición de la libertad individual. A la hora de pensar en una compatibilidad entre ambas libertades, convendría tener en cuenta los valiosos comentarios críticos expuestos por Miguel Saralegui Benito en *Maquiavelo y la contradicción* (2012).

mente, al referirse al mencionado estado de naturaleza. Ahí, afirma que la libertad se halla relacionada con un proceso alternativo entre deseos y temores. Tal cálculo racionante es conocido con el lexema de deliberación. En todo caso, deliberar implica proceder de acuerdo con la propia libertad. Tanto la deliberación como la libertad se hallan siempre mirando al futuro, del mismo modo que lo está el deseo, y apuntan hacia una tensión en el tiempo, que pudiera muy bien zanjarse provisionalmente o quedar definitivamente clausurado una vez que se haya llegado a tomar la decisión pertinente, producto de un acto de voluntad realizado de acuerdo con lo anhelos o con el cúmulo de temores no desaparecidos por completo, en modo alguno. Así pues, parece que se obra voluntariamente movido por los deseos, producto de las pasiones. De hecho, la razón ayudaría a realizar un buen cálculo respecto a la multiplicidad desiderativa involucrada en la deliberación. Cuando se decide algo, como resultado de la deliberación previa, cesa la libertad que existía con anterioridad; puesto que se es libre cuando se delibera, pero no una vez que ya se ha actuado, al menos respecto a lo realizado. Sobre esto, no debería olvidarse que el cese de la deliberación se consideraría como un insuperable obstáculo dirigido a eliminar la libertad. Sin embargo, aunque al tomar decisiones se va clausurando en cierto modo la libertad, no existe motivo alguno por el que no se puedan abrir nuevos procesos deliberativos, en vista de los cuales se es capaz de seguir siendo libres. En consecuencia, la libertad se pierde y se recupera continuamente. A todo esto, se precisa agregar que cuando las decisiones con que terminan los procesos deliberativos hacen referencia a promesas, entonces, con el cese de la libertad, aparece una determinada obligación, tal y como lo ha explicado Adela Cortina en *Alianza y contrato* (2001).¹¹ Sin embargo, esa obligación no limita definitivamente

¹¹ Al especular argumentativamente sobre las promesas, Cortina se complace en advertir que nadie se halla ligado a los otros únicamente por lazos contractuales

la libertad, porque siempre existe la posibilidad de contravenirla. Dicho tipo de obligaciones no supone, a juicio de Hobbes y en sentido propio, un impedimento real a la libertad, que, de hecho, se halla destinada a favorecer la propia autopreservación al seguir los intereses de los deseos.¹² Ya se está en condiciones de advertir, con cierta explicitéz, que el fin último de la libertad natural consistiría en sobrevivir, siendo la autoconservación simultáneamente la condición y el fin de la libertad. Por otro lado, se precisa agregar que no es posible ningún tipo de progreso natural de lo humano en dicho planteamiento materialista, pues la naturaleza es conservadora. De todo esto se deriva que, según Hobbes, el hombre no avanza un solo paso más allá de lo marcado por las condiciones naturales que posibilitan su existencia. Siguiendo esta lógica antropológica, ningún individuo podría decidir en favor de la muerte ni nadie podría elegir la preservación de otro antes que la propia. Tal constatación de lo involucrado en la naturaleza del hombre, provoca en él una actitud social de hostilidad hacia los otros, pues lo propio de cada cual no puede ser compartido.¹³

Conforme a lo esgrimido por Hobbes, los deseos no pueden ser gozados en común ni tampoco se prestan a ser distribuidos. Consecuentemente, en la situación de cierta similitud de fuerzas, la libertad conduce al hombre a una constante competencia y, cuando se produce una desigualdad de fuerzas, al ejercicio del poder

de derechos y deberes, sino que, con anterioridad a todo esto, existe una mutua relación, manifestada, con frecuencia, en una vida compartida, en donde los vínculos son satisfactorios al margen de coacciones externas.

¹² Según lo reiterado una y otra vez por Hobbes, sólo cada uno, en el estado de naturaleza, puede llegar a decir qué significa para él mismo la autopreservación. Por tanto, la libertad natural o el derecho natural consiste realmente en hacer o dejar de hacer lo que se desea en cada momento.

¹³ La experiencia de la hostilidad que produce el conflicto surgido entre individuos concretos ha sido tratada discursivamente a lo largo de las argumentaciones ensayísticas recogidas en *Necesario pero imposible*, de Javier Gomá (2013).

natural de unos hombres sobre otros. La vida pacífica vendría a convertirse, así pues, en un imposible fáctico. En tales circunstancias, se constituye el Estado o la comunidad política, pero no de modo natural, según proponía Aristóteles, sino que es creada artificialmente por los seres humanos. Lo entendido por contrato, en todo caso, desempeñaría la función de cohesionar el cuerpo político, manteniendo su eficacia. A partir de lo que apunta Hobbes en *Leviathan*, el motivo por el que se llega a la certeza de que conviene sellar tal pacto no es la magnanimidad generosa, sino el temor. Los individuos serían rapaces por naturaleza, pues cada uno de ellos desea poseer en exclusiva todos los bienes de la tierra. Ahora bien, al suponer que los demás son igualmente rapaces, ávidos de bienes, el individuo teme perder la vida en manos de los demás. En tales circunstancias, la razón práctica, en su aspecto calculador, le aconseja sellar con los otros un pacto de no agresión, un acuerdo por el que se renuncia a la avidez natural de poseerlo todo, prefiriendo integrarse a una sociedad política, en la que todos se sometan a la ley dictada. Para expresarlo de otro modo, la sociedad política no se formaría de modo natural, como defendía Aristóteles, sino que sería el producto de un artificio, basado precisamente en el temor mutuo. Según lo que se puede leer en *Leviathan*, ante la amenaza de la violencia, la solución más inteligente vendría a consistir en sellar un contrato, porque los seres humanos son irremediabilmente individuos egoístas y se encuentran motivados por un instinto rapaz. Sólo el temor a perder vida y riquezas pone en marcha su razón, que aconseja, por cálculo, firmar un contrato autointeressado con todos aquellos que están igualmente interesados en ellos mismos; esto tiene como consecuencia directa formar una comunidad política. Obviamente, según lo advertido en *Alianza y contrato*, este proceso no se lleva a cabo en un lugar y tiempo determinado, ya que no se puede, desde el punto de vista de los acontecimientos históricos, precisar el momento concreto en que se pro-

dujo la firma del contrato. Conviene puntualizar que cuando, en *Leviathan*, Hobbes conceptualiza lo connotado semánticamente por dicho contrato no se está preguntando por el origen histórico del mismo, sino que está tratando de entender por qué los individuos se avienen a vivir en una comunidad política y a someterse al imperio de la ley, sin olvidar que ésta última sólo existe donde hay jurisdicción y mandato. No obstante, convendría reiterar que incluso cuando la ley civil se halla ya instituida la conciencia individual guía al pueblo en los casos en que aquella ley calla, es decir, en los casos en los que sólo se dispone de la ley natural para actuar. Por otro lado, no resulta superfluo añadir que intentar proponer una interpretación de carácter universal que escape a lo márgenes de la ley civil pudiera convertirse en un verdadero peligro para la estructuración del Estado. De cualquier forma, ninguna ley debe pretender obligar a la conciencia, sino sólo a las acciones; es decir, el súbdito debe obedecer a la ley civil que manda el Estado aunque no sea preciso creer en aquello que se le ordena. Ahora bien, de lo esbozado en *Elements of Natural and Political Law* se deriva que aunque Hobbes se percata de que no puede ignorar los juicios privados de la conciencia contrarios al Estado, reconoce que éste intenta a toda costa domesticarlos para hacerlos entrar en la jaula de la ley civil.¹⁴

A la hora de resumir breve y sinópticamente lo que precede, convendría reiterar, una vez más, la base materialista de la antropología que atraviesa el conjunto del pensamiento de Hobbes, tal y como se pone de manifiesto a lo largo de las argumentaciones

¹⁴ En "Hobbes on Conscience within the Law and without," Edward G. Andrew se refiere a la estrategia propuesta por el filósofo para domesticar la conciencia entendida como opinión privada. Ya que Hobbes, al igual que Hegel posteriormente, no demuestra poseer ningún reparo en aludir a la importancia e irreducibilidad del juicio individual, del cual la conciencia es su máxima expresión. No obstante, dicho juicio debería estar albergado en alguna institución, con el fin de impedir que se derive en acciones revolucionarias de carácter destructivo.

presentadas por este filósofo. Ha sido Samantha Frost quien en *Lessons from a Materialist Thinker* contribuye a destacar que Hobbes, en última instancia, se propone argumentar que la racionalidad emerge de la materia, compuesta de cuerpos vivos, repletos de sensaciones y abocados a producir movimiento. Por consiguiente, la acción humana es constitutivamente pulsional.

Ahora bien, existe una diferencia ineludible entre las sensaciones, en las que el objeto de las mismas se halla presente, y la imaginación, cuyo objeto se halla mediatizado o reproducido. Por su parte, la percepción se sirve de la imaginación, provocada fisiológicamente, para fabricar representaciones. A todo esto, se precisa agregar que el entendimiento recurre al lenguaje para expresar tales representaciones. Tanto las imágenes producidas como el lenguaje, con los nombres correspondientes, son artificios ficcionales, que proceden de la actividad mental generada por la imaginación, la cual proviene de los sentidos, insertos en la materialidad fáctica de los hechos, con los que se precisa contar del modo que fuere. Cuando el individuo trasciende su propio ensimismamiento reduccionista y hasta imaginario, cobra conciencia de que se halla inserto en el estado natural en donde también residen otros individuos. En tales circunstancias, no puede menos que sentirse presuntamente amenazado por esos individuos que le atemorizan y con los cuales llega a competir en igualdad de condiciones originarias. Por lo tanto, los individuos se ven precisados a recurrir a diversos artificios adicionales con el fin de subsanar el temor padecido, al tiempo que intentan huir de dicho estado de naturaleza, que no es inmune al predominio de una violencia impuesta. Así, al promover la implementación de un control manifiesto dirigido a que nadie tenga poder suficiente como para poner en peligro y arriesgar el poder propio, se llega a la construcción del Estado que contribuye a producir la metamorfosis del hombre natural en hombre político. El Estado exige una servidumbre, repleta de

connotaciones que apuntan hacia una incondicionalidad manifiesta, pero enmascarada, no obstante, con diversos rasgos retóricos ocultadores de dicha subordinación alienadora. A pesar de tales limitaciones existenciales de carácter ineludible, no llega a desaparecer por completo la libertad negativa de los individuos, que se convierte en una estrategia deconstructora de la dicotomía binaria implicada en la oposición manifiesta entre deseo, por un lado, y temor, por otro. De hecho, semejante libertad se pierde y se recupera continuamente, obstaculizándose así el asentamiento social fijo y definitivo de individuos concretos, abocados a vencer la amenaza mutua por ellos padecida y tal vez nunca superada por completo. Hasta ahora, contribuye lo explicado a poner de relieve el dinamismo actancial, con todo lujo de detalles y perspicacia discursiva, presente a lo largo de las disquisiciones racionales de Hobbes.

Bibliografía

- Andrew, Edward G., 1999, "Hobbes on Conscience within the Law and without," *Canadian Journal of Political Science*, 32, 2, pp. 203-225.
- Aristóteles, 1981, *The Politics*, Londres, Penguin Books.
- Berlin, Isaiah, 1969, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press.
- _____, 1978, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, Hogarth Press.
- Broughton, Janet, 2002, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press.
- Cortina, Adela, 2001, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques, 1998, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.

- _____, 1995, *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva interpretación*, Madrid, Trotta.
- _____, 1997, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos.
- Descartes, René, 2013, *Discours de la méthode*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Escribano, Xavier, 2004, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau Ponty*, Barcelona, Prohom Edicions.
- Foucault, Michel, 1994, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- Frost, Samantha, 2008, *Lessons from a Materialist Thinker. Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Standford, Standford University Press.
- García Guitián, Elena, 2001, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gomá Lanzón, Javier, 2013, *Necesario pero imposible o ¿Qué podemos esperar?*, Madrid, Taurus.
- Gray, John, 1984, "On Negative and Positive Freedom," en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Zbigniew Pelczynski y J. Gray (eds.), Londres, The Atlone Press, pp. 321-348.
- _____, 1996, *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press.
- Herrero, Montserrat, 2012, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Madrid, Katz Editores.
- Hobbes, Thomas, 1969, *Elements of Natural and Political Law*, Nueva York, Routledge.
- _____, 2009, *Behemoth or The Long Parliament*, Oxford, Oxford University Press.

- _____, 1994, *Leviathan Or The Matter, Form, and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- _____, 1981, *De Corpore*, Nueva York, Abaris Books.
- _____, 2009, *The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity*, Londres, Kessinger Publishing.
- _____, 1972, *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, Indianapolis, Kackett Publishing Company.
- Levine, Andrew, 2002, *Engaging Political Philosophy. From Hobbes to Rawls*, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Lukac De Stier, María, 1999. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Universidad Católica de Argentina.
- Maquiavelo, Nicolás, 2005, *El príncipe*, Madrid, Alianza.
- Moreau, Pierre-François, 2012, *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- Oakeshott, Michael, 1975, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell.
- Pettit, Philip, 2008, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1998, *Descartes. His Life and Thought*, Ithaca, Cornell University Press.
- Santiago Oropeza, Teresa, 2012, “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción”, en *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Gustavo Leyva (ed.), Madrid, Editorial Síntesis, pp. 203-233.
- Saralegui Benito, Miguel, 2012 *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona, Eunsu.

- Skinner, Quentin, 2008, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strauss, Leo, 1963, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Subirats, Eduardo, 1981, *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus.
- Villacañas Berlanga, José Luis, 2013, *Dificultades con la Ilustración*, Madrid, Verbum.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *Philosophical Investigations*, Nueva York, The MacMillan Company.
- Zagorin, Perez, 2009, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Recibido: 8 de agosto de 2014

Aceptado: 10 de noviembre de 2014

Una metafísica de la existencia para el siglo XXI

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En este ensayo partimos de la pregunta que indaga sobre un pensamiento filosófico a la altura del nuevo siglo en que vivimos, es decir, alejado ya de las formulaciones típicas del siglo XX y, en cierta medida, de toda la historia de la filosofía. Se propone así, desde la problemática del sentido y el sinsentido, una filosofía centrada en la noción de 'existencia' (en todo su alcance) en cuanto verdad absoluta del pensamiento. Desde esta propuesta se cuestionan las posturas que han hablado de un retorno a lo religioso, y del giro teológico, abogando por un ateísmo crítico y positivo. También, se hace una valoración del contenido ateo de la figura de Cristo como vía para la superación interna de la conciencia religiosa. Todo lo anterior se expone a través del comentario a la obra del filósofo francés Jean-Luc Nancy y de algunos otros autores. A manera de conclusión, definimos en cinco puntos tanto las condiciones como de las tareas y compromisos básicos de una filosofía renovada acorde con nuestra época.

Palabras clave: sentido, existencia, Dios, Cristo, justicia, infinito, siglo XXI.

Abstract

In this essay we begin from the question that inquires about a philosophical thought that is up to the new century in which we live, that is to say, far away from the typical formulations of the XX century and, in a way, from the whole history of philosophy. It is proposed then, from the problematic of sense and nonsense, a philosophy based on the notion of 'existence' (in all its reach) regarding an absolute truth of thought. Since this proposal we challenge the positions that have talked about a return to the religious (and of the theological turn) pleading for an atheism that is both critical and positive. Also, is made a valuation of the atheist content of the figure of Christ as a way to the internal overcoming of the religious consciousness. All of this is exposed by of the commentary of the works of the French philosopher Jean-Luc Nancy and some other authors. As a conclusion, we define in five points the conditions, tasks and basic commitments of a renewed philosophy in accordance with our new age.

Keywords: Meaning, Existence, God, Christ, Justice, Infinity, XXI century.

Introducción: diagnóstico

El presente ensayo propone delinear las características y contenidos de un filosofar a la altura de este nuevo siglo. El indicador temporal quizá sea un mero artilugio cultural, pero igual que otros artilugios, acaba teniendo, gracias a nuestra forma de utilizarlo, una eficacia simbólica innegable. Todos sentimos que vivimos en una nueva época, en un nuevo tiempo. El siglo XX es cosa del pasado, estamos más allá de él y, también, de muchas cosas que estaban atrás de él. Tenemos la sensación, y en mucho es un hecho, de que las cosas han cambiado de un modo crucial. Algunas imágenes, usos y concepciones de apenas hace treinta años nos resultan hoy totalmente inaceptables, si no es que hasta incomprensibles. El cambio se ha dado, sobre todo, en el orden cultural, en el

de la vida social, en el de las mentalidades, las creencias, las ideas, las formas de comprensión, etcétera; no ha sido —no ha sido todavía— un cambio en el plano de la vida material, es decir, en el de las relaciones económicas y las estructuras de poder (a nivel local y a nivel internacional). Claramente, la filosofía tiene que ver con todo esto. Por una parte, los cambios se han reflejado también al interior de la práctica filosófica señalándole nuevas formas, temas y problemas. Pero, sobre todo, la filosofía tiene la urgente tarea, creemos, de comprender e interpretar el carácter de estos cambios, de ofrecernos una visión general de ellos, una sistematización o precisión de lo que era antes y de lo que viene ahora, de lo viejo y de lo nuevo. ¿Le cabe cumplir esa tarea? La pregunta viene a colación porque parece ser que una de las modificaciones fundamentales del siglo pasado tiene que ver con la crisis de los meta-relatos (como se le decía a finales del siglo XX), es decir, la puesta en cuestión o el señalamiento de la imposibilidad de un discurso omniabarcante, capaz de darnos cuenta de la realidad en su totalidad o de sus detalles más relevantes. Uno de los síntomas de nuestro tiempo parece ser la fragmentariedad, la dispersión, inclusive un activo rehuir al orden, a la organización, así una práctica sistemática de la destotalización. No obstante, ¿qué tan “sistemática” es esa práctica? Empezan a aparecer las paradojas, ya conocidas por la filosofía desde tiempos antiguos, de toda postura extrema, relativista, agnóstica o irracional. Las cosas no parecen entonces tan simples.

Por otra parte, como trataremos de mostrar adelante, una crisis como la que describimos ¿no posee todavía una significación, incluso filosófica? En el caso extremo, la resistencia del mundo a la filosofía ¿no es todavía un síntoma que puede constatararse y comprenderse filosóficamente? Quizá nunca se halle mejor la filosofía que cuando tiene que pensar una época que se le resiste o parece ya no necesitar de ella. No se trata de ir muy rápido y de volver a insistir simplemente en la necesidad de la filosofía, del valor de

su enseñanza, de la importancia de sus procedimientos, de la relevancia de la tradición que la constituye. Podemos estar de acuerdo con esto y seguir obrando así. Pero, el reto propiamente filosófico es más complejo y da más sentido. Una época que no necesita de la filosofía puede existir por dos razones: porque esa época está irremediablemente condenada —a la irreflexión, a la inconsciencia, a la imposibilidad de cualquier proyecto—, o bien, porque está ya afortunadamente salvada, porque ha logrado “realizar” la filosofía —el sueño del filósofo desde los antiguos—, es decir, ha convertido a la filosofía en forma de vida, en actitud, en praxis cotidiana. ¿Cuál es la condición de nuestra época? ¿La primera o la segunda? La dificultad para responder a esta pregunta resulta, al menos para los que nos dedicamos a ella, un aliciente. La filosofía tiene todavía una tarea por realizar —quizá es la misma que ha tenido en toda su larga vida: justificarse a sí misma, justificando a la vez el mundo al que pertenece. De esto queremos hablar en esta ocasión. ¿Cuál es el tipo de filosofía que el mundo de hoy requiere? ¿Cuáles son las líneas o vectores de un ejercicio consecuente del filosofar en nuestro tiempo? ¿Qué tan a fondo debemos ir en la reflexión sobre la “crisis” de nuestra época? ¿Cuál es, pues, al menos filosóficamente, la “novedad” de nuestro tiempo?

Trataremos de contestar estas preguntas de la mano del pensamiento y la obra de Jean-Luc Nancy, al menos de algunos de sus textos. Partimos del planteamiento radical que este filósofo hace sobre el problema crucial del sin sentido de nuestra época. Asumimos su idea clave de la equivalencia entre existencia y sentido. Desde esta perspectiva, es decir, desde la de un cuestionamiento radical por el sentido, criticamos el retorno a lo religioso que algunos han planteado, con un breve comentario sobre las relaciones entre la idea de infinito y justicia. También, re-interpretamos de forma no religiosa el significado del cristianismo (“la deconstrucción del cristianismo”, según Nancy). Concluimos, un poco más

allá de él (o, quizá, un poco más acá), puntualizando algunos de los rasgos de un filosofar propio de nuestra época.

Sentido y sinsentido

Comenzamos con una cita de Jean-Luc Nancy, uno de los pensadores más originales y provocadores de cuantos haya, quien se ha tomado en serio la tarea de pensar y comprender, la cual es, ante todo, un ejercicio de valor, de valentía. La inteligencia de la comprensión nunca sería posible sin la fuerza de una existencia que la sostiene, puesto que ella, la existencia, no se sostiene en nada o se sostiene a sí misma. Dice Nancy:

En más de un aspecto el mundo del sentido finaliza hoy en lo inundo y en el no-sentido. Está cargado de sufrimiento, de extravío y de revuelta. Todos los ‘mensajes’ están agotados desde allí de donde parecen provenir. Es entonces que surge más imperativa que nunca la exigencia de sentido, que no es otra cosa que la existencia en tanto que ella no ‘tiene’ sentido. Y esta exigencia por sí sola ya es el sentido, con toda su fuerza de insurrección (2003: 24).

¿Qué nos dice el pensador francés? En un primer momento, una verdad de Perogrullo que constatamos todos los días: la ausencia de sentido, el fin del mundo del sentido, la prevalencia del sinsentido. Una vida social y personal anonadada por una crisis de sentido y, todavía más, por una crisis *del* sentido como tal —es decir, según Nancy, y ésta es una distinción fundamental—: una crisis del sentido del mundo o de nuestra vida, pero, todavía más, una crisis de la noción o la fórmula misma del “sentido”, al menos de la manera en que se la ha concebido hasta ahora, esto es, como un cierto tipo de razón o idea que determina y orienta desde fuera lo que es el caso: el mundo, la realidad, la acción; es decir, el sen-

tido como constituyendo un orden, una estructura, una respuesta, “algo” y no “nada”.

He aquí la gravedad de nuestra situación y su originalidad. No se trata sólo de una crisis de sentido como muchas otras que ha habido, como el hecho de que nos encontremos sin orientaciones o pautas para el vivir. Se trata de la crisis de la idea misma de *sentido*. Estamos ante el fin o la muerte de todas las grandes significaciones y, más allá –como lo expone también Hans Ulrich Gumbrecht (cfr. Gumbrecht, 2005)–, ante la muerte o el fin del orden de la significación en cuanto tal, que busca siempre permear los datos y procesos del mundo y la realidad, ordenándolos hacia un *telos*, un ideal o una norma. Radicalizar la “crisis de sentido” hasta convertirla en una “crisis *del* sentido” es la novedad de nuestra época, es el reto a pensar para un pensamiento que quiere permanecer en lo abierto y no arredrarse ante lo que sale a su paso, y es, sobre todo, y esto es más bien una apuesta, es la posibilidad de una renovación radical, de una innovación extrema, probablemente la re-invencción o la invención misma de la Existencia.

En general, encontramos hoy una pérdida de parámetros; la palabra paradigma se ha desgastado hasta perder su propia fuerza paradigmática. Dios se ha retirado de tal manera que hasta algunos ateos suspiran por él. Nadie cree ya en los grandes discursos o las grandes representaciones, nadie reverencia los conceptos puros ni las categorías enaltecidas, nadie se desvela por los principios, las leyes, las normas universales, los *a priori*, la trascendencia y los trascendentales. No hay tampoco autoridad, nadie obedece a nadie, al menos, nadie cree ya que exista una autoridad *per se*, justificada en algún tipo de razón o criterio incuestionable e indubitable. Ésta es la crisis de cual, en todo momento, en diversos aspectos y desde diversos ámbitos, se habla desde hace tiempo, quizá desde siempre, pero nunca de forma tan contundente como en nuestros días. Hoy, hasta los nihilistas están en crisis...

En un segundo momento, Nancy irrumpe su descripción con un giro asombroso. “Sólo de la ausencia de sentido emerge una exigencia radical de sentido y ésta exigencia es el sentido mismo”, dice. Media con una expresión enigmática, sorprendente: la exigencia de sentido es “la existencia en tanto que ella no ‘tiene’ sentido”. Y éste es el punto de la propuesta que el pensador francés nos ofrece. No hay que lamentarse de la disolución del mundo del sentido porque esto significa dejar abierta la aparición del sinsentido de la existencia, que es la única fuente y la única verdad del sentido. Dice Nancy: “Un pensamiento de la ausencia del sentido como la única prenda de la presencia de lo existente” (2002: 33), y agrega en otra parte: “*El fin del mundo del sentido abre la praxis del sentido del mundo*” (2003b: 24). La existencia como tal, desarrolla y “es” el sentido mismo. La experiencia de nuestro tiempo –el nihilismo– es en realidad el reconocimiento, por fin, de la existencia sin más. La existencia ahí, simple, desnuda, abierta, sin sustento, sin razón ni fundamento. Es, así, y sólo así, que ella, la existencia, es el sentido. No hay nada más que buscar, ninguna obsesión que mantener. La respuesta estaba, está, ha estado ahí, desde siempre. Como la “carta robada” del cuento de Poe: de tan obvia y evidente no la habíamos visto y constatado. No hay que darle sentido a la existencia, hay que tomar el sentido que ella nos da, o, más bien, que ella es. De otra manera, y ésta es la dificultad para pensar este asunto, siempre recaemos en la dicotomía, en separar existencia y sentido para oponerlas, para excluirlas, para someter una a otra (normalmente: la existencia al sentido). Al asumir que el sentido es la existencia, dejamos de suponer una relación exterior y dejamos de concebir al sentido como razón o significación. Pensamos al sentido como la estructura misma de la existencia, como aquello que ella es y hace. No se trata ya de una representación, de una noción o una idea. Tampoco hay que decir (como hacía todavía la fenomenología) que el sentido está en la existencia, o bien, ubicán-

dolo en algún lado o algún aspecto o proceso de ella, de los cuales podría ser extraído y convertido entonces en un cierto objeto mental o conceptual. *El sentido no está ni es en la existencia, sino que es la existencia como tal.* Pero, ¿qué es la existencia como tal?

A diferencia del existencialismo del siglo XX, que identifica existencia con la del ser humano (el *Dasein*, el existente), el existencialismo de Nancy es post o ultra humanista: existencia es todo lo que comparece, lo que es por principio *exterioridad*, espacialidad, es lo que se “expone”, es “exposición”, por ende, ya es en principio “co-existencia”, “co-ser” más que “ser con” (Cfr. Nancy, 2001). Existentes son los humanos, pero también los animales, las plantas, los astros, los movimientos, etc. Existencia es lo que se abre y aquello a lo que el pensamiento debe abrirse ante todo.

Crítica del retorno teológico

Frente a la crisis de sentido y la crisis del sentido, no se trata, entonces, frente a la crisis de sentido y la crisis del sentido de intentar algún retorno o restablecimiento: de alguna ideología persistente, de la metafísica y sus grandilocuentes sistemas o incluso de la teología o la religión. El giro teológico del que se está hablando recientemente en algunos ámbitos de la filosofía parece más un síntoma del nihilismo que una vía plausible de su efectiva superación. Ciertamente, no podemos pensar filosóficamente sin la idea de Dios, pero esto nos lleva a asumir y amar el pensamiento y a alejarnos de su negación o disminución. El retorno religioso no podría ser sino signo de claudicación. Por esto, clama Nancy, hoy “no nos resta ni culto, ni plegaria, sino el ejercicio estricto y severo, sobrio y sin embargo jubiloso, de eso que se llama pensamiento” (2008: 258). Es cierto, también, que estamos más allá de la ingenuidad ilustrada que creía factible superar la teología y extinguir la mentalidad religiosa. El ateísmo ilustrado se afirmaba de manera tan

dogmática como la propia mentalidad religiosa; pero, sobre todo, como llegó a decir Merleau-Ponty, una postura que sólo ofrece una negación o una serie de negaciones no tiene mayor plausibilidad ni alcance. Sigue siempre dependiente de aquello que niega. Necesitamos buscar una forma positiva de pensar el ateísmo, una que no subraye simplemente la negación y se quede fijada en lo que niega, sino que pueda encontrar algún tipo de afirmación; es decir, alguna forma de sentido (o de sin sentido), capaz de superar el reduccionismo, el conformismo, el puro materialismo, que parecen ser una implicación inevitable del ateísmo. Por ende, necesitamos ir más allá del ateísmo.

No obstante, parece que estamos en un círculo vicioso o en un movimiento de vaivén que no se detiene. Nuestra urgencia de sentido empuja al restablecimiento teológico. “Sólo la idea de Dios parece ser la respuesta a una pregunta extrema por el sentido”, a una condición de ausencia total de sentido y de requerimiento total de sentido. Pero, la idea de Dios, como ya lo señalaron en su momento los grandes críticos de la religión (Kant y Hegel de alguna manera, pero sobre todo Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y Sartre), lleva a cabo inevitablemente una extracción, una absorción: sacar el sentido de la existencia, reducir ésta al sin-sentido y poner todo el sentido fuera del mundo. Ahora bien, la alternativa no puede ser simplemente un ateísmo que extrajera de Dios el sentido para re-colocarlo en el mundo con el fin de volver a darle un sentido a la vida y al mundo, porque inevitablemente este sentido –llámese la Naturaleza, el Hombre, el progreso, la Historia o la Razón– seguiría manteniendo la forma de la alienación, es decir, una forma secularizada y positivizada, pero, al fin, todavía tan cerrada, definitiva y abstracta como la idea de Dios: éste es el equívoco en que han caído las diversas posturas anti-teológicas o imanentistas de la modernidad (humanistas, materialistas, positivistas, existencialistas, progresistas, etc.) Nuestro ateísmo no ha sido lo suficien-

temente radical y la modernidad siguió utilizando, desinflada y subrepticamente, las grandes suposiciones y mistificaciones de la religión. Quizá la única forma de ser un verdadero ateo es viendo y asumiendo el mundo y la existencia tal como los juzga –negativamente, desde su punto de vista– el creyente más convencido: como un campo de sinsentido, como un valle de lágrimas, como existencia puramente negativa, como el reino del pesimismo, la desesperanza y la desesperación. Éste sería el camino que habría que cruzar para arribar a una asunción de la existencia y para no volver a ninguna sustitución o remplazo secularizado de Dios o de su idea. Sólo podemos captar en toda su radicalidad el problema que plantea la pregunta por el sentido si asumimos sin cortapisas la constatación del sinsentido de la existencia o, más bien, de la irreductibilidad por principio de la existencia al sentido en tanto que concebido o significado.

Hay que decirlo en los límites en que podemos decirlo: la idea de Dios posee un carácter intrínsecamente contradictorio (ambivalente o anfibológico, como decía Kant) y no hay manera para una mente clarividente de poder mantenerla. Desde siempre se nos insiste en dos cosas a la vez: que Dios es lo absoluto y que Dios se aparece de alguna manera en lo relativo del mundo, que es, en cierta forma, relativo. Tendríamos que escoger una de las dos posturas. O es lo absoluto, pero entonces no tenemos acceso a él y nada podemos saber de él, o es relativo, pero entonces no es exactamente Dios, y su ser es tan problemático como el nuestro. No obstante, la creencia en Dios se mantiene tozudamente y sigue siendo causa de las visiones más mistificadoras que encontramos en la cultura y el pensamiento.

Más allá de cuestiones lógicas, el problema básico con la creencia en Dios es que ineludiblemente ella hace injusticia al mundo y a la existencia. Pues con Dios el sentido de la existencia se vacía totalmente, la existencia es vaciada a fin de que sólo tenga ser el

infinito vacío de Su idea. Por el contrario, necesitamos un sentido que, ante todo, *haga justicia a la existencia*, es decir, que asuma la existencia como tal, y que asuma que es ella, y en sí misma, lo que contiene su sentido propio, el sentido. Esto es —hay que repetirlo, en contra de la consigna común de muchos humanismos—, que no se trata de que nosotros “demostramos sentido” a la existencia (la soberbia, grandiosa o modesta, del humano) sino de que la existencia nos dé sentido a nosotros. Que la atendamos, que nos abramos a ella, para recibir de ella el sentido (sentido que, como hemos dicho, conlleva necesariamente una dimensión de sinsentido). Esto es lo que significa hacer justicia a la existencia. Respetar, considerar, aguantar, sopesar, asumir, lo que hay. Amarlo. Pues si, como dice Nancy, “el mal es el odio a la existencia como tal” (1996: 145), entonces *amar la existencia como tal lleva al bien, por lo tanto es el bien*. No es extraño, desde este punto de vista, que las religiones hayan sido en muchas ocasiones aliadas del mal y hayan producido más mal que bien a la humanidad. Podemos revertir la famosa frase de Dostoievsky, “si Dios no existe, todo está permitido”, por la más histórica y empíricamente cierta: “si Dios existe (o si existe la creencia en él), todo está permitido”. “Dios está de nuestra parte” dice el sacerdote asesino de la película de Almodóvar, *La mala educación*.

Ahora bien, ¿qué significa hacer justicia? Otra vez parafraseando a Nancy: significa dar a la existencia lo que se merece (Cf. 2010). Siendo ésta la definición misma de justicia: dar a alguien lo que se merece, lo que le corresponde. ¿Pero qué se merece alguien, qué le corresponde a María o a Pedro? ¿Una cosa, dos, una lista? ¿Hasta dónde podemos ubicar lo que alguien se merece? Si nos ceñimos a tales o cuales condiciones (es decir a una serie finita, contable) necesariamente seríamos injustos. Si a la existencia sólo le diéramos tal o cual cosa, le reconociéramos tal o cual cualidad o propiedad, ¿con qué derecho podríamos hacerlo, con qué derecho le negaría-

mos muchas otras más? Seríamos injustos. La justicia es necesariamente infinita, como lo es la injusticia también. Nunca acabamos de ser justos y siempre podemos ser infinitamente injustos. Estar conscientes de esto, es decir, de que “ser justo, es dar a cada uno lo que ni siquiera sabemos que le debemos” (Nancy, 2008: 32) es la primera expresión del sentido de la justicia, del sentido como tal.

Hacer justicia, comprender, tener en cuenta el carácter infinito de la justicia (y de la injusticia): éste es el sentido de la existencia; ahora bien, ésta es la exigencia de sentido de la existencia: una exigencia de justicia, con la existencia como tal, con la existencia tal o cual, con los existentes tales o cuales. Es la exigencia de poder vivir, comer, trabajar, crear, amar, cantar, actuar, ser y estar. Existir. Poder reflejar el ser del universo. Es el llamado mudo a un *logos* verdaderamente comprometido con el mundo.

Dios ha muerto

Así pues, Dios ha muerto. Intentar revivirlo es volver a hacer injusticia a la existencia, es volver a eliminar de la existencia el sentido de la justicia. Por esto no aceptamos que la solución a nuestra crisis de sentido sea una re-mistificación, un retorno a lo religioso. Algo relevante del cristianismo y de su valor es que admite como uno de sus momentos clave la desmitificación: un Dios que muere (en la cruz) para salvar al mundo. Mientras no asumamos la muerte de Dios, la muerte de Cristo, seguiremos, por el contrario, pudriendo al mundo... Y esto no parece muy piadoso, que digamos.

Haber hecho de Cristo un nuevo Dios es la más grande traición cometida contra él. Quedarse adorándolo es como si al escapar de un incendio por una escalera nos quedáramos detenidos en ella, adorándola, en lugar de acabar de bajar y ponernos a salvo con los pies en la tierra. Sobre el ateísmo (que profeso, naturalmente), quiero recordar unas palabras de Deleuze que me encantan:

“el mayor valor de las religiones consiste en la nobleza y el coraje de los ateísmos que inspiran” (2007: 326). Según Nancy, el ateísmo, e incluso el nihilismo, deben ser vistos como el mejor, el más congruente cumplimiento de la religión misma, en particular del cristianismo: de ahí, a la vez, la necesidad de valorarlo y de superarlo. “Sólo puede ser actual un ateísmo que contemple la realidad de su proveniencia cristiana”, dice Nancy; como, a la vez, “Sólo puede ser actual un cristianismo que contemple la posibilidad de su negación” (Pareyson, *Apud.* Nancy, 2008: 233). Esto mantiene una cuestión abierta para el pensamiento. Estamos más allá de un ateísmo abstracto, insensible (jacobino), meramente opuesto a la religión; sin embargo, también evitamos volver sin más y acríticamente a una postura religiosa.

Esto es lo que significa para Nancy “deconstrucción”: no eliminar, no mantener, no superar, sino encontrar un núcleo de verdad o de sentido en aquello que se deconstruye, pero que no se encontraría sino por la propia operación de la deconstrucción. El punto es saber mantenernos en este doble movimiento: sólo el ateísmo revela la verdad del cristianismo (de la religión); no obstante, sólo el cristianismo (la religión) define los términos en que el ateísmo puede ser válido (o tener un sentido positivo, afirmativo, más allá de la pura negación). Es en estos nuevos parámetros en los que Nancy propone repensar el tema de la religión y de las relaciones entre cristianismo, ateísmo y filosofía.

Como sabemos, el carácter desmitificador del cristianismo remite a la manera como Cristo cuestionó y destruyó ritos, mitos, formalismos, fariseísmos de toda laya –la religión exterior, de que hablaba el joven Hegel (1978: 73ss.; *vid.* Nancy, 2005)–. De alguna forma, la radicalización de esta desmitificación (que la Iglesia no efectúa) lleva a la Ilustración (la anti-mistificadora por excelencia), la cual, empero, olvida el origen cristiano-religioso del movimiento que ella cumple (y en tanto que “olvida” vuelve a establecer

una nueva mistificación: la de la razón abstracta y objetiva). El cumplimiento hermenéutico de la desmitificación, por el contrario, al recordar su origen cristiano, la entiende como un proceso de liberación de la comprensión y del corazón: fin de la Ley externa, arribo al mandato del amor: éste es el secreto de la desmitificación: realización, aplicación, cumplimiento. Lo que decía Marx de la filosofía, se puede decir también del cristianismo, de la religión (Marx también lo pensaba así): “no podéis superarla, sin realizarla” (Marx, 1958: 6). Por el contrario, mientras sigamos afirmando la verdad de una religión, así sea la más hermosa, seguiremos pudriendo al mundo.

Es cierto que necesitamos recuperar la fe. Pero la fe en este mundo y en ningún otro. Sin fe, el mundo cae sobre sí mismo, se desinfla; sin embargo, una fe alienada, la fe en lo supramundano, inutiliza el poder de creer. En la medida en que no son entes compactos y acabados, sino que están conformados por una dimensión de apertura e indeterminación, el pensamiento, los otros, la acción, la existencia, el arte, requieren de fe —la afirmación de la afirmación— para poder ofrecernos toda su fuerza y todo el alcance de su realidad. Sólo una fe posmetafísica (pos-teológica, pos-religiosa y pos-cristiana) puede hacer justicia al acontecimiento de la encarnación, esto es, de Cristo, y, en general, al acontecimiento de la Existencia sin más. El mesías no va a llegar, ya vino, se quedó aquí, y su llamado también. Lo que hemos de tener en mente no es la manera como la idea de Dios opera el vaciamiento de la existencia y la desustancialización general del mundo, sino, todo lo contrario, esa extraña operación que Cristo efectúa bajo el nombre de *kenosis*: el auto-vaciamiento de su divinidad para entregarse al mundo, para ser en el mundo y para que el mundo sea.

Cito La Biblia

Filipenses 6-7. Jesucristo:

6 quien, siendo por naturaleza Dios,

no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse.
7 Por el contrario, se rebajó voluntariamente,
tomando la naturaleza[b] de *siervo
y haciéndose semejante a los seres *humanos.

Y en Filipenses 2, 8:

8 Y al manifestarse como hombre,
se humilló a sí mismo
y se hizo obediente hasta la muerte,
¡y muerte de cruz!

La *kenosis* es el modo en que Cristo hace justicia al mundo. Aquí y ahora es el momento de la “salvación”, es decir, cada aquí y cada ahora... El día del juicio que, como dice Agamben, es todos los días y ninguno (2006: 139ss.)

Cristo es el Dios que vino a morir en la tierra para que no necesitáramos más Dioses, para liberarnos de la creencia de Dios. ¿Qué iglesia cristiana podría condescender con este punto de vista? Ninguna, ciertamente, en general ninguna religión. Sólo hay algo que puede condescender con esta revelación: esa palabra mundana e infinitamente humana que llamamos precisamente filosofía.

¿Qué nos resta filosóficamente, humanamente?

Sobre la base del divagador pensamiento anterior, anotaré cinco hitos y horizontes de la filosofía de nuestra época, es decir, del tan jovial como pendenciero siglo que pasa ante nosotros. Son las novedades, no necesariamente inéditas, del pensar de nuestros días, algunas de sus puntas más llamativas y significativas. Todas enfiladas a la realización de esa tarea de *invención del sentido en cuanto reinención de la existencia* a que hemos aludido.

1. *La filosofía de la a-filosofía.* Retomo una expresión de Maurice Merleau-Ponty poco conocida: su idea, expresada sólo en algunas de sus notas de curso o de investigación, de que el sentido, el destino y la verdad de la filosofía no se encuentra en ella misma, en el circular eterno sobre sí misma, sino en la “a-filosofía” (1996: 275); es decir, en la atención hacia todo lo que no es filosofía, todo lo que ella no capta ni comprende de principio y que, sin embargo, contiene el impulso y la recompensa de su búsqueda: esto es, la existencia tal cual, en su callado despliegue, en su mudez inconmensurable. Pero también el mundo con toda su complejidad y diversidad, con toda su capacidad de huida permanente a toda determinación y control conceptual u organizativo. Y más: el campo de la acción y el encuentro interhumano, el mundo de la política, de la capacidad de vivir y actuar entre otros y con otros; la cuestión del otro y de lo Otro en general. La a-filosofía es todo de lo más excelso a lo más cotidiano (quizá es la indistinción al fin entre lo excelso y lo cotidiano). No más una filosofía positiva, una dictadora del sentido; no más la dictadura de la verdad y de las buenas formas, sino una filosofía en cierta medida trágica, que es testimonio, riesgo y reto de un pensamiento sumido en la existencia, sin otro sostén que su insistencia en interrogar y su compromiso con la comprensión. No hay soluciones ni recetas. Ninguna certeza más que la del afán de comprender. Esto es lo único que nos cabe: si todo el armamento atómico hiciera estallar al mundo, debería haber una mente filosófica capaz de comprender, quizá en un instante, la catástrofe final como tal. No todo se habría perdido entonces.

2. *El cuerpo, constancia y referente del pensamiento.* No pugnamos ya por una reflexión filosófica que invariablemente nos hace volver a un mundo de conciencia, de vida interior, de sustancia espiritual que aparta del mundo. Basta un pensamiento sobre la corpora-

lidad, desde, con y hacia el cuerpo.¹ Ésta es nuestra condición y nuestra verdad primigenia: precisa en concreto, difusa en todos sus alcances e implicaciones. Más que un materialismo (que nombra demasiado y demasiado rápido), requerimos un “corporalismo”, un filosofar vuelto al cuerpo, el absoluto de nuestra existencia. Existente en co-existencia, el cuerpo es intrínsecamente muchos cuerpos, interrelacionados, conectados, no sólo entre sí, o no sólo entre cuerpos humanos, sino con todos los otros cuerpos del mundo, del cosmos. El cuerpo, pues, que nos arraiga en el existir y nos abre al mundo, siendo él mismo “lo primero abierto”, el umbral del universo. Es nuestra realidad, y la asunción de esto tiene implicaciones múltiples. Vuelvo a Nancy: “No hay otra evidencia –clara y distinta como la quiere Descartes– que la del cuerpo. Los cuerpos son evidentes –de ahí que toda justeza y toda justicia comiencen y terminen con ellos. Lo injusto es confundir, quebrantar, triturar, asfixiar cuerpos, volverlos indistintos (reunidos sobre un centro oscuro, apiñados hasta destruir el espacio entre ellos– hasta asesinar incluso el espacio de su justa muerte)” (2003: 39). Al pensar desde el cuerpo, el pensamiento tiene que asumir, sin arredrarse, que le corresponde pensar el bien tanto como el mal, la salud y la enfermedad, la infelicidad y la felicidad, experiencias vivas, incomparable e irreductibles, de nuestro cuerpo, del *ser cuerpo*.

3. *La diferencia de los sexos*. El reconocimiento del cuerpo como la condición y verdad de nuestra existencia implica reconocer el carácter sexual y sexuado de nuestro cuerpo, reconocer la diferencia sexual que lo constituye y la manera como esta diferencia,

1 Maurice Merleau-Ponty es el filósofo de la corporalidad por excelencia. Ninguno como él ha profundizado en el ser y la contextura única del cuerpo. *Vid. Fenomenología de la percepción* (1977) y, para una ampliación metafísica de los alcances de su perspectiva, *Lo visible y lo invisible* (1970). También puede ser útil nuestro texto: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (2013).

en cuanto diferencia de los sexos, se hace y se piensa históricamente, tal como propone la filósofa feminista Geneviève Fraisse (Cf. Fraisse, 1996). La emergencia y desarrollo del feminismo, y el despliegue en nuestra época de la filosofía feminista, así como la masiva incorporación de las mujeres a la cultura y en particular a la discusión filosófica, constituyen un acontecimiento verdaderamente trascendental de nuestra época. Anuncian un cambio radical de nuestras concepciones, estilos, preocupaciones y formas de pensar. No sabemos lo que puede un cuerpo, decía Spinoza. No sabemos lo que puede un cuerpo femenino, podemos decir ahora. Un verdadero *novus* para la filosofía. Claramente, y más allá de las tareas pendientes de la lucha feminista, se vislumbra en nuestro horizonte la necesidad de pensar y elaborar un nuevo concepto de la *humanidad*, concebida como un ser a dos, como un ser dual, cuya diferencia innegable –masculino/femenino– no imposibilita la comunicación, la comunión incluso, pero que tampoco la opera bajo una determinación o un orden preestablecido (siempre, necesariamente patriarcal y excluyente). De lo que debemos partir es de que la relación sexual, y la relación interhumana en general, es a la vez, como apunta Nancy en su pequeño texto *El 'hay' de la relación sexual*, una “no relación”, una relación en la no relación, o donde la relación nunca es un cumplimiento positivo y efectivo, nunca se hace identificación, identidad (2003). La diferencia es primigenia, es lo primero. Y no es imposible pensar desde ella y hacia ella. Al contrario, esto se antoja como la tarea más vital y retadora del pensamiento y de la propia existencia humana. La filosofía de las mujeres, el filosofar desde la diferencia, abre la vía de una reinención de la existencia, de una reinención de la humanidad toda. Como anunció hace tiempo nuestra colega Rubí de María Gómez Campos: el feminismo abre la vía de un nuevo humanismo, de un nuevo y creador modo de ser mujeres y hombres (2014). Éste será un humanismo verdaderamente arraigado al mundo, el cual tiene

más visos de interrogación permanente y de búsqueda creadora que de ideología abstracta o de estrategia de dominación.

4. La “horizontalidad” del mundo interhumano, la horizontalidad del mismo mundo, lo que el feminismo ha vuelto plenamente evidente. Toda autoridad, toda solidez se desvanece en el aire. La democracia es hoy un exceso sobre los parámetros y todas las estructuras de un pretendido control. Es más una experiencia y una acción de creatividad y apertura que un orden normativo, constreñido y constrictor. Es la práctica de una vida que asume sin resquemor el fin de las trascendencias, el agotamiento del Sentido, la muerte de las jerarquías, el desmontaje de cualquier autoridad, legitimada *per se*. En el saber, en la cultura, en la política, en la vida cotidiana no reconocemos ya ninguna autoridad en cuanto principio imprescindible y constituyente, esto es, necesario *a priori*. Nadie cree ya en las vidas santas, sólidas, únicas, pétreas. Reconocemos la singularidad por todos lados, como referente de lo real, como nudo verdadero de lo existente. La crítica no para en ningún lado, no se detiene ante nada y ante nadie. Nada de privilegios, nada de salvoconductos en la existencia. Las monarquías, los reyes, las reinas o las princesas pertenecen ya al reino de la vulgaridad contumaz. Ninguna jerarquía se mantiene, ningún principio de analogía o de equivocidad ontológica. El Ser se dice de la misma manera, en el mismo grado y con el mismo alcance, de todo lo que es. La Ontología, esa extraña y a veces vilipendiada modalidad del pensamiento filosófico, encuentra en la democracia radical el espacio donde por fin su búsqueda adquiere sentido y verdad plenos. Como dice magistralmente Giorgio Agamben, el ser cualsea, el ser sin ninguna determinación ni cualificación, no es el ser “no importa cuál”, sino el ser que siendo tal o cual, *importa* (2006: 11). La democracia total, la igualdad radical, la diversidad sin término es el punto de llegada de una Ontología verdaderamente consistente.

Hoy *todo* importa. No hay un todo que importe más que cada singularidad en su inextricable y singular consistencia.

5. *Mundialidad y mundialización del filosofar*. Nancy ha reflexionado magistralmente sobre la significación filosófica de los fenómenos y los conceptos de globalización y mundialización, contraponiendo el segundo al primero, o quizá, mejor, llevando el primero, por medio del segundo, a derivaciones y consecuencias que lo transmutan, que lo cambian en una cosa distinta de lo que era, o si no, que producen al menos, más allá de él, una transmutación de los procesos y significados de la realidad. El pensador francés contrapone la idea de “mundialización” a la de “globalización”. Remite el significado de la segunda a lo que comúnmente se entiende: los procesos de integración capitalista y técnica multinacionales, la extensión generalizada de la lógica del mercado, con todo lo que ella implica y conlleva: la imposición de la abstracción mercantil, la generalización del principio de la equivalencia abstracta y la producción y legitimación de una injusticia global y total. Ahora bien, según Nancy, siguiendo a Marx, la globalización puede conducir a la mundialización, esto es, a una asunción de la mundanidad, del ser del mundo como y en cuanto tal, en cuanto implosión de todo sentido que viniera de fuera a determinarlo, a decirlo, en cuanto renuncia a todo fundamento, principio o razón, extra-mundano, que pretendiera justificar o guiar al mundo, dar su orden y su *telos*. *Mundanidad* significa el reconocimiento de que el mundo es aquello que se atiende a sí mismo en su existencia. Podemos decir que la mundanidad es la resistencia del mundo a ser mundo, es decir, un todo ordenado y conformado, pues como hemos dicho, todo orden y todo principio de conformación abjuran finalmente del ser del mundo. Un mundo es, más bien, como dice Nancy una “totalidad de remisiones, pero él mismo no remite a nada” (2010a: 22). De lo que se trata, más allá de la lógica de la globalización, es de *crear*, de generalizar el acto creador para en-

frentar esa lógica y para transmutarla en una lógica (o una ilógica) de goce y afirmación de la existencia. Es la creación, en el arte y en todas las esferas de la cultura, incluida la filosofía, lo que puede venir a romper el orden de la significación y de las estructuras de poder y dominación. En esencia, de lo que se trata en la creación es de crear el mundo, o de crear mundo. Dice Nancy: “*Crear el mundo* quiere decir inmediatamente, sin retraso, volver a abrir cada lucha posible por un mundo, es decir, por aquello que debe dar lugar a lo contrario de un globalidad de injusticia sobre un fondo de equivalencia general. Pero conducir esta lucha, precisamente, en nombre de la evidencia de que este mundo procede de *nada*, de que es sin algo previo y sin modelo, sin principio y sin fin dados, y de que es exactamente esto lo que hace a la justicia y el sentido de un mundo” (2003c: 54).

Creemos en esta tarea de creación del mundo la filosofía, la cual tiene también una tarea ineludible y novedosa: la de empezar a construir, por fin, un pensamiento verdaderamente universal, “mundial”, no circunscrito ya a determinadas esferas geográficas o culturales, no limitado a una autojustificación etnocéntrica de su valor y su verdad. Por nuestra parte, no podemos sino considerar como una afrenta a la dignidad humano-universal la suposición de que la filosofía tiene una identidad o una pertenencia cultural; es decir, que ella es propia, y sólo es propia, de determinados pueblos y culturas, que sólo Europa es, como argumentaba Husserl (y como muchos otros siguen asumiéndolo), el nombre de un valor y un proyecto histórico-espiritual, así como las demás culturas o regiones –Oriente, “China e India”, Medio Oriente, África, América– que son sólo realidades “empíricas” o “histórico-contingentes” (Cfr. Husserl, 1973: 135ss.) Ese etnocentrismo es insostenible ya que imposibilita el supuesto valor de Europa: la racionalidad. Ésta no puede realizarse sin la comprensión de lo “Otro” –de lo supuestamente “no racional” o “irracional”. Es el racionalismo unilateral,

monológico, colonial y colonizador lo que nuestro tiempo ha destronado, parece que definitivamente. Lo que explota hoy por todos lados es una racionalidad filosófica multilateral y dialógica, incierta de sí pero inconmensurablemente abierta. Como lo expresa Nancy con estas enigmáticas palabras: “Es necesario, en definitiva, que la infinita razón que da razón de sí deje adivinar la sin-razón en acto (o la existencia efectiva), o bien, que se liquide a sí misma en su proceso desastrosamente interminable” (2003c: 27).

Lejos de morir o desaparecer la filosofía se encuentra, de hecho, más viva y extendida que nunca. Existe una verdadera explosión de actividad filosófica en Oriente, en China y Japón, en la India, en África y, claramente, en los países latinoamericanos. En Brasil, por ejemplo, donde hay una concurrencia casi masiva a las cátedras de filosofía que ofrecen las universidades públicas.

Con las existencias en el colmo de su ser concreto, con la apertura como carácter de la existencia y del cuerpo, mujeres y hombres, hombres y mujeres, en el diálogo infinito de la creatividad, con todo esto, tenemos para un filosofar sin fin sobre el planeta. Queremos el infinito, pero lo queremos ya. Aquí y ahora. *Hic et nunc*. En esta *infinita finitud* que somos y de la que hoy nos alegramos *ser* sin desesperación, sin angustia, sin miedo... Para quitarnos el miedo, para eso sirve la filosofía.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, 2006, *La comunidad que viene*, José Luis Villacana (trad.), Valencia, Pre-Textos.

_____, 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Antonio Piñero (trad.), Madrid, Trotta.

Deleuze, Gilles, 2007, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, José Luis Pardo (trad.), Valencia, Pre-textos.

- Fraisse, Geneviève, 1996, *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Manantial.
- Gómez Campos, Rubí de María, 2014, *El feminismo es un humanismo*, Barcelona, Anthropos.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, 2005, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Aldo Mazzucchelli (trad.), México, Universidad Iberoamericana.
- Hegel, G.W.F., 1978, “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de juventud*, José M. Ripalda (trad.), México, FCE, pp. 73-162.
- Husserl, Edmund, 1973, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- Marx, C., 1958, “En torno a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel”, en Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Wenceslao Roces (trad.), México, Grijalbo.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1970, *Lo visible y lo invisible*, José Escudé (trad.), Barcelona, Seix-Barral.
- _____, 1977, *Fenomenología de la percepción*, Jem Cabanes (trad.), Barcelona, Península.
- _____, 1996, *Notes de cours. 1959-1961*, París, Gallimard.
- Nancy, Jean-Luc, 1996, *La experiencia de la libertad*, Patricio Peñalver (trad.), Barcelona, Paidós.
- _____, 2001, *La comunidad desobrada*, Pablo Perera (trad.), Madrid, Arena.
- _____, 2002, *Un pensamiento finito*, Juan Carlos Moreno Romo (trad.), Barcelona, Anthropos.
- _____, 2003, *Corpus*, Patricio Bulnes(trad.), Madrid, Arena.
- _____, 2003a, *El ‘hay’ de la relación sexual*, Cristina de Peretti y Francisco J. Vidarte (trads.), Madrid, Síntesis.

- _____, 2003b, *El sentido del mundo*, Jorge Manuel Casas (trad.), Buenos Aires, La Marca.
- _____, 2003c, *La creación del mundo o la mundialización*, Pablo Perera (trad.), Barcelona, Paidós.
- _____, 2005, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Juan Manuel Garrido (trad.), Madrid, Arena.
- _____, 2008, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, Guadalupe Lucero (trad.), Buenos Aires, La Cebra.
- _____, 2010, *Justo imposible. Breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto*, Pilar Ballesta (trad.), Barcelona, Proteus.
- _____, 2010a, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, París, Galilée.
- Ramírez, Mario Teodoro, 2013, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE.

Recibido: 13 de septiembre de 2014

Aceptado: 12 de noviembre de 2014

De cómo y cuándo el arte dejó de ser sólido

Esther Cohen Dabah
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El presente trabajo parte de la noción de “modernidad líquida” de Zygmunt Bauman para proponer que el periodo de las vanguardias del siglo XX es el punto de partida de la *liquidificación* de las condiciones del arte.

Palabras clave: modernidad líquida, vanguardias, violencia, desperdicio humano.

Abstract

This paper departs from the notion of “liquid modernity” of Zygmunt Bauman to suggest that the avant-garde period of the twentieth century is the starting point of the liquidification of art conditions.

Keywords: Liquid modernity, Avant-garde, Violence, Human waste.

La ciudad de Leonia se rehace a sí misma todos los días: cada mañana la población se despierta entre sábanas frescas, se lava con jabones apenas salidos de su envoltorio, se pone botas flamantes, extrae del refrigerador más perfeccionado latas aún sin abrir, escuchando las retahílas del último modelo de radio.

En los umbrales, envueltos en tersas bolsas de plástico, los restos de la Leonia de ayer esperan el carro del basurero. No sólo tubos dentífricos aplastados, bombillas quemadas, periódicos, envases, materiales de embalaje, sino también calentadores, enciclopedias, pianos, juegos de porcelana: más que por las cosas que cada día se fabrican venden compran, la opulencia de Leonia se mide por las cosas que cada día se tiran para ceder lugar a las nuevas. Tanto que uno se pregunta si la verdadera pasión de Leonia es en realidad, como dicen, gozar de las cosas nuevas y diferentes, o no más bien el expeler, alejar de sí, purgarse de una recurrente impureza.

ITALO CALVINO

A casi cuarenta años de la publicación de *Las ciudades invisibles*, en que la imaginación visionaria de Calvino se detuvo ante la cultura del desperdicio de objetos, no dudaría en pensar, conociendo los procedimientos de despojo de desechos humanos de la segunda guerra mundial, que Calvino podría haber imaginado sus ciudades a partir de aquello que dejó de ser un estado de excepción para convertirse en los siglos XX y XXI en la regla. Si bien es decididamente actual la descripción de la ciudad de Leonia, habría que añadir que nuestra época, ahora llamada líquida por Zygmund

Bauman, introduce un elemento central en el presente que Calvino, quizás por pudor, no se atrevió o no quiso imaginar: la producción en serie de desperdicios humanos. La experiencia de los campos de concentración, cámaras de gas y crematorios no parece haber pasado la prueba de la experiencia transmitida (*Ehrfärung*, para decirlo con Benjamin), por lo que la violencia, en pleno siglo XXI, se nos ofrece como el pan de cada día, sólo que no la observamos a pesar de verla a diario y no somos capaces de escucharla de manera crítica. Ni siquiera las combativas redes sociales, me atrevería a decir, la perciben en toda su dimensión como para darle voz a quienes desde su nacimiento no la tienen ni la tendrán.¹ No la tienen ni la tendrán ya que, a final de cuentas, son vidas ocultas en las sombras del anonimato y la inmundicia. Porque de lo que se trata ahora es en realidad de una forma inédita de violencia silenciosa, invisible y cotidiana que extiende subrepticamente su dominio, dejando a tres cuartas partes de la población mundial, pertenecientes al precariado, hundidas en los basureros desbordados de “personas que no aportan nada a la vida de la sociedad, excepto lo que sale ganando la sociedad cuando se desprende de ellas” (Bauman, 2009: 101).

La televisión inunda nuestra mirada cotidiana, muestra una violencia espectacular y mediática de cuerpos decapitados, de mujeres obscenamente maltratadas y bombas que estallan destrozando todo a su alcance; ¡sangre!, gritan al unísono emisor y espectador. Está comprobado: la violencia vende. No obstante, la otra violencia, a la que Bauman se refiere, no aparece en la televisión, no se escucha en la radio ni se vende como entretenimiento en forma de videojuego; difícil sería encontrarnos con la imagen de un niño somalí muriendo de hambre en ningún juego de consola, ¿qué gusto provocaría matar a alguien que desde su nacimiento no forma parte de la vida, está muerto, es puro y simplemente

¹ El caso de Ayotzinapa es una excepción a la regla.

desperdicio humano? No nos equivoquemos, la violencia de este siglo no es sólo la que nos muestran los medios, ésta es sólo la punta del iceberg, la otra, la del siglo XXI, no está en ninguna parte, “no existe”, porque la gente que la padece no ha nacido ni nacerá nunca. Está condenada a llenar el basurero de aquellas vidas que no merecen ser lloradas, como diría Judith Butler (*cf.* 2009, 31-32).

Entonces, ¿cómo reconocer esa violencia que azota al mundo en su totalidad, si no la vemos, si su voz se hace cada más inaudible a pesar de su volumen? La idea que Bauman propone al caracterizar nuestros tiempos como líquidos es aterradora porque, en efecto, esta vez trata de ir más allá y dar cuenta de que no se habla de cosas sino de vidas humanas, de lo efímero y superfluo de la existencia de millones de seres humanos. Lo líquido es la cancelación de la promesa de una vida, aunque precaria. De ahí que el tardocapitalismo líquido ya no plantee la idea de la mera acumulación del capital, sino que agregue la velocidad con que una persona puede adquirir y deshacerse de bienes de consumo, incluidos los humanos. En *Vida líquida*, Bauman lo define sin metáfora alguna: “La velocidad, y no la duración, es lo que importa. A la velocidad correcta, es posible consumir toda la eternidad dentro del presente continuo de la vida terrenal” (2006: 17).

En este sentido, la idea del progreso como catástrofe y acumulación de ruinas, señalada por Walter Benjamin en sus *Tesis*, es hoy más que entonces acertada y no hay nada más cerca de esa idea que lo que expresa Bauman en *Tiempos líquidos*: “un resultado de lo más funesto, posiblemente la más funesta consecuencia del triunfo global de la modernidad, es la aguda crisis de la industria de destrucción de ‘desperdicios humanos’, ya que cada nueva posición que conquistan los mercados capitalistas añade otros miles de millones de individuos a la masa de hombres y mujeres privados de sus tierras, de sus talleres y de sus redes de seguridad colectiva” (44); agregaría: privados de la vida misma.

La modernidad líquida es, en palabras de Bauman, “una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener una forma más tiempo, porque se descomponen y se derriten” (2009: 7). Es, también, una forma de vida que compartimos globalmente y que afecta todas las esferas del quehacer humano. Resulta prácticamente imposible huir de las inestables condiciones financieras y laborales mundiales, de la avidez de consumir productos que están destinados desde su nacimiento a la obsolescencia, de la incertidumbre de las relaciones interpersonales, del vértigo de un tiempo que se escapa de las manos y de las formas de violencia (una mediática-espectacular y otra silenciosa-terrible).

En este contexto, ¿podemos dejar de lado las actuales condiciones del arte y todo lo que ello implica? Griselda Pollock, colega y adherente de las ideas de Bauman, sostiene que el paso de lo sólido a lo líquido en la esfera del arte está marcado por el fin de las vanguardias artísticas (Bauman, 2007: 32). Me pregunto si la propuesta radicaría justamente en el planteamiento opuesto: ver en el inicio mismo de las vanguardias al “avisador de incendio” que notifica la llegada inminente de sombras asesinas como la de *Nosferatu*, de Murnau, la del *Dr. Caligari*, de Lang, o los cuerpos desarticulados de los cuadros de Grosz y Beckman. Entre los años 1919 y 1933, el cine, la fotografía y la pintura ocupan un lugar de relieve, único en la historia alemana, convirtiéndose en actores políticos de un clima que avizora la catástrofe por-venir. ¿Cómo dejar de pensar en el cine de Fritz Lang, empezando por el *Dr. Mabuse* (1922), cuyas casi cinco horas de duración, anuncian de manera obscena, la llegada del *profesor asesino*? Y qué decir del *Gabinete del Dr. Caligari* (1921), obra maestra del cine universal dirigida por Paul Weine, que pone al descubierto el mundo que Kracauer

describe “como el mundo nazi, el de Caligari sobreabunda en portentos siniestros, actos de terror y arranques de pánico” (Kracauer, 1985: 74s); también, esa feria en la que Caligari manipula a una especie de *golem* monstruoso para matar en la oscuridad; “no es la libertad” donde cada uno sabe hacer lo que le corresponde, “sino la anarquía, que trae aparejado el caos” (Kracauer, 1985: 74). La magnificente sombra de *Nosferatu* que Murnau nos muestra (1919), con sus garras asesinas y su imponente presencia surge en ese juego de luz y oscuridad, donde el mal desde su sombra se vuelca sobre la mujer que intercambia su sangre para salvar al pueblo y anuncia la inminente llegada del asesino. ¿No es acaso Murnau una especie de profeta del desastre, como lo fueron Franz Kafka, Joseph Roth¹ y el mismo Walter Benjamin? ¹ “It happens from time to time that I fail to distinguish a cabaret from a crematorium, and pass certain scenes actually intended to be amusing, with the quiet shudder that the attributes of death still elicit” (Roth, 2003: 115).



Imagen 1. *Nosferatu* (1919), de Murnau

Las vanguardias que definieron nuevos rumbos para el arte del siglo XX son manifestaciones de las nuevas condiciones de la modernidad. Recordemos la propuesta de Benjamin en su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en donde la fotografía y el cine, fundamentales para las vanguardias, juegan un papel sustantivo en el cambio de nuestra percepción y experiencia estética. También, y no menos importante, es el hecho de que las vanguardias surgieran en el seno de la Primera guerra mundial, o como la denomina el historiador Enzo Traverso: la Guerra Civil Europea. Este conflicto, que había ensayado su armamento durante las campañas coloniales de finales del siglo XIX, fue un hito en la historia europea, porque mostró la capacidad de la técnica no para lograr un progreso ilusorio sino para perpetrar la destrucción masiva. La ruptura que supuso la técnica y sus ambiguas conquistas fueron el escenario de las vanguardias. El futurismo cantó al ascenso de la destrucción y el dadaísmo ofreció la nada como refugio de la misma en Zúrich. La violencia y el arte de vanguardia estuvieron íntimamente ligados.

En Berlín, de 1918 a 1920, el dadaísmo se convirtió en una palestra política, “Los ataques de los dadaístas berlineses al sistema político podían ser a menudo excepcionalmente corrosivos. Llegaron incluso a amenazar con destruir la República de Weimar” (Elger, 2006: 18). Aunque fue un movimiento de duración limitada, muchos dadaístas alemanes encontraron en el expresionismo la continuidad de sus ideas. Ahí nos muestran un mundo dislocado y una representación grotesca de lo humano, porque era el modo en el que el arte podía denunciar la monstruosidad de los tiempos por venir. Es justamente el periodo de las vanguardias el que anuncia que el mundo ha cambiado radicalmente y que el arte, con él, no volverá a ser el mismo.

¿Acaso el cuadro blanco sobre blanco de Malévich no nos dice ya que el arte ha llegado a un punto muerto o, si se quiere, que

ha llegado el momento en que la pintura se abre a un abismo? Puro valor de cambio o de colección. No obstante, después del abismo, nos preguntamos: ¿qué? Si de algo habla el suprematismo de Malévich es de la supremacía de la nada. También se podría hablar de la descripción que el mismo Kandinsky hace de uno de sus cuadros al referirse a la disolución de la figura humana. “Y así es como durante año y medio se adhirió a mí, extraño a su imagen interior, el elemento de la catástrofe que se llama diluvio” (2004: 134). Aún con espíritu benjaminiano, escuchemos a Jean Arp expresarse sobre el dadaísmo: “Para el dadaísta el progreso es la mentira más escalofriante. El progreso es el anuncio de la bomba atómica” (Rodríguez Prampolini, 2006: 80).

En el cine, *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang, muestra el ambiguo papel que desempeña la máquina y la tecnología, a la vez que pone el dedo en la llaga: son los que viven en el inframundo de las ciudades, los que trabajan días enteros sin reposo alguno, quienes habitan la oscuridad, los que dan luz a ese paraíso de la superficie donde viven felices los amos. Baste ver la primera escena de la película, donde los obreros, ordenados en filas perfectamente simétricas, abordan, silentes y con la cabeza baja, esa especie de montacargas que los conduce al subsuelo de la vida. Obedientes, sin alzar la voz, sin reclamo alguno se dirigen a una muerte segura, para no morir, paradójicamente, de hambre. Con una lucidez asombrosa, Fritz Lang logra poner en imágenes la realidad de una sociedad que no da para más, a punto de explotar y de tomar venganza por mano propia. Sin embargo, la historia no le dará la razón. Ese pueblo de obreros acabará creyendo en un futuro que le prometerá otra vida a cambio de su alma, a la manera de Fausto y Nosferatu. Estos seres oprimidos son la personificación del desecho humano que acabará por volverse, no un estado de excepción, sino la regla misma del siglo XXI.

Es verdad que el caso del arte líquido como lo plantea Bauman no estaba presente a principios del siglo XX, el confinamiento en museos de gran parte del arte generado en este periodo prueba su

condición todavía aurática y las grandes sumas que aún alcanzan en subastas internacionales son la evidencia de que siguen siendo una sólida inversión. Estas condiciones no han impedido que el arte de las vanguardias sea vocero de un nuevo orden, la mirada privilegiada de un tiempo de cambio que tristemente se concretó en el siglo XXI. Si Baudelaire, para Benjamin, “ha mostrado el precio al cual se conquista la sensación de la modernidad: la disolución del aura a través de la ‘experiencia’ del *shock*” y su poesía, por lo mismo, “brilla en el cielo del Segundo Imperio como un astro sin atmósfera” (Benjamin, 1999: 41), el arte contemporáneo también ha pagado un alto precio por la lucidez de su mirada en las vanguardias: brilla también como un astro sin atmósfera.

El arte ya no expresa, como en los *readymades*² de Duchamp, la condición arbitraria de la modernidad, sino que el arte mismo es ya un *readymade* cuya vida esta condenada a la banalidad y la rápida caducidad. Una de las empresas más importantes de *reality shows* en Estados Unidos lanzó en 2011 su programa *Work of Art: The Next Great Artist*, en donde 14 artistas emergentes contendían cada semana, produciendo una obra por encargo, juzgada por un trío de expertos y un artista invitado. El jugoso premio de 100,000 dólares sólo estaba destinado al ganador. La idea, como en todo concurso de estas características, no era explorar el discurso de los artistas ni sus propuestas estrictamente estéticas, sino medir su capacidad de producción de objetos de exposición en el menor tiempo posible, aun cuando éstos fueran pintas en paredes destinadas a desaparecer u objetos promocionales que pudieran ser vendidos a los paseantes de un parque neoyorkino.

² Definido en el diccionario sobre surrealismo de André Breton y Paul Éluard como “un objeto ordinario elevado a la dignidad de una obra de arte por la mera elección de un artista”. Cf., *Diccionario abreviado del surrealismo*, Siruela, Madrid, 2003.

El otro caso, no menos curioso, es el del galerista inglés Charles Saatchi. En 2009, en coproducción con la BBC, lanzó su programa *School of Saatchi*, donde seis artistas emergentes tenían que vivir en un estudio al este de Londres durante tres meses, para generar una obra lo suficientemente interesante para ser expuesta en el Museo del Hermitage en San Petersburgo, donde Saatchi muestra cada año su colección más importante. El premio, además de la muestra en Rusia, consistía en el alquiler, durante tres años, de un estudio en Londres. Los esforzados artistas mostraban cada semana sus avances a los ojos de un grupo de expertos. Una búsqueda aleatoria y sin un sólido discurso dieron paso a la ganadora: una de las concursantes, a pasar por un parque, observó un árbol cuyo tronco había crecido entre los barrotes de una cerca; para su fortuna el árbol iba a ser podado y consiguió que le permitieran conservar el fragmento que terminó en una de las hermosas salas del Hermitage.

En estos casos extremos, el arte se ha vuelto mercancía pura, no obstante, una mercancía que parte de los principios de productividad que la asemejan a la fabricación de un objeto muerto y va-cío, como cualquier otro. Aquí también, el artista es un producto al que seguimos en su representación de una falsa intimidad como uno de los ingredientes que asegura el *rating* del programa. La precariedad del artista y del arte se pone de manifiesto en su inclusión mediática, que ejerce sobre ellos la violencia que las vanguardias denunciaban. El arte contemporáneo difícilmente escapa a la condición de liquidez de la modernidad.

Por principio no me atrevería a calificar todo el arte contemporáneo como violento, aunque, ciertamente, sí líquido. Es cierto que Bauman asocia estos dos calificativos para referirse a la realidad social y económica actual: economía de desechos humanos, la llama él. Sin embargo, habría que pensar con mayor profundidad en qué sentido el arte también ha sido arrastrado a un estado de

liquidez. El binomio violencia-liquidez no es tan obvio, a pesar de que existen elementos para pensar lo contrario. La exhibición del grupo SEMEFO, que expone la putridez de carne de caballo en su fase de descomposición como un intento por confrontarnos con la miseria de la muerte, podría dar cuenta de ello. No obstante, considero que lo que arte contemporáneo muestra de manera más clara es el binomio líquido-efímero: instalaciones que se componen y recomponen de un día a otro, composiciones en las que lo que cuenta es el proceso y no el resultado, ya que este último es y será siempre el mismo: el basurero. Como escribe Bauman en *Arte, ¿líquido?*: “Los artistas diseñan y montan instalaciones que son *happenings*: duran lo que dura la exposición, acabada ésta se desmontan y desaparecen”, y continúa: “el resultado es que convergen en el mismo acto la creación destructiva y la destrucción creativa” (41s). Reconozco en esas manifestaciones artísticas las características de lo líquido, su velocidad de producción y consumo, pero debo decir que mi aproximación al arte, al menos en este espacio, no pretende desenmascarar la violencia que pueda implicar el apremio por deshacerse del producto-arte, sino más bien concentrarme en las genealogías de la descomposición del arte como punto de partida de una violencia que va más allá de él y que lo trasciende.

Planteamos así que el fin de las vanguardias no marca el inicio de la *liquidificación* del arte sino que, justamente, su aparición es ya su punto de partida. Como lo ha dicho el historiador Hobsbawm, entre otros, 1914 irrumpe violentamente para instaurar el comienzo del “breve siglo XX”. También, con esta irrupción de la violencia, como escribe Walter Benjamin en “El narrador”: “Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente ante la intemperie, [...] rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano” (112). En este sentido, insistiría en que el expresionismo y las vanguardias

del siglo XX, en general, abren el abismo de la catástrofe. El arte moderno hará explosión a partir de una *Katastrophenpolitik*. Habrá que repensarlo todo, desde la literatura, la pintura, el cine, hasta la filosofía y la forma de ejercer la crítica. Ya en 1900, Freud había introducido con la publicación de *La interpretación de los sueños* el quiebre de un sujeto que se desdobra entre su Yo y su inconsciente; Schönberg en los años veinte revoluciona el concepto de tonalidad y marca el principio de la música dodecafónica; Georges Grosz, a su vez, ejerce su trazo expresionista para mostrar la descomposición y decadencia de una humanidad que se dirige hacia el abismo, y lo hace mediante la descomposición misma de la figura humana así como a partir del dislocamiento de la perspectiva. De la misma manera lo harán Otto Dix y Max Beckman que incursionan en las entrañas de la vida más sórdida y sombría. El expresionismo alemán aporta su pincel para desequilibrar la figura, para desarticular el espacio, para romper con toda perspectiva; se trata de provocar una implosión desde dentro del arte, hacerlo hablar de otra manera, sacudirlo de y contra la catástrofe; “organizar el pesimismo”, de la misma manera en que será necesario hacer de la crisis una crítica.

Me atrevo a pensar que las vanguardias no sólo anticipan sino ya dan cuenta de una descomposición radical en el ámbito de lo social, de la misma manera en que el historiador Enzo Traverso ubica al colonialismo occidental del siglo XIX como antesala del totalitarismo nazi: “Obviamente, las guerras coloniales —*small wars* según la jerga militar de la época— desplegaron recursos humanos y militares en menor proporción que la Gran Guerra. Sin duda, su objetivo no fue cambiar radicalmente el conjunto de las estructuras y de las relaciones sociales de los países europeos, y sus víctimas —al menos las causadas por los conflictos armados— fueron muchas menos que las millones de muertes ocurridas en la matan-

za que tuvo lugar entre 1914 y 1918. Sin embargo, su concepción ya ponía de manifiesto el principio de la guerra total” (2003: 75).

Arte y sociedad corren paralelas y con frecuencia es el arte el que tiene la capacidad de vislumbrar los mundos por-venir.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt, 2009, *Tiempos líquidos*, Carmen Corral (trad.), México, Tusquets.
- , 2006, *Vida líquida*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- *et. al.*, 2007, *Arte, ¿líquido?*, Madrid, Sequitur.
- Benjamin, Walter, 1999, “El narrador”, en *Por una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- , 1999, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán.
- , 2005, *Tesis sobre la historia y varios fragmentos*, México, Contrahistorias.
- Butler, Judith, 2009, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.
- Calvino, Italo, 1972, *Le città invisibili*, Turín, Einaudi. Elger, Diemar, 2006, *Dadaísmo*, Colonia, Taschen.
- Hobsbawn, Eric, 1995, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica.
- Kandinsky, 2004, *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Francia, Folio essais.
- Kracauer, Siegfried, 1985, *De Caligari a Hitler: historia psicológica del cine alemán [1947]*, Barcelona, Paidós.

Rodríguez Prampolini, Ida, 2006, *Arte contemporáneo*, México, UNAM, IIE.

Roth, Joseph, 2003, *What I Saw: Reports from Berlin 1920-1933*, trad. Michael Hofmann, Granta Hardback.

Traverso, Enzo, 2003, *La violencia nazi: una genealogía europea*, Madrid, FCE.

Recibido: 27 de julio de 2014

Aceptado: 25 de noviembre de 2014

El problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en Merleau-Ponty y Lévinas

Jesús Emmanuel Ferreira González
Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En este trabajo se expone el encuentro indirecto entre Merleau-Ponty y Lévinas a propósito del problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión. También se realizan algunas críticas a ambos autores con el fin de mostrar un tipo de significación que nace en eso que resiste del mundo exterior: las “significaciones en alteridad”, que quizás pueden articular una “racionalidad del sentido fluyente del mundo”. No sin antes proponer a Merleau-Ponty y a Lévinas como críticos de la racionalidad reflexiva moderna, sobre todo en el punto en el que ésta se cree capaz de abarcar la esencia de lo real con los poderes del pensamiento. A diferencia de ésta, ambos filósofos coinciden en que en el proceso del conocimiento del mundo exterior, hay siempre un exceso de ser que no puede ser tematizado y, que eso, es lo que nos muestra el verdadero sentido de la realidad.

Palabras clave: realidad, reflexión, significación, alteridad, identidad.

Abstract

In this paper the indirect encounter between Merleau-Ponty and Lévinas is exposed regarding the problem of the resistance of the in-reflection to the reflection. At the same time, some critics to both authors are made to show a kind of significance that is born in that which resists the outer world: the “significances in otherness”, that could maybe articulate a “rationality of the flowing sense of the world”. Not without first propose to Merleau-Ponty and Lévinas as critics of the modern reflexive rationality, at the point in which it is believed to be able of covering the essence of the real with the power of thought. Unlike this, both philosophers agree that, in the process of knowing the outer world, there is always an excess of being that can't be thematized, and that is what shows us the true meaning of reality.

Keywords: Reality, Reflection, Significance, Otherness, Identity.

Introducción

El problema de la resistencia¹ de lo irreflejo a la reflexión es uno de los modos en que la tradición filosófica occidental ha pensado la prueba gnoseológica de la existencia del mundo exterior; en parti-

¹ Según José Ferrater Mora, el tema de la resistencia está ligado fundamentalmente a la tesis de que el sentido de cierta resistencia ofrecida por el mundo es la mejor prueba de la existencia del mundo exterior; al mismo tiempo, afirma que ha aparecido de diferentes modos en múltiples épocas de la historia de la tradición filosófica occidental, pero que ha sido estudiado profundamente por Dilthey en un sentido gnoseológico, metafísico y psicológico, con un método en el que hay que partir de los hechos de la conciencia hasta alcanzar la realidad exterior con el fin de fundar una verdad de validez universal. Además, indica que Dilthey realiza su investigación recogiendo varias ideas de Locke, Leibniz y Wolff (quienes trataron el problema en sentido metafísico); Destutt de Tracy y Cabanis (que lo trabajaron en sentido físico-gnoseológico); Maine de Biran (quien lo aborda desde el punto de vista psicológico); Fichte, Schelling y Schopenhauer (que lo tocan en un sentido metafísico y moral), y Johannes Müller y H. Helmholtz (quienes lo tematizaron en un sentido científico-natural).

cular, ha sido el modo en que Merleau-Ponty y Lévinas, por parte de la tradición fenomenológica, la han tematizado.

En este ensayo pondremos de relieve dicho problema en estos dos filósofos, porque consideramos que coloca una señal de alerta en el pensamiento reflexivo moderno. Es crítica la postura de ambos autores a dicha filosofía, sobre todo en lo relativo a que la reflexión no puede abarcar en su totalidad la esencia de lo real, sino que siempre hay algo que la excede, algo que se resiste a ser apresado en una conceptualización del pensamiento, en una representación. Más bien, eso que se resiste, es lo que nos pone en contacto con la realidad, con la verdadera fuente del sentido, bajo otro modo de comprensión no intelectualista: en Merleau-Ponty, una pre-reflexión fundamentada en una racionalidad corpórea, articulada por una significación originaria;² en Lévinas, una compren-

No obstante, también, apunta Ferrater que la resistencia se hizo común en las reflexiones de muchos filósofos contemporáneos y posteriores a Dilthey, tales como Max Scheler, M. Frischeisen-Köhler, Charles Sanders Peirce, Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, por quienes fue tratada en términos psicológicos, gnoseológicos y fenomenológico-vitalistas; así mismo, subraya, que Heidegger, al abordar la cuestión de la prueba del mundo externo, retoma la tesis diltheyana de la resistencia y los aportes que Scheler realiza a la misma, pero que éste lo aborda en un sentido ontológico; también, que en las reflexiones sobre la realidad, elaborados por Sartre y Merleau-Ponty, pueden verse reverberaciones tanto ontológicas como gnoseológicas, fenomenológicas y vitalistas de las reflexiones señaladas (Cfr. Mora, 1984: 2850-2852).

² Sostiene Merleau-Ponty: “La significación originaria es aquella que se sobrepasa a sí misma hacia lo que significa. Es aquella significación que es posible por el poder de la lengua y la expresión, pero que no se limita a un poder que brota de la cadena de significantes del lenguaje y lo expresivo encerrado en ella, sino que remite al poder que enlaza a las palabras con las cosas y que hace alcanzar el sentido que se dibuja entre la relación de las cosas mismas y nuestra percepción a través de los mismos signos, sin salirse del lenguaje, pero dando la impresión de sobrepasarlos hasta el punto de sentir que podemos prescindir de ellos porque hemos alcanzado el movimiento de las cosas mismas y de los otros seres vivientes” (Merleau-Ponty, 1973: 95).

sión del sentimiento moral, basada en una racionalidad entendida como sabiduría del amor, del amor al prójimo, articulada por una significación ética.³

Aquí sostenemos que Merleau-Ponty y Lévinas , aunque matizan de manera diferente y dirigen hacia distintas direcciones el problema de la resistencia –uno hacia la percepción del mundo vivido, el otro hacia epifanía del prójimo que se da más allá de la totalidad del Ser (en la que incluye a la percepción merleauPontiana)—, coinciden en que hay un exceso de ser que no puede ser tematizado y, que eso, es lo que nos muestra el verdadero sentido de la realidad (desde nuestra existencia vivida), que se expresa como una significación fundamental pre-conceptual y pre-reflexiva.

I. Merleau-Ponty y Lévinas : un encuentro indirecto

El punto de encuentro entre estos dos filósofos se da en el Coloquio de Royaumont de 1957, dedicado a la obra y vida de Husserl. Es un encuentro indirecto porque no hay un diálogo frontal entre dichos filósofos: Merleau-Ponty realiza un comentario a la ponencia de Alphonse de Waelhens, en el que aparece el problema de la

³ La significación o donación de sentido (*Sinngebung*) ética es, para Lévinas , aquella que nos muestra el sentido moral viviente del prójimo, más allá de la significación, en tanto que representación, que el pensamiento y el lenguaje hacen de la realidad, en una lógica sujeto-objeto. Como podemos entrever en el siguiente pasaje: “(p)oner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro” (Lévinas , 2005: 195).

resistencia de lo “irreflejo”⁴ a la reflexión, mismo que, interpretamos, es escuchado por Lévinas, quien también había asistido a dicho evento como ponente,⁵ porque después del congreso realiza una serie de trabajos en torno al problema, como especificaremos más adelante, y porque, además, cita a Merleau-Ponty, en torno al tema, en “La significación y el sentido” (Lévinas, 2006: 64-65).

El encuentro surge a raíz de la pregunta “¿de dónde procede esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión?” (Waelhens, 1968: 143), que Merleau-Ponty enuncia en una intervención, en el marco de la discusión sobre la ponencia de Alphonse de Waelhens, en la que se abordaba el tema de la reducción fenomenológica y el problema de la trascendencia en Husserl, planteando la superación del problema epistemológico entre la universalidad y la facticidad, por parte de la teoría husserliana, por medio de las “reducciones fenomenológicas”.

Al respecto Merleau-Ponty difiere de Waelhens. Sostiene que no hay dicha superación, sino que sólo persiste la dificultad y problematicidad. En todo caso, si hay superación, la hay en el hecho del reconocimiento de la dificultad y tensión entre el sentido de las cosas mismas y el sentido que les otorga el sujeto cuando pasa a la reflexión. No obstante, el autor de la *Fenomenología de la percepción* no cree que esto sea algo negativo, antes al contrario, considera que es lo interesante, inquietante y a la vez prometedor de la teoría husserliana. A Merleau-Ponty le parece optimista, de parte

⁴ Tanto Lévinas como Merleau-Ponty usan este término para indicar “aquello” del mundo real que se resiste, pero en unas ocasiones escriben lo “irreflexivo”, en alguna otras lo “irreflejo” y en otras “irreflexo”, indistintamente. Para fines de comprensión, nosotros preferimos referirnos a ello como lo “irreflejo”, porque creemos que así indica algo del mundo real y no se presta a confusiones con lo “irreflexivo” que implica una actividad subjetiva relacionada con actuar o hablar sin pensar.

⁵ Como podemos constatarlo en las memorias del Congreso de Royaumont (*Cfr.* Lévinas, 1968: 88-109)

de Waelhens, considerar que hay una superación del dilema esencial del conocimiento, pero le parece quietista y poco actual, pues en lugar de eso cree que es más fecundo considerar los pasajes de la teoría husserliana donde se subraya justamente la tensión entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, así como la tensión entre lo irreflejo y lo reflexivo. Por ejemplo, Merleau-Ponty alude a *Meditaciones cartesianas*, donde sostiene Husserl: “Es la experiencia muda aun lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”;⁶ o bien cuando expresa la tarea de la fenomenología: “se trata de llevar la experiencia muda aun a expresar su propio sentido, entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica” (*Apud.* Waelhens, 1968: 142). En estos pasajes Merleau-Ponty ve que no hay dicha superación, no hay acuerdo ni armonía preestablecida, sino dificultad y tensión.

Desde esta óptica, Merleau-Ponty avanzaba un poco hacia la respuesta de la pregunta sobre la resistencia de lo irreflejo. Ahí mismo en el Coloquio de Royaumont, menciona: “(n)o se puede considerar simplemente esta resistencia como una adversidad sin nombre: es el índice de una experiencia que no es la experiencia de la conciencia reducida, que tiene valor y verdad en sí misma y de la que, por tanto, habrá también que dar cuenta” (*Apud.* Waelhens, 1968: 143).

En este paisaje es donde acaece la pregunta que lanza Merleau-Ponty y sobre la que Lévinas reflexionaría y apropiaría después. Así, la pregunta enunciada por Merleau-Ponty, inspiró a Lévinas a realizar una serie de conferencias, en las que habló explícitamente de la teoría del filósofo de la “percepción” en torno a dicha cuestión. Éstas se concretaron en el *Collège Philosophique* de Bruselas, en 1961, 1962 y 1963, y, en el mes de enero de 1963, en la *Faculté Universitaire Saint-Louis*, de la misma ciudad. Una parte

⁶ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, citado por Merleau-Ponty en la “Discusión” de la conferencia de A. de Waelhens (*Cfr.* Waelhens, 1968: 130-152).

de ese bloque teórico es presentado el 12 de mayo de 1963 en el programa de las jornadas de estudios de la *Wijsgerig Gezelschap* de Lovaina y fue publicado en la *Tijdschrift voor Filosofie* en el mes de septiembre del mismo año, bajo el título de: *La trace de l'Autre*. Este tramo y el resto de las reflexiones contenidas en la serie de alocuciones mencionadas, compondrían posteriormente el ensayo “La significación y el sentido”, que aparece como artículo publicado en 1964 por la *Revue de métaphysique et de morale*. Mismo que volvería a publicarse como parte de *Humanismo del otro hombre*, en 1972, aunado al ensayo “Humanismo y anarquía”, que fue editado primeramente en 1968 por la *Revue internationale de philosophie*, y al de “Sin identidad”, publicado por *l'Éphémère*, en 1970.

Así pues, creemos que la pregunta por la resistencia le ayuda a Lévinas a expresar de una manera más clara y a enriquecer el desarrollo de su planteamiento de la alteridad del prójimo, de un modo contrastante y crítico. Sobre todo en el aspecto de la mostración de un *significar más allá de la significación* originada en la “diferencia ontológica” (ser-ente) de Heidegger, que cuestionaba desde *De la existencia al existente* (1947); significación que será también un significar más allá de la percepción (del quiasmo entre el mundo sensible y universo del pensamiento), de Merleau-Ponty.

Consideramos que el estilo y enfoque de la filosofía de Merleau-Ponty le sirve a Lévinas de ejemplo para mostrar el camino hacia una significación ética que nosotros hemos encontrado como una significación de lo sin identidad; sin embargo, sostiene que, para ello, es necesario ir más allá de una significación pasiva de la corporeidad, significación originaria, hacia una significación más radical, que es más bien, una significancia del infinito, es decir, una significación sin entrelazo de identidad, que es y tiene que darse en una *Sinnggebung* ética (Lévinas , 2005: 181-195) para lograr tal efecto, y así, ser comprendida sin reducirla a una significación construida bajo la fórmula de la identidad o de la representación

o, incluso, bajo la fórmula ambigua del quiasmo (de la “pre-identidad”), (quiasmo: identidad-alteridad) como la “significación originaria” de Merleau-Ponty.

II. Lévinas : consecuencias éticas del problema

Para Lévinas , el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión está íntimamente ligado al problema del otro, porque considera que el otro, y no las cosas, es aquello que se resiste radicalmente a la comprensión reflexiva y nos muestra la verdadera fuente del sentido; además, considera que el otro, en su resistencia, nos enseña que tenemos que optar por una vía irreflexiva, más no irracional,⁷ para no reducir al otro a una representación más del pensamiento, es decir, una vía de la afectividad, específicamente del sentimiento moral, en la que encontramos una significación ética que nos permite ir más allá de la significación ontológica que muestra la resistencia de las cosas en el nivel de la percepción; con ello, logra la salida del Ser, objetivo elemental de su filosofía.

a) El problema de la resistencia y su vinculación con el problema del otro

Adentrándonos en el momento en que Lévinas plasma la pregunta que toma de Merleau-Ponty, veamos el siguiente pasaje de la “La significación y el sentido”, en donde rememora Lévinas : “¿De dónde viene esta resistencia de lo irreflexivo a la reflexión?” –preguntaba Merleau-Ponty en Royaumont en abril de 1957, en relación con los problemas que plantea la teoría husserliana de la Reducción fenomenológica” (Lévinas, 1972: 64-56).

⁷ Así también lo interpreta Silvana Rabinovich refiriéndose a Lévinas : “La ética siempre ha sido definida por el filósofo como *razón ética* pre-originaria, nunca como discurso irracional” (2005: 74).

Problema que, adelantándonos bastante y siendo muy concretos en nuestra exposición, Lévinas planteará bajo la siguiente formulación: “¿De dónde viene ese *choque* cuando paso indiferente ante la mirada del otro?” (1972: 56). Para Lévinas el lugar de donde procede la resistencia de lo irreflejo es el “infinito”,⁸ que se abre en la relación intersubjetiva –esa es la fuente del sentido para Lévinas –, infinito que se inaugura en la relación humana rompiendo/quebrando al fenómeno, espaciándolo en una metafísica viva, en una dimensión ética.⁹ Para el filósofo, lo irreflejo por excelencia es la concreción vital del prójimo, quien muestra una resistencia radical, una resistencia ética.¹⁰

⁸ En *Totalidad e infinito*, obra en la que sigue considerando a Merleau-Ponty y su filosofía para sus reflexiones, Lévinas sostiene: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética” (1987: 212). Anteriormente, en un artículo de 1957, sostenía: “El infinito es lo radical, lo absolutamente otro. La trascendencia de lo infinito respecto del yo que está separado de él y que lo piensa, constituye la primera señal de su infinitud. [...] El pensador que tiene la idea de lo infinito es *más que él mismo*, y esta impostación, este excedente, no viene del interior como el famoso *proyecto* de los filósofos modernos, donde el sujeto se supera al crear” (2005: 246-247).

⁹ Para profundizar en la ética, propuesta por Lévinas, como filosofía primera en oposición a la ontología *vid.* Rabinovich (2005: 69-102).

¹⁰ Sostiene Lévinas: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo” (1987: 213). Antes, como ya decíamos, en un ensayo de 1957 intitulado “La filosofía y la idea de lo

Para Lévinas, “el otro” es la significación última de lo real, es el *a priori* material (2005: 255-265), lo dado en la sensibilidad ética que quiebra a la experiencia de la percepción, es el dato verdaderamente “en persona”, dado más allá de la intencionalidad de la conciencia y del campo de la percepción, en una intencionalidad no-reflexiva que es más bien una sensación, como flujo temporal, pero abierto a lo completamente otro, un tiempo no sincrónico en el que ya no es el yo el que constituye ni siquiera “lo otro” ni el “no-yo” o “la facticidad”, sino el Otro (el prójimo). Sensación que es una “corporeidad ética” que libera al yo de su coincidencia consigo mismo, que abre/rompe/atraviesa a la sensación de la percepción y a la corporeidad que en ella se articula, que es generación de sentido desde “lo vivido no pensado”, que no pertenece al pensamiento de “la Identidad”, que incluso quiebra a “lo vivido intencionado” por la vivencia de la alteridad del Otro (Cfr. Lévinas, 2005; 2001a); traspasa a los procesos reflexivos y también los pre-reflexivos en los que se da el mundo en estado naciente de la percepción, es decir, surge y transcurre más allá de la génesis del sentido fenomenológico merleauPontiano.

Dicha donación de sentido (*Sinngebung*) ética, conlleva una significación que se comprende como sentimiento moral, no de manera reflexiva, y por ende es una significación no-conceptual, no eidética, no sintética; sin embargo, es racional. La donación de sentido es comprendida racionalmente, por eso conlleva una significación, pero dicha significación se comprende de una manera no-conceptual, no representativa, es decir, se comprende sin concepto y nos da la idea del “bien” fundamentada en el prójimo. Por

infinito”, sostenía: “La resistencia ética es la presencia del infinito” (2005: 248). La resistencia ética en Lévinas es la resistencia que opone el prójimo a ser aprehendido por el yo, es la resistencia del otro a ser reducido a una representación del yo, ya que es precisamente en la presencia del prójimo, en su “proximidad”, en donde se abre la presencia del infinito.

ello, hemos encontrado que tal significación es algo así como una significación sin identidad, significación operante que nos enseña el sentido del prójimo y que es lo que humaniza sin concepto¹¹.

b) La significación sin identidad en la racionalidad ética

La *significación sin identidad* es comprendida racionalmente, pero articulada y generada por una racionalidad otra, una racionalidad de la no-simetría, de la no-proporción, más allá de la prudencia y la sensatez. Corresponde al ámbito de la no-identidad, no-reciprocidad, no-sincronía y no es ni ontológica ni fenomenológica ni teológica ni teleológica ni jerárquica ni dominante –podemos decir que Lévinas utiliza una vía negativa para definir qué es la racionalidad ética para no caer en las trampas de la representación—. En su base se mueve la razón, en tanto que sensibilidad a partir de la fragilidad del prójimo es un *de otro modo que razón o más allá de la razón*, una razón que piensa más allá de lo pensado, que piensa no sólo lo otro de la razón, sino desde lo otro que la razón, que piensa con el sentimiento, piensa posicionada en la exterioridad de la subjetividad o proximidad del otro.

Dicha significación es correspondiente a una filosofía radical de la alteridad, donde lo que importa es la pregunta que alcanza a la alteridad en su misma falta de un complot para adquirir la respuesta. Pregunta que es relación, pero una relación desequilibrada con el prójimo en el que se abre lo infinito (aquello que no se puede representar ni englobar y tampoco tocar) que es quebrantamiento de la correlación misma, en el que “el otro” humaniza al yo desde su fragilidad.

¹¹ Podría decirse desde la filosofía de Lévinas que el “bien” es *lo que humaniza sin concepto*. Enunciamos esto recordando a Kant las formulaciones hechas en sus acotaciones sobre lo bello. (Cfr. Kant, 2007:123-125)

Lévinas presenta una racionalidad distinta a la racionalidad moderna, en la que reinaba la representación y la reflexión. La racionalidad que plantea Lévinas es una racionalidad otra, que implica una significación no-intelectiva, no-teorética, no-representativa, no-subjetiva; es una significación que es pura exterioridad, podríamos decir, en ese sentido, no-subjetiva, no-antropocéntrica pero que, sin embargo, es aquello que proporciona el sentimiento de aquello que nos define como humanos. Es una racionalidad que conlleva una nueva significación (es juventud)¹² que a su vez es del ámbito de lo más arcaico, porque pertenece a un tiempo antiguo que jamás ha sido presente.

Por las características anteriores, sostenemos que la significación ética de Lévinas es una significación sin identidad, o bien, una significación de la alteridad del prójimo. Que es, yéndonos por el camino de la identidad hasta desvanecerla: una **identidad**¹³ (una identidad ranurada, patas para arriba, dislocada, desquijarada, desequilibrada... Así, hasta lograr comprender una unidad sin identidad, una unidad en desasimiento (en el sentido de desprenderse de algo, del total desprendimiento, de la diseminación del desprendimiento). Es una significación tal que no corresponde a las significaciones elaboradas por el yo, en las que hay correspondencia de identidad entre el pensamiento-lenguaje y la cosa.

En razón de esto, aseveramos que la teoría de la significación y el sentido de la alteridad del prójimo de Lévinas es, en cierta medida, una respuesta —que es, a la vez, una crítica al planteamiento fenomenológico del filósofo de la corporeidad— a la pregunta que Merleau-Ponty enunciaba en el coloquio de Royaumont.

¹² Sostiene Lévinas : “juventud es ruptura del contexto, palabra que corta, palabra nietzscheana, palabra profética, sin estatuto en el ser” (2006: 134-135).

¹³ Tachar la palabra en este estudio hace referencia a la insuficiencia del signo para significar las unidades de alteridad, puesto que el signo es una figura de identidad.

Consideramos que la respuesta de Lévinas a Merleau-Ponty es, más específicamente, una crítica a la idea de que la fuente del sentido es la experiencia fenoménica, la experiencia de la percepción. Con ello, Lévinas también cuestiona, de manera general, el planteamiento de la percepción del filósofo francés en lo tocante –y en lo que toca– al sentido de la trascendencia del Ser que está íntimamente ligado a la subjetividad trascendental, a la corporeidad. La crítica de Lévinas a Merleau-Ponty es acerca de la fuente y el lugar de aquello que inicialmente, para Merleau-Ponty, era una adversidad, es decir, su crítica es acerca de la génesis y topografía de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión.¹⁴

III. Merleau-Ponty: consecuencias ontológicas del problema

Ahora bien, ¿qué hubiera dicho Merleau-Ponty de la postura ética de Lévinas? En general, no habló mucho de Lévinas, sabemos de un comentario, publicado en *Parcours* (1997: 122-124), sobre el artículo “La realidad y su sombra”, que Lévinas escribió en 1948,

¹⁴ Ponemos de relieve la idea de una “adversidad sin nombre”, para señalar que aquel sentido del mundo irreflejo que se resiste a la reflexión del ser humano es algo distinto a los productos elaborados por el pensamiento, es algo de suyo, de lo irreflejo del mundo mismo, algo incluso contrario y desfavorable al pensamiento mismo. Merleau-Ponty considera que la resistencia de lo irreflejo a la reflexión no puede quedarse en la indeterminación de una adversidad sin nombre, sino que es necesario también dar cuenta de ésta porque es el índice de una experiencia distinta a la de la experiencia de la reducción fenomenológica de la habla Husserl, que es, podemos agregar, la experiencia de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión enfocada desde la percepción fenomenológica.

Por otro lado, mientras que para Merleau-Ponty la resistencia de lo irreflejo no podía ser sólo una “adversidad sin nombre” sino que tenía que ser evaluada para llegar a su esencia, para Lévinas resultó ser la alteridad del otro, que no es automáticamente el otro humano sin más, a secas, sino la extraña presencia, el enigma de la proximidad del prójimo.

en la revista *Les temps modernes* de la que se encargaban Jean-Paul Sartre y él. Sin embargo, vemos que se le puede contestar a Lévinas a partir de que, como acabamos de decir, la resistencia del ser del mundo, para Merleau-Ponty, es esencialmente adversidad respecto del pensamiento.

En la filosofía de Merleau-Ponty, el problema de la resistencia es un problema gnoseológico que tiene alcances ontológicos. Es un problema de conocimiento que, como decíamos, implica la idea de la trascendencia y lo podemos ubicar en el marco del dilema tradicional entre lo universal y lo particular; también, consiste básicamente en que la reflexión no alcanza a abarcar o comprender en su totalidad nuestro contacto con el mundo, sino que siempre hay algo que se nos resiste y, que eso que se nos resiste, es la alteridad¹⁵ misma del Ser, que aparece como adversidad respecto del pensamiento, porque es algo incontrolable, inasible, contrario y distinto al pensamiento, y nos muestra el sentido fundamental de la realidad por medio de una significación originaria que entre-teje a una racionalidad corpórea.

Merleau-Ponty trata el problema bajo diferentes términos y en distintas obras,¹⁶ de manera breve y dispersa, y en relación con

¹⁵ Sobre el concepto de alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty véase mi ensayo: “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad” (2012: 45-65).

¹⁶ Interpretando a Luis Álvarez Falcón podemos ver que el problema de la resistencia en Merleau-Ponty está en íntima relación con el ámbito de lo pre-reflexivo, pre-objetivo y pre-discursivo tratado desde la *Fenomenología de la percepción*, pero también en “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, que se encuentra publicado en *Signos*; en “La duda de Cézanne”, que podemos leer en *Sentido y sin-sentido*; además él ya indica fuertemente hacia *Lo visible y lo invisible* y también hacia *El ojo y el espíritu*, que son las obras en las que Merleau-Ponty esboza las figuras de los conceptos estéticos, que tiene relación con el régimen de la *Phantasia*, tales como: la “cohesión sin conceptos” o la “deformación coherente”, la “experiencia muda todavía de las cosas mismas”, la “región salvaje”; el ser y la significación mudos, el “fondo primordial”, la “existencia previa”, “sentido no-intencional”, “sentido originario”, “la experiencia muda todavía”,

otros temas centrales tales como la reducción fenomenológica, la trascendencia, la realidad, la reflexión, la percepción, el cuerpo, el yo y el otro, el mundo natural, etc. Sin embargo, es un problema que persiste a lo largo de toda su obra. Emmanuel Alloa en un estudio reciente, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, sostiene que dicho problema acompaña todo el pensamiento de Merleau-Ponty para volverse temático después de la *Fenomenología de la percepción*. Esto se aprecia desde la conferencia de Ginebra de 1951, que precisamente se intitula *L'Homme et l'adversité*, donde habla de la resistencia como una “adversidad anónima”; en el curso sobre el problema de la pasividad, de 1954-1955, en donde plantea la resistencia como los obstáculos que encuentra el hombre en su comercio con las cosas del mundo, y el Coloquio de Royaumont donde es evocada la adversidad en medio del problema, precisamente, de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión (Cfr. Alloa, 2009: 24-26).

En ese sentido, consideramos que el tema de la resistencia es co-vertebral en la construcción de la filosofía de Merleau-Ponty, incluso desde antes su teoría de la percepción¹⁷ –la cual guarda

“fondo de naturaleza inhumana”, entre otros. Además, vale remarcar que Álvarez Falcón relaciona a Merleau-Ponty y Lévinas observando que ambos tratan el problema de la génesis del sentido y apunta a que cada uno, a su manera, ya intuye el régimen de la *Phantasia* (Cfr. Falcón, 2009: 102-119). Sobre el tema de la *Phantasia* también *vid.* Falcón (2012: 153-177). También podemos leer el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en la filosofía de Merleau-Ponty bajo la dialéctica entre el pensamiento y la realidad, o , entre lo pensado y lo impensado, que se orienta hacia la búsqueda de una verdad originaria, en la que la sombra de lo impensado siempre aparece en relación a lo pensado (Cfr. Falcón, 2011: 29-70).

¹⁷ Mario Teodoro Ramírez ya señala en *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty* que en la *Fenomenología de la percepción*, el problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión es central en la propuesta filosófica del pensador de Rochefort. Sostiene que, inclusive desde la perspectiva de una filosofía de la alteridad, Merleau-Ponty trabaja el tema de la resistencia en relación

sus relaciones con la estructura del comportamiento y que básicamente se juega en la dialéctica de una reflexión que se hunde en lo irreflejo, es decir, de una reflexión que se hunde en el Ser—, hasta su reflexión sobre la “Carne” donde realizará una ontología de dicha resistencia,¹⁸ en la que sigue conservando la característica de ser algo adverso al pensamiento.

a) La resistencia de lo irreflejo como adversidad del pensamiento

Para Merleau-Ponty, aquello irreflejo que se resiste a la reflexión es básicamente adversidad respecto del pensamiento. Es el sentido del mundo el que se resiste a ser pensado. Se puede tener experiencia de ello desde el comportamiento, la percepción o desde

al tema de lo impensado (Cfr. Ramírez, 2013). Asimismo, en *Cuerpo y arte. Para una estética merleauPontiana* encontramos reflexiones muy importantes relacionadas con el problema de lo irreflejo a la reflexión, en las que se ve la relación entre la estética, el arte y Merleau-Ponty, pero sobre todo surge la idea de una filosofía estética y de una estética filosófica (Ramírez, 1996).

¹⁸ El filósofo estadounidense Lawrence Hass ha publicado recientemente el artículo “On the multiplicity of flesh” en la revista *Quiamsi*. En él, centralmente, propone un sentido más amplio del concepto de “Chair” (carne) —que Merleau-Ponty expone en *Lo visible y lo invisible*, donde enfoca sus esfuerzos teóricos hacia la ontología—, por medio de la idea de “multiplicidad” de Deleuze, esto es, la “carne” como “multiplicidad”. Pero también pone en relieve que el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty plantea el desafío de: ¿cómo hacer una filosofía que honre la trama de la vida perceptiva sin distorsionarla?, es decir, ¿cómo pensar filosóficamente partiendo del escenario de la experiencia vivida, del tejido poroso de la vida (que está estrechamente articulado de diferencias, de detalles imposibles, de enigmas figurados)... cómo partiendo del mundo de la percepción, puede articularse una filosofía fenomenológica? Sobre todo, a sabiendas de que ese escenario —que no es un fondo para llenar, sino en que se va sosteniendo a partir de sus formas que siempre aparecen en estado naciente— precede a toda creencia y a toda teoría, porque es originariamente irreflexivo, irracional; Hass sostiene que esto es un asunto no de aprensión sino de adhesión, de adherencia, de fe perceptiva. Es decir, pone en relieve la resistencia de la vida perceptiva a la reflexión (Cfr. Hass, 2007: 431-443).

la propia “carne del mundo”, que son elementos de la esfera del mundo vivido, los cuales vemos plasmados, cada uno con su debido cuidado, en su filosofía.¹⁹

La resistencia del ser del mundo (de la vida) al pensamiento, relacionada a una adversidad —definida como algo opaco que no se deja comprender de manera cabal por el intelecto, o como un residuo al que no se tiene acceso mediante significaciones objetivas, representacionales—, puede verse presente en la obra de Merleau-Ponty desde *La estructura del comportamiento*, donde, de manera implícita, se percibe la resistencia como adversidad del pensamiento, en las relaciones entre la naturaleza y la conciencia, mismas que se anudan en el comportamiento y que ponen en juego la comprensión de la vida misma, a raíz del cuerpo vivido, en el que también, de manera primigenia, reconoce cierta resistencia respecto de la conciencia reflexiva (1957: 264).

En esta obra, Merleau-Ponty nos enseña cómo la vida misma es la que se resiste de a ser comprendida y que dicha resistencia se experimenta originariamente en el comportamiento. Este último es un entrelazo entre la conciencia y la naturaleza que no es solamente idea ni es solamente cosa, es estructura. La estructura es síntesis, pero no en tanto que fusión ni como la suma de las partes, sino como forma. Sostiene: “La estructura del comportamiento, tal como se ofrece a la experiencia perceptiva, no es ni cosa ni conciencia, y eso la vuelve opaca a la inteligencia [...] es una forma” (1957: 182) La forma es definida como un proceso de percepción que no corresponde a una realidad física, sino que la coordina, porque es a la vez fondo de vida y espíritu. La forma es una significación que enlaza naturaleza y conciencia, pero es una significación no lógica que permite expresar lo vital y lo humano

¹⁹ Merleau-Ponty analiza cada uno de estos elementos en *La estructura del comportamiento* (1957), *Fenomenología de la percepción* (1993) y *Lo visible y lo invisible* (1970).

que no pueden ser dichos en medidas lógicas y objetivas. Lo vital y humano es precisamente lo que se resiste a ser aprendido por las categorías de las ciencias positivas y de las filosofías reflexivas.

Posteriormente, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea la relación del pensamiento a la adversidad del ser del mundo –de la vida– en términos de una pre-reflexión adherida a la percepción. Como la posibilidad de comenzar a pensar hundidos en el mundo de la percepción –dimensión en la que se toca a lo irreflejo del mundo a ras del propio cuerpo– antes que en la reflexión intelectual, aunque sin renunciar a ella, sin embargo, acrecentándola, en el sentido de abrirla hacia una comunicación con la reflexión del propio cuerpo y del mundo vivido, articulando así una sobre-reflexión.

Ya desde su segunda obra, el pensador francés coloca a la reflexión en la intemperie de la contingencia del ser del mundo –lo que radicalizará en *Lo visible y lo invisible*–, en la exterioridad de la invulnerabilidad de la subjetividad pura, aunque en la interioridad del cuerpo vivido que es, a la vez, una paradoja de interioridad y exterioridad, cuerpo y alma, porque es un ser que toca desde dentro al mundo en su trascendencia, pero también desde afuera en la travesía de los fenómenos y no en la transparencia de la conciencia.

Vemos, pues, que Merleau-Ponty no renuncia a la reflexión, sino que propone una reflexión anclada o adherida a la adversidad del pensamiento entendido como lo irreflejo del mundo –ahí en esa complejidad, contradicción y paradoja–; es decir, una pre-reflexión unida viscosamente al mundo de la percepción y, con ello, inaugura una especie de sobre-reflexión.²⁰ Sostiene: “(l)a reflexión

²⁰ En este punto cabe destacar que incluso la representación conceptual, eidética, es parte del proceso de la percepción. No podemos representarnos algo, si no es por virtud de la percepción que nos hace ver de manera concentrada y recogida lo que miramos en “actitud distendida” coordinados con la dinámica de nuestro cuerpo.

no es verdaderamente reflexión más que si no excede (*s'emporte hors*) a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia" (1993: 83).

En *Lo visible y lo invisible* (1970), Merleau-Ponty radicaliza su propuesta y toma como punto de partida la adversidad de la contingencia del mundo. Para ello, continua haciendo una crítica a la filosofía y a las ciencias reflexivas y teoréticas en el sentido en que se han olvidado del suelo del cual surgen todas sus investigaciones, quién las realiza y qué tipo de comprensión es previa a la comprensión y explicación intelectivas. Por supuesto, dicho suelo es el mundo de la percepción, el sujeto que realiza la reflexión es el sujeto que percibe y la comprensión que las hace posibles es la pre-comprensión que tenemos los existentes por el simple hecho de estar en el mundo.

Merleau-Ponty nos indica que miremos el mundo en el que vivimos antes elaborar cualquier juicio (a ver el mundo irreflejo y al sujeto quien vive en éste antes de reflexionar sobre éstos). Ve la necesidad de detenernos en el momento de la pre-comprensión del mundo vivido, en el momento pre-reflexivo, pre-discursivo y pre-objetivo en el que se toca la adversidad de la resistencia del mundo. Ahí, profundiza sobre la idea de una reflexión hundida en la "carne del mundo", una reflexión a partir de la resistencia del mundo mismo:

Reflexionar no es coincidir con la corriente desde su manantial hasta sus últimas ramificaciones, es desprender de las cosas, de las percepciones, del mundo y de la percepción del mundo, sometiendo a una variación sistemática, algunos núcleos inteligibles que le ofrecen resistencia, discurrir de uno a otro de un modo que no desmiente la experiencia, pero que sólo nos da sus contornos universales y que, por tanto, deja intacto por principio el doble problema de la génesis del mundo existente y de la génesis de la

idealización reflexiva, y evoca y exige, por último, como fundamento suyo una sobre-reflexión que tome en serio los problemas últimos (1970: 67-68).

Del mismo modo, para la reflexión, propone tomar como punto de partida la experiencia sensible de la contingencia del mundo, de la existencia, de la vida, es decir, partir de aquello que se nos resiste del mundo mismo. Por ello, sostenemos que la resistencia de lo irreflejo puede ser entendida como adversidad respecto del pensamiento.

Sin embargo, para pensar de esa manera, se necesita operar con otro tipo de significaciones, distintas a las representacionales de las ciencias reflexivas, ya que dichas significaciones se originan en la resistencia misma de lo sensible y en la contingencia del mundo y son, por lo tanto, las significaciones originarias, que implican un quiasmo o entrelazo entre el pensamiento y la realidad del mundo. Al nacer antes que las significaciones representacionales (de la identidad), les hemos denominado significaciones de pre-identidad.

b) La significación de pre-identidad en la racionalidad corpórea

Para Merleau-Ponty, la significación de pre-identidad nos conduce a ver el mundo en estado naciente, antes de toda representación e incluso antes de todo filosofar, es decir, dicha significación nos lleva a volver a ver el mundo en su génesis desde la percepción fenomenológica y, del mismo modo, a configurar un nuevo tipo de racionalidad.

Dicha significación es el hilo tejedor de una racionalidad que nace desde la dinámica del comportamiento como una racionalidad salvaje, tal como lo muestra en *La estructura del comportamiento*, y que, posteriormente y de manera coherente, será el sentido articulador de una racionalidad naciente en la estructura de la percepción, misma que se da a raíz del propio cuerpo y, por ello,

construye una racionalidad corpórea como lo escenifica en la *Fenomenología de la percepción*. Hay que agregar que la razón de estar engarzada en el cuerpo, cuerpo que a su vez está entrelazado con el ser del mundo, también es una racionalidad de la contingencia del Ser, así nos lo hace ver en *Lo visible y lo invisible*.

Desde *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty ya aludía a las significaciones que hemos denominado de la pre-identidad, refiriéndose a significaciones salvajes que se dan en el comportamiento. Al mismo tiempo pone de relieve, en su primera obra, que la significación que nace en el comportamiento no es lógica ni representacional ni conceptual ni reflexiva, sino pre-reflexiva, pre-conceptual y con una lógica de lo sensible y del sentido viviente-presente-naciente. Afirma que es una significación que surge al ras de los gestos del mundo animal, antes de toda cultura, mundo salvaje, natural, pre-reflexivo que nombra incluso en términos ontológicos como el “ser-para-el-animal”,²¹ es decir, el ser antes de toda representación y de toda identidad. También nos dejará entrever que, a partir de las significaciones propias del comportamiento, se articula contemporáneamente una racionalidad que se fundamenta precisamente ahí en la dinámica del comportamiento.

Con la significación salvaje, significación de pre-identidad, Merleau-Ponty va tejiendo una racionalidad encarnada. En la *Fenomenología de la percepción*, propone un *cogito* impuro y con mezcla, silencioso y encarnado en el mundo. Un *cogito* distinto al de René Descartes, hablado o de la palabra y de la razón, que conectará con un logos estético del mundo. Éste es, según Merleau-

²¹ “Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal, no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro, sino al ser-para-el-animal, es decir a un cierto medio característico de la especie; no dejan transparentar una conciencia, es decir un ser en el que toda la esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de “ser en el mundo” o de “existir” (Merleau-Ponty, 1957: 181).

Ponty, “un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados” (1993: 436-437). La significación salvaje u originaria es un arte que es un puente entre el ser humano y el mundo y, por ello, es una significación más profunda que la de los signos y significantes del lenguaje explícito-gramatical-representacional. Es el entrelazo y sobre-posición de la significación explícita y la cosa misma. Es la “significación cosa”, donde la cosa es significación, un comportamiento, y la significación es una cosa, un acontecimiento. Dicho logos es una intencionalidad operante.²² Es una significación ya en acción, anterior a toda tesis y todo juicio, que nace en el trueque entre los seres vivientes y el mundo mismo. Es una estructura. Es la «significación de la percepción» y, por tanto, es una racionalidad corpórea.

Dicha racionalidad está hundida en el sentido del cuerpo, mismo que está, a su vez, unido en el sentido del mundo, la “Carne”, como sostiene en *Lo visible y lo invisible*. Este sentido se descubre contradictoriamente a modo de una significación en un pensamiento tácito, que opera en coordinación con un *logos endiathetos* (el sentido antes de la lógica), que se articula en la “relación”, ahí en “lo abierto”, entre las voces encarnadas del Ser Bruto (residuo perpetuo) y el silencio de la conciencia lógica.

²² Para Merleau-Ponty es una intencionalidad no reflexiva, distinta a la intencionalidad de acto de la conciencia. Se articula en la operación, en la práctica, en el operar pre-reflexivo de la conciencia encarnada en el mundo. “En lenguaje husserliano, por debajo de la «intencionalidad de acto», que es la conciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad «operante» (*fungierende Intentionalität*) que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia” (1993: 426).

IV. Balance entre Merleau-Ponty y Lévinas

Haciendo un balance, podemos decir que ambos autores, aunque con matices diferentes, piensan por una vía distinta a la de la reflexión moderna que está centrada en el *ego cogito* puro, mismo que procede por medio de la abstracción y representación, y que genera una significación del ámbito de la identidad entre el pensamiento y la realidad.

Merleau-Ponty, por una vía sobre-reflexiva —que consiste en hundir al *cogito* en la contingencia del mundo, en lo concreto y en la presencia del mundo vivido; ubicando la alteridad de los otros humanos y de los otros vivientes en general, el mundo, las cosas, etcétera—, consigue mostrar una significación de pre-identidad, una significación del mundo y del sentido en estado naciente, pre-comprendida por el cuerpo vivido y, por ende, una significación corpórea. Por su lado, Lévinas, por una vía irreflexiva —aunque no irracional sino razonable y crítica, haciendo epojé de la razón para que ésta entre en juego hasta después de la recepción de la experiencia sensible ética para valorar el sentimiento moral que produce el prójimo con su proximidad—, consigue mostrar una significación sin identidad, significación del ámbito de lo no-conceptual, que expone el sentido de lo humano desde la alteridad del otro.

Lévinas, convencido de que la significación última de lo Real nos la da la proximidad del prójimo (el otro humano en su alteridad), quien se resiste a ser comprendido precisamente por su condición de ser otro, transita de la experiencia sensible fenomenológica a la experiencia sensible ética, al poner en evidencia el sentido de lo humano verdaderamente humano que quiebra al fenómeno con el rayo del sentimiento moral que origina una significación sin concepto. Significación que hemos denominado: significación sin identidad, porque es tanto del ámbito de lo no-conceptual como porque pertenece a la no correspondencia “identitaria” entre lo

que piensa la conciencia y lo que manifiesta la realidad por sí misma. Significación que por su modo de obrar va articulando una racionalidad otra, una racionalidad práctica orientada por el sentimiento moral de la responsabilidad y cuidado del otro, es decir, una racionalidad ética. Dicha racionalidad está orientada más por el amor al prójimo que por el amor a la sabiduría y, por ello, podemos llamarla también: racionalidad amorosa.²³

Merleau-Ponty, por su parte, considera que a la esencia o al sentido propio de las cosas se puede acceder a partir de la resistencia de las cosas mismas (refiriéndose tanto a las cosas del mundo como a los otros humanos y a todo ser existente en general), puesto que ya lo que se resiste, se resiste precisamente a las síntesis de la conciencia y, por ello, ya es algo otro; siendo las síntesis del propio cuerpo,²⁴ el *cogito* encarnado, el que nos permite comprender

²³ Aquí destacamos la importancia de la idea de una sabiduría del amor más que de un amor a la sabiduría, para Lévinas (Cfr. Rabinovich, 2005: 142-144). Aunado a dicha idea, y en relación con las críticas que hacen a Lévinas en cuanto a lo teológico, es importante destacar que el amor, para Lévinas, es incluso más importante que Dios mismo, porque es precisamente de la relación amorosa entre los seres humanos que nace la idea de Dios y no a la inversa. Esta idea es la de un Dios no mistificado, que viene a ser un “(a)mor sin teodicea” (Checchi, 1997: 235).

²⁴ Para Merleau-Ponty el cuerpo vivido comprende de una manera pre-reflexiva al mundo en su dinamismo originario, tiene su propia manera de comprender, se interpreta a sí mismo y, al hacerlo, por ser del mundo, interpreta al mundo, nos da cuenta, a su modo, del ser de mundo. El cuerpo nos enseña una unidad distinta a la unidad del ámbito de la identidad del pensamiento reflexivo. Merleau-Ponty, en el capítulo IV de la *Fenomenología de la percepción* que se titula “La síntesis del propio cuerpo”, al referirse a que el cuerpo se interpreta a sí mismo y reconoce él mismo su estilo, sostiene que hay, por virtud de éste, la captación de una significación distinta a las que se elaboran desde un pensamiento intelectualista-reflexivo. Sostiene: “(e)l intelectualismo no puede concebir el paso de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la significación, más que como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento [...] El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga,

dicha resistencia sin reducirla a una representación o a una idea construida por la conciencia pura. La racionalidad corpórea es la que permite comprender la resistencia de las cosas en su alteridad, operando por medio de significaciones corpóreas, que hemos denominado significaciones de pre-identidad, las cuales son la clave para acceder al sentido propio de las cosas, porque se originan o articulan en el nacimiento del mundo (relación “quiasmática” entre el en-sí y el para-sí, entre la conciencia y la naturaleza, entre el pensamiento y mundo, entre lo visible y invisible), por lo que Merleau-Ponty las considera significaciones originarias.

Las racionalidades que construyen ambos autores para poder pensar la resistencia del mundo y de los otros no están ensimismadas en la conciencia, sino que están enlazadas con el sentido propio del mundo y de los otros... Surgen desde este enlace. En el caso de Merleau-Ponty poniendo a la conciencia en la contingencia del cuerpo –cuerpo que ya es del mundo y toca al mundo–. En el caso de Lévinas, al articularse desde afuera de la conciencia *por mor de* la proximidad del prójimo. En ambas racionalidades, la significación está más cargada del lado del sentido del mundo y de los otros, y no sólo del lado de las significaciones del pensamiento –aunque por parte de Merleau-Ponty haya una dinámica y dialéctica de ambigüedad equilibrada entre el sentido del mundo y las significaciones del pensamiento, pero contradictoria o paradójica–. Sin embargo, en ambos, las significaciones no son producto de la reflexión de la conciencia pura, no son significaciones teóricas, sino significaciones prácticas, nacientes en la obra y operación de las relaciones y comercio del yo con los otros y con el mundo en general.

pues, en un análisis de hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo” (1993: 169).

En el caso de Merleau-Ponty, las significaciones originarias son estructuras, quiasmos entre el pensamiento de la conciencia y la realidad del mundo, no cadenas de significantes y conceptos. En lo que respecta a Lévinas, las significaciones pre-originarias son mandamientos: orientaciones éticas en las que habita y reina la rectitud y justicia que provoca la experiencia de la fragilidad humana y que manda al cuidado del otro.

Conclusión

Ante sus planteamientos valoramos que ambos autores presentan una racionalidad distinta a la de la racionalidad moderna, porque no pertenece al ámbito de la representación y abstracción, sino al ámbito del mundo vivido; es decir, no son racionalidades del ámbito reflexivo de la conciencia pura, sino del ámbito pre-reflexivo o sobre-reflexivo que habilita a una racionalidad corpórea, en el caso de Merleau-Ponty, y de lo irreflexivo o de la no-reflexión en el que se acentúa el sentimiento moral construyendo una racionalidad ética, en el de Lévinas. No obstante, consideramos un aspecto problemático en cada uno: a Merleau-Ponty le faltó dilatar más el quiasmo de su filosofía hasta diluir el *cogito* corpóreo en las intensidades del mundo mismo, es decir, diluir la reflexión en la resistencia del Ser; a Lévinas le faltó buscar comprender la alteridad del otro de una manera reflexiva que no cayera bajo el pensamiento de la mismidad y no solamente optar por la vía irreflexiva. Tratemos de comprender estas críticas a raíz de las significaciones básicas de su filosofía.

Estamos de acuerdo con los alcances que realizan ambos autores con sus significaciones de la no identidad, pero vemos algunos puntos criticables en ellos a propósito de éstas. Pensamos que las significaciones sin identidad de Lévinas son la fórmula más pura para pensar la alteridad no sólo de los otros humanos, sino también de

los otros seres vivientes, pero consideramos que la vía irreflexiva que él elige se presta a varias distorsiones y malos entendidos que caen en roses con lo teológico²⁵ y en una imposición de valores éticos *a priori* sobre el ser de lo humano, o en una mistificación del otro.

Ante esto, prefiriendo caminar por la vía reflexiva, al estilo de Merleau-Ponty (es decir, sobre-reflexiva) nosotros nos preguntamos: ¿no es acaso que hay otro modo de pensar a las significaciones sin identidad que no sea el de la inconceptualidad, desnudez e informalidad ética, que Lévinas expone por el camino de la vía irreflexiva y que por ende se expone a caer en lo no razonable?

Eso no significa que estemos completamente de acuerdo, por otra parte, con Merleau-Ponty. Respecto del filósofo de la percepción, nos preguntamos ¿si las significaciones de pre-identidad o significaciones quiasmáticas alcanzan profundamente el sentido de lo irreflejo en su alteridad o configuran dicho sentido de una manera ambigua aún apoyada en la subjetividad a manera de estructura, quedándose en un entrelazo de identidad y alteridad?

Consideramos que Merleau-Ponty con las significaciones de pre-identidad, articuladas desde la subjetividad en tanto que corporeidad, sí alcanza el sentido del Ser (o el sentido de lo irreflejo) en su alteridad, pero sólo como estructura quiasmática y no en su alteridad pura. Ante esta observación, en todo caso, siguiendo la línea de la filosofía de Merleau-Ponty, pero encaminándonos en un sentido diferente, nos proponemos pensar las significaciones de pre-identidad de una manera desubjetivada, o bien, pensar las

²⁵ Aunque Lévinas aclara: “La noción de Dios... ¡Dios sabe que no me opongo a ella! Pero cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisble, es Dios, es en términos de relación con el Otro (*Autrui*) como hablaré de Dios [...] La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. La inversa es la verdadera [...] Son nociones conexas, lo acepto, pero, en resumen, mi punto de partida es absolutamente no teológico” (2001b: 120-122). Sobre este punto también *vid.* Sucasas (2001) y Chalier (2004).

significaciones de lo sin identidad, de Lévinas , pero por la vía reflexiva sin que sólo nos guíemos por la afectividad ética.

Entonces, nos preguntamos: ¿hay otro modo de significación fundamental que no sea ni la significación sin identidad. de Lévinas , o la significación ambigua y estructural, de Merleau-Ponty? ¿No será que entre esos dos modos de significaciones se encuentra operando otra que se comunica tanto con la estructura de la significación de la percepción, como con la pureza de la significancia del infinito?, ¿tal vez hay una significación que no es ni estructura ni pureza sino movimiento del mundo mismo que pinta trazos entre la percepción y la dimensión de lo humano, o flujos de sentido viviente que están en comunicación con la trascendencia del ser en su alteridad?, ¿quizás dicha significación sea una especie de significación en alteridad, que es el médium que incluso puede comunicar a la significación pre-originaria (sin identidad), de Lévinas , con la significación originaria (quiasmática), de Merleau-Ponty?

Nuestra propuesta de una vía reflexiva que piense a lo irreflejo bajo la fórmula de las significaciones en alteridad, no se desliga del sentido de la sobre-reflexión de Merleau-Ponty, sólo que ve la necesidad de ir más allá de una comprensión quiasmática entre identidad y alteridad; no se distancia de la filosofía de Merleau-Ponty, sino que da seguimiento a la tarea de la fenomenología que él consideraba que había de realizarse, a saber: la de llevar el sentido de las cosas mismas, mudo todavía, a la expresión de su propio sentido. Sin embargo, nosotros nos preguntamos: ¿no tenemos que indagar, un poco más, en el sentido de las cosas mismas y buscar su propia significación antes de la transmutación en palabras y significaciones?, ¿hay una manera no estructural de comprender el sentido de lo irreflejo en su alteridad?

¿No será que ya hay un “decir hablante” y no mudo todavía en la expresión pre-discursiva de la percepción?, es decir, ¿quizás el lenguaje de las cosas mismas no es mudo sino que ya habla pero

habla de otra manera?, ¿tal vez la zona del silencio tiene su propia significación independiente de la palabra y del discurso? ¿No es acaso que el silencio tiene su propia significación sin estar ligado al contexto de la palabra, sino al de las cosas mismas?

¿Habría la posibilidad de que ocurra, más bien, que en el mundo de la percepción se originan ya unas “significaciones hablantes”, pero que tienen un “decir otro”, distinto al de las significaciones de la percepción? ¿No será que la percepción no es estructural solamente? ¿No es acaso que ese “otro decir” no pertenece únicamente al campo de la percepción (quiasmo: mundo sensible-universo del pensamiento), sino que también está comunicado con la zona de la relación ética, el infinito, ámbito de pura alteridad del cual hablaba Lévinas? ¿No es acaso que el mundo de la percepción tiene su propio lenguaje y habla en escenas vivientes, es decir, en significaciones en alteridad?

Por lo anterior, propongo las significaciones en alteridad en tanto que movimientos e intensidades, escenas vivientes, significaciones fluyentes del mundo mismo —mundo que nos trasciende y que está en comunicación con otras trascendencias más lejanas y extrañas a nuestro entendimiento—, como el enlace más simple entre el pensamiento y la realidad. Las consideramos como significaciones del ámbito del sentido salvaje del mundo, pero des-subjetivadas. Es decir, *sentido*²⁶ del mundo mismo, que diferenciándonos de Merleau-Ponty, se da en una epojé radical del pensamiento en la existencia o en una des-subjetivación total, en la que se contempla el sentido fluyente del mundo o escenas vivientes de lo real de la existencia. Por último, nos preguntamos si estas significaciones pueden ser la clave para el nacimiento de una racionalidad del sentido fluyente del mundo, de una lógica de lo real.

²⁶ Tachamos el término para hacer referencia al rompimiento y separación del significante; para pasar del ámbito de las representaciones gramaticales y lingüísticas al ámbito del sentido salvaje/abierto de “lo vivido”.

Bibliografía

- Alloa, Emmanuel, 2009, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Álvarez Falcón, Luis, 2009, “Regresión y pobreza”, en *Realidad, arte y conocimiento*, Barcelona, Horsori, pp. 102-119.
- _____, 2011, “La sombra de lo invisible”, en *La sombra de lo invisible*, Madrid, Eutelequia, pp. 29-70.
- _____, 2012, “La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido”, en Mario Teodoro Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, pp. 153-177.
- Chalier, Catherine, 2004, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder.
- Checchi, Tania, 1997, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México, Universidad Iberoamericana .
- De Waelhens, Alphonse, 1968, “Sobre la idea de la fenomenología”, en G. Maci, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royau-mont*, Buenos Aires, Paidós, pp. 130-152.
- Ferreira González, Jesús Emmanuel, 2013, *Diálogo entre Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Lévinas sobre el problema de la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión* [tesis doctoral], Morelia, UMSNH, disponible en: <http://filos.umich.mx/portal/wp-content/uploads/2013/09/Ferreira-tesis.pdf> (consultado en 19/X/2013).
- _____, 2012, “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad”, en Mario Teodoro Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Athro-pos, pp. 45-65.
- Maci, Guillermo, 1968, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royau-mont*, Buenos Aires, Paidós.

- Hass, Lawrence, 2007, "On the multiplicity of flesh in Merleau-Ponty", *Quiasmi*, núm. 9, pp. 431-443.
- Kant, Immanuel, 2007, *Crítica del juicio*, Madrid, Técnos.
- Lévinas, E. (1968). Reflexiones sobre la "técnica" fenomenológica. En G. Maci, *Husserl*.
- Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (págs. 88-109). Buenos Aires : Paidós .
- Lévinas, Emmanuel, 1972, La significación y el sentido . En E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (págs. 17-83). México : Siglo XXI .
- _____, 1987, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- _____, 1999, *De la evasión*, Madrid, Arena.
- _____, 2001a, "Hermenéutica y más allá", en Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, pp. 85-97.
- _____, 2001b, "Trascendencia y altura", Emmanuel Lévinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Minima Trotta, pp. 85-122.
- _____, 2004, *La teoría fenomenológica de la intuición*, México, Epidermis/Sígueme.
- _____, 2005, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- _____, 2006, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1957, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette.
- _____, 1970, *Lo visible y lo invisible*, J. Escudé (trad.), Barcelona, Seix Barral.

- _____, 1971, *La prosa del mundo*, F. P. Gutiérrez (trad.), Madrid, Taurus.
- _____, 1973, *Signos*, Barcelona, Seix Barral.
- _____, 1993, *Fenomenología de la percepción*, J. Cabanes (trad.), Barcelona, Planeta-Agostini.
- _____, 1997, *Parcours*, París, Verdier.
- Mora, José Ferrater, 1984, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Rabinovich, Silvana, 2005, *La huella en el palimpsesto*, México, UACM.
- Ramírez, Mario Teodoro, 1996, *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, México, UAEM.
- _____, 2010, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____, 2012, *Humanismo para una nueva época*, México, Siglo XXI/UMSNH.
- _____, 2013, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE.
- Schopenhauer, Arthur, 2004, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE.
- Sucasas, Alberto, 2001, *El rostro y el texto. Undad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.

Recibido: 25 de agosto de 2014

Aceptado: 27 de diciembre de 2014

El progreso de la ciencia como resolución de problemas: una defensa de las posturas funcionalistas-internalistas

Damián Islas Mondragón
Universidad Juárez del Estado de Durango

Resumen

Recientemente, Alexander Bird (2007) sugirió que la ciencia progresa cuando muestra “acumulación de conocimiento justificado”. Para validar su postura, Bird contrastó sus ideas con los conceptos sobre el progreso científico contruidos por Thomas S. Kuhn y Larry Laudan, respectivamente. El objetivo de Bird fue mostrar que el criterio de “resolución de problemas”, defendido por estos autores, es regresivo y, por ello, anti-intuitivo. En este texto analizo los argumentos de Bird en contra de estos autores y muestro en qué fallan. Posteriormente, se evalúa su postura a partir de sus propios fundamentos epistemológicos. Al final, presento algunas conclusiones que pueden inferirse del presente estudio.

Palabras clave: progreso científico, acumulación de conocimiento, resolución de problemas, inducción pesimista, verdad.

Abstract

Recently, Alexander Bird (2007) suggested that science progresses when it shows “accumulation of justified knowledge”. To validate his position, Bird has contrasted his ideas against the concepts of scientific progress developed by Thomas S. Kuhn and Larry Laudan, respectively. Bird’s aim is showing that “problem-solving” criteria defended by Kuhn and Laudan, is regressive and, therefore, anti-intuitive. In this text I analyze Bird’s arguments and I show why his position is untenable. Afterwards, I evaluate Bird’s position from his own epistemological foundations. At the end, I present some of the conclusions that can be inferred from this analysis.

Keywords: Scientific progress, Accumulation of knowledge, Problem solving, Pessimistic induction, Truth.

1. Introducción

En un extenso artículo publicado en 2007 y en otros dos artículos subsecuentes (2008 y 2010), Alexander Bird desarrolló lo que denomina la postura “epistémica” del progreso científico. De acuerdo con esta postura, existe progreso científico cuando se acumula conocimiento suficientemente justificado mediante la utilización de una metodología confiable. La estrategia que utilizó Bird para defender sus ideas fue contrastar éstas con los conceptos sobre el progreso científico propuestos desde otras posturas, específicamente la que Bird llama “semántica”, desarrollada por Ilkka Niiniluoto, y las que llama “funcionalistas-internalistas”, desarrolladas por Thomas S. Kuhn y Larry Laudan, respectivamente.¹

¹ En este texto analizaré el progreso científico desde el punto de vista cognitivo, por lo que de aquí en adelante cuando me refiera al “progreso científico” lo estaré haciendo en relación al progreso *cognitivo* que exhibe la ciencia y no a otros tipos de progreso científico, como pueden ser el progreso tecnológico o el progreso educativo de la ciencia.

Recientemente, Ilkka Niiniluoto (2014) y Gustavo Cevolani y Luca Tambolo (2012) mostraron que los argumentos elaborados por Bird en contra de la postura *semántica* son insostenibles. En particular, sugirieron que la idea de “progreso científico” tiene dos formas de interpretarse desde el punto de vista del concepto de *verosimilitud*: como “progreso real”, el cual está construido a partir del incremento de la *verosimilitud* de las teorías científicas, y como “progreso estimado”, el cual está concebido a partir del incremento de su *verosimilitud estimada*. De acuerdo con estos autores, el concepto de *verosimilitud*, entendido a partir de estas dos vertientes, explica —en contra de lo que argumentó Bird— cómo las creencias científicas están basadas en evidencia confiable y por qué tales creencias tratan de excluir la falsedad y preservar la verdad.

Sin embargo, Cevolani y Tambolo consideraron que los argumentos que Bird construyó en contra de las posturas *funcionalistas-internalistas* son “sustancialmente correctos” (2012: 924). En este sentido, el objetivo central del presente texto es mostrar que los argumentos de Bird en contra de las posturas *funcionalistas-internalistas* también son insostenibles, aunque por razones por supuesto distintas. El principal argumento de Bird en contra de Kuhn y Laudan está dirigido al criterio de “resolución de problemas” que estos autores propusieron para evaluar el progreso científico. Según Bird, este criterio es regresivo y anti-intuitivo, lo que mostraría por qué la acumulación en el poder de resolución de problemas que exhibe la ciencia no es una condición *suficiente* para explicar el progreso científico (Bird, 2007). Como veremos en la cuarta sección, el argumento que desarrolló Bird para sostener esta idea es cuestionable.

La estrategia argumentativa de Bird fue evaluar el criterio funcionalista-internalista de “resolución de problemas” a partir de algunos criterios epistemológicos que él favorece. Como es sabido, Kuhn y Laudan rechazaron que la ciencia exhiba “acumulación

de conocimiento” cuando éste es entendido de manera tradicional como la “obtención de la verdad”. Bird aseguró que este rechazo está erróneamente fundamentado en dos argumentos principales: (1) el argumento de la inducción pesimista y (2) la trascendencia del concepto de *verdad*. Son varios los contra-argumentos que Bird construyó para afirmar que la formulación de (1) tal y como la entendieron Kuhn y Laudan es débil y que (2) no requiere de una justificación correspondentista de la verdad, como sostuvo Kuhn, sino de una justificación a la mejor explicación. En la segunda sección de este texto, analizaré cada uno de estos argumentos. Como se verá, algunos de éstos requieren de análisis más detallados, mientras que otros, por su propia naturaleza, pueden ser refutados más rápidamente.

Por otro lado, Bird también afirmó que ambas posturas, la *epistémica* que defiende y la *funcionalista-internalista*, coincidirían si: (3) todo el conocimiento científico fuera reducible a conocer la solución de algunos problemas científicos y (4) si resolver un problema científico fuera un asunto de adquisición de un cierto tipo de conocimiento. Ambos puntos son rechazados por Bird (2007). En las secciones tercera y cuarta trataré de mostrar que también estos argumentos de Bird en contra de Kuhn y Laudan pueden ser rechazados por las posturas funcionalistas-internalistas. En la quinta sección dejaré de lado los argumentos de Bird en contra de Kuhn y Laudan para analizar su postura sobre el progreso científico en sí misma. En esta sección trataré de mostrar que sus ideas exhiben algunas falacias argumentativas que debilitan su postura. Finalmente, en la sexta sección ofreceré algunas conclusiones que se derivan del presente estudio.

2. El argumento de la inducción pesimista y el de la trascendencia del concepto de *verdad* de Bird

Thomas S. Kuhn y Larry Laudan coincidieron en que la meta cognitiva más importante de la ciencia es la resolución de problemas científicos (Kuhn, 1970; Laudan, 1977).² En sus primeros trabajos, Kuhn propuso el concepto de “resolución de problemas” como criterio del progreso científico en el marco de su teoría sobre las revoluciones científicas y el cambio paradigmático, mientras que Laudan lo hizo desde la defensa de un instrumentalismo metodológico.³ Al igual que Kuhn y Laudan, Bird también desarrolló una postura teleológica del progreso científico, pero sostuvo, a diferencia de estos autores, que la meta epistémica de la ciencia es la “producción de conocimiento”. Cito a Bird al respecto: “La ciencia (o un campo o teoría científica particular) progresa precisamente cuando muestra acumulación de conocimiento científico” (2007: 64).

A pesar de que Bird aceptó que el concepto de *conocimiento* no puede ser definido de manera no circular, también afirmó que di-

² Cabe mencionar que el concepto de *resolución de problemas* no es una idea original de Kuhn ni de Laudan. Esta idea puede remontarse a los trabajos de C. S. Peirce y W. Whewell, como lo ha hecho ver Niiniluoto (1984). Posteriormente, esta idea fue retomada por Karl. R. Popper, entre otros autores.

³ Quiero señalar aquí que para hacer un análisis integral de las ideas de ambos autores, tenemos que tomar en cuenta las diferentes etapas metodológicas por medio de las cuales estos autores desarrollaron sus ideas. Ciertamente no es lo mismo analizar a Kuhn desde la perspectiva de la *Estructura de las Revoluciones Científicas* que escribió en 1962, que veinte años después; por ejemplo, desde su texto “Commensurability, Comparability, Communicability” de 1982. Lo mismo sucede con Laudan quien claramente experimentó un cambio que va de la metodología historiográfica, que desarrolló en 1977, al naturalismo normativo, que propuso en 1987. Sin embargo, Bird *no* hace esta distinción metodológica en sus críticas a estos autores, por lo que en este texto sólo se hará referencia a estas diferentes etapas metodológicas cuando sea necesario para nuestra argumentación.

cho concepto tiene un papel explicativo central para la mejor comprensión del progreso científico. A este respecto, Bird construyó tanto la gráfica que ilustra la concepción “ordinaria” o “intuitiva” que según él tenemos del progreso científico como la gráfica que ilustra el cambio en el conocimiento que puede experimentar la ciencia. Cuando se comparan ambas gráficas, éstas coinciden y lo hacen porque nuestra concepción “intuitiva” del progreso científico es, sostuvo Bird, “coextensional al concepto de crecimiento del conocimiento científico” (2007: 72).

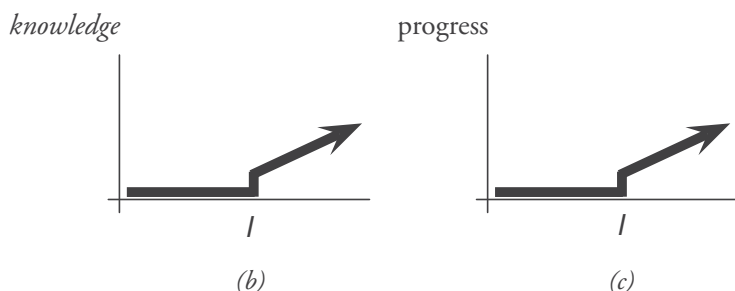


Figura 1. *Gráfica de la concepción intuitiva del progreso científico y del cambio del conocimiento* (Bird, 2007: 66)⁴

Según la gráfica anterior, el progreso científico es co-extensional al crecimiento del conocimiento científico. Ahora bien, Bird sostuvo que la ciencia crece localmente cuando “alguna proposición científica llega a ser conocida” (2007: 76). Por lo tanto, el progreso científico se obtiene cuando una proposición científica llega a ser conocida. Sin embargo, al tomar en cuenta los contra ejemplos contruidos por Gettier, el mismo Bird aceptó que el concepto

⁴ Dado que el término *progreso* proviene del latín *progressus* que significa “avance”, esto es, la acción de ir hacia adelante; el concepto mismo de *progreso* implica una transición desde un punto de referencia (b), en el caso del conocimiento, y (c), en el caso del progreso, hacia otro punto distinto de (b) y (c). En la gráfica, la transición está representada por la flecha ascendente.

de *conocimiento* no puede definirse simplemente como “creencia verdadera justificada”, dado que se puede tener creencias que sean accidentalmente verdaderas y estén justificadas. Tales casos “accidentales” no contribuirían al progreso científico, sostuvo Bird. Por lo tanto, las únicas proposiciones científicas que pueden ser conocidas –y de este modo contribuir al progreso científico– son las que están “suficientemente bien fundamentadas por la evidencia” y que han sido “apropiadamente confirmadas” (Bird, 2007: 77-79).

Para defender su postura, Bird contrastó sus ideas con los conceptos sobre el progreso científico contruidos por Kuhn y Laudan, respectivamente. El objetivo de Bird fue mostrar, por un lado, que “nuestras intuiciones sobre el progreso en episodios posibles de cambio implican que las *características epistémicas son esenciales* al progreso” (2007: 65; las cursivas son mías); por otro lado, que el criterio de resolución de problemas, propuesto por Kuhn y Laudan desde las posturas *funcionalistas-internalistas*⁵ que defendieron, es anti-intuitivo. Según Bird, la intuición nos indica que el progreso científico no puede ser regresivo, lo que asegura se sigue de las posturas defendidas por Kuhn y Laudan. Esta regresión, a la que apela Bird, mostraría por qué la acumulación en el poder de resolución de problemas no es una condición suficiente para explicar el progreso científico.

⁵ Bird considera que las posturas teleológicas de Kuhn y Laudan son “funcionalistas” porque sus conceptos de *progreso* tienen que ver con el éxito que exhibe la ciencia en realizar una función, esto es: resolver problemas; por otro lado, son “internalistas” porque el juicio en relación a si la ciencia ha realizado o no progreso no depende de factores externos a la comunidad científica del campo en cuestión (Bird, 2007). Como sugirió un dictaminador (a) anónimo, conviene señalar que ciertamente concebir la “resolución de problemas” como una “función” de la ciencia es distinto a concebirla como una “meta” dado que el primer concepto enfatiza un proceso, mientras que el segundo enfatiza un fin: el éxito en la realización de este proceso. Para los objetivos de este trabajo, basta con señalar aquí esta diferencia.

Como se sabe, Kuhn y Laudan rechazaron la idea de que la ciencia pueda alcanzar –o aproximarse a– la “verdad” (Kuhn, 1970; Laudan, 1977). En términos epistémicos, rechazaron que la ciencia exhiba “acumulación de conocimiento” cuando éste es entendido de manera tradicional como la “obtención de la verdad”. Bird aseguró que el rechazo de Kuhn y Laudan está erróneamente fundamentado en dos argumentos, a saber:

- (1) El argumento de la inducción pesimista.
- (2) La trascendencia del concepto de *verdad*.

A continuación examinaré estos dos argumentos con el objetivo de mostrar en qué fallan.

2. 1. *El argumento de la inducción pesimista*⁶

Bird formuló en los siguientes términos el argumento de la *inducción pesimista*: es “la inferencia que se hace a partir de la premisa de que todas las teorías pasadas han sido falsadas hacia la conclusión de que todas las actuales y futuras teorías también serán falsadas” (2007: 73). Bird aseguró que el argumento de la *inducción pesimista* es un argumento débil por cuatro razones principales, a saber:

(a) Existen “venerables” ejemplos de proposiciones científicas que nunca han sido falsadas.

(b) Las teorías científicas sucesoras durante el cambio teórico no se crean de manera independiente de los éxitos y fracasos que exhiben las teorías que se abandonan.

(c) De la sucesión de teorías falsas, $T_1 \dots T_n$, no podemos concluir sin información adicional que las teorías futuras también serán falsas.

⁶ El origen del término *inducción pesimista* puede ser rastreado hasta los trabajos de Henri Poincaré quien habló acerca de la “bancarrota de la ciencia” y de la “apilación de ruinas sobre ruinas” (Poincaré, 1952). Sin embargo, el uso moderno del término está identificado con los trabajos de Hilary Putnam (1978) y Larry Laudan (1981).

(d) Incluso una sucesión de teorías falsas puede permitir el conocimiento de manera negativa (Bird, 2007). Revisemos cada uno de estos argumentos.

Argumento 2. 1. a

En relación a este argumento, Bird ofreció algunos ejemplos de proposiciones científicas que “nunca han sido falsadas”. Dos de los ejemplos más interesantes son: “El agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno” y “los electrones están cargados negativamente” (2007: 73).

Exploremos el primero de estos dos ejemplos. La proposición “El agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno” contiene un concepto central, el de *compuesto*, que requiere explicitarse. El concepto de *compuesto* no siempre tuvo una connotación clara. A este respecto, no fue sino hasta alrededor de 1787, cuando Antoine Lavoisier (junto con otros químicos de su época) propuso reformar la nomenclatura de su tiempo, que el concepto de *compuesto* reflejó sus “composiciones elementales” (*vid.* Findlay, 2006). En otras palabras, ser un “compuesto” significó poseer tales o cuales elementos composicionales. En el caso específico del agua, en 1808, John Dalton todavía creía que la composición elemental del agua era de un solo átomo de hidrógeno y uno de oxígeno, esto es: HO (*vid.* Chalmers, 2009). Ahora bien, si se transforma la proposición de Bird, “el agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno”, a los términos daltonianos de 1808 a partir del ‘contenido’ del concepto *compuesto* anteriormente expuesto, entonces esta proposición podría leerse de la siguiente manera:

El agua es un compuesto *cuyos componentes elementales* son HO.

Si transformamos la misma proposición de Bird en los términos actualmente aceptados, entonces dicha proposición tendría que leerse de la siguiente manera:

El agua es un compuesto *cuyos componentes elementales* son H_2O .

Así entendido, claramente puede verse que la proposición que sugiere Bird posee un contenido epistémico diferente en los términos daltonianos de 1808 y en los términos actuales. En otras palabras, la proposición daltoniana ha sido falsada por el contenido cognitivo de la misma expresión en los términos actualmente aceptados.

Exploremos ahora el segundo ejemplo de Bird. Después de que en 1888 Heinrich Hertz produjo las primeras ondas de radio, se volvió normal atribuir su espectro de emisión a la radiación causada por la oscilación de partículas cargadas. Notemos que en este momento todavía no se establecía el tipo de carga a la que se hacía referencia. Más tarde, en 1897, Pieter Zeeman trabajó en las predicciones de H. A. Lorentz al respecto de la polarización de la luz y obtuvo un valor e/m para la oscilación de estas partículas, creándose una fuerte evidencia experimental (apoyada por otros trabajos como los de Emil Wiechart y Walter Kaufmann) que justificaba la creencia de que las partículas cargadas que vibraban eran la fuente del espectro del sodio y del cadmio. Zeeman concluyó, a partir de la dirección de la polarización de la luz asociada a las líneas espectrales, que las vibraciones de las partículas estaban negativamente cargadas. Posteriormente, J. J. Thomson trabajó en los rayos catódicos y otros fenómenos asociados, que comenzaron a configurar lo que más tarde sería conocida como la “teoría del electrón” de Lorentz, estableciéndose que éstos tienen una masa y una carga medibles.

Sin embargo, en 1906 Thomson todavía no utilizaba el concepto de *electrón* para referirse a estas partículas sub-atómicas con carga negativa, refiriéndose a éstas como corpúsculos. En realidad, fue George Johnstone Stoney quien creó el concepto de *electrón* para referirse a la unidad de carga de estas partículas (que como

he mencionado es negativa) y no fue sino hasta 1899 que Lorentz adoptó el término para referirse al tipo de partículas a las que anteriormente había llamado iones. En otras palabras, no fue sino después de los experimentos realizados por Thomson que el concepto *electrón* se identificó con las partículas sub-atómicas cargadas negativamente. Por lo anterior, la proposición “los electrones están cargados negativamente”, a la que hace referencia Bird, es una especie de verdad analítica que simplemente no puede ser falsada ya que el concepto mismo de electrón significa ser una partícula negativamente cargada, según la perspectiva histórica anteriormente referida.

Como puede inferirse del análisis de estos dos ejemplos, me parece que ninguna de las dos proposiciones construidas por Bird invalida la tesis de la inducción pesimista.⁷

Argumento 2. 1. b

Bird afirmó que las teorías científicas sucesoras durante el cambio teórico no se crean de manera independiente de los éxitos y fracasos que exhiben las teorías que se abandonan. Ciertamente este es el caso y tanto Kuhn como Laudan lo aceptaron, ya que ambos autores consideraron que, durante el cambio paradigmático o de *tradiciones de investigación científica*, algunos problemas que se consideraron importantes así como algunas de las soluciones que se idearon para ciertos problemas se conservaron, mientras que otros se desecharon (*vid.* Kuhn, 1970; 1977; Laudan, 1977). No obstante, el punto clave de la argumentación la hizo Laudan en 1981 cuando sostuvo que el éxito empírico que puede exhibir una teoría científica no está necesariamente vinculado a la verdad o

⁷ Bird ofreció más ejemplos de proposiciones que supuestamente “nunca han sido falsadas” y que pueden, no obstante, ser refutadas de manera similar (*vid.* 2007: 73).

aproximación a la verdad de dicha teoría debido, entre otras cosas, a que han existido teorías que hoy sabemos que son falsas y que no obstante tuvieron un alto grado de éxito empírico en diferentes aplicaciones. Ejemplos de este tipo de teorías son la mecánica, de Newton, la óptica de ondas o las leyes de la termodinámica. Por lo anterior, que una teoría T_2 herede o recoja parte del éxito de la teoría precedente T_1 , no invalida el argumento de la inducción pesimista, ya que tanto T_2 como T_1 pueden de hecho ser falsas.⁸

Argumento 2. 1. c

Bird sostuvo que de la sucesión de teorías falsas, $T_1 \dots T_n$, no puede concluirse sin información adicional que las teorías futuras también serán falsas. Me parece claro que se requerirá de información adicional para establecer en su momento que T_{n+1} también es falsa. No obstante, el punto se encuentra en que lo único que afirma el argumento de la inducción pesimista es que dada la experiencia pasada podemos inferir ahora que las teorías futuras probablemente también terminarán siendo falsas. Se trata tan sólo de una probabilidad inductiva que no se ve afectada por el hecho futuro de que se requiera de información adicional para aceptar o rechazar una teoría. Si en el futuro los científicos no contaran con la información empírica —o de otro tipo— adicional pertinente para

⁸ Por supuesto, muchos autores han tratado de refutar el argumento de la inducción pesimista al sostener, por ejemplo, que la estructura matemática de las teorías científicas sí se ha retenido a través de las revoluciones científicas (Worrall, 1989), o bien, que son los enunciados de Ramsey los que se preservan en la transición teórica y que éstos son los portadores del contenido cognitivo de las teorías científicas (Papineau, 2010); otros han afirmado que algunas partes de las teorías son las responsables del éxito empírico de una teoría y que otras partes sí pueden desecharse (Kitcher, 1993; Psillos, 1999; Leplin, 1997), etc. Actualmente, existen diversas referencias en torno a este debate, que por razones de espacio no pueden ser analizadas en este texto (*vid.* Mizrahi, 2013; Wray, 2013; Park, 2011; Frost-Arnold, 2011; Guillaumin, 2010; entre otros).

rechazar una teoría específica, llamémosle T^* , seguramente T^* se conservará –como se conservó por mucho tiempo la cosmología aristotélica-ptolemaica, por ejemplo–; también, supongo que dependiendo del período de tiempo en que se siga considerando T^* como no falsada, el argumento de la inducción pesimista perderá credibilidad.

Argumento 2. 1. d

Por último, sobre la afirmación de Bird de que “una sucesión de teorías falsas puede permitir el conocimiento de manera negativa” (2007: 80), me parece que es una aserción correcta desde el punto de vista de la postura epistémica que defiende el investigador, esto es: saber que estamos equivocados seguramente es una forma de evitar el error en el futuro. De igual manera, en los términos funcionalistas-internalistas que estamos analizando, saber que X representa un tipo de problema científico no resuelto, seguramente le indica a los científicos una línea futura de investigación.⁹ Sin embargo, no veo en qué sentido esta afirmación pueda socavar la inducción pesimista. Recordemos que el argumento de la inducción pesimista afirma como premisa que todas las teorías pasadas han sido falsadas y, hasta donde sé, nadie que haya defendido el argumento de la inducción pesimista se ha pronunciado en contra de que enterarnos de nuestros errores puede ser una manera de tratar de evitarlos en el futuro.

⁹ Sobre este respecto, me parece que Thomas Nickles tiene razón cuando señala que el reconocimiento y formulación adecuada de un problema científico es ya de por sí un logro cognitivo de no poca importancia (Nickles, 1980).

2. 2. *El argumento de la trascendencia del concepto de verdad*

En contra de la postura anti-realista de Kuhn y Laudan, Bird afirmó que una concepción correspondentista de la verdad tradicionalmente ha sido atacada utilizando argumentos de tipo escéptico. Por ejemplo, se ha argumentado que si la verdad del enunciado S es un asunto de “coincidencia” o “empate” entre el enunciado S y el hecho F, entonces saber que S es verdadero tiene que ver con que de alguna manera inmediata sabemos que es el caso que la coincidencia ocurre. Sin embargo, para saber esto —argumentan los escépticos— tendríamos que tener un acceso al hecho F de manera independiente del enunciado S, lo que niegan los escépticos. Para rechazar el argumento escéptico, Bird sostuvo que el conocimiento de la verdad de S no requiere de un acceso inmediato al conocimiento de dicha coincidencia, sino que dicho acceso puede estar mediado por una inferencia a la mejor explicación (IBE, por sus siglas en inglés) en el sentido de que la “coincidencia” entre S y F puede ser defendida argumentando que es la mejor explicación de la verdad de las proposiciones que pueden ser deducidas de S (Bird, 2007).

Considero que el argumento de Bird es poco convincente para sus detractores porque pretender explicar la “coincidencia” entre S y F argumentando que es la mejor explicación posible de la verdad de S, o de las proposiciones que pueden deducirse de S, puede ser una explicación aceptable para los defensores de posturas realistas de la ciencia, pero no necesariamente para los defensores de posturas escépticas como Laudan, con quien discute Bird. No obstante, incluso si se le concediera a Bird la posibilidad de explicar la verdad de las proposiciones que pueden deducirse de S a partir de la supuesta “coincidencia” entre S y F, no explicaría cómo y por qué S y F de hecho coinciden, al menos que se acepte *a priori* una defi-

nición tarskiana de la verdad o algo similar.¹⁰ En las siguientes dos secciones analizaré los últimos dos argumentos que Bird construyó en contra de las posturas funcionalistas-internalistas defendidas por Kuhn y Laudan.

3. Argumento de la reducción del conocimiento científico

Bird sostuvo que no toda la actividad científica que puede llamarse progresiva puede reducirse a resolver problemas. Para defender su punto, Bird cita el ejemplo de algunos astrónomos y naturalistas de los siglos XVIII y XIX que se pasaron la vida recolectando datos, ya sea sobre estrellas y cometas o bien sobre nuevas especies, sin resolver nunca ningún problema (Bird, 2007: 68). Sobre este respecto, me parece que es poco probable que la recolección de datos científicos se realice completamente al margen de algún marco teórico-conceptual mínimo que indique a los científicos el tipo de datos empíricos que es pertinente y relevante para un campo científico particular.¹¹ Más aún, muchas veces los datos científicos

¹⁰ Por supuesto, el debate en torno a los argumentos IBE es un debate abierto que no puede abordarse en este texto. Para nuestros fines, basta con señalar algunas de las problemáticas que enfrenta el argumento de Bird tal y como lo ha expuesto.

¹¹ Estoy consciente que se han desarrollado diversos estudios que han tratado de mostrar la relativa independencia teórico-conceptual de ciertas prácticas científicas, como es el caso de Ian Hacking que, en su libro *Representing and Intervening*, afirmó que “mucho de la investigación verdaderamente fundamental precede a la formulación de alguna teoría *relevante*” (1983: 158; las cursivas son mías). Más recientemente, Sergio Martínez (1993a; 1993b), siguiendo esta línea argumentativa, sostuvo que “*el progreso cognoscitivo consiste en la evolución de conceptos asociada con la construcción de una jerarquía de fenómenos en la ciencia*” (1993b: 12); no obstante, Martínez acepta que “la creación de un fenómeno puede hacerse al margen de una teoría, pero siempre implica conceptos” (1993b: 10). En otras palabras, ambos autores parecen aceptar que las prácticas científicas no son completamente independientes de aspectos teóricos o con-

recolectados sirven para tratar de responder una pregunta o problema más fundamental o general.

Veamos un ejemplo: en el siglo XVII Thomas Simmons Mackintosh formuló una hipótesis que afirmaba que era la electricidad, y no la gravedad, la fuerza más importante en el universo. A este respecto, Mackintosh sostenía que “todos los cuerpos celestes que se mueven a través del sistema solar son afectados por la fuerza eléctrica” (1835b: 228). Algunos de los cuerpos celestes que más le interesaron a Mackintosh fueron los cometas, los cuales estaban constituidos por “inmensos volúmenes de materia con forma de aire que eran descargados por el Sol a través de la intervención de la electricidad” (1835a: 11). En 1835, Mackintosh registró la reaparición del cometa *Haley* con el objetivo de defender la idea de que los cometas eventualmente podrían condensarse, formar planetas y regresar al Sol. Lo que me interesa enfatizar con este ejemplo es que Mackintosh recolectó datos empíricos del paso del cometa Haley con el objetivo fundamental de responder, entre otras cosas, qué tipo de cosas eran los cometas según su teoría eléctrica del universo. Este ejemplo nos muestra que la recolección de datos a la que alude Bird difícilmente puede llevarse a cabo con sentido completamente al margen de una teoría (relevante o no) o de algún concepto teórico que guíe la investigación científica.

4. Argumento de que resolver un problema científico no es equivalente a la adquisición de conocimiento

Por último, pasemos al que a mi parecer es el más interesante argumento que Bird construyó en contra de las posturas defendidas

ceptuales. Cito nuevamente a Martínez: “Quizás valga la pena recalcar aquí que la noción de autonomía a la que nos referimos arriba no implica la falta de presuposiciones teóricas o más abiertamente metafísicas (como una concepción corpuscular de la materia, por ejemplo)” (1993a: 52).

por Kuhn y Laudan. Bird afirmó que si resolver problemas científicos no implica la obtención de la verdad como aseguraron estos autores, entonces el criterio de resolución de problemas tampoco implica la obtención de conocimiento, cuando éste es entendido de manera tradicional como la obtención de la verdad (2007: 68). Según Bird, el modelo de Laudan sigue el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica desarrollado por Carl Hempel (1965), quien afirmó que un fenómeno problemático P es resuelto por una teoría científica T cuando puede deducirse P de T .

Analicemos el ejemplo que construyó Bird de este caso: el filósofo natural medieval Nicole d'Oresme pensó que de la sangre caliente de un cabrío podrían extraerse diamantes (Oresme, 1968). Bird afirmó que si Oresme hubiera sido capaz de construir una teoría T a partir de la cual fuese posible deducir la extracción de diamantes de la sangre caliente de un cabrío, entonces dicha teoría T habría ofrecido una solución al problema que se planteó Oresme y, así, habría contribuido al progreso científico, según el modelo laudaneano-hempeliano del progreso científico. Ahora imaginemos a un estudiante, continúa Bird, quien muestra, digamos en t_1 , que la solución construida para solucionar el problema de Oresme, es falsa. Bird sostuvo que según la postura funcionalista-internalista de Laudan antes de t_1 la ciencia tenía una solución a un problema y, por ello, habría progresado; mientras que, acorde con la postura epistémica defendida por Bird, la situación es más bien la contraria, esto es, sólo después de t_1 , momento en que el estudiante mostró que la solución era falsa, la ciencia progresó, aunque modestamente.

El argumento anterior me parece que tergiversa y omite algunos puntos centrales de las ideas, defendidas particularmente por Laudan, por las siguientes tres razones: (i) las soluciones a los problemas científicos, según el modelo de Laudan, no son verdaderas ni falsas, cito a Laudan al respecto:

Sostendré que una teoría puede resolver un problema aun cuando sólo lo haya establecido de manera aproximada; para establecer si una teoría resuelve un problema, es irrelevante si la teoría es verdadera o falsa o si está bien o pobremente confirmada (1977: 22-23).

Por lo tanto, el hipotético estudiante sólo pudo haber mostrado que la solución de Oresme era falsa en los términos epistémicos que Bird defiende, pero no en los términos funcionalistas-internacionalistas con los que discute Bird. Ahora bien, (ii) si Oresme hubiera sido capaz de construir una teoría con la cual fuese posible deducir la extracción de diamantes de la sangre caliente de un cabrío, Bird asegura que según el criterio de resolución de problemas, dicha teoría habría ofrecido una solución al problema que se planteó Oresme y, de esta manera, habría contribuido al progreso científico, aunque en realidad se tratara de “sumar falsedades a falsedades” (2007: 69), es decir, tanto el problema como la solución habrían sido falsos. No obstante, según Laudan, un problema científico es un problema como tal hasta que ha sido efectivamente resuelto y para que esto suceda el fenómeno o suceso científico debe estar suficientemente autenticado (Laudan, 1977). Por lo anterior, el problema que se planteó Oresme, en principio, no era un problema genuino al no poder haber sido resuelto de manera efectiva.

Como sugirió un dictaminador anónimo, conviene enfatizar que la parte esencial del argumento de Bird radica en su afirmación de que tanto Kuhn como Laudan suscribirían que el descubrimiento del hipotético estudiante marcaría un retroceso en el progreso científico. Según Bird, antes de t_1 la ciencia habría obtenido una solución, mientras que después de t_1 la ciencia habría perdido dicha solución, lo que muestra que la acumulación en el poder de resolución de problemas no es una condición suficiente para el progreso científico (Bird, 2007). Sin embargo, (iii) ni

Kuhn ni Laudan negaron que durante el cambio paradigmático o de tradiciones algunos problemas que se consideraron importantes, así como algunas de las soluciones que se ofrecieron a ciertos problemas, pueden dejar de ser vistos como problemas genuinos o soluciones pertinentes. A este respecto, Kuhn sostuvo que si bien durante las revoluciones científicas hay ganancias cognitivas, también hay pérdidas cognitivas importantes.¹² Una de estas pérdidas es precisamente la eliminación de ciertos problemas antiguos y su sustitución por otros que emergen como relevantes para una comunidad particular en un momento específico. Asimismo, Laudan consideró que lo que cuenta como una solución a un problema empírico en un momento dado no necesariamente deberá contar como una solución aceptable en otro momento (Laudan, 1977).

En otras palabras, lo que Bird no alcanza a ver es que para las posturas funcionalistas-internalistas, la pérdida o abandono de algunos problemas y soluciones científicas particulares no implica la pérdida de *la habilidad* concreta —o poder, según la terminología de Bird— de la ciencia para la resolución de problemas. Por lo anterior, me parece que Bird comete la falacia de la composición al trasladar el caso contingente de que la ciencia no alcance a resolver un problema específico con la situación más general de que la ciencia pierda la habilidad para resolver problemas.¹³

Hasta aquí el análisis de los diversos argumentos que construyó Bird en contra de las posturas funcionalistas-internalistas. En

¹² De hecho, este rasgo del cambio paradigmático constituye el conocido tema de las “pérdidas cognitivas kuhnianas” (*vid.* Kuhn, 1970; 1977).

¹³ Como señaló un dictaminador anónimo, las posturas funcionalistas-internalistas del progreso científico ciertamente tendrían que profundizar en ciertas cuestiones como la distinción entre el progreso metodológico y el progreso cognitivo que exhiben diferentes disciplinas científicas o responder a la pregunta de cómo podríamos medir el poder de resolución de problemas defendido por Kuhn y Laudan. Por supuesto, resolver aquí estos y otros problemas nos alejaría de los objetivos de este texto.

la siguiente y última sección, analizaré cuáles son algunos de los problemas que enfrenta por sí misma la postura epistémica del progreso científico de Bird.

5. Algunos problemas de la postura del progreso científico de Alexander Bird

El primer aspecto problemático de la propuesta de Bird es que su noción de progreso científico como crecimiento o aumento del conocimiento parece ser demasiado amplia al punto dar cabida a posiciones filosóficas contrarias, como lo admitió el propio Bird (2007). Para señalar dos ejemplos, su postura daría cabida a posiciones realistas sobre la ciencia que consideran que la historia de la ciencia, como un todo, es la historia de la acumulación de conocimiento genuino corroborable en la medida en que alguna disciplina científica haya contribuido con el conocimiento, aunque sea de manera mínima, en el área de su competencia; también daría cabida a posiciones anti-realistas sobre la ciencia, como la defendida, por mencionar un ejemplo, por Bas Van Fraassen, quien seguramente suscribiría la idea de que la ciencia muestra aumento en el conocimiento de proposiciones científicas empíricas observacionalmente corroboradas (Van Fraassen, 1980)

Por lo anterior, me parece que la supuesta capacidad del criterio epistémico del progreso científico propuesto por Bird para contener posiciones filosóficas, incluso contrarias, más que una virtud ecléctica, como sugiere su autor, exhibe una desafortunada amplitud. Recordemos que las posturas eclécticas pretenden adoptar una postura intermedia que procura conciliar doctrinas opuestas. En este sentido, tanto las posturas realistas como las anti-realistas defienden la idea de que la ciencia obtiene conocimiento, en lo que no están de acuerdo es en el tipo de entidades, fenómenos, procesos o estructuras que la ciencia puede conocer. Afirmar que

podemos explicar el progreso de la ciencia desde ambas posturas opuestas, porque ambas aceptan que la ciencia “acumula conocimiento”, es anular el debate realista/anti-realista sobre el progreso científico.

Un segundo aspecto problemático de la postura epistémica de Bird es que, irónicamente, ésta parece no estar suficientemente justificada. Según Bird, existe progreso científico cuando se acumula conocimiento y se acumula conocimiento cuando las proposiciones científicas con las que se expresa la ciencia son verdaderas. A su vez, las proposiciones científicas son verdaderas cuando sabemos, afirma Bird, que están suficientemente justificadas. Dicha justificación se obtiene por vía de una metodología científica que nos proporciona evidencia epistémica confiable, la cual se obtiene cuando las proposiciones científicas están apropiadamente confirmadas (Bird, 2007). Sin embargo, ante un contra ataque de corte escéptico cuyo principal argumento fuera que los métodos científicos más básicos no pueden tener una justificación objetiva no circular, Bird parece que no podría aclarar cómo es que las proposiciones científicas llegan a estar apropiadamente confirmadas para que la evidencia epistémica sea confiable. La única sugerencia que hace al respecto recurre a lo que parece ser una justificación circular ya que propone que es la misma evidencia epistémica la que confirma las proposiciones científicas. La figura 2 muestra de manera gráfica la circularidad argumentativa de Bird:

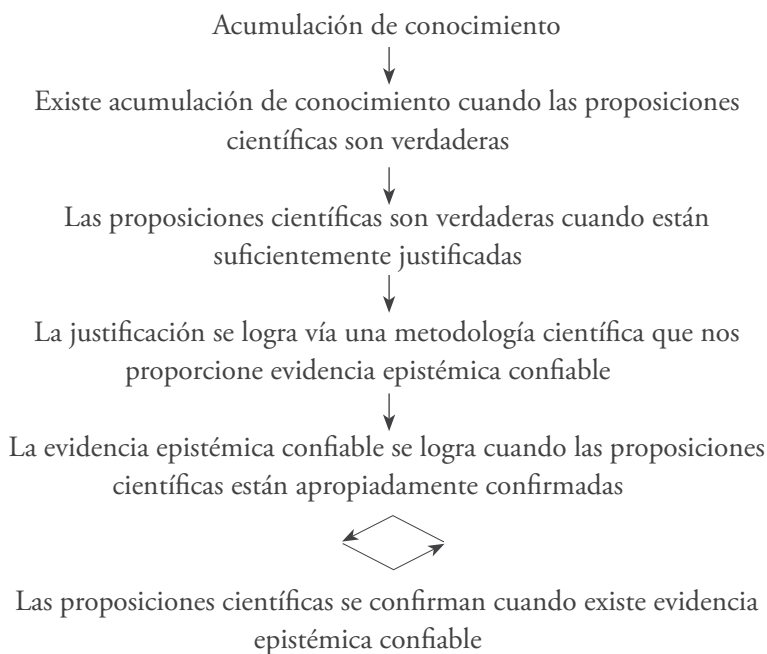


Figura 2. *Argumentación circular de Bird*¹⁴

El tercer problema que señalaré aquí en relación a la propuesta de Bird es que ésta no logra establecer con claridad cómo se discierne el tipo de conocimiento que puede considerar progresivo del que

¹⁴ El ataque escéptico al confiabilismo de Bird aquí expuesto exige que todo argumento esté justificado, incluso los más fundamentales, lo que algunos podrían ver como un exceso. Por ejemplo, David Papineau apeló a una distinción entre “circularidad de regla” y “circularidad de premisa”, concediendo que sólo ésta última es viciosa mientras que la primera puede ser aceptable (1992). Sin embargo, la circularidad de regla parece funcionar únicamente para aquellos que suponen que la inducción es confiable, esto es, sólo mediante la auto-proclamación. Por supuesto, abordar este problema excedería los límites de este trabajo, sin embargo, cabe señalar que el ataque escéptico es automáticamente atraído por Bird ante sus afirmaciones de corte confiabilista.

no lo es. Intuitivamente, podemos considerar que no todo el conocimiento tiene el mismo valor en su contenido. Si esto es así, el conocimiento científico exhibe diferentes gradaciones que tendrían que sopesarse si Bird quiere evaluar objetivamente la progresividad científica. Desafortunadamente, Bird no dice nada sobre cómo puede ser evaluado el contenido del conocimiento científico.

Quiero señalar, por último, el que me parece el problema intrínseco más importante de la propuesta sobre el progreso científico de Bird, a saber: su carácter irrefutable. Si uno se pregunta bajo qué condiciones el criterio epistémico de Bird no se cumpliría, la respuesta es que la única condición bajo la cual su criterio podría ser incorrecto es cuando lo que se creyó que era conocimiento en realidad no lo era, lo cual es imposible porque entonces, según afirma Bird, dicha creencia era, desde su mismo origen, falsa porque si progresar implica generar conocimiento y el conocimiento implica obtener verdades justificadas, entonces progresar implica la obtención de verdades justificadas. No obstante, si esto es así, todo episodio científico que visto retrospectivamente sea considerado como falso no será progresivo porque no habría constituido conocimiento genuino; mientras que, por el contrario, todo episodio que visto retrospectivamente sea considerado verdadero sería *ipso facto* progresivo. Por lo anterior, no es una casualidad que el criterio de progreso científico desarrollado por Bird siempre coincida con la gráfica de la figura 1 construida por él.

6. Conclusiones

Del anterior análisis podemos concluir que, cuando la ciencia resuelve un problema científico, se produce un tipo de conocimiento que no requiere del concepto de *verdad*, como afirman algunos defensores de posturas epistemológicas tradicionales del progreso científico como Alexander Bird. En otras palabras, las soluciones

a los problemas científicos no son verdaderas ni falsas, sino soluciones adecuadas o inadecuadas para los fines cognitivos específicos que se persiguen. Por lo anterior, durante el cambio teórico es posible que algunos problemas que se consideraron importantes, así como algunas de las soluciones que se ofrecieron a ciertos problemas, pueden dejar de ser vistos como problemas genuinos o soluciones pertinentes; sin embargo, la pérdida o abandono de algunos problemas y soluciones científicas particulares no implica la pérdida de la habilidad concreta de la ciencia para la resolución de problemas. Por supuesto, es difícil calcular el número de problemas y soluciones que deben abandonarse para considerar que la habilidad en la resolución de problemas científicos se ha visto afectada. Asimismo, también es difícil calcular el peso cognitivo no sólo de los problemas científicos que enfrenta la ciencia, sino de las soluciones que se ofrecen para tales problemas. Sin embargo, lo importante aquí es puntualizar que dicho cálculo no puede hacerse con los criterios epistémicos tradicionales defendidos por Bird, como he tratado de mostrar a lo largo de este texto.

Bibliografía

- Bird, Alexander, 2010, "The Epistemology of Science - A bird's-eye View", *Synthese*, núm. 175, pp. 5-16.
- _____, 2008, "Scientific Progress as Accumulation of Knowledge: A Reply to Rowbottom", *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, pp. 279-281.
- _____, 2007, "What Is Scientific Progress?", *Nous*, 41(1), pp. 64-89.
- Cevolani, Gustavo y Tambolo, Luca, 2012, "Progress as Approximation to the Truth: A Defence of the Verisimilitudinarian Approach", *Erkenntnis*, 78, pp. 921-935.

- Chalmers, Alan, 2009, *The Scientist's Atom and The Philosopher's Stone*, Dordrecht, Springer.
- Dalton, John, 1964, *A new system of chemical philosophy*, New York, Citadel Press.
- Findlay, Robin, 2006, "Elements, Compounds, and Other Chemical Kinds", *Philosophy of Science*, 73 (5), pp. 864-875.
- Frost-Arnold, Greg, 2011, "From the Pessimistic Induction to Semantic Antirealism", *The Philosophy of Science*, 78, pp. 1131-1142.
- Guillaumin, Godfrey, 2010, "Progreso científico mediante convergencia cognitiva. Socavando la inferencia pesimista", *Revista Valenciana de Filosofía y Letras*, 3 (5), pp. 89-116.
- Hacking, Ian, 1983, *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hempel, Carl, 1965, *Aspects of Scientific Explanation And other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press.
- Kitcher, Philip, 1993, *The Advancement of Science, Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S., 1982, "Commensurability, Comparability, Communicability", en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2 vol., pp. 669-688.
- _____, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____, 1977, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, University of Chicago Press.
- Laudan, Larry, 1987, "Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism", *American Philosophical Quarterly*, 24 (1), pp. 19-31.

- _____, 1981, "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science*, 48 (1), pp. 19-49.
- _____, 1978, "The Philosophy of Progress", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, (2), pp. 530-547.
- _____, 1977, *Progress and Its Problems, Towards a Theory of Scientific Growth*, Los Angeles, University of California Press.
- Leplin, Jarret, 1997, *A Novel Defense of Scientific Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- Mackintosh, Simmons, 1835a, "Electrical Theory of the Universe", *Mechanic's Magazine* 24.635, (6 de octubre), p. 11.
- _____, 1835b, "Electrical Theory of the Universe", *Mechanic's Magazine*, 24.645, (19 de diciembre), pp. 227-234.
- Martínez, Sergio, 1993a, "Método, Evolución y Progreso en la Ciencia", *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XXV (73), pp. 37-69.
- _____, 1993b, "Método, Evolución y Progreso en la Ciencia", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XXV (74), pp. 3-21.
- Mizrahi, Moti, 2013, "The pessimistic induction: a bad argument gone too far", *Synthese*, 190, pp. 3209-3226.
- Nickles, Thomas, 1980, "Scientific Problems: Three Empiricist Models", *PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, (1), pp. 3-19.
- Niiniluoto, Ilkka, 2014, "Scientific Progress as Increasing Verisimilitude", *Studies in History and Philosophy of Science*, 46, pp. 73-77.
- _____, 1984, *Is Science Progressive?*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

- Oresme, Nicole, 1968, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as Tractatus de Configurationibus Qualitatum et Motuum*, Marshall Clagett (ed.), Madison, University of Wisconsin Press.
- Papineau, David, 2010, "Realism, Ramsey sentences and the pessimistic meta-induction", *Studies in History and Philosophy of Science*, 41, pp. 375-385.
- Park, Seungbae, 2011, "A Confutation of the Pessimistic Induction", *Journal for General Philosophy of Science*, 42, pp. 75-84.
- Psillos, Stathis, 1999, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, Routledge, Taylor and Francis Group.
- Poincaré, Henri, 1952, *Science and hypothesis*, New York, Dover Publications.
- Putnam, Hilary, 1978, *Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Van Fraassen, Bas, 1980, *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press.
- Worrall, John, 1989, "Structural realism: The best of both worlds", *Dialectica*, 43 (1-2), pp. 99-124.
- Wray, Brad, 2013, "The pessimistic induction and the exponential growth of science reassessed", *Synthese*, 190, pp. 4321-4330.

Recibido: 17 de septiembre de 2014;
aceptado: 23 de noviembre de 2014

Neuroética: una introducción

Jorge Alberto Álvarez-Díaz
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen

La neuroética puede entenderse de dos formas: entre 1973 y 2002, se entendió como una ética de la neurociencia y, a partir de 2002, se ha entendido también como una neurociencia de la ética. En el primer sentido, no sería más que una rama de la bioética sin novedad alguna. En el segundo sentido, algunos consideran que se trata de un nuevo saber, una nueva forma de fundamentar la ética desde la neurobiología y no desde el saber filosófico. Con tan sólo una década de desarrollo, ya existen dos puntos en los que coinciden prácticamente todos los autores. En este trabajo se abordan estas dos propuestas, que resultan necesarias para construir o para criticar la neuroética en tanto que neurociencia de la ética.

Palabras clave: neuroética, neurociencia, neuroimagen, intuicionismo moral, evolucionismo moral.

Abstract

Neuroethics could be understood in two different ways: between 1973 and 2002, it was understood as an ethics of neuroscience and, since 2002, it has been understood also as a neuroscience of ethics. In its first sense, neuroethics would be just a bioethics branch without novelty. In its second sense, there's someone that consider neuroethics as

new discipline, a new way to found ethics from neurobiology and not from philosophical knowledge. With only a decade of development, they already exist two points on which virtually all authors agree. This paper address with these two proposals, that are required to build or to criticize neuroethics as a neuroscience of ethics.

Keywords: Neuroethics, Neuroscience, Neuroimage, Moral intuitionism, Moral evolutionism.

En un texto titulado *La historia comienza*, Amos Oz se pregunta si existe alguna fórmula para iniciar un texto literario. Apenas iniciado el libro, Oz habla acerca de los textos científicos de su padre, quien parecía tener las cosas más sencillas al dedicarse a la ciencia, pues en ella bastaba reunir antecedentes para tener un inicio (el mejor, parece ser). Las llamadas neurohumanidades tienen este problema aún más grande, al menos eso se pensaría, dado que se trata de áreas que intentan ser cruce entre las neurociencias y las humanidades. ¿Cómo empezar? ¿Con una anécdota? ¿Con una cita? ¿Reuniendo datos como antecedentes? Oz lo tiene claro, en cualquier campo “Empezar es difícil” (Oz, 2007; 13). Aunque reconoce que hay estrategias, lo cierto es que nunca hay una receta que diga qué y cómo decir lo que se quiere transmitir. De este modo, se ha optado por hablar acerca de algo que no suele tomarse en cuenta de entrada en la mayoría de los textos, ya sea de ciencias o de humanidades: la historicidad del conocimiento.

Para Diego Gracia, el bioeticista más importante en lengua española, “El conocimiento de la realidad no es sólo lógico, sino también histórico; es lógico históricamente y es histórico lógicamente” (2012; XI). Hay que reiterar esta historicidad del conocimiento, ya que este texto (y cualquier otro) solamente será comprensible en un contexto histórico determinado, el cual, para este caso, es el inicio de la segunda década del siglo XXI. Más adelante, se notará que esta acotación no es baladí. Además, también en

palabras de Gracia, “Esto supone tanto como afirmar que nuestro conocimiento de las cosas es siempre provisional e incompleto. De ahí la necesidad de estar sometiénolo a continua revisión. Lo cual significa que el saber sobre la realidad tiene siempre fecha, responde a una situación determinada concreta, y, en consecuencia, que nuestra razón se halla necesariamente situada en el tiempo, y que, por tanto, es histórica” (2012; XI). Así las cosas, lo que se pueda decir de la neuroética (y de cualquier disciplina o campo disciplinar) será siempre provisional e incompleto, por lo que este texto aspira a ser sometido a revisión una y otra vez, mientras eso sea necesario. El conocimiento siempre estará situado en el tiempo.

El nacimiento de la neuroética

Suele afirmarse que el nacimiento de la neuroética ocurre en el año 2002, debido a que el 13 y 14 de mayo de ese año tuvo lugar una reunión en la Fundación Dana y cuyo tema central fue el de neuroética; además, un periodista publicita la reunión de inmediato y afirma el nacimiento de un nuevo saber (Safire, 2002), a esto se añade que las memorias del evento se organizan y se publican casi de inmediato (Marcus, 2002). Esto ofrece ventajas y desventajas para analizar lo que se ha avanzado en esta área. Una ventaja es que, dado que ha pasado al menos una década, es posible hacer algún tipo de balance sobre el camino recorrido, sobre lo que se está trabajando y sobre lo que falta por hacer. Una desventaja es que, para algunos autores, más que una perspectiva histórica podría tratarse de una perspectiva sociológica, dado que muchos de los debates que se han iniciado no han hecho sino crecer durante el tiempo transcurrido. De cualquier forma, parece ser un buen momento para iniciar algunos análisis.

En primer lugar habría que aclarar que el término “neuroética” aparece por vez primera casi tres décadas previas a la reunión de

la Fundación Dana, en 1973, bajo la pluma de la neuropsiquiatra alemana afincada en Nueva York, Anneliese Alma Pontius. En este intervalo, es decir, entre 1973 y 2002, ocurren al menos dos hechos destacables: el primero, la publicación de un texto que llegará a ser definitorio en la reunión entre neurociencias y humanidades, particularmente la filosofía, escrito por Patricia S. Churchland, y que lleva por título *Neurofilosofía. Hacia una ciencia unificada de la mente/cerebro* (1986), el cual es un texto monográfico que intenta sentar bases neurocientíficas para el desarrollo de la filosofía. En buena medida puede considerarse el nacimiento de la disciplina, ya que se trata de la primera vez que aparece el término en la literatura especializada. Ahora bien, el segundo hecho destacable fue la decisión política tomada por el Congreso de los EEUU para llevar a cabo el Proyecto “Década del Cerebro” (Martín-Rodríguez *et al.*, 2004); tal decisión, tomada el 17 de julio de 1990, consistía en llamar de esa manera a la última década del siglo XX para aumentar la financiación de las investigaciones neurocientíficas. De este modo, al iniciar el nuevo siglo y el nuevo milenio, parecía un momento adecuado para comenzar los balances de los adelantos conseguidos tras la investigación. La reunión de la Fundación Dana puede considerarse uno de esos intentos.

Con estos antecedentes, hay que decir que en este periodo, 1973 a 2002, la neuroética se entendió como una ética de la neurociencia, es decir, una rama de la bioética encargada de intentar brindar soluciones a los problemas éticos surgidos con el enorme avance de la investigación neurocientífica (Álvarez-Díaz, 2014). A la fecha, ya han aparecido textos monográficos sobre esta forma de entender la neuroética, tratando problemas tales como el estado vegetativo permanente, la muerte cerebral, etc. (Bonete Perales, 2010). Si se tratara de una rama de la bioética, como la tanatoética (Iftime, 2005), gynética (Canales-de la Fuente, 2009), gen-ética (Nagle, 1984), etcétera, no parecería una novedad, sino una pro-

fundización del conocimiento de la bioética en un campo particular. Aunque se ha cuestionado la legitimidad de las ramas de la bioética, neuroética incluida (Wilfond y Ravitsky, 2005), lo cierto es que los debates sobre la cuestionada disciplina alcanzan ya los comités de bioética (Ford, 2008), de modo que de algún modo se ha ido legitimando su presencia en la práctica clínica.

En el 2002 también ocurrió un giro decisivo en el rumbo que habría de tomar la neuroética. Ese año, en un breve artículo, Adina L. Roskies afirma que la neuroética, además de entenderse como una ética de la neurociencia, también puede entenderse como una neurociencia de la ética (Roskies, 2002). Si una rama de la bioética no parecía representar novedad, esto sí que era una auténtica revolución en la conceptualización de este campo emergente. En ese mismo año, aparece otro artículo breve, ahora escrito por Judy Illes, quien afirma que tras el avance neurocientífico han aparecido una serie de neologismos neurológicos que ella califica de neurologismos (Illes, 2009), tales como neuroedad, neurotiempo, neuroderecho, neuropolítica, a los que podría seguir una larga lista de palabras con el prefijo neuro- seguido de alguna palabra un tanto más clásica. Para algunos, esto sería un uso abusivo del prefijo (García-Albea, 2011); sin embargo, surgía una duda, ¿se trataba la neuroética, bajo esta segunda acepción propuesta por Roskies, de una nueva disciplina? Para algunos, estaba claro que sí lo era (Illes y Raffin, 2002), que se trataba de una disciplina que había llegado para quedarse (Kennedy, 2004). Sin embargo, tal como ocurrió con los cuestionamientos a la primera acepción, hubo quien cuestionó la legitimidad de la disciplina aparentemente emergente (Knoppers, 2005). Por otra parte, estudios bibliométricos dejaron notar que la neuroética venía consolidándose con la proliferación en el uso de técnicas no invasivas de neuroimagen, tales como la imagen por resonancia magnética funcional (fMRI); esto quedó claro analizando varios periodos: 1991-2002 (Illes *et al.*, 2003),

2002-2007 (Comerford *et al.*, 2009) y 1999-2009 (Garnett *et al.*, 2011).

Hay que esclarecer que, si bien es posible hacer esta serie de cortes históricos, la historia vivida (no la narrada, no la escrita) carece de estas fronteras marcadas, por lo que pueden rastrearse varios elementos interesantes. Uno de ellos puede ser que, con la popularización de los neurologismos y su consecuente masificación, se ha propuesto que es posible el desarrollo de neurodisciplinas, las cuales se han ido consolidando de forma paralela a la neuroética; es decir, la neuroética solamente es un ejemplo entre otras propuestas. Después de la “Década del Cerebro” fue claro que el desarrollo neurocientífico no se encaminó a la ruta “clásica”, como podría ser el diagnóstico y tratamiento de las patologías neurológicas y neuropsiquiátricas, sino que derivó en algo interesante y común para varios campos novedosos: si el cerebro parece ser el asiento fundamental de la actividad humana, se inició la búsqueda, cada vez de forma más sistemática, de las bases neurobiológicas de toda actividad humana, individual y compartida. Por ello es que surge el cruce entre las neurociencias y las ciencias sociales, con ejemplos tales como la neurosociología (de la Puente Viedma, 2011), la neuroeconomía (Glimcher, 2009) o la neuroeducación (Mora, 2013) entre tantas otras. Por otra parte, se cruzan las neurociencias con las humanidades, hablando entonces de la ya citada neurofilosofía, la neuroética (sobre la que se profundiza más adelante), aunque también se habla (y se escribe bastante) sobre otras ramas como la neuroestética (Martín Araguz *et al.*, 2010), etc.

El desarrollo de la neuroética en dos ramas distintas ha sido tan vasto que queda claro que hay momentos en que una rama debe interactuar directamente con la otra. Por ejemplo, ¿cómo debe actuarse si en una investigación con fMRI, realizada con fines de investigación acerca de las bases neurobiológicas de la elaboración de juicios morales, se descubre una malformación arteriovenosa en

alguna región encefálica, si no se cuenta con el diagnóstico previo y el sujeto de investigación no se sabe portador de tal anomalía? En el fondo, este tipo de preguntas son las respuestas que la ética de la neurociencia debe buscar para aportar un mejor desarrollo de los protocolos desarrollados para la neurociencia de la ética. Por lo anterior, se ha sugerido que lo ideal sería dar un nombre específico a cada una de las dos ramas y abandonar el término “neuroética” (Álvarez-Díaz, 2014). Albert Jonsen, destacado bioeticista norteamericano, ha propuesto que a la ética de la neurociencia debería llamarse “encefaloética” (Jonsen, 2008), término que considera más elegante y acorde con otras ramas de la bioética que utilizan un prefijo para referirse al campo sobre el cual tratan. La misma Roskies ha propuesto un término que puede ser utilizado para la neurociencia de la ética: “neuromoral” (Roskies, 2004). Sin embargo, dado el éxito que ha obtenido la disciplina conocida y difundida con el nombre de neuroética, resulta una propuesta verdaderamente difícil de realizar, aunque sea algo deseable. Hay que decir que resulta deseable toda vez que conceptualmente es difícil tratar, por ejemplo, el tema del consentimiento informado y las voluntades anticipadas en padecimientos neurodegenerativos (tales como las demencias) y, también, después abordar el tema de la libertad y el libre albedrío desde la perspectiva neurocientífica. Esto dificulta no solamente el trato en los temas, sino la búsqueda de información. Mientras existan más avances, habrá que esperar a ver qué derroteros sigue la neuroética y sus acepciones. Por lo pronto, este texto empieza a considerar en adelante solamente el segundo sentido de la neuroética, es decir, como una neurociencia de la ética y conserva el término “neuroética” en lugar de “neuromoral” para evitar cualquier confusión.

La perspectiva empírica de la neuroética

Es indudable que a todo tipo de saber (sea una ciencia natural, una ciencia social, una rama humanista) le resulta imposible fundamentar todo su conocimiento a partir de la propia disciplina. Esto es, la realidad no está compuesta por disciplinas, es el ser humano quien parcela el conocimiento para intentar profundizar en él. De esta manera, hay que rastrear cómo ha entendido la neurociencia lo que es la ética para poder seguir con la exposición y decir cómo ha sido su proceder, en tanto que saber neurocientífico. Por lo anterior, resulta crucial la exposición acerca de cómo se ha construido la conjunción de metodologías e instrumentos propios de las ciencias naturales para analizar ese fenómeno que ha estudiado la filosofía con otro tipo de métodos, como el de la ética. Es materialmente imposible reunir todo lo que se ha publicado sobre neuroética, pero se parte del supuesto de que es posible señalar autores clave, publicaciones señeras y, así, poder hacer una narrativa sobre la construcción de la neuroética en su primera década de vida.

En este sentido, el primer personaje que hay que citar es Jonathan Haidt. Este autor cuenta con un texto (2001) que, desde el título, no tiene desperdicio alguno, ya que orienta cómo se ha iniciado la construcción de la neuroética. En ese trabajo, Haidt plantea una situación empírica y presenta los resultados que obtiene, pues no puede ser otro el punto de partida, si se quiere hacer ciencia, habrá que contar con hechos. El planteamiento es el siguiente: un par de hermanos, Julie y Mark, toman un viaje a Francia¹ y consideran que sería divertido tener relaciones sexuales. Para ello, toman toda clase de precauciones antes del evento (Julie toma anticonceptivos

¹ Aunque no se especifica de dónde parten, es de suponerse que de los EEUU, país de donde es oriundo Haidt, donde estudió y donde estaba afincado al momento de hacer la investigación (en Virginia, aunque desde el año 2011 regresa a su natal Nueva York).

orales; Mark utiliza condón), durante el evento (nadie les conoce en el lugar, nadie se va a enterar) y posteriores al mismo (a nadie lo van a contar y nunca más lo van a repetir). Consideran que esto es una experiencia que, incluso, les une más. Ante este escenario, se le pregunta a un grupo de personas si piensan que Julie y Mark actuaron bien (para el lenguaje que habrá de desarrollar: si obraron de una manera moralmente buena), a lo que una abrumadora mayoría respondió que no, que lo que han hecho es moralmente reprobable. Acto seguido, se les invita a los entrevistados a que den razones del por qué consideran que los personajes actuaron moralmente mal. Las respuestas iniciales solían ser “puede quedar embarazada”, “las malformaciones son más comunes entre parientes por problemas genéticos”, “alguien puede enterarse”, “van a repetirlo después”, etc. Cuando se reitera a los sujetos de investigación que todas las razones que están argumentando no están justificadas, debido a que todas esas posibilidades se han controlado, la gente terminaba diciendo “no sé por qué está mal, pero sé que lo que hicieron está mal”. Haidt considera que es muy interesante que la gente no cuente con argumentos, con razones que expliquen el por qué de sus opciones y opiniones morales. En el análisis de esta situación, Haidt parte al decir que en el desarrollo de los estudios empíricos respecto a la moralidad se había dado un peso enorme a la actividad racional (menciona con énfasis especial los trabajos de Piaget, Kohlberg y Turiel). Ante estos hallazgos, Haidt propone que no puede ser posible que la razón tenga un papel definitorio en el mundo moral, sino que hay algo anterior a ella. Por lo que, en realidad, lo que sucede cuando los seres humanos hacen juicios morales es que construyen un argumento *post hoc* a algo que ya tenían considerado previamente, pero de un modo intuitivo. Para Haidt, la intuición moral es un rasgo definitorio de la moralidad, evidenciado empíricamente.²

² Se trata, como puede pensarse, de una conclusión a la que llega no solamente por medio del artículo, ya que era un tema sobre el cual había trabajado for-

Haidt ha mantenido la postura del intuicionismo moral y ha profundizado en el tema, tanto desde el punto de vista teórico-especulativo (indispensable en el desarrollo de cualquier disciplina o campo del conocimiento) como desde el punto de vista empírico. Desde el punto de vista teórico, Haidt considera que los seres humanos son egoístas (2007), aún en el caso de que estén motivados moralmente. La moralidad sería un fenómeno universal (con lo que se ubicaría en la línea de la filosofía), aunque tendría variaciones culturales. Esta aparente contradicción estaría explicada, en su opinión, en algunos principios que comparten algunas disciplinas, principios como la importancia de las intuiciones morales, el pensamiento moral con una naturaleza socialmente funcional (en lugar de buscar la verdad) y la co-evolución de mentes morales con prácticas culturales e instituciones que crean comunidades morales diversas. Haidt considera que se requiere de más investigación, particularmente en las partes colectiva y religiosa del dominio de la moral (como la lealtad, la autoridad y la pureza espiritual); además, al considerar que la moralidad trata de algo más que el daño y la justicia, propone cuatro principios para guiar la futura investigación: el primer principio corresponde a la primacía intuitiva (no dictadura de la intuición; se apoya en modelos evolucionistas darwinianos de la moralidad y en la psicología social); el segundo principio lo formula al decir que “el pensamiento (moral) es para la acción (social)” (el cual apoya en modelos darwinianos de evolución cognitiva); el tercer principio es que la moralidad une y construye (continúa con modelos evolucionistas darwinianos y dice que la evolución de la moralidad cubre dos procesos: primero, la selección de parentesco, donde los genes para el altruismo pueden evolucionar si el altruismo es seleccionado por los parientes;

malmente, en tanto que psicólogo social, desde una década antes. Véase, por ejemplo, el artículo en donde enfatiza todavía las normas culturales, pero cuya relevancia consiste en el modelado de emociones (Haidt *et al.*, 1993).

segundo, el altruismo recíproco, donde los genes para el altruismo pueden evolucionar si el altruismo y la venganza son blanco de aquellos quienes regresan y no regresan los favores, respectivamente); el cuarto principio se da al considerar que la moralidad trata de algo más que el daño y la justicia (se apoya en los resultados de la investigación en psicología moral, ya que considera que las líneas de investigación han sido fundamentalmente dos: primero, acerca del daño, el cuidado y el altruismo, al considerar que la gente es vulnerable y frecuentemente requiere protección; segundo, acerca de la equidad, la reciprocidad y la justicia, al considerar que la gente tiene derecho a ciertos recursos o formas de tratamiento). Una conclusión general de esta propuesta es que la evolución ha seleccionado grupos humanos que pueden reciprocarse, ya que salvando al grupo se salva el individuo.

Con esta base teórica, junto a su grupo de investigación, Haidt ha realizado una investigación empírica acerca de la influencia de la emoción de disgusto sobre el juicio moral (donde concluye que ésta es importante y especifica la influencia de esta emoción en la severidad de los juicios morales) (Schnall *et al.*, 2008) y acerca de la influencia de la emoción de gratitud sobre las relaciones de la vida diaria (donde concluye que esta emoción puede funcionar en la formación y mantenimiento de las relaciones interpersonales) (Algoe *et al.*, 2008); además, profundiza sobre el papel que podría jugar la religiosidad de los seres humanos en el mundo moral y concluye que las religiones pueden reunir gente alrededor de comunidades morales (Graham *et al.*, 2010).³ Esta perspectiva em-

³ Hay muchos antecedentes de esta opinión; por ejemplo, en un texto que sistematiza se lee que “Algo tan complejo y que requiere tanto tiempo, energía y pensamiento como la religión no existiría si no tuviera una utilidad laica. Las religiones existen, ante todo, para que los seres humanos logren unidos lo que no pueden alcanzar de manera aislada. Entre los mecanismos que facilitan el funcionamiento de los grupos religiosos como unidades adaptativas están las

pírica ha llevado a la propuesta de una cartografía para el dominio de la moralidad, desarrollada con la validación del *Cuestionario de Fundamentos de la Moral* (Graham, 2011), el cual tiene en su base un modelo teórico de cinco grupos de intuiciones morales universales (si bien, desarrolladas de una forma variable): daño/cuidado, equidad/reciprocidad, endogrupo/lealtad, autoridad/respeto y pureza/santidad.

Sin duda alguna, la aportación y sistematización realizadas por Haidt han ejercido una influencia determinante en el desarrollo ulterior de la neuroética. Sin embargo, hasta este momento no se han mencionado sino instrumentos propios de la psicología cognitiva, como los cuestionarios y su aplicación mediante encuestas, muchas de las veces multiculturales en afán de buscar la universalidad que se atribuye al fenómeno de la moralidad. Como ya se dijo, el análisis bibliométrico muestra que la neuroética ha tenido un desarrollo que no ha hecho otra cosa sino crecer en la última década, en gran medida, gracias a la utilización de las técnicas de neuroimagen, fundamentalmente la fMRI. Ahora, es necesario incluir esta perspectiva en el nacimiento y desarrollo de la neuroética.

De la neuroimagen a la neuroética

En primer término, al personaje que hay que presentar en esta sección es Joshua D. Greene, otro autor crucial. Ya se mencionó que la neuroética requiere de hechos, en tanto que saber científico, pero no sólo hechos, sino buenos hechos. De este modo, se tuvo que desarrollar una herramienta central en todas las disciplinas “neuro-”: la neuroimagen. Greene y un equipo de colaboradores hicieron esto por vez primera en el año 2001, al publicar los resultados que ahora constituyen una referencia obligada.

propias creencias y las prácticas, que les confieren una apariencia enigmática a los ojos de los legos” (Wilson, 2002).

Para la primer gran aportación de Greene hay que hacer, cuando menos, dos aclaraciones: la primera es que Greene ya consideraba que el marco más adecuado para el estudio de la moralidad era el intuicionista (Greene y Baron, 2001), de modo que de alguna manera desarrolló su trabajo paralelamente a lo que realizó Haidt; la segunda es el origen de la aproximación empírica para el estudio de la moralidad, que puede rastrearse hasta Phillipa Foot. Esta filósofa británica realizó importantes e interesantes aportaciones al mundo de la ética y, en este momento, hay que recordarla como quien propone un dilema moral que puede utilizarse (y, de hecho, se ha utilizado bastante) para hacer investigación empírica en materia de ética. Un famoso dilema propuesto por ella es el llamado “dilema del tranvía” (Foot, 1967), el cual ha sido objeto de múltiples modificaciones y versiones con el objetivo de controlar el mayor número de situaciones posibles, las más citadas son las que hizo Judith Jarvis Thompson (1976, 1985) y, posteriormente, Peter Unger (1996). Las diferentes modificaciones intentan, entre otras cosas, limitar las posibilidades de que exista otra posibilidad distinta a la que se plantea en el problema, así como dar un peso diferente a distintos factores susceptibles de ser modificados.

En esencia, una de las versiones más acabadas del “dilema del tranvía” puede resumirse de la siguiente forma: Paco se encuentra ante una situación en la cual se da cuenta que un tranvía ha perdido el control (no se sabe por qué y tampoco parece que pueda controlarse pronto). Más adelante, sobre la vía, hay cinco excursionistas andando, que no pueden abandonar el camino debido a que las laderas se encuentran muy inclinadas; de este modo, como el tranvía va sin control, están condenados a una muerte segura si no se modifican las circunstancias. Sin embargo, existe una vía alterna, sobre la cual hay un excursionista, que tampoco puede salir de la vía. Paco se da cuenta que tiene frente a él una palanca que, de accionarla, podría desviar al tranvía hacia la vía alterna. Planteado

el escenario, se pregunta a los sujetos de investigación, ¿Paco debe accionar la palanca, sí o no?

Acto seguido, se introduce una serie de modificaciones para plantear lo que se conoce como “el dilema del puente peatonal”. Bajo este escenario, Paco se encuentra con un tranvía fuera de control y cinco excursionistas bajo las mismas circunstancias: no pueden abandonar la vía y morirían irremediabilmente si no se modifican las circunstancias. Sin embargo, en esta ocasión Paco se encuentra parado en un puente peatonal que pasa justo por encima de la vía y que se encuentra justo entre el tranvía fuera de control y los excursionistas caminantes. Además, en esta ocasión Paco tiene a un lado a un sujeto que es muy alto, muy corpulento y obeso, de modo que, si lo tira hacia la vía, el tranvía podría vararse al arrollarle y así evitar que mueran los cinco excursionistas. Ante este escenario nuevo, se pregunta a los sujetos de investigación, ¿Paco debe arrojar al sujeto a la vía, sí o no?

Evidentemente, en la época que Foot formula el dilema no hay fMRI, de modo que lo que se hace es aplicar métodos e instrumentos de investigación comunes a la psicología social, tales como encuestas y su posterior análisis estadístico. La introducción fundamental que hace Greene es que, al preguntar a los sujetos de investigación, no se les tiene con papel y lápiz al frente sino en un resonador, de modo que capta la fMRI que se produce cuando los sujetos emiten sus respuestas ante ambos escenarios. Por si fuera poco, no les plantea solamente el dilema del tranvía, sino que les plantea 60 dilemas y toma, junto con su equipo, la neuroimagen funcional producida antes cada uno de ellos y sus respuestas (Greene *et al.*, 2001).

El lector, en este punto, probablemente se pregunte sobre lo que Paco debería haber hecho en cada escenario. Hay que decir ahora que, para consuelo o desconsuelo del lector interesado (todo depende de la respuesta pensada), en el primer escenario, una abru-

madora mayoría respondió que Paco debería empujar la palanca y, en el segundo escenario, una abrumadora mayoría respondió que Paco no debería arrojar al sujeto hacia la vía.

Ahora bien, si el lector se encuentra interesado en estos temas se habrá dado cuenta que la neuroética, en tanto que rama de la neurofilosofía, es incapaz de generar todas las preguntas o plantear todas las respuestas por medio solamente de datos científicos, por muy claro que estos puedan resultar. Este ejemplo es altamente ilustrador en este sentido. Si se analizan los datos, y no se piensan desde el punto de vista de las neurociencias sino en términos filosóficos, hay que hacer una abstracción para analizar los resultados de la fMRI. En ambos casos, puede resumirse el problema en una situación: Paco debe tomar una decisión (no está contemplado el abstenerse ni que entre otro personaje para que actúe en lugar de Paco), si Paco no acciona la palanca o si no empuja al sujeto, mueren cinco personas; si Paco acciona la palanca o si avienta al sujeto, muere una sola persona. Desde el punto de vista filosófico, habría algunas consideraciones comunes: primero, la pérdida de la vida humana es una tragedia en tanto en que cualquier ser humano tiene dignidad y no es reemplazable; segundo, desde cualquier teoría filosófica (deontológica, consecuencialista o la que se quiera) siempre será peor que mueran cinco personas a que muera una. Si esto es así, ¿por qué la gente opina que Paco debería accionar la palanca y dejar morir sólo a una persona, pero no debería empujar al sujeto y dejarle caer sobre las vías para evitar que mueran cinco?

Greene reflexiona sobre esta cuestión e intenta dar un esbozo de respuesta en el mismo artículo, donde da a conocer los resultados empíricos, y profundiza las reflexiones en su tesis doctoral, defendida públicamente al año siguiente de la publicación del éste (Greene, 2002).⁴ Lo que Greene considera que ocurre es que hay una diferencia fundamental entre ambos dilemas (y los otros 59

⁴ Es de especial interés, para este punto, el capítulo 3.

aplicados a los sujetos de investigación): el “dilema del tranvía” es un dilema que llama impersonal, en tanto que el dilema del puente peatonal le llama personal. Estos y el resto de dilemas muestran que los seres humanos reaccionan diferente en ambos escenarios, independientemente de la abstracción filosófica ya comentada, ya que en el primer caso la relación la establece Paco con un objeto inanimado, en tanto que en el segundo caso la relación la establece con otro ser humano; es decir, en el primer caso el daño que se produce es por haber realizado una acción cuyo resultado desemboca en la muerte de otro sujeto, en tanto que en el segundo caso es la acción sobre el sujeto la que resulta ser la causa directa de la muerte.

Para apoyar esta formulación, Greene apela a los resultados empíricos de la investigación, específicamente a la fMRI. En el caso de los dilemas impersonales, las áreas encefálicas que se activan al responder a los dilemas se encuentran predominantemente localizadas (no exclusivamente) en la región de la corteza prefrontal del encéfalo, la cual se ha relacionado con las denominadas “funciones mentales superiores”, tales como la planeación y el razonamiento. En el caso de los dilemas personales, las áreas que se activan primordialmente no son corticales, sino que involucran más algunas áreas subcorticales, tales como la amígdala, que se ha relacionado estrechamente con las emociones. No puede decirse que en el primer caso no se activaron regiones subcorticales, o que no se activaron regiones corticales en el segundo, sino que predominaba uno u otro tipo.

Además de esto, hay otro dato interesante. Ya se habló de “abrumadoras mayorías”, lo que significa que, en el primer caso, hubo quien opinó que Paco no debería accionar la palanca y, en el segundo caso, hubo quien opinó que Paco debería empujar y tirar al sujeto hacia la vía. En estos casos, se tardó más tiempo en tomar la decisión que el resto de los encuestados.

En esta nueva serie de resultados, pudo observarse que, tras la aportación de Greene y su interpretación, al parecer se aclaraban y confirmaban supuestos que ya estaban en Haidt: la moral es intuicionista y está basada en la respuesta subcortical hacia los dilemas morales personales, por eso la respuesta es inmediata, por ello no se encuentran razones (que estarían en la corteza). Ahí, empezaba a desvelarse la base neurobiológica de la moralidad.

En el año que defendió su tesis doctoral, Greene se reúne con Haidt y revisan todo lo aparecido hasta ese momento en materia de neurociencia de la ética (Greene y Haidt, 2002). Encontraron que las áreas encefálicas, cuyos circuitos están implicados en la ética, corresponden a las siguientes:⁵ giro frontal medial (9, 10); corteza cingulada posterior, precuneal y retrosplenial (7, 31); giro temporal superior y del lóbulo parietal inferior (39); corteza orbitofrontal y corteza frontal ventromedial (10, 11); polo temporal (38); amígdala; corteza dorsolateral prefrontal (9, 10, 46), y lóbulo parietal (7, 40).

A partir de estas propuestas se contó con un cuadro más completo que posibilitaba la investigación, de un modo más sistemático, de las bases neurobiológicas de la ética: un marco teórico que consideraba que la moralidad era intuicionista antes que racionalista, lo que parecía corroborarse de forma empírica con métodos de la psicología social y con el instrumento más utilizado en neurociencias, la fMRI. Había una fundamentación, un método (plantear dilemas y obtener la neuroimagen), así como instrumentos que posibilitaban esto (la fMRI). De esta manera, desde el 2003 y hasta el momento actual, no han hecho sino aumentar los reportes que muestran evidencia empírica de las bases neurobiológicas de la moralidad.

Aunque resulta materialmente imposible citar trabajo por trabajo aparecido en esta década, sí es posible citar, cuando menos, las

⁵ Entre paréntesis se indican las áreas de Brodmann.

revisiones sistemáticas que se han hecho de este tipo de investigaciones en materia de neuroética. Unas revisiones amplias de artículos que utilizaron estudios de neuroimagen, para buscar la asociación de redes neuronales ante tareas de decisión ética, postulan que las regiones que se encuentran relacionadas a la tarea son corticales, subcorticales y que algunas cuentan con datos dudosos (Moll *et al.*, 2005; Moll *et al.*, 2008). Las regiones corticales incluyen la corteza prefrontal anterior, la corteza orbitofrontal medial y lateral, la corteza prefrontal dorsolateral (sobre todo en el hemisferio derecho) y los sectores adicionales de la corteza prefrontal ventromedial, los lóbulos temporales anteriores y la región del giro temporal superior. Las estructuras subcorticales incluyen la amígdala, el hipotálamo ventromedial, el área septal y los núcleos del prosencéfalo basal (especialmente el cuerpo estriado ventral, el globo pálido y la amígdala extendida), las paredes del tercer ventrículo y el *tegmen-tum* rostral del tallo cerebral. Las regiones encefálicas que no han sido asociadas consistentemente con el comportamiento moral en los estudios con sujetos incluyen los lóbulos parietal y occipital, otras áreas de los lóbulos frontal y temporal, el tallo cerebral, los núcleos basales y otras estructuras subcorticales adicionales.

Sin embargo, para poder hacer un planteamiento desde la perspectiva de una neuroanatomía funcional, habría que proponer no solamente las redes neuronales involucradas en la ética, sino la forma en la cual interactúan entre sí y con otras redes neuronales. La más reciente revisión que intenta esclarecer cómo sería el circuito neuronal de la ética indica que existiría un centro cortical de integración relacionado con la moral en la corteza prefrontal ventromedial, con conexiones múltiples al lóbulo límbico, al tálamo y al tallo cerebral (Marazziti *et al.*, 2013). A pesar de que suene arriesgado para algunos, de existir una base neurobiológica que sea la causa de la conducta ética, habría que aceptar entonces el innatismo de los juicios éticos (Agnati *et al.*, 2007). Esta base se

fundamentaría, cuando menos en parte, en el sistema de las “neuronas en espejo”, descubiertas por Giacomo Rizzolatti en la década de los noventa del siglo XX (Rizzolatti, 2001). Este sistema de redes neuronales activa regiones de la corteza cerebral análogas a la función cuando los sujetos son testigos de la acción, percepción, dolor o de la alegría de otro sujeto; en otras palabras, de alguna manera capacita fisiológicamente a los sujetos para sentir empatía por los estados funcionales neuronales de los semejantes (Rubia Vila, 2011; Reich, 2012).

Una vez que se cuenta con esta base empírica neurocientífica para el desarrollo de una neuroética, hay que seguir en la construcción del edificio de la teoría que puede articularse a partir de los datos empíricos. Así, hay que recordar a Francis H. Crick, el afamado Premio Nobel de Fisiología o Medicina por la propuesta del modelo del DNA, quien en los años setenta del pasado siglo derivó su interés hacia el estudio de las neurociencias. Crick propone, en su libro *La búsqueda científica del alma*, que “‘Usted’, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas” (1994; 3). A esto lo denomina como la “hipótesis revolucionaria”. Se trata, como suele ocurrir en la traducción de la literatura (especializada o no), de una mala interpretación (o de mera mercadotecnia, según se vea). El título original dice *An astonishing hypothesis*, de modo que una mejor traducción sería la de una hipótesis “asombrosa”.

Definitivamente, no podría tratarse como revolucionaria una idea que estaba ya en el nacimiento de la medicina occidental, desde la escuela hipocrática. Se sabe que el mundo griego dejó a los dioses en el Monte Olimpo y buscó sistemáticamente la interrelación de la realidad desde categorías que no dependieran del deseo o la voluntad de una entidad superior (o varias). El referente que

encontraron y desarrollaron de modo exuberante fue la *physis*, que suele traducirse por “naturaleza”. El naturalismo griego también se plasmó en la medicina como un saber teórico-especulativo, de modo que la hasta entonces llamada “enfermedad sagrada” padece de un proceso de desacralización en la obra de Hipócrates, cuando expone que “Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos de feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguiendo unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia; y por eso al distinguir los placeres y los desagradados según los momento oportunos no nos gustan (siempre) las mismas cosas” (1990). Como puede notarse, antes que revolucionaria, lo asombroso en la propuesta de Crick sería, en todo caso, que la evidencia neurocientífica confirmaba el saber clásico propuesto desde el mundo hipocrático... que desde luego no contaba con fMRI.

Además, antes de cerrar con esta sección, hay que destacar un detalle especial, Patricia S. Churchland (ya citada a propósito de su libro *Neurophilosophy*) ha sido profesora adjunta en el Instituto Salk, en La Jolla, California, EEUU, desde 1989; en ese mismo lugar, investigó Crick a partir del año 1976, fecha en que tomó un año sabático y decidió dejar Cambridge para cambiar su residencia a California. La visión que tiene Crick respecto al funcionamiento del cerebro dejó una huella profunda en la obra de Churchland. En el prefacio de su texto sobre neurofilosofía, Churchland agradece a Crick la revisión que hizo sobre el borrador; además, le cita tanto de manera formal (haciendo referencia a trabajos publicados) como de manera informal (mediante charlas sostenidas con él).

La sistematización de la neurociencia de la ética

Hasta este punto, hay que decir que existe el suficiente material para intentar establecer esa tan anunciada neurociencia de la ética, entendida como el intento de abordar las bases neurobiológicas de la ética. Sin embargo, hay que aclarar que no todo el mundo ha obtenido las mismas consecuencias al tomar como punto de partida los datos vertidos hasta este momento (y muchos otros más, que aumentan o aclaran algún punto en esta exposición). A estas alturas del avance del conocimiento, sería posible identificar, cuando menos, tres posturas distintas, más o menos definidas respecto a la neuroética: los neurorreduccionistas, los neuroescépticos y los neurocríticos (Álvarez-Díaz, 2013).

La postura neurorreduccionista es la combinación de un neurodeterminismo y un neuroesencialismo, esbozada en Hipócrates y afianzada con el trabajo neurocientífico de Francis H. Crick y el neurofilosófico de Patricia S. Churchland. Bajo esta visión, el ser humano es el resultado de la acción de un conjunto de neuronas, de modo que sus comportamientos, motivaciones, pensamientos, deseos, esperanzas, etc., pueden explicarse por medio de la neurobiología. La neuroética neurorreduccionista tiene como ejemplo el trabajo de la propia Patricia S. Churchland, Michael S. Gazzaniga (2006) y, en lengua española, Francisco Mora (2007).

La postura neuroescéptica ha sido una reacción frente al neurorreduccionismo, pues es de cierta forma una confrontación a esa postura, bajo la cual se considera que la neurociencia no puede ni debe sustituir a la ética, dado que no sería posible extraer consecuencias normativas a partir de premisas de hecho; se trataría de la famosa falacia naturalista. El ejemplo puede estar en trabajos de Tom Buller (2006) y de Selim Berker (2009).

La postura neurocrítica ha surgido también como otra forma de reaccionar frente al neurorreduccionismo, pero sin llegar al

neuroescepticismo. Esta tercer postura considera que no es posible subsumir el discurso filosófico en el neurocientífico (como harían los neurorreduccionistas), pero tampoco es posible permanecer al margen de sus avances (como podría ser el caso de los neuroescépticos); lo mejor sería, en todo caso, tomar en cuenta las aportaciones de la neurociencia para la elaboración de una neuroética. Aquí, caben distintas posturas, dentro de las cuales pueden citarse las de Marc D. Hauser (2008), Neil Levy (2007) y la de Adela Cortina (2011), en lengua española.

Dado que el espacio no es eterno y las tres posturas tienen planteamientos generales y específicos (además de contribuciones por medio de trabajo hemerográfico de otros autores), no es posible exponer los argumentos y explicaciones que brindan las tres. Se tomará como ejemplo la aportación de Michael S. Gazzaniga, ya que se trata de uno de los pioneros en el campo de la neuroética con un enfoque neurorreduccionista y, de alguna manera, sigue las premisas básicas desarrolladas hasta este momento al hablar de los cimientos de la disciplina y foco de las primeras críticas.

En un texto que ahora es referencia obligada (no solamente desde neurorreduccionismo, pues se trata del primer texto que intenta ofrecer de una manera sistemática, una fundamentación de la neuroética), Gazzaniga se posiciona desde el prólogo diciendo: “En mi opinión, la neuroética debe definirse como el análisis de cómo queremos abordar los aspectos sociales de la enfermedad, la normalidad, la mortalidad, el modo de vida y la filosofía de la vida, *desde nuestra comprensión de los mecanismos cerebrales subyacentes*. Esta disciplina no se dedica a la búsqueda de recursos para la curación médica, sino que sitúa la responsabilidad personal en un contexto social y biológico más amplio. **Es –o debería ser– un intento de proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral**” (Gazzaniga, 2006; 14-15; las negritas son mías).

Como se ha dicho a lo largo de este trabajo, los meros datos empíricos no pueden formar una disciplina, por mucho que quiera legitimarse al escribir su apellido como “científica”. Es necesario hacer antes de una “neurofilosofía” una “filoneurociencia”, ya que solamente con criterios que brinda la filosofía, por medio de la epistemología, es posible intentar fundamentarla. Aclarado esto, los criterios epistemológicos que recoge Gazzaniga son naturalistas de tipo biologicista, específicamente neuroreduccionistas. En el último capítulo de su libro, Gazzaniga apela a la idea de naturaleza humana. Después de apuntar que filósofos, antropólogos y biólogos (dando ejemplos de cada disciplina) han negado la idea de la naturaleza humana, Gazzaniga dice que “Sabemos, no obstante, que existe algo que denominamos naturaleza humana, con cualidades físicas y manifestaciones inevitables en muy diversas situaciones. Sabemos que algunas propiedades fijas de la mente son innatas, que todos los seres humanos poseen ciertas destrezas y habilidades de las que carecen otros animales, y que todo eso conforma la condición humana” (2006; 168). Desde luego, esto dista mucho de lo que la “condición humana” podría significar, por ejemplo, para Hannah Arendt.

Una afirmación de este calado, que parece más metafísica que neurocientífica, se esperaría que tuviese una base empírica para mostrarlo... y resulta que no. En el texto, Gazzaniga admite el intuicionismo de la moral, del mismo modo que le parece adecuado estudiar a la ética utilizando la fMRI. Cita algunos de los trabajos que nosotros también hemos citado; en fin, va con la línea de entender que “neurona es igual a ser humano”. Pareciera que los argumentos *post hoc* de los que hablaba Haidt los tiene Gazzaniga, en relación a que la ética está en el cerebro, sensación que se justifica ya que en lugar de apelar a datos neurocientíficos, apela a la sociobiología y al evolucionismo que se encuentra en ella, citando ampliamente trabajos en esta línea. Después de ana-

lizar aportaciones de Wilson en el campo sociobiológico, Gazzaniga sigue la idea de que existirían impulsos comunes en los seres humanos (innatos, biológicos, inscritos en el cerebro mediante la evolución) que serían la base de normas y leyes, la base de la ética. Dice que “Entre ellos destaca el hecho de que todas las sociedades creen que el asesinato y el incesto están mal, que hay que cuidar y no abandonar a los niños, que no debemos decir mentiras ni incumplir promesas y que debemos ser fieles a la familia” (2006; 170). La gran cuestión sería reflexionar si esto efectivamente es así (no habría otra cosa más que reflexionar dado que no proporciona datos, lo que se espera regularmente de la mirada científica). En el último capítulo de su texto, Gazzaniga cita un trabajo que hace consideraciones teóricas a este respecto. Bajo la mirada del autor de un artículo por demás interesante, el razonamiento moral podría ilustrarse por medio de tres grandes filosofías morales: el utilitarismo (Mill), el deontologismo (Kant) y la ética de la virtud (Aristóteles). El artículo citado por Gazzaniga concluye que podría decirse que “estos tres enfoques hacen hincapié en diversas zonas del cerebro: frontal (Kant); prefrontal, límbica y sensorial (Mill); la acción correctamente coordinada de todo el cerebro (Aristóteles)” (Casebeer, 2003). ¿Qué dirían estos pensadores, o algunos de sus seguidores (pasados o presentes), de este tipo de afirmaciones?

Al reunir todo lo que ha expuesto hasta este momento (más otros datos, que no tienen relación directa en sentido estricto con la neuroética, sino que los utiliza por extensión a modo de ejemplos), continúa e incluye los comentarios citados en este texto para afirmar que cuando los seres humanos quieren desarrollar un código moral, “Es como si adoptaran unos mecanismos de supervivencia individual, universalmente reconocidos, que después se aplican a otras situaciones sociales. La evolución salva al grupo, no solo a la persona, porque parece que la salvación del grupo salva también a la persona” (2006; 174). Nada nuevo respecto de lo afirmado

previamente... y nada nuevo en el sentido de que no deja de ser un aporte teórico especulativo, sin datos empíricos.

En el primer enunciado del último párrafo del libro, Gazzaniga termina donde inició, diciendo lo siguiente: “Estoy convencido de que debemos comprometernos con la idea de que es posible una ética universal, y de que conviene poner todo el empeño para comprenderla y definirla” (2006; 179).

Al final de nuestra exposición, las preguntas que se abren ante la neuroética serían, cuando menos, las siguientes: ¿es sostenible que los juicios morales sean intuicionistas?, ¿la mejor técnica para investigar en neuroética la constituye el uso de la fMRI?, ¿la única forma de entender la propuesta intuicionista de la moralidad es desde el evolucionismo darwiniano?, ¿es verosímil la visión neurodeterminista para explicar la vida moral?, también, al reunir un poco todas estas cuestiones, ¿existe, entonces, una “ética universal” que pueda fundamentarse en la neurobiología? Cada esbozo de respuesta amerita un texto reflexivo, cuando menos, para poder situarse, al igual que el contenido de este trabajo, en el momento histórico contemporáneo. Queda abierto un espacio para seguir reflexionando sobre el tema.

Bibliografía

- Agnati Luigi, Francesco; Agnati, Achille; Mora, Francisco y Kjell Fuxe, 2007, “Does the human brain have unique genetically determined networks coding logical and ethical principles and aesthetics? From Plato to novel mirror networks”, en *Brain Research Reviews*, vol. 55, núm. 1, pp. 68-77.
- Algoe, Sara B; Haidt, Jonathan y Shelly L Gable, 2007, “Beyond reciprocity: Gratitude and relationships in everyday life”, *Emotion*, vol. 8, núm. 3, pp. 425-429.

- Álvarez-Díaz, Jorge Alberto, 2014, “La muerte de la neuroética (como alguna vez se conoció)”, en *Neurosciences and History*, vol. 2, núm. 1, pp. 26-33.
- _____, 2013, “Neuroética como neurociencia de la ética”, *Revista de Neurología*, vol. 57, núm. 8, pp. 374-382.
- Berker, Selim, 2009, “The normative insignificance of neuroscience”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 4, pp. 293-329.
- Bonete Perales, Enrique, 2010, *Neuroética práctica. Una ética desde el cerebro*, Bilbao, Desclee De Brouwer.
- Buller, Tom, 2006, “What can neuroscience contribute to ethics?”, *Journal of Medical Ethics*, vol. 32, núm. 2, pp. 63-64.
- Canales-de la Fuente, Raymundo, 2009, “Gynética”, *Perinatología y Reproducción Humana*, vol. 23, núm. 4, pp. 247-252.
- Casebeer, William D, 2003, “Moral cognition and its neural constituents”, *Nature Review Neuroscience*, vol. 4, núm. 1, pp. 840-846.
- Churchland, Patricia S., 1986, *Neurophilosophy. Toward a unified science of the mind/brain*, Massachusetts, MIT Press Cambridge.
- Comerford, Kevin; Rasmussen, Edie y Judy Illes, 2009, “Evidence of a new and evolving discipline: Neuroethics literature, 2002-2007”, *Proceedings of the American Society for Information Science and Technology*, vol. 46, núm. 1, pp. 1-5.
- Cortina, Adela, 2011, *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos.
- Crick, Francis, 1994, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Madrid, Debate.
- Puente Viedma, Carlos de la, 2011, *Fundamentos de neurosociología*, Madrid, Complutense.

- Foot, Phillippa, 1967, "The problem of abortion and the doctrine of the double effect", *Oxford Review*, vol. 5, pp. 5-15.
- Ford, Paul J., 2008, "Special section on clinical neuroethics consultation: Introduction", *Healthcare Ethics Committee Forum: An Interprofessional Journal on Healthcare Institution's Ethical and Legal Issues*, vol. 20, núm. 4, pp. 311-314.
- García-Albea, José E., 2011, "Usos y abusos de lo 'neuro'", *Revista de Neurología*, vol. 52, núm. 10, pp. 577-580.
- Garnett, Alex *et al.*, 2011, "Neuroethics and fMRI: Mapping a fledgling relationship", *PLoS One*, Apr 22;6:e18537. doi: 10.1371/journal.pone.0018537.
- Gazzaniga, Michael S., 2006, *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós.
- Glimcher, Paul W., 2009, *Decisiones, incertidumbre y el cerebro: La ciencia de la neuroeconomía*, México, FCE.
- Gracia, Diego, 2012, "Prólogo", en Miguel Ángel Sánchez González, *Historia de la medicina y humanidades médicas*, Madrid, Elsevier.
- Graham, Jesse y Jonathan Haidt, 2010, "Beyond beliefs: Religions bind individuals into moral communities", *Personality and Social Psychology Review*, vol. 14, núm. 1, pp. 140-150.
- Graham, Jesse *et al.*, 2011, "Mapping the moral domain", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 101, núm. 2, pp. 366-385.
- Greene, Joshua y Jonathan Baron, 2001, "Intuitions about declining marginal utility", *Journal of Behavioral Decision Making*, vol. 14, núm. 3, pp. 243-255.
- _____ y Jonathan Haidt, 2002, "How (and where) does moral judgment work?", en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6, núm. 12, pp. 517-523.

- _____, 2001, "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", *Science*, vol. 293, núm. 5537, pp. 2105-2108.
- _____, 2002, *The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality and what to do about it*, Princeton, Princeton University.
- Haidt, Jonathan; Koller, Silvia Helena y Maria G. Dias, 1993, "Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, núm. 4, pp. 613-628.
- _____, 2001, "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, vol. 108, núm. 4, pp. 814-834.
- _____, 2007, "The new synthesis in moral psychology", *Science*, vol. 316, núm. 5827, pp. 998-1002.
- Hauser, Marc D., 2008, *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Barcelona, Paidós.
- Hipócrates, 1990, "Sobre la enfermedad sagrada", en *Tratados hipocráticos I*, Madrid, Gredos.
- Iftime, Oana, 2005, "Do we need a thanatoethics?", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, vol. 15, núm. 1, pp. 22-24.
- Illes, Judy; Kirschen, Matthew P. y John De Gabrieli, 2003, "From neuroimaging to neuroethics", *Nature Neuroscience*, vol. 6, núm. 3, p. 205.
- _____, y Thomas A Raffin, 2002, "Neuroethics: An emerging new discipline in the study of brain and cognition", *Brain and Cognition*, vol. 50, núm. 3, pp. 341-344.
- _____, 2009, "Neurologisms", *American Journal of Bioethics*, vol. 9, núm. 9, p. 1.

- Jonsen, Albert R., 2008, "Encephaloethics: A history of the ethics of the brain", *American Journal of Bioethics*, vol. 8, núm. 9, pp. 37-42.
- Kennedy, Donald, 2004, "Neuroscience and neuroethics", *Science*, vol. 306, núm. 5695, p. 373.
- Knoppers, Bartha Maria, 2005, "Neuroethics, new ethics?", *American Journal of Bioethics*, vol. 5, núm. 2, p. 33.
- Levy, Neil, 2007, *Neuroethics*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Marazziti, Donatella *et al.*, 2013, "The neurobiology of moral sense: Facts or hypotheses?", *Annals of General Psychiatry*, Mar 6;12:6. doi: 10.1186/1744-859X-12-6.
- Marcus, Steven J. (ed.), 2002, *Neuroethics: Mapping the field. Conference proceedings*, Nueva York, The Dana Press.
- Martín Araguz, Antonio, *et al.* (eds.), 2010, *Neuroestética*, Madrid, Sociedad Española de Neurología.
- Martín-Rodríguez, Juan Francisco *et al.*, 2004, "La Década del Cerebro (1990-2000): Algunas aportaciones", *Revista Española de Neuropsicología*, vol. 6, núm. 3-4, pp. 131-170.
- Moll, Jorge; De Oliveira-Souza, Ricardo y Roland Zahn, 2008, "The neural basis of moral cognition: Sentiments, concepts, and values", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1124, pp. 161-180
- _____, *et al.*, 2005, "Opinion: The neural basis of human moral cognition", *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 6, núm. 10, pp. 799-809.
- Mora, Francisco, 2007, *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza.
- _____, 2013, *Neuroeducación*, Madrid, Alianza.

- Nagle, James J., 1984, "Genethics", *Bios: A Quarterly Journal of Biology*, vol. 55, núm. 1, pp. 3-11.
- Oz, Amos, 2007, *La historia comienza. Ensayos sobre literatura*, México, FCE/Siruela.
- Pontius, Anneliese Alma, 1973, "Neuro-ethics of "walking" in the newborn", *Perceptual and Motor Skills*, vol. 37, núm. 1, pp. 235-245.
- Reich, Warren T., 2012, "From ancient consolation and negative care to modern empathy and the neurosciences", *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 33, núm. 1, pp. 25-32.
- Rizzolati, Giacomo; Fogassi, Leonardo y Vittorio Gallese, 2001, "Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action", *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 2, núm. 9, pp. 661-670.
- Roskies, Adina, 2002, "Neuroethics for the new millennium", *Neuron*, vol. 35, núm. 1, pp. 21-23.
- Roskies, Adina, 2004, "Everyday neuromorality", *Cerebrum*, vol. 6, núm. 4, pp. 58-65.
- Rubia Vila, Francisco José, 2011, "Neuronas espejo", *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina (Madrid)*, vol. 128, núm. 2, pp. 319-332.
- Safire, William, 2002, "The but-what-if factor", *The New York Times*, 16 de mayo, p. A25.
- Schnall, Simone *et al.*, 2008, "Disgust as embodied moral judgment", *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 34, núm. 8, pp. 1096-1109.
- Thomson, Judith Jarvis, 1976, "Killing, letting die and the trolley problem", *Monist*, vol. 59, núm. 2, pp. 204-217.
- _____, 1985, "The trolley problem", *Yale Law Journal*, vol. 94, núm. 6, pp. 1395-1415.

Unger, Peter, 1996, *Living high and letting die*, Oxford, Oxford University Press.

Wilfond, Benjamin S. y Vardit Ravitsky, 2005, “On the proliferation of bioethics sub-disciplines: Do we really need “genethics” and “neuroethics”?”, *American Journal of Bioethics*, vol. 5, núm. 2, pp. 20-21.

Wilson, David Sloan, 2002, *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*, Chicago, University of Chicago Press.

Recibido: 11 de agosto de 2014

Aceptado: 30 de diciembre de 2014

El rol de la abducción peirceana en el proceso de la investigación científica

Graciela Velázquez Delgado
Universidad de Guanajuato

Resumen

En el presente artículo se pretende contribuir al análisis y esclarecimiento de la naturaleza de la abducción peirceana, así como reflexionar sobre su función e importancia en la investigación científica. Para ello, será necesario enunciar primero el pensamiento temprano del filósofo sobre los tres modos de inferencia, para enseguida atender la distinción entre inducción e hipótesis. Por último, nos centraremos en la enunciación y elucidación del razonamiento abductivo para entender el papel protagónico de éste en la investigación científica.

Palabras clave: abducción, Peirce, razonamiento, inferencia, investigación científica.

Abstract

This article aims to contribute to the analysis and clarification of the nature of the Peircean abduction and think about its role and importance in scientific research. For this, is necessary to first articulate this philosopher early thinking about the three modes of inference, and then concentrate on the distinction between induction and hypothesis. Finally, the analysis will focus on enunciation and elucidation of abductive reasoning has a leading role in scientific research.

Keywords: Abduction, Peirce, Reasoning, Inference, Scientific research.

Introducción

En la actualidad, Charles Sanders Peirce es considerado uno de los intelectos más originales y polifacéticos de los Estados Unidos de América de finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, su pensamiento permaneció prácticamente desconocido hasta los años cincuenta del siglo XX, cuando los filósofos de la ciencia se volcaron hacia sus escritos para investigar sobre el razonamiento abductivo. En los últimos años, han proliferado los estudios sobre la obra de este filósofo, lo cual ha propiciado un redescubrimiento de sus ideas y aportaciones. En particular, se ha podido prestar una mayor atención al desarrollo histórico de su pensamiento tardío o de su segunda etapa en la que planteó consistentemente la naturaleza de la abducción. No obstante, hasta hoy día, este planteamiento sigue siendo foco de innumerables controversias tanto en la lógica como en la filosofía de la ciencia. Por todas estas consideraciones, parece muy acertada la opinión de Ian Hacking acerca de Pierce: “deberíamos verlo como un hombre impetuoso, uno de los pocos que entendió los sucesos filosóficos de su siglo y trató de ponerles su sello. No tuvo éxito. No concluyó casi nada, pero comenzó casi todo” (Hacking, 1996: 82).

Peirce distinguió en su sistema lógico tres modos de inferencia: deducción, inducción e hipótesis, poniendo énfasis en la abducción. La reflexión constante sobre los modos de inferencia le hizo considerar que no se trataba de tres operaciones independientes del entendimiento, sino más bien de tres etapas que se entrelazan en el proceso de investigación. La génesis de las hipótesis en el proceso de investigación es el aspecto más novedoso de la teoría peirceana sobre el conocimiento, pues plantea interrogantes específicas sobre el rol de cada uno de los razonamientos en el conocimiento científico.

Así, en el presente artículo buscamos contribuir al análisis y esclarecimiento de la naturaleza de la abducción peirceana, así como reflexionar su función e importancia en la investigación científica. Para ello, enunciaremos primero su pensamiento temprano sobre los tres modos de inferencia y enseguida realizaremos la distinción entre inducción e hipótesis. Por último, nos centraremos en la enunciación y elucidación del razonamiento abductivo para entender el papel protagónico de éste en la investigación científica.

Para efectos prácticos, este artículo se divide en tres apartados. El primero consiste en un análisis de la tríada inferencial. El segundo aborda la distinción esencial en los razonamientos ampliativos del conocimiento: inducción y abducción. El tercer apartado tiene como tema principal el razonamiento abductivo.

El conocimiento y la tríada inferencial

Peirce nació en Cambridge (Massachusetts) en 1839. Fue hijo de un matemático llamado Benjamin Peirce, quien le heredó el gusto por la ciencia. Se recibió en química en la Universidad de Harvard en 1859 y pasó la mayor parte de su vida en el instituto *United States Coast and Geodetic Survey* (1861-1887). Por temporadas cortas, enseñó matemáticas, historia de la filosofía y de las ciencias, así como cursos de lógica en la universidad más prestigiosa de ese estado, la de Harvard. En 1884, fundó su cátedra de Lógica en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, donde se desempeñó desde 1879 hasta que fue separado de su cargo en 1884, a la edad de 45 años, por consejo del comité ejecutivo de dicha institución. Su trabajo lo dio a conocer a través de artículos filosóficos que escribió para revistas prestigiosas de ciencia (como *Nation*, *North American Review*, *Journal of Speculative Philosophy*, *Scientific Monthly*) y en diccionarios (como *Century Dictionary* y *Dictionary of Philosophy and psychology*). Murió en 1914, alejado del ámbito académico en

Milford (Pennsylvania) sin llegar a publicar –ni siquiera a sistematizar– el grueso de su producción escrita. Después de su muerte, entre 1931 y 1932, comienzan a compilarse sus escritos, publicados posteriormente con el nombre de *Collected Papers* (Kurtz, 1972: 53).

Con los lógicos de su tiempo, Peirce no tuvo una buena relación, sino un trato sumamente conflictivo. En ese momento, la lógica se había afirmado históricamente como la base de toda ciencia, ya que su materia prima eran los símbolos y su objetivo los principios que conducen a los razonamientos correctos. Peirce consideraba que la Lógica debía dar respuestas válidas a la pregunta: ¿cómo conocemos? Para él, la forma de hacerlo era por medio de la semiótica, la cual estudia la realidad por medio de los signos.

Peirce rechazó el conocimiento intuitivo del racionalismo metafísico cartesiano. Según él, la realidad es externa y más o menos opaca, pero siempre aferrable, y no existe lo completamente incognoscible (Génova, 1997: 29-30). La cuestión del conocimiento intuitivo, en oposición al conocimiento como inferencia, es muy compleja; no obstante, debido al propósito de este artículo, sólo le dedicaremos algunas líneas argumentativas peirceanas. Peirce, en su artículo “Some consequences of Four Incapacities”, fundamenta su crítica al cartesianismo en las cuatro negaciones siguientes:

1. No tenemos ningún poder de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva por razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos.
2. No tenemos ningún poder de intuición, sino que toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones previas.
3. No tenemos ninguna capacidad de pensar sin signos.
4. No tenemos ningun-

na concepción de lo absolutamente incognoscible (Peirce, 1934: 265).¹

En otro artículo, “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” (1868), define lo que entiende por intuición: “A lo largo de este artículo, el término *Intuición* significará una cognición no determinada por una cognición previa del mismo objeto, y por lo tanto, determinada por algo exterior a la conciencia. [...] *Intuición* aquí será casi lo mismo que una premisa que no es en sí una conclusión” (Peirce, 1934: 213). Génova afirma que la definición anterior está formulada para hacer una distinción entre intuición y conocimiento inferencial, es decir, entre conocimiento inmediato e infalible de la realidad y conocimiento mediado o inferido a partir de conocimientos previos y falibles (Génova, 1997: 33). Para Peirce, todo conocimiento es inferencial, porque a todo conocimiento le precede una cognición. Ahora bien, si atendemos lo que Peirce señala en cuanto a que todo conocimiento es un proceso inferencial desarrollado mediante signos, es decir, mediante argumentos y conocimientos previos, entonces debe haber una serie de cadenas de inferencias o argumentos y, por lo tanto, esta cadena debió tener un comienzo en algún conocimiento no inferencial o intuitivo, o bien, es infinita. La respuesta de Peirce es que debe haber un *primum cognitum*, una cognición no determinada por una cognición anterior (Génova, 1997: 35). En palabras de Peirce:

Parecería que hay o que hubo; pues poseemos cogniciones, las cuales están determinadas por otras anteriores, y éstas por cogni-

¹ Todas las referencias de la obra de Peirce son traducciones de la autora de este artículo, basadas en los textos originales de las siguientes obras: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1931), 8 vols., Cambridge, Harvard University Press, editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss (versión electrónica); y *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition* (1982-2000), 6 vols., Indiana University Press, editado por Peirce Edition Project, Bloomington.

ciones aún más tempranas, entonces debe haber habido una *primera* en esta serie, o bien nuestro estado de cognición en cualquier momento está completamente determinado, de acuerdo con las leyes lógicas, por nuestro estado en cualquier momento anterior. Pero hay muchos hechos en contra de la última suposición y, por lo tanto, a favor de las cogniciones intuitivas (Peirce, 1934: 259).

Por los postulados anteriores, Cornelius Delaney lo critica y señala que, en primer lugar, Peirce le da más relevancia al aspecto temporal del conocimiento que a su logicidad; en segundo lugar, parece que plantea las cogniciones en una representación lineal y no como una red difusa de interdependencias (Delaney, 1993: 101).

En contraposición a las afirmaciones anteriores de Delaney, si se hace un seguimiento de la teoría peirceana a lo largo de los años se observa que su pensamiento se torna más sistemático a medida que retoma escritos anteriores para generar nuevos. De hecho, su producción no tiene un progreso en el sentido de una evolución lineal, sino un proceso recursivo, donde lo nuevo es el resultado de una constante reelaboración de sus escritos anteriores. Peirce demuestra su teoría con su propia práctica: argumentamos para conocer y todo conocimiento parte de un conocimiento previo que será, a su vez, resultado de otro, provocando un *continuum* ilimitado.

Después del planteamiento del conocimiento inferencial Peirce se concentró en la clasificación de los modos de inferencia de procedencia aristotélica (de hecho, da por sentado que los tres modos se encuentran en los *Analíticos Primeros* del estagirita).

Aristóteles, en los “Primeros” y “Segundos analíticos” del *Organon*, estableció los principios de la lógica deductiva, pensando principalmente en las ciencias teóricas, en especial en las matemáticas. Consideró en ese momento que por medio de la teoría silogística se podía obtener un método con el cual fuera posible

diferenciar entre un razonamiento válido y uno inválido (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*: internet).

Aristóteles les da una terminología a los tres métodos de razonamiento: *apodeixis* (deducción), *epagagé* (inducción) y *apagagé* (abducción). El método aceptado como válido era el de carácter deductivo (*apodeixis*) ya que por medio de él era posible llegar a conclusiones necesarias, derivadas efectivamente de sus respectivas premisas. Habló sobre la *epagagé* o inducción en el capítulo 23 del libro segundo de los “Primeros Analíticos” donde la describe como un proceso contrapuesto a la *apodeixis*, que es el razonamiento deductivo o apodíctico (Aristóteles, 384/1982).² Para él, la inducción no era un razonamiento válido, pues a partir de las reglas silogísticas la conclusión que se obtiene es falible. Sin embargo, reconoció que los primeros principios de las ciencias se llegaban a establecer por inducción. Es por eso que analiza la inducción partiendo de uno o pocos ejemplos de los que concluye una inducción perfecta. No obstante, esta postulación es muy cuestionable pues significaría que también la inducción sería de carácter necesario; no obstante, para que obtuviera tal estatus, se exigiría la enumeración exhaustiva de los individuos o de los elementos considerados en la formulación silogística. Ahora bien, en el caso de que se llegara a garantizar la enumeración de todos los elementos, el silogismo resultante sería una deducción verdadera, porque las premisas serían universales. La enumeración de todos los elementos por medio de la inducción es imposible de garantizar, como ya lo han demostrado varios filósofos (David Hume y Karl R. Popper, entre otros). En todo caso, lo que puede ofrecer una inducción es una generalización, un salto cualitativo en el conocimiento desde lo particular hasta lo universal. Para Aristóteles, la inducción fue

² En el paréntesis aparece “Aristóteles, 384” para indicar el año o probable año de la edición, seguida de 1982 para indicar el año de la edición consultada para este artículo.

considerada como una guía para la deducción en el proceso de la investigación. En esta idea se encuentra la diferencia de la teoría silogística de Aristóteles y de Peirce, como lo mencionaremos más adelante. También, en el capítulo 25 de los “Primeros Analíticos”, hizo referencia a la estructura silogística de la *apagógé*, razonamiento que consideró inválido por las características que presentaba: la conclusión no era una derivación necesaria de sus premisas, por lo tanto, solamente podían sugerir una conclusión plausible.

Ahora bien, entremos de lleno al análisis de lo que Peirce formuló siguiendo algunos de los postulados de Aristóteles. Para ello, es meritorio mencionar que varios estudiosos de la obra de Peirce, como Karl Otto Apel e Isaac Levi, sostienen que hay dos etapas en las que escribió Peirce: la etapa temprana, de 1861 a 1887, y la etapa madura, de 1888 a 1902 (Apel, 1995: 37). En la etapa temprana, escribió varios artículos que posteriormente modificó en la siguiente. Por tal motivo, estos cambios han dado lugar a que haya una serie de confusiones con respecto a sus planteamientos, como veremos más adelante en el análisis de su concepto de *abducción*.

Líneas arriba mencionamos que Aristóteles ya había esbozado un tercer tipo de razonamiento: *apagógé*, que sería posteriormente nombrado por Peirce como hipótesis o abducción. Para el razonamiento hipotético, además del nombre de abducción, usó los de retroducción y presunción, pero fue el de abducción el que predominó, sobre todo en la etapa final de su pensamiento. En su artículo “Kinds of Reasoning”, Peirce señala que el término *retroducción* significa lo mismo que la *apagógé* aristotélica (Peirce, 1931:65).

En la etapa temprana de su pensamiento, Peirce escribió varios ensayos donde da cuenta de la tríada inferencial. En estas primeras investigaciones realiza distinciones entre los tipos de argumentos que clasificó como deductivos, inductivos y abductivos. Uno de sus primeros artículos sobre ello fue “On the Natural Classification of Arguments” (Peirce, 1932: 461-516). En este ensayo, ya

estaba convencido de que había tres tipos de inferencia. En textos posteriores expone más claramente la tríada inferencial del conocimiento, principalmente en dos artículos: “Deduction, Induction and Hypothesis”, de 1878, y “Three Types of Reasoning”, ambos parte de las *Cambridge Lectures* que dictó en 1903.

En “Deduction, Induction and Hypothesis” sostuvo que el conocimiento se obtiene mediante distintos tipos de inferencias o razonamientos y encontró que el *modus Barbara* permitía tres diferentes tipos de inferencia: *apoidexis* (deducción), *epagogé* (inducción) y *apagogé* (hipótesis que, posteriormente, en la VI Conferencia de Harvard le daría el nombre de *abducción*). En este mismo artículo argumenta que la lógica tradicional comúnmente divide los argumentos en dos subclases: las inferencias necesarias o deductivas y las inferencias probables o inductivas (Peirce, 1986: 323-325; Peirce, 1932: 619-644).

Para Peirce, siguiendo a Aristóteles, una deducción es la aplicación de una regla o la aplicación de reglas generales a casos particulares. El razonamiento inductivo o sintético es el razonamiento que se obtiene a partir de casos particulares, pero éste no es un silogismo correcto porque no es válido concluir una proposición universal partiendo de dos proposiciones particulares. En el caso de la inducción, aunque la enumeración no sea exhaustiva, de todas formas es posible realizar un salto cualitativo en el conocimiento desde lo particular hasta lo universal, pero sólo aseguraría conclusiones probables. La tercera posibilidad de razonamiento, la inferencia hipotética, es aquella que de un caso a partir de una regla y un resultado se consigue una conjetura. En este caso, la conclusión obtenida no es segura, sino tan sólo probable, aunque sean ciertas las premisas, porque no es lícito identificar dos sujetos por el hecho de tener un predicado en común (Génova, 1997: 40).

Lo anterior puede ser mejor explicado en el esquema del siguiente cuadro:

Inferencias		
Analíticas	Sintéticas	
Deductivas	Inductivas	Abductivas
Categorías	No categorías	
Ejemplo: La lógica y las matemáticas contienen reglas que pueden ser demostradas. El conocimiento generado con la demostración matemática es categóricamente verdadero.	En las inferencias sintéticas no se alcanza un conocimiento concluyente o lógicamente válido.	

Cuadro 1. (Del Razo, 2011: 36)

Para Peirce, una deducción no es más que la aplicación de una regla a un caso para establecer un resultado. No obstante, no todas las formas pueden ser reducibles a una deducción. Cada forma de inferencia debe ser expresada de tal manera que se muestren sus características. La deducción es analítica y produce conocimiento categóricamente verdadero, mientras que las inferencias sintéticas, tanto la inducción como la abducción, aportan un conocimiento no categórico, sujeto a constante revisión por su carácter probabilístico. Estos modos de inferencia son ilustrados en su famoso ejemplo de las “alubias”:

DEDUCCIÓN

Regla. Todas las alubias en esta bolsa son blancas.

Caso. Estas alubias son de esta bolsa.

Resultado. Estas alubias son blancas.

INDUCCIÓN

Caso. Estas alubias son de esta bolsa.

Resultado. Estas alubias son blancas.

Regla. Todas las alubias de esta bolsa son blancas.

HIPÓTESIS

Regla. Todas las alubias de esta bolsa son blancas.

Resultado. Estas alubias son blancas.

Caso. Estas alubias son de esta bolsa (Peirce, 1986: 325-326; 1932: 623).

Después de clasificar esquemáticamente en silogismos las tres inferencias, Peirce se da a la tarea de entrar más a fondo: clarificar la diferencia entre inducción e hipótesis; es decir, reflexionar cuál es la naturaleza de cada una de ellas. Enseguida se tratará esta temática.

Distinción entre inducción e hipótesis

Ahora bien, a Peirce le interesaba dejar bien clara la diferencia entre inducción e hipótesis porque, como él mismo afirmaba, muchos lógicos de su tiempo seguían considerando que sólo había dos tipos de razonamiento, y creían que no valía la pena explicitar el razonamiento hipotético porque era un razonamiento inválido y daba pie a sostener argumentos sumamente débiles. No obstante lo anterior, Peirce dio mucha importancia a la abducción. En “Pragmatism—the Logic of Abduction” llegó, incluso, a considerar que era la esencia de su pragmatismo, pues las hipótesis son inferencias que nos permiten actuar y formar hábitos para poder conducirnos y tratar de conocer la realidad en sus efectos prácticos (Peirce, 1934:196).

A diferencia de los lógicos de su tiempo que planteaban que la hipótesis era una inducción, y de varios filósofos que la consideraban una intuición, Peirce la formuló como un tercer razonamiento, no intuitivo, ampliativo del conocimiento e irreducible a la inducción. Esta inferencia tiene una estructura diferente a la deducción e inducción: por un lado, no es una inferencia necesaria como la deducción y, por otro lado, comparte la probabilidad con la inducción. Peirce, en el artículo “Abduction and Perceptual Jud-

gments”, dice en cuanto a lo formal de la abducción que “aunque está muy poco obstaculizada por reglas lógicas, no obstante es una inferencia lógica que afirma su conclusión sólo problemáticamente o conjeturalmente, es verdad, sin embargo, tiene una forma lógica perfectamente definida” (Peirce, 1934: 188). En la abducción se busca pasar del efecto a la causa, es decir, de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que pueda explicarlos (Beuchot, 1998: 58).

En “Deduction, Induction and Hypothesis”, Peirce clasificó la inferencia deductiva como analítica y la inducción e hipótesis como sintéticas. La inferencia analítica es llamada también explicativa, pues no hace sino explicitar lo que ya está en las premisas, y la sintética es ampliativa, porque añade nuevos conocimientos. En este caso, la inducción y la hipótesis están dentro de una misma subclase: ampliativa. Así, debe haber semejanzas, pero también diferencias: “la inducción se da cuando generalizamos a partir de un número de casos de lo que algo es verdad, e inferimos que la misma cosa es verdad de una clase entera. O bien, cuando encontramos que cierta cosa es verdadera de cierta proporción de casos e inferimos que es verdad la misma proporción de la clase entera” (Peirce, 1932: 624). En el caso de la hipótesis, dice que “se da cuando encontramos alguna circunstancia muy curiosa, que se explicaría por la suposición de que fuera un caso de cierta regla general, y en consecuencia adoptamos esa suposición. O bien, cuando constatamos que en ciertos aspectos dos objetos tienen un fuerte parecido, e inferimos que se asemejan entre sí marcadamente en otros aspectos” (Peirce, 1932: 624).

En este sentido, las semejanzas entre dos o más sujetos nos hacen conjeturar que dichas similitudes van más allá de lo meramente observado y, a partir de ello, se logra un razonamiento hipotético. En cambio, la inducción se establece con las observaciones de un carácter que comparten algunos individuos de una clase y,

con ello, generalizamos ese carácter al resto de los individuos no observados de la clase (Génova, 1997: 48). Por lo tanto, la inducción y la hipótesis son ampliativas, en cuanto ambas extienden el conocimiento más allá de lo meramente observado. Peirce, en su búsqueda de clarificación para las dos inferencias, señala:

Por medio de la inducción, concluimos que hechos similares a los hechos observados son verdaderos en casos no examinados. Mediante la hipótesis, concluimos la existencia de un hecho muy diferente de cualquier cosa observada, de la cual, según las leyes conocidas, resultaría necesariamente algo observado. El primero es un razonamiento de los particulares a la ley general; el segundo, del efecto a la causa. El primero clasifica, el otro explica (Peirce, 1932: 636).

Ante tales conclusiones, admite que hay cierto paralelismo entre las dos formas de razonamiento, pero la hipótesis es irreducible a la inducción, por lo tanto, deben ser de naturaleza diferente. Con el ejemplo siguiente, Peirce muestra puntualmente tal distinción:

Cierto anónimo escrito en un trozo de papel desgarrado. Se sospecha que el autor es cierta persona. Su escritorio, al que solamente él ha tenido acceso, es registrado y en él se encuentra un trozo de papel, cuyo borde desgarrado se ajusta exactamente en todas sus irregularidades con el del papel en cuestión. Es una inferencia hipotética admisible que el hombre sospechoso fuera efectivamente el autor. La base de esta inferencia, evidentemente, es que es poco probable que dos piezas de papel puedan encajar perfectamente por accidente [...] La inferencia desde el contorno del papel hasta su propietario es precisamente lo que distingue la hipótesis de la inducción y la convierte en un paso más audaz y arriesgado (CP 2. 632).

En el ejemplo anterior de inferencia hipotética se advierte también una inferencia inductiva enumerativa, misma que Peirce describe como “un cierto número de caracteres pertenecientes a cierta clase que se encuentran en el objeto, de donde se infiere que todos los caracteres de esa clase pertenecen al objeto en cuestión” (Peirce, 1932: 632). El argumento de la inferencia inductiva enumerativa sería que de la observación de un número de hechos en torno al desgarramiento de las hojas de papel se puede inferir, por tanto, que los contornos de los dos o más trozos de papel deben coincidir. El fundamento de esta inferencia hipotética radica, evidentemente, en que es inverosímil que dos trozos rotos de papel coincidan por accidente. Por su parte, la inferencia abductiva se concentra en el salto lógico que va desde el contorno del papel hasta su propietario. Este salto lógico es, precisamente, lo que distingue la hipótesis de la inducción.

A pesar de resaltar la distinción, Peirce reconoce que su paralelismo sigue confundiéndolas. Una de las razones es que tanto la hipótesis como la inducción amplían el conocimiento de lo observado a lo inobservado, aunque en forma diferente. Otra razón es que las dos comparten, en cierto grado, la misma naturaleza, pues lo que es conocido por medio de la observación en unos individuos o cosas se supone y se generaliza en otros. Al respecto, Peirce menciona:

La gran diferencia entre la inducción y la hipótesis es que la primera infiere la existencia de fenómenos tales como los que hemos observado en casos similares, mientras que la hipótesis supone algo de tipo distinto a lo que hemos observado directamente, y frecuentemente algo que nos sería imposible observar directamente. En consecuencia, cuando extendemos una inducción mucho más allá de los límites de nuestra observación, la inferencia participa de la naturaleza de la hipótesis. Sería absurdo decir que tenemos una garantía no inductiva para una generalización extendida

un poco más allá de los límites de la experiencia y no hay una línea más allá de la cual podamos empujar nuestras inferencias; se vuelve más débil cuanto más se empuja. Si una inducción se lleva demasiado lejos, no podemos darle mucho crédito, a no ser que comprobemos que tal ampliación explica algún hecho que podemos y hemos observado. Aquí, pues, tenemos una especie de mezcla de inducción e hipótesis, apoyándose recíprocamente (Peirce, 1932: 640).

Como puede observarse hasta este momento, Peirce no había llegado a separar tajantemente las dos inferencias, debido a que cada una participa de la naturaleza de la otra. Más tarde ampliará su noción de inducción, mientras que la hipótesis se convierte en abducción. Esto se advierte con toda claridad cuando formula la lógica de la investigación que se analiza enseguida.

La abducción en el proceso de la investigación científica

Después de que Peirce se retiró de la vida académica y científica en la década 1890-1900, la teoría peirceana sobre la abducción sufrió un cambio gradual (Fann, 1970: 28). El cambio fue así: en primer lugar, las tres formas de inferencia se integran para formar las tres etapas de la investigación en el método científico; en segundo lugar, realiza una distinción más sistemática entre abducción e inducción, perfilándose ya la abducción como la única inferencia ampliativa y creativa. A partir de este momento, las diferentes formas de denominación como hipótesis e inferencia hipotética se sustituyen por la de abducción, así como retroducción, para definir de mejor manera su naturaleza de “razonamiento hacia atrás”. En *Minute Logic* (1902) escribe lo siguiente:

Sobre este tema, mi doctrina ha sido inmensamente mejorada desde mi ensayo ‘una teoría de la inferencia probable’ publicado

en 1883. En lo que yo decía allí acerca de la ‘inferencia hipotética’ era un explorador en un terreno inexplorado [...]. Mi error capital fue negativo, no percibir que, de acuerdo con mis propios principios, el razonamiento que estaba examinando no podía ser el razonamiento por medio del cual adoptamos una hipótesis [...]. Pero yo estaba demasiado aferrado a la consideración de las formas silogísticas y a la doctrina de la extensión y comprensión lógicas, a las que hice más fundamentales de lo que realmente son. Mientras sostuve esa opinión, mis concepciones de la abducción necesariamente confundieron dos tipos de razonamiento diferentes (Peirce, 1932: 102).

En lo anterior, Peirce alude a los dos tipos de razonamiento. La hipótesis que menciona se convierte en abducción o retroducción, mientras que la inducción de caracteres o inducción cualitativa se clasificará en adelante como diferentes tipos de inducción. Ya en su etapa madura, en la lectura V de 1903 “The Three kinds of Goodness”, consideró que la única inferencia ampliativa era la abducción, pues la inducción “nunca puede originar ninguna idea. Tampoco la deducción. Todas las ideas de la ciencia llegan en forma de abducción” (Peirce, 1934: 145). En esta etapa, plantea que las tres inferencias no son sólo tipos de razonamientos sino tres etapas que colaboran paralelamente de forma consistente y sistemática en el proceso de la investigación científica. Esta idea la expone en 1903, en *Lecturas sobre el Pragmatismo*, dictadas en Harvard, específicamente en la Lectura VI “Three Types of Reasoning”:

La abducción es el proceso de formación de una hipótesis explicativa. Es una operación lógica que introduce una nueva idea; la inducción no hace más que determinar un valor y la deducción involucra solamente consecuencias necesarias de una hipótesis pura. La deducción provee algo que *debe* ser; la inducción muestra que algo es realmente operativo; la abducción simplemente sugiere que algo *puede* ser.

Es solo la justificación de que la deducción puede sugerir una predicción que puede ser probada por la inducción, y que si queremos aprender algo o entender el fenómeno, debe ser por abducción por la que se produjo (Peirce, 1934:171; Minnamier, 2004: 78).

A partir de este momento, Peirce postula la importancia de la abducción en el procedimiento metodológico de la investigación que comprende las tres etapas caracterizadas por las tres inferencias (Peirce, 1932: 775; Peirce, 1934: 170; Peirce, 1935: 100). A la deducción le corresponde el mayor grado de certeza, porque es una inferencia necesaria pero el menor grado de fertilidad explicativa. La inducción confirma experimentalmente la hipótesis en una determinada proporción de casos y a la abducción le corresponde llevar nuevas ideas e introducir la creatividad en la ciencia. Puede pensarse gráficamente como un proceso recursivo donde el rol de la abducción es traer nuevas ideas para formular una hipótesis; luego el papel de la deducción es derivar las consecuencias de lo asumido en una cierta teoría, por lo tanto, estas consecuencias son lógicamente necesarias y pueden ser deducidas de la validez de la premisas; por último, la tarea de la inducción consiste en comenzar una teoría, deduciendo las predicciones de un fenómeno y observándolos en orden para ver si concuerdan con la teoría (Minnamier, 2004: 79). Además de afirmar que la abducción tiene una forma lógica, Peirce defendió que era parte de un procedimiento auto-correctivo de indagación y construcción de conocimiento (Peirce, 1935: 59). La forma de la inferencia es ésta:

–El sorprendente hecho C, es observado.

–Pero si A fuera verdadera, C podría ser una cosa corriente (*matter of course*³).

³ Este concepto se mantiene en inglés por dificultades de traslado al español.

—Por lo tanto, hay razones para sospechar que A es verdadera (CP 5. 189).

Por medio de hipótesis o conjeturas, la abducción proporciona la pista que el científico debe seguir para realizar la experimentación y, al mismo tiempo, le indica cuál es el experimento que debe verificar por medio de la inducción. Así, pues, la inferencia abductiva propone una hipótesis que debe ser en sí misma verosímil y aceptable, pero no da ninguna otra garantía. No es más que una sugerencia plausible de la cual se derivan consecuencias en una teoría y la comprobación sólo puede darse por medio de la inducción. En este sentido, la abducción, aun siendo el origen de la explicación, es un argumento incompleto, puesto que no puede por sí misma establecer conclusiones plausibles sin el complemento de la deducción y la inducción. Peirce sostiene:

La abducción, por otra parte, es meramente preparatoria. Es el primer paso del razonamiento científico, así como la inducción es el paso concluyente [...] Abducción e inducción tienen ciertamente esta característica común, que ambas conducen a la aceptación de una hipótesis porque los hechos observados son tales como resultarían si fueran consecuencias necesarias o probables de la hipótesis. No obstante, por lo demás, son los polos opuestos de la razón, uno el más ineficaz, el otro el más efectivo de los argumentos (Peirce, 1935: 218).

Para Peirce, la investigación comienza cuando el científico se encuentra con un hecho sorprendente y para explicarlo construye instintivamente una o varias hipótesis, para luego seleccionar una como la más plausible. Para Peirce, no hay una clara distinción entre la construcción y la selección de hipótesis en el proceso de investigación antes de pasar a las etapas siguientes (la deducción de

consecuencias experimentables y su confirmación inductiva) (Peirce, 1958b: 209). Así lo argumenta:

Ahora procederé a considerar los principios que deben guiarnos en la abducción, o el proceso de *elegir una hipótesis*. [...] Ahora, la cuestión es que una nueva verdad no puede venir de la inducción o de la deducción. Sólo puede llegar de la abducción; la abducción, después de todo, no es otra cosa que conjeturar. Estamos pues obligados a esperar que, aunque las posibles explicaciones de los hechos pueden ser estrictamente innumerables, aún así nuestra mente será capaz, en algún número finito de conjeturas, de conjeturar una sola explicación verdadera de ellos. Estamos obligados a asumir, independientemente de cualquier evidencia de que es verdadera. Animados por esta esperanza, debemos proceder a la *construcción de una hipótesis* (Peirce, 1935: 219; las cursivas son mías).

De acuerdo con Peirce, en la actividad científica hay una hipótesis fundamental y primaria con la que se inicia el proceso de investigación. Por supuesto, una hipótesis es sometida a un proceso de evaluación y experimentación, siempre y cuando, previamente, exhiba que es plausible; es decir, que dé cuenta de inicio que puede llevar a buen puerto una solución para los fenómenos. En este proceso de investigación, la abducción sugerirá una hipótesis y se desplegarán sus consecuencias deductivas para probarla mediante un testeo inductivo (Peirce, 1932: 511). Por hipótesis plausible, Peirce entiende “a aquella teoría que todavía no ha sido sujeta a ninguna prueba, por lo tanto, más o menos puede explicar fenómenos sorprendentes si fuera verdadera y que se recomienda a sí misma para un examen posterior” (Peirce, 1932: 662).

La distinción entre la construcción y selección de hipótesis funciona para los que hacen una división tajante entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, pero no para la lógica de Peirce. En la postura tradicional de la lógica sólo habría

postulados lógicos en la selección de hipótesis, mientras que la construcción sería algo inexplicable; sin embargo, Peirce considera que un hecho sorprendente puede ser explicado por medio de la hipótesis que el científico construye. Así, tanto la construcción como la selección de la mejor hipótesis tienen el mismo propósito: explicar ciertos hechos. En conclusión, se observa que para Peirce la construcción y selección están íntimamente conectadas, se funden en una sola a lo largo del proceso de investigación.

Ahora bien, es importante señalar que Peirce subraya el carácter tentativo y provisorio de la hipótesis adoptada a partir de la aplicación de varios principios de plausibilidad. Para él, la “retroducción es la adopción provisional de una hipótesis porque cada consecuencia posible de ella es capaz de una verificación experimental” (Peirce, 1931: 68). Sin embargo, el hecho de que una hipótesis explique los fenómenos para los que fue propuesta, no es una condición suficiente para su aceptación. Es más, la condición que autoriza a una hipótesis es que luego ésta “sea comprobada por comparación con la observación” (Peirce, 1931: 121). Como él mismo menciona: “la retroducción no establece seguridad; la hipótesis debe ser probada” (Peirce, 1935: 470). Por lo tanto, en este proceso la abducción participa tanto en la construcción como en la evaluación de las hipótesis. Con todos los criterios formales de la abducción, Peirce trata de “reconciliar lo universal con lo particular, y proporciona una sistematización del conocimiento que lleve a superar tanto el relativismo caótico como el universalismo ingenuo, admitiendo la vaguedad, y tratando de reducirla lo más posible después de haberla reconocido en la realidad” (Beuchot, 1998: 63).

Conclusiones

A lo largo de este artículo se pudo observar que Peirce indagó de manera profunda sobre los razonamientos y fases de la investigación científica. A diferencia de los lógicos de su tiempo, Peirce consideró que había tres tipos de inferencias en las que se sustenta no sólo el razonamiento, sino el proceso de la investigación científica. Por supuesto, la lógica tradicional no dio cabida a este tipo de planteamientos, pues esto hubiera significado tambalear las estructuras lógicas que sustentaban el método científico.

Por tanto, en la lógica tradicional nunca se reconoció la importancia de la abducción en el proceso de investigación científica. Así, este razonamiento quedó eclipsado ante la hegemonía de los dos razonamientos reconocidos por los científicos como los únicos que garantizan la validez de sus investigaciones. Por fortuna, después de la primera mitad del siglo XX muchos lógicos, filósofos y científicos han dado preeminencia al razonamiento abductivo, por lo que ello se ha vuelto a revisar la obra de Peirce donde postula que el proceso de la investigación científica comienza con la abducción, seguida de las consecuencias deductivas de la teoría y del testeo experimental de la inducción.

Por supuesto, al reconocer la importancia de la abducción como el razonamiento que inicia el proceso de la investigación científica y la única que permite la creatividad en ella, se le da un estatus diferente en la lógica. Ya no se le toma de manera negativa como una inferencia sumamente débil, sino que es considerada con una fertilidad explicativa que inicia y propone el camino a seguir en la investigación científica. Claro que si se reconoce lo anterior, también deben considerarse consecuencias teóricas para la investigación filosófica y científica en la que hay una re-definición de la noción de verdad, que en el modelo peirceano será entendida no como una mera propiedad de la proposición, que consiste en

la correspondencia con los hechos o en la coherencia con otras proposiciones, sino como un consenso alcanzado en colectividad de los científicos. Este consenso es lo que denominó Peirce como su *máxima pragmática*, la cual postula que el modo de hacer claras nuestras ideas acerca de la realidad descansa sobre dos pilares: la experiencia y la comunidad. Ello permite formular no sólo las condiciones formales para la indagación científica, sino, además, una dimensión social de la realidad orientada por los hábitos interpretativos.

Bibliografía

- Aristóteles, 1982, *Tratados de Lógica. El Organom*, México, Porrúa.
- Apel, Karl Otto, 1995, *Charles S. Peirce: From pragmatism to pragmatism*, John Michael Krois (trad.), New Jersey, Humanities Press.
- Beuchot, Mauricio, 1998, “Abducción y analogía”, *Analogía Filosófica*, vol. 12, núm. 1, pp. 57-69, disponible en: <http://www.unav.es/gep/AN/ANIndice.html> (consultado el 15/VIII/2013).
- Delaney, Cornelius, 1993, *Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C.S. Peirce*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Del Razo Canuto, Carlo, 2011, *Razonamientos evidenciales en arqueología: abducción e inferencia a la mejor explicación* (tesis para obtener el grado de Maestro en Humanidades: Area Filosofía de la ciencia), México, UAM-I.
- Fann, K.T., 1970, *Peirce's Theory of Abduction*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Génova Fuster, Gonzalo, 1997, *Charles Peirce: la lógica del descubrimiento*, Cuaderno de Anuario filosófico 45, Universidad de

Navarra, disponible en: <file:///C:/Users/Vaio/Downloads/Genova.pdf> (consultado el 5/X/2013).

Hacking, Ian, 1996, *Representar e intervenir*, México, Paidós/UNAM.

Kurtz, Paul, 1972, *Filosofía norteamericana en el siglo XX*. México, FCE.

Minnamier, Gerhard, 2004, "Peirce-Suit of Truth: Why Inference to the Best Explanation and abduction ought not to be confused", *Erkenntnis*, vol. 60, núm. 1, pp. 75-105.

Murphey, Murray, 1993, *The Development of Peirce's Philosophy*, Indianapolis, Hackett.

Peirce, Charles Sanders, 1931, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 1, Principles of Philosophy*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.

_____, 1932, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 2, Elements of Logic*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.

_____, 1933, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 3, Exact Logic (Published Papers)*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.

_____, 1933, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 4, The Simplest Mathematics*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.

_____, 1934, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 5, Pragmatism and Pragmaticism*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.

- _____, 1935, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 6, Scientific Metaphysics*, [versión electrónica], Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge MA, Harvard University Press.
- _____, 1958a, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 7, Science and Philosophy*, [versión electrónica], Arthur W. Burks (ed.), Cambridge MA, Harvard University Press.
- _____, 1958b, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. 8, Reviews, Correspondence, and Bibliography*, [versión electrónica], Arthur W. Burks (ed.), Cambridge MA, Harvard University Press.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 1, 1857-1866*, Max H. Fisch (General Editor), Bloomington, Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 2, 1867-1871*, Edward C. Moore (Editor), Bloomington, Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 3, 1872-1878*, Max H. Fisch (Senior Editor), Bloomington, Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 4, 1879-1884*, Max H. Fisch (Senior Editor), Bloomington, Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 5, 1884-1886*, Max H. Fisch (Senior Editor), Bloomington, Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.
- _____, *Writings of Charles S. Peirce: A chronological Edition, Vol. 6, 1886-1890*, Nathan Houser (General Editor), Bloomington,

Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University Indianapolis.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponible en: <http://plato.stanford.edu/> (consultada el 7/IX/2013).

Recibido: 10 de enero de 2014

Aceptado: 16 de noviembre de 2014

DOSSIER

PENSAMIENTO MEXICANO

La idea de derecho natural en la *Ciencia Nueva*. Giambattista Vico y América

Ma. del Carmen Rovira Gaspar
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Este trabajo trata de mostrar y confirmar la modernidad presente en el pensamiento de Giambattista Vico en relación con la idea sobre el derecho natural ofrecida en las páginas de su libro *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*. Asimismo, trata de la opinión del filósofo italiano, en el mismo libro, sobre los pueblos del Nuevo Mundo que sufrieron la conquista. Oposición entre conquista y desarrollo histórico del pueblo conquistado.

Palabras clave: derecho Natural, conquista, desarrollo histórico de los pueblos, cultura mexicana.

Abstract

This work tries to show and confirm the modernity of the thought about natural right that Giambattista Vico offered in his book Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones. As well, deals with the italian philosopher opinion, in the same book, about the people in the New World who suffered the spanish conquest. Opposition between conquest an historical development of the conquered people.

Keywords: Natural Right, Conquest, Historical people's development, Mexican Culture.

En este breve estudio sobre Giambattista Vico pretendo comentar, entre los muchos temas que se encuentran en su obra, dos principales: la idea de derecho natural y su opinión sobre el descubrimiento y conquista de América. Comienzo por el primero.

Es evidente la importancia del derecho natural en el proceso político de las naciones así como la secularización de dicho derecho que realizaron algunos filósofos del siglo XVI y XVII. A propósito de lo anterior, me permito formular ciertas interrogantes, ¿cómo entiende Vico el derecho natural? ¿Dónde sitúa sus bases? ¿Con qué lo relaciona?, y de acuerdo con sus respuestas, señalar la presencia de un pensamiento moderno y original en el filósofo italiano.

Es conocida la importancia del derecho natural al interior de los pueblos y su historia. Desde el pensamiento griego, trágico-poético (recordemos la tragedia *Antígona* de Sófocles, los planteamientos de Aristóteles, el movimiento de la sofística, Cicerón en el mundo romano, el cristianismo, la filosofía escolástica medieval, Tomás de Aquino, la corriente nominalista, el Renacimiento, la Ilustración), hasta nuestros días, el problema del derecho natural ha preocupado y sigue preocupando a los filósofos, juristas y teólogos, ya sea desde sus bases, o bien desde su naturaleza y atribuciones en los espacios filosófico-políticos-sociales y en general, en la cultura.

Ya el teólogo y jurista español Francisco de Vitoria (1483-1546), siete años después de pronunciar su *Relección del poder civil*, comentó en el curso impartido en la Universidad de Salamanca entre 1534-1535 la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, Q. 57, II-II. En dicho comentario, Vitoria plantea sobre el derecho natural nuevas ideas que no se encuentran en la relección citada. También, pasa a cuestionar la idea de “necesidad” en relación con el derecho natural. Recordando a Pedro de D’Ailly, seguidor de la línea nominal, afirma Vitoria que el derecho natural y, por lo

mismo, sus contenidos no pueden ser definidos como lo necesario, por lo que concluye que “el derecho natural como algo necesario tiene grados”, los cuales están en relación con la materia a la que se aplica. Esto suponía despojar en cierto modo al derecho natural de bases trascendentes y metafísicas y relacionarlo con la experiencia y la historia.

Más tarde, el jesuita español Francisco Suárez (1548-1617), en su tratado *De legibus*, IV, cap. XIII, retoma el tema y plantea el mismo dilema: “¿Los preceptos de la ley natural son de suyo e intrínsecamente inmutables?”, para después, en el capítulo XIV, tratar si “¿Puede la potestad humana cambiar el derecho natural o dispensar del mismo?”, pues, como plantea en el párrafo 4, “todos admiten que es posible en la ley natural la interpretación”. Suárez analiza, en relación a esto, las opiniones de varios teólogos donde unos aceptan la posibilidad de interpretaciones válidas sobre los contenidos del derecho natural y otros se oponen a ellas y reafirman, por consiguiente, la validez universal y la inmutabilidad de dichos contenidos. Suárez, al relacionar también el derecho natural con la experiencia y con la historia, afirma que son válidas ciertas interpretaciones sobre sus mandatos e incluso, en cierto modo, estos pueden cambiar.

Lo anterior guarda una íntima relación con el proceso de la secularización del derecho natural. Algo muy similar plantea Vico, al insistir en la interpretación, por medio del proceso histórico, del derecho natural. Aunque enfoca varias veces el problema, lo hace concretamente y con toda precisión en su obra *Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, III, específicamente en *De la sabiduría poética II, Sección Quinta. Política poética*, capítulo V, titulado *La Divina Providencia es la ordenadora de las repúblicas y, al mismo tiempo, del derecho natural de las gentes*. En páginas sumamente bellas en las que lo poético y lo histórico guardan una interesante relación, Vico afirma:

Mas lo que debe causar mayor maravilla es que la providencia mientras hacía nacer las familias... Había hecho nacer al mismo tiempo, el derecho natural de las *gentes maiores*... Así, mientras hacía nacer las repúblicas por medio de esta forma aristocrática, con que se organizaron, hizo pasar el derecho natural de las *gentes maiores* observado en estado de naturaleza, a ser observado también en las ciudades en el estado de las *gentes menores* o pueblos (1975: 56).

La Providencia lo había creado pero, por lo mismo, es un derecho natural que se encuentra necesariamente en cualquier grupo social. Vico añade algo sumamente interesante: “así, el derecho natural de las gentes que tiene lugar ahora entre los pueblos y naciones, nació propiamente de la soberana potestad civil al nacer las repúblicas” (Vico, 1975: 57). Es decir, la Providencia hace pasar el derecho natural de las familias a los pueblos, naciendo éste de la soberana potestad civil; sin embargo, ya ha afirmado, anteriormente, que una eterna propiedad de las repúblicas es tener soberana potestad civil y “*un orden de sabios*”, ya que sin ellos los estados sólo son repúblicas en apariencia, “pero en realidad son cuerpos muertos sin almas” (57). Reflexionemos en las palabras de Vico, pues al mencionar que “*naciendo éste de la soberana potestad civil*” está relacionando ya el derecho natural con la sabiduría y razón del hombre. Sin embargo, líneas más adelante y citando a Ulpiano (jurisconsulto romano, 170-228) afirma que “los filósofos y los teólogos morales vieron el derecho natural de la razón eterna, esta expresión pasó a significar el derecho natural de las gentes ordenado por el verdadero Dios”.

De la época romana Vico pasa al cristianismo y hace una interesante relación histórica en la que el derecho natural de las gentes juega un importante papel al interior del proceso histórico, en el que ha distinguido ya tres propuestas importantes: la Providencia,

al provocar el nacimiento de las familias, había hecho nacer al mismo tiempo el derecho natural; no obstante, luego, como hemos señalado, relaciona este derecho natural con la potestad civil y la sabiduría (Ulpiano), para pasar al cristianismo y afirmar la idea del derecho natural propia del movimiento filosófico y cultural cristiano, esto es, el derecho natural de las gentes, “ordenado por el verdadero Dios”. Sin embargo, puede advertirse cómo el derecho natural, o bien, más precisamente sus bases, han cambiado.

Después, Vico pasa a hablarnos de las tres especies de naturalezas: la de los poetas-teólogos, la heroica y “la tercera fue la naturaleza humana, inteligente y por tanto, modesta, buena y razonable. Reconoce por leyes la conciencia, la razón y el deber” (1975: 69). En cuanto a las tres especies de derecho natural, distingue: el primer derecho fue divino, derecho de los dioses; el segundo fue heroico, eran las gentes no capaces de razón: “Este derecho de la fuerza es el derecho de Aquiles que pone toda la razón en la punta de su lanza”; el tercero, “es el derecho humano dictado por la razón humana completamente desarrollada”. Vico habla sobre los distintos momentos y contextos históricos que han dado como resultado el derecho humano cuya base es primordialmente la razón del hombre.

La conclusión de Vico es sumamente importante. En primer lugar, podemos advertir en sus palabras, que las tres especies de derecho natural han sido creadas por el hombre. En este punto, está separando al derecho de cualquier propuesta metafísica, acercándolo a la experiencia. En segundo lugar, ha separado el derecho natural del plano divino; es decir, está dictado por la razón humana desarrollada. Con esta afirmación, Vico muestra su modernidad. Se ha dicho que Vico sufrió la influencia de Hugo Grocio y de Pufendorf, pero no me inclino a este parecer, más bien creo que Vico, dado el planteamiento de sus temas y su interés por la historia, está mucho más cercano a las propuestas de Vitoria y de Suárez y a la lí-

nea moderna nominalista sobre el derecho natural y la importancia de la historia y su explicación; es decir, a una filosofía de la historia.

En conclusión, cuando Vico nos habla de las tres especies de derecho natural está relacionando cada una de ellas con la experiencia histórica y recordemos que, en última instancia, afirma: “el derecho es el derecho humano dictado por la razón humana completamente desarrollada”. Por todo lo anterior, puede relacionarse a Vico con una tradición clásica en correspondencia a una nueva interpretación sobre las bases del derecho natural y sus contenidos. Sin embargo, Vico va más allá: “El derecho es el derecho humano dictado por la razón humana”; en esta afirmación y por ella, al relacionar el elemento clásico y el moderno, en concordancia con el derecho, el hombre y la historia, Giambattista Vico se presenta y adquiere la categoría de uno de los más valiosos filósofos de la modernidad.

Paso a referirme a la afirmación del filósofo napolitano sobre el descubrimiento de América. Con el fin de señalar precisamente lo valioso de esta propuesta, comenzaré recordando brevemente algunos de los juicios que europeos y españoles, algunos contemporáneos de Vico y otros posteriores a él, emitieron sobre América y el hombre americano, para después realizar una tarea comparativa entre dichas opiniones y la de Vico.

De todos es conocido el profundo impacto que América produjo en España y en el resto de Europa. Las nuevas tierras y los hombres que en ellas habitaban dieron lugar a numerosas fantasías y a leyendas angustiantes. Se aceptaba, no sin cierto temor, la realidad del Nuevo Mundo y de sus habitantes “semihumanos” (según otros “buenos salvajes”), así como de sus plantas y fauna; la Europa tradicional sentía un temor por lo nuevo y desconocido. En cierto modo, la imaginación renacentista y la sapiencia de aquellos dedicados a estudiar la naturaleza hablaban de un mundo mágico y de sus animales, lo cual incrementaba las inquietudes que América

provocaba. Por otra parte, se comenzaron a aceptar y practicar tratamientos basados en la herbolaria medicinal del Nuevo Mundo.

Respecto al Derecho natural, al Derecho positivo y al Derecho divino, apareció en el recién descubierto continente un nuevo objeto de reflexión y estudio. Las opiniones de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI sobre el hombre americano y la licitud de la conquista de las nuevas tierras fueron distintas y opuestas entre sí; basta recordar a los teólogos Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas, Diego de Covarrubias, Juan de la Peña, Ginés de Sepúlveda y a los juristas españoles Gregorio López, Juan López de Palacios Rubios y Miguel de Ulzurrun. Sin embargo, se daba en diversidad de opiniones se daba una importante coincidencia: la necesidad de convertir al indígena americano a la religión católica aun cuando, inclinándose a un pluriculturalismo, algunos respetaban y reconocían las formas de gobierno y las instituciones del indígena. Con todo, la opinión general era la necesidad de atraerlos a la vida cristiana, alejándolos de su propia y original cultura, de sus tradiciones, creencias y costumbres.

No podemos dejar de recordar al escocés John Maior (1469-1550), que al parecer fue el primer teólogo europeo que, independientemente de los teólogos y juristas españoles de la época, habló del hombre americano en términos del derecho de los reyes de España sobre las nuevas tierras. Maior calificaba a los hombres de América de *indómitos*, *bestiales* y *feroces*; basándose en Aristóteles, opinaba que dichos hombres “por naturaleza son siervos”.¹ Más tarde, el célebre naturalista francés George Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), planteaba y defendía las tesis que

¹ Maior expone estas teorías en su obra: *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Libro II, Distinción 44, Q. 3., Folio CLXXXVII, publicado en París por vez primera en 1510 y años más tarde en 1519. Esta última ha sido la edición que he consultado. Es necesario advertir que cuando Maior da estas opiniones todavía no se conocían las civilizaciones azteca, maya e inca.

afirmaba la *inmadurez* y *debilidad* de las tierras de América, así como la inferioridad de los animales y del hombre americano. El Abate Corneille de Pauw, en su obra *Recherches Philosophiques sur les Americains, ou un Memoires Interessants pour servir a l'histoire de l'espece humaine*, aseveraba la *naturaleza inferior* de los hombres americanos e incluso llegó al punto de calificarlos como degenerados. Como puede verse, las críticas de De Pauw eran mucho más radicales que las de Buffon, pues para éste, “en el peor de los casos [el] hombre americano era un animal frío e inerte, reciente e inexperto”. Para De Pauw, en cambio, el americano no es ni siquiera “un animal inmaduro o un niño crecido: es un degenerado” (*apud* Gerbi, 1982: 66ss).

Es necesario recordar la erudita y fina respuesta que el jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero (1731-1787) dio a Buffon y a De Pauw en su obra *Historia Antigua de México*, Sexta Disertación, “La cultura de los mexicanos”, publicada en Cesena en 1781.

También surgen las hipótesis del “indio bondadoso y débil” y del “indio bestial”; recordemos al monje benedictino Antonio José Pernety (1716-1796) y su *Dissertation sur L’Amerique et les americaines, contre les Recherches philosophiques de Mr. De Pauw* (1769). Pernety había viajado a las Islas Malvinas y hablaba de “la bondad, la cordura, la moderación, la laboriosidad y la robustez” de los indios americanos. De manera particular, Pernety, que había llegado en su viaje hasta la Tierra del Fuego, esgrime contra De Pauw con el “ejemplo clásico y extenso de los gigantes patagones, modelos de perfecto y exuberante desarrollo físico, argumento viviente contra todo sofisma de degeneración americana” (Gerbi, 1982: 106).

Como puede advertirse en sus planteamientos, fueron muchas y opuestas las distintas opiniones de los europeos sobre el hombre americano; sin embargo, salvo algunos teólogos españoles, nadie lo contempló en su propia identidad, con una vida y proyección pro-

pia en su tradición cultural, muy distinta, por cierto, a la europea y por eso mismo necesaria de respeto y estudio.

Pasemos a Giambattista Vico (1668-1744), quien en su obra *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, se propuso estudiar y explicar el acontecer de lo humano a través del tiempo. Vico aclara las características de esta ciencia: “viene a ser una historia de las *ideas y costumbres y hechos* del género humano. Y de estas tres cosas surgen los principios de la historia de la naturaleza humana y se verá que son los principios de la historia universal”. Y añade algo muy importante en relación con la filosofía de la historia que se propone realizar: “Esta Ciencia establece en sus principios las relaciones de efectos y causas para confirmar el curso que siguen en su vida las naciones” (1975: 155; las cursivas son mías).

Del mismo modo, habla de tres especies de la naturaleza humana, o lo que es lo mismo: en la naturaleza humana se distinguen y existen tres momentos a través de la historia, designados por él como especies de naturaleza humana y, en ese orden, cada una creadora de una peculiar cultura, “que son la de los *poetas-teólogos*, la *heroica* y la de la *naturaleza humana inteligente* y por lo tanto modesta, buena y razonable. Reconoce por leyes la conciencia, la razón y el deber”.

De acuerdo con estas palabras de Vico, en la historia de las naciones pueden distinguirse las tres especies de naturaleza humana, cada una de ellas con una *racionalidad* peculiar sobre la vida y el mundo. Me permito insistir respecto a lo que Vico refiere en relación con las *tres especies de naturaleza humana* que se han dado. Según su opinión, a través de la historia de todas las naciones, que a mi juicio resulta muy importante en relación con la opinión que dará más adelante sobre el descubrimiento de América: “Los primeros *poetas-teólogos* imaginaron la primera fábula divina, la más grande de cuantas imaginaron después, es decir a Júpiter tronante,

rey y padre de los hombres y de los dioses, tan popular, emotiva y educativa fue que los mismos que la inventaron la creyeron, la temieron, reverenciaron y observaron con espantables religiones” (Gerbi, 1982: 33). Aquí, puede advertirse la acertada reflexión de Vico sobre la sabiduría poética-teológica y su conocimiento de la psicología humana primitiva de los pueblos que vivieron en esta primera etapa; la idea de lo divino dio lugar a un *universo fantástico* en todas las naciones. La sabiduría poética se caracteriza por ser, esencialmente, una poética metafísica que se da en todos los pueblo a pesar de sus naturales y particulares distinciones.

Vico habla también de la *Lógica Poética* e indica que la *poética* se hace *lógica* “en cuanto considera las cosas en todos los géneros de su significación” y añade que son corolarios de esta *Lógica Poética* todos los tropos, de los cuales el mejor es la metáfora y toda metáfora, según Vico, se convierte o ha dado lugar a una fábula. Concluye que las metáforas “que tienen semejanza con los cuerpos para significar trabajos abstractos de la mente deben pertenecer a los tiempos en que comenzaron a esbozarse las *filosofías*” (1975: 55 y ss).

En cuanto a la *Naturaleza heroica de los pueblos*, Vico afirma que en ella los hombres se creyeron hijos de los dioses. La nobleza y la virtud del hombre radicaban en el heroísmo y la valentía. En esta *naturaleza* se da el *héroe*, figura existente entre el mito y la realidad, entre lo divino y lo humano: “Con justo sentido ponían la nobleza natural en éste heroísmo, y, en cuanto pertenecientes a la especie humana, fueron los príncipes de la humana generación” (1975: 75). Tenían gobiernos heroicos o aristocráticos, gobernaban *los mejores* en sentido de los más fuertes. El carácter predominante fue el heroico, fantástico.

Por último, Vico se refiere a la tercera edad de los hombres; en ella las costumbres son justas y el derecho humano es “dictado por la razón humana, completamente desarrollada” (1975: 77).

Refiriéndose a los gobiernos y siguiendo el orden que platea como existente al interior del proceso histórico, páginas adelante afirma: “Los terceros son los gobiernos humanos en los que por la igualdad de la naturaleza inteligente que es propia del hombre todos son iguales con las leyes, pues todos han nacido libres en sus ciudades, también libres y populares” (1975: 75).

Vico muestra su inclinación al gobierno aristócrata. Al hablar de las monarquías de su tiempo las alaba y afirma que “aunque sean de estado monárquico parece que se gobiernan aristocráticamente, sin embargo, *si el curso natural de las naciones no les es impedido por causas extraordinarias*, llegarán a ser monarquías perfectas” (1975: 203; las cursivas son mías). Del mismo modo, invita al lector a reflexionar sobre lo dicho al afirmar que encontrará una “explicación de la historia entera no ya la particular sobre los hechos y leyes de los griegos y romanos [...] sino la *historia ideal de las leyes eternas, según las cuales transcurren todos los hechos de todas las naciones en sus orígenes, progreso, plenitudes, decadencias y finales*” (205; las cursivas son mías). Puede advertirse la presencia del *providencialismo* en su filosofía de la historia pero también una cierta contradicción. Habla de *leyes eternas* de acuerdo con las cuales se dan y transcurren los hechos en todas las naciones, sin embargo, unas páginas antes, como puede advertir el lector en las citas textuales aquí transcritas, hace referencia a *causas extraordinarias* que pueden alterar el *curso natural de las naciones*. Me pregunto: ¿las leyes eternas pueden ser alteradas por causas extraordinarias? De acuerdo con esto, ¿de qué tipo de eternidad habla Vico?

Independientemente de estas observaciones accidentales, llegamos al punto sobre el que deseo insistir, donde Vico se refiere a América y afirma: “Por último atravesando el Océano, en el Nuevo Mundo *los americanos corroborarían este curso de las cosas humanas si no hubieran sido descubiertos por los europeos*” (1975: 205; las cursivas son mías). Juzgo esta afirmación como sumamente im-

portante, pero antes de pasar al comentario sobre ella es necesario recordar que el filósofo italiano se ha referido a *causas extraordinarias que pueden alterar el curso natural de las naciones*. También hay que decir que el descubrimiento de América y su conquista por españoles, portugueses, ingleses y franceses, vendría a ser la *causa extraordinaria* que alteró el curso natural de la naturaleza común de las naciones. En mi breve comentario sobre el caso, me refiero solamente a América Latina, concretamente a México. De nuevo, insisto en la importancia de las palabras de Vico al afirmar que los americanos vendrían a corroborar, esto es, a afirmar “el curso de las cosas humanas, o lo que es lo mismo el curso natural de la historia en las distintas naciones y países, *si no hubieran sido descubiertos por los europeos*” (1975: 56). La frase de Vico confirma una vez más el impacto y la inquietud que América produjo en Europa. Las interesantes y concisas palabras de Vico, a pesar de su brevedad, resultan la crítica más acertada e importante sobre el descubrimiento y, por ende, de la conquista que le siguió. Si los pueblos de América no hubieran sido descubiertos hubieran seguido *el curso natural de las naciones*, lo que para Vico supone estar en la historia sin interrupciones o hubieran seguido su *propia historia*. Sin embargo, al ser descubiertos y conquistados entran en la historia de otros pueblos e irrumpen la suya propia. Por lo mismo, trágica y angustiosamente, América quedó al margen de la historia, más precisamente, de su propia historia y, por ende, de sus pueblos, pues ésta fue interrumpida. ¿Quedó América sin historia propia?, ¿el descubrimiento y la conquista le impidieron, de acuerdo con el esquema viconiano, la realización de su propia historia?, ¿somos, por lo mismo, un pueblo que no ha pasado por sus naturales fases históricas? Insisto, los pueblos de América ¿han quedado al margen del curso natural de las naciones?, ¿ha sido ésta su esencial tragedia? Quizá la polémica de Valladolid que tuvo lugar entre 1550 y 1551, mantenida entre Ginés de Sepúlveda y

fray Bartolomé de Las Casas, sea un acertado ejemplo de ello. Uno y otro hablan y discuten sobre la racionalidad del hombre americano, sobre la licitud de la guerra que se les ha hecho y se les hace en nombre de la enseñanza de la fe cristiana, pero ¿acaso habló el hombre americano?, ¿se le permitió hablar? Quizá únicamente en el *Coloquio de los doce* se les permitió, en cierto modo, hablar por sí mismos, mencionando su propia historia, esto es, su tradición unida con su identidad, pero no fueron lo suficientemente escuchados y atendidos.

Y ahora nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida?

¿La regla de vida de los chichimecas?

¿La regla de vida de los toltecas? ¿La regla de vida de los colhuacas?

¿La regla de vida de los tecpanecas? (s/a, 1986: 156).

Su historia acabó brutalmente, quedaron fuera del curso *natural de las naciones*. De las palabras dichas por un europeo sobre el *descubrimiento y la conquista*, las de Vico son las más certeras.

Por otra parte, si comparamos las opiniones sobre América y el hombre americano, citadas anteriormente, con las opiniones de Vico sobre el descubrimiento, puede advertirse la ignorancia, pobreza y mediocridad dominantes en ellas, en contraste con la inteligencia, importancia y precisión presentes en la de Vico. Pienso que la frase del napolitano puede servirnos de guía en nuestros estudios sobre la filosofía mexicana ya que nos incita a buscar el momento en el que entramos en nuestra propia historia.

Es necesario mencionar también el pluriculturalismo presente en la filosofía de la historia viconiana, pues en ella caben y están presentes todos los pueblos y culturas coincidentes en el *curso natural de las naciones* a pesar de sus particularidades. Ahí, precisamente, puede advertirse cómo y en qué forma los pueblos mesoamericanos, concretamente el México precolombino, corrobora las propuestas, discutibles o no, plateadas por Vico en su filosofía de

la historia. Tan sólo en relación con las *tres especies de naturaleza humana* que confirman *el curso natural de las naciones* se aprecia que en la cultura antigua mexicana existen numerosos ejemplos. El libro del *Popol Vuh*, de los quichés, y los libros del *Chilam Balam de Chumayel*, de los mayas, pertenecen al momento catalogado por Vico como el de los *poetas-teólogos*. Dichos textos nos presentan una visión mágico-religiosa del mundo y una poesía esencialmente vital unida a una mística religiosa. En el *Chilam Balam de Chumayel*, “Libro de los antiguos dioses”, se da noticia de las actuaciones de los dioses con una admirable simbología; en cambio, en el libro “Katún”, encontramos una admirable astronomía. En el pensamiento antiguo mexicano, al seguir la terminología de Vico, se hallan los *poetas-teólogos*: Nezahualcóyotl “afirma haber descubierto el significado profundo de ‘flor y canto’ expresión náhuatl del arte y el símbolo, para poder acercarse gracias a él, desde *tlalticpac* (desde la tierra), a la realidad de *lo que está sobre nosotros y la región de los dioses y de los muertos*” (León-Portilla, 1984: 51).

Por fin lo comprende mi corazón:
Escucho un canto,
Contemplo una flor...
¡Ojalá no se marchite! (León-Portilla, 1984: 52).

En cuanto a la *especie heroica*, los antiguos mexicanos guardaban una estrecha relación con lo divino: Acamapichtli, por ejemplo, se decía descendiente de Culhuacán y de Tula y, por lo mismo, del dios Quetzalcóatl.

Si Vico hubiera logrado datos de las etapas del México antiguo, la de los *poetas-teólogos* y la de los *héroes*, hubiera enriquecido, sin duda, su filosofía de la historia.

Bibliografía

- Getino, P. Fr. Luis A., 1934, *Relecciones Internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria*, Luis G. Alonso Getino (ed., y intro.), Madrid, Imprenta La Rafa.
- Gerbi, Antonello, 1982, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, Antonio Alatorre (trad.), México, FCE.
- León-Portilla, Miguel, 1984, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM.
- S/f, 1986, *Coloquio y Doctrina Cristiana*, Miguel León Portilla (Ed. Facsímil, intro., notas, paleografía y versión del náhuatl), México, UNAM.
- Suárez, Francisco, 1973, *De Legibus (II 13-20) De iure Gentium*, L. Pereña, V. Abril y P. Suñer (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria.
- Vico, Giambattista, 1973, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, vol. II, Buenos Aires, Aguilar.
- _____, 1974, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, vol. III, Buenos Aires, Aguilar.
- _____, 1975, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, vol. IV, Buenos Aires, Aguilar.

Recibido: 14 de agosto de 2014

Aceptado: 12 de noviembre de 2014

Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano

Amalia Xochitl López Molina
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Desde el “descubrimiento” de América identificamos dos visiones contrapuestas sobre ésta y sus habitantes. Estudiosos contemporáneos advierten que dichas visiones se adecúan al ideal que se imaginó encontrar y no a lo realmente encontrado; por lo que Américo Vespucio califica al natural de América como caníbal, gigante y concupiscente, mientras Cristóbal Colón localiza el paraíso terrenal habitado por hombres buenos y hermosos capaces de convertirse al cristianismo. La altura filosófica de estas visiones se da en la Polémica de Valladolid (1550-1551) donde el humanista Ginés de Sepúlveda sostiene la desigualdad humana por ley natural y apuesta por una evangelización violenta de los indios al considerarlos inferiores, mientras que De las Casas propone una evangelización pacífica que supone la libertad e igualdad de los indios además del respeto a sus derechos y bienes.

Palabras clave: descubrimiento de América, polémica de Valladolid, Sepúlveda, De las Casas, naturaleza del indio.

Abstract

From the “discovery” of America we identify two conflicting views about the continent and its inhabitants. Contemporary scholars point out that such views fit to the ideal that was imagined to be found, opposed to what was really found; therefore, Americo Vesputio labels the native of America as a cannibal, giant and concupiscent, while Cristóbal Colón (Christopher Columbus) finds an earthly paradise inhabited by good and beautiful men, capable of converting to Christianity. The philosophical height of these views happens in the Controversy of Valladolid (1550-1551) where the humanist Ginés de Sepúlveda maintains the human inequality as a natural law and bets for a violent evangelism of the indians considered as inferiors, while De las Casas proposes a peaceful evangelism that presumes the liberty and equality of the indians, as well as the respect to their rights and possessions.

Keywords: Discovery of America, Controversy of Valladolid, Sepúlveda, De las Casas, Indian nature.

Introducción

No podemos pasar por alto la problemática existente en torno a la validez y autenticidad de los testimonios del descubrimiento del Nuevo Mundo aportados por Cristóbal Colón y Américo Vesputio, pues fueron cuestionados, los de este último, desde el siglo XVI por Bartolomé de las Casas, mientras que, los más importantes de Colón, fueron tomados directamente de *La historia de las Indias* (1994) del propio De las Casas, lo que hace mucho más difícil una hermenéutica objetiva y rigurosa.

Los dos navegantes, tanto Colón como Vesputio, realizaron cuatro viajes a las Indias. El primero de Colón fue del 3 de agosto de 1492 al 15 de marzo de 1493; el segundo, del 25 de septiembre de 1493 al 11 de junio de 1496; el tercero, del 30 de mayo de 1498 al 20 de noviembre de 1500, y, el cuarto, del 9 de mayo de 1502

al 7 de noviembre de 1504. En cambio, Vespucio realizó su primer viaje de 1497 a 1498; el segundo, de 1499 a 1500; el tercero, de 1501 a 1502, y, el cuarto, de 1503 a 1504.

Como el propósito de este trabajo se centra en una interpretación filosófica de los hombres (específicamente sobre el natural de las Indias) que fue posible gracias al descubrimiento de América, tomaré como punto de partida el tercer viaje que Colón hiciera en 1498 y el segundo viaje que Vespucio efectuara en 1499, ya que ambos realizaron una travesía similar al pasar por el río Orinoco, lo que nos permitirá analizar la diferencia entre las interpretaciones de los indios que fueron encontrando durante su camino.

Con esto podemos acceder a los presupuestos desde los cuales realizaron sus interpretaciones, al mismo tiempo que analizaremos dos de las perspectivas más importantes sobre lo humano, la ley natural y la justicia que se defendieron en la célebre Polémica de Valladolid sostenida por Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1550-1551.

Dos viajeros por el Orinoco

En su segundo Viaje, Américo Vespucio afirma que vieron una canoa que venía de alta mar con mucha gente y decidieron “echarle mano”. Al verlos, la gente comenzó a huir dejando sólo a cuatro jóvenes

los cuales no eran de su linaje, pues los traían presos de otra tierra; y los habían castrado y todos estaban sin miembro viril y con la herida fresca, de lo que nos maravillamos mucho; y puestos en las naves nos dijeron por señas, que los habían castrado para comerse los, y supimos que esta era una gente que se llaman caníbales, muy feroces, que comen carne humana (Vespucio, 1951: 237)

En la carta que escribió a Lorenzo de Medicis para contarle sobre el mismo viaje, al referirse a la gente que encontró, expresa: “Todos van desnudos como nacieron sin tener ninguna vergüenza, que si yo hubiese de contar cuan poca vergüenza tienen sería entrar en cosas deshonestas, y es mejor callar” (Vespucio, 2004: 40).

Más adelante se refiere también a una isla en donde encontró a gigantes, mujeres y hombres de estatura descomunal, pero tal vez lo más sorprendente es que para él fue absolutamente positivo capturar como esclavos a los naturales de las Indias para recuperar los costos económicos de su viaje. Al respecto dice:

acordamos apresar esclavos, cargar con ellos los navíos y tornarnos de vuelta a España; y fuimos a ciertas islas, y tomamos por fuerza 232 almas, y las cargamos, y tomamos la vuelta a Castilla... Cuando llegamos a Cádiz, vendimos muchos esclavos, de los cuales teníamos 200, porque los restantes... habían muerto en el golfo, y después de pagar los gastos de navegación, nos quedaron obra de 500 ducados que repartimos en 55 partes siendo así poco lo que nos tocó a cada uno (Vespucio, 2004: 47 y 49).

Al contrario de Vespucio, Cristobal Colón ve a los naturales de “las Indias” como de muy linda estatura y de muy lindos gestos:

Esta gente, como ya dije, son todos de muy linda estatura, altos de cuerpo y de muy lindos gestos, los cabellos muy largos y llanos, y traen las cabezas atadas con unos pañuelos labrados, como ya dije, hermosos, que parecen de lejos de seda y almaizares: otros traen ceñido más largo que se cobijan con él como pañetes, así hombres como mujeres. El color de esta gente es más blanco que otra que haya visto en las Indias; todos traían al pescuezo y a los brazos algo a la guisa de estas tierras, y muchos traían piezas de oro bajo colgado al pescuezo. Las canoas de ellos son muy grandes y de mejor hechura que no son estas otras y más livianas, y en el medio de cada una tienen un apartamiento como cámaras, en

que vi que andaban los principales con sus mujeres. Llamé allí a este lugar Jardines, porque así conforman por el nombre (Colón, 2006: 200-201).

Podemos reconocer aquí que para Colón la gente de “las Indias” es “mucha y muy buena”, tienen una linda estatura y además tienen gobierno, lo que podemos reconocer cuando el Almirante habla de las cámaras de las naves en donde andan “los principales” con sus mujeres.

Y no hallo ni jamás he hallado escritura ni de griegos ni latinos que certificadamente diga el sitio en este mundo del Paraíso Terrenal, ni visto en ningún mapa-mundo, salvo situado con autoridad de argumento [...]

San Isidro y Beda y Strabo y el maestro de historia escolástica y san Ambrosio y Scoto y todos los santos teólogos conciertan que el Paraíso Terrenal es en el Oriente, etcétera.

[...] grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión de estos santos y sanos teólogos, y así mismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así dentro y vecina con la salada; y en ello ayuda asimismo la suavísima temperancia. Y si de allí del Paraíso no sale, parece aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan hondo (Colón, 2006: 209-210).

Esta cita hace una diferencia fundamental con el pensamiento de Vespucio, porque mientras éste viaja al Nuevo Mundo para explorar y explotar sus recursos materiales y humanos, Cristóbal Colón está pensando en una empresa de evangelización, pues en los testimonios del segundo viaje expresa que incluso los caníbales pueden ser llevados a la vida cristiana y convertirse en buenos esclavos. Esto nos lleva directamente a pensar en los argumentos para justificar la esclavitud del hombre: mientras para Vespucio parece ser incuestionable que la gente que no pertenece a su cultura puede ser

esclavizada, Colón está pensando en la esclavitud de sólo aquellos que transgreden la ley natural al comerse a otro hombre.

De la antropología a la antropología filosófica

Al comenzar a preguntarnos sobre el origen de estas dos posturas que se originan en el descubrimiento de América y continúan enfrentándose en la Polémica de Valladolid, surgieron más preguntas ¿existe una división de enfoques?, ¿cada enfoque está determinado por una previa visión del mundo?

Una respuesta interesante a estos cuestionamientos se encuentra en la propuesta utópica latinoamericana contemporánea que plantea la forma en que América se convirtió en el *topos* de las utopías europeas, lo cual supone que los europeos ya traían consigo ideas *a priori* de lo que sería América y lo americano. Fernando Ainsa (coincidiendo con Juan Larrea, Horacio Cerutti y Carmen Bohórquez, entre otros) señala que América “ha materializado geográficamente el lugar de la bienaventuranza, concretado los sueños abstractos de la antigüedad y de la Edad Media, es decir, ha servido de objeto real al sujeto imaginante en un proceso de mutua identificación” (Ainsa, 1992: 10).

A lo largo de su obra, Ainsa sostiene que el encuentro con América se debió a un hecho práctico, pero también estaba plagado de mitos que propiciaron la realización de varias utopías llevadas a la práctica en el nuevo continente, al respecto dice:

entre los impulsos que determinan la aparición histórica de América, unos son terrestres y prácticos —la ruta occidental hacia las indias orientales, el nuevo rumbo de la especiería— y otros son el resultado de la invención imaginativa, cuando no idealista del ser humano, siempre preocupado por una dimensión que vaya más allá de la realidad (1992: 42).

Sin embargo, es necesario señalar que aun cuando Ainsa admite que el descubrimiento y la colonización se adecuan en función del ideal que se imaginó encontrar y no de la realidad realmente encontrada, centra su principal atención en la explicación de los mitos y leyendas que configuraron la primera idea de lo americano: *el vellocino de oro y la edad dorada de la humanidad*.

Esta perspectiva haría suponer que las dos posturas sobre el Descubrimiento se dividen principalmente en un plano económico (la búsqueda de oro) y otro espiritual (la búsqueda del Paraíso Terrenal); no obstante, esta división no es suficiente para explicar dos de las principales interpretaciones, según las cuales, miembros de las órdenes mendicantes como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz defienden y reconocen la dignidad y los derechos de los indios, mientras otros religiosos y humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda rechazan tajantemente la capacidad racional del indio americano y le niegan sus derechos a la propiedad y la defensa.

Para poder encontrar las bases de las dos posturas que vienen desde el descubrimiento, resulta necesario retroceder más, incluso a la concepción del salvaje o lo salvaje en las dos principales tradiciones que llegan a América. Según Roger Bartra (1992: 42-59) estas dos tradiciones son la grecolatina y la judeocristiana. Esto nos permitirá comprender posteriormente la idea del bárbaro americano.

Dentro de la tradición grecolatina, la idea de salvaje sirve para delimitar el mundo, entre la naturaleza, por un lado, y el mundo político y racional, por otro. Lo otro, lo diferente, lo no civilizado, quedaba fuera de la *polis* griega, pues, aunque el salvaje habitaba en los confines inmediatos de la comunidad, constituía una amenaza para ella y para la civilidad griega.

Así, los griegos imaginaron varios tipos de salvajes (centauros, silenos, sátiros, cíclopes, hecatónquiros, legistrones, amazonas, ninfas, ménades y bacantes), todos ellos poseedores de caracterís-

ticas animales, físicas y/o de personalidad, que los aproximaban a la naturaleza salvaje y los alejaban de la política. Los rasgos que describen la naturaleza salvaje son: lascivia, canibalismo, ingestión de carne cruda, comportamiento animal, peculiaridades bestiales, gusto incontrolable por el vino, rechazo de la sociabilidad “normal”, violencia e injusticia; todas ellas, características que un buen ciudadano griego debe evitar.

Muchos de los salvajes griegos pasan a los romanos con diferentes nombres, pero características similares. No debe extrañarnos, entonces, por qué para Américo Vespucio resultó fácil calificar de caníbales, gigantes y concupiscentes a los indios americanos.

Por otro lado, encontramos la perspectiva de lo salvaje heredada de la tradición judeocristiana, según la cual, la naturaleza salvaje y hostil se encuentra en el desierto, el cual es el escenario de la cólera divina, el lugar del vacío y de la muerte, es el espacio agreste e inculto que deberá ser domesticado por medio del trabajo y dolor del hombre. El desierto es pues, el lugar donde puede entrar en contacto el hombre con las fuerzas del mal, pero también el lugar de encuentro con el Dios omnipotente. Por ello, aquél hombre que se enfrente al desierto y logre sobrevivir, al igual que Moisés, podrá ser considerado elegido de Dios.

El hombre que se atreva a salir al desierto, tendrá que luchar con los seres malignos y con su propia naturaleza imperfecta; se convertirá en un salvaje bestial porque la naturaleza desordena y perturba el espíritu, pero con el paso del tiempo, la condición de salvaje le permitirá alcanzar la fe. Por ello, muchos hombres judeocristianos se convirtieron en monjes en los que nacía un desierto interior, ante el cual retrocedían tanto la civilización como la naturaleza y se abría un espacio vacío para la fe, la bienaventuranza y el milagro.

Así, el hombre de la tradición judeocristiana tendrá que luchar con su parte salvaje para poder alcanzar la bienaventuranza, lo cual

implica que la voluntad y la libertad pueden conducirlo hacia el camino de la salvación. Esto es, el salvaje judeocristiano no lo es por naturaleza, sino por el pecado original, que puede redimirse con voluntad y disciplina, justo como planteaba Colón, para quien, incluso el caníbal, se podía convertir en un buen esclavo y cristiano.

Sin embargo, resulta necesario señalar que las explicaciones anteriores se enfocan más hacia el plano antropológico y sociológico que al filosófico y aunque nos sirven como guía para apuntar que el problema se encuentra en la división entre la concepción de naturaleza salvaje, por un lado, y, de naturaleza humana y política, por otro, no son suficientes para entender cómo surgen las dos visiones sobre los naturales de América. Para comenzar a resolver este problema, desde la filosofía, tendremos que recurrir a la discusión existente entre las teorías sobre el derecho natural y la ley natural.

El derecho natural es un derecho que se basa en la ley natural dada por Dios, por lo que debemos adentrarnos en la concepción de ley natural que implica la idea de una regla de justicia inmutable que conforma la existencia de los seres humanos, pues está inscrita en el universo independientemente de las leyes positivas, ya sea antes o al mismo tiempo que se realizan las convenciones civiles.

La interpretación común sobre la ley natural supone que, desde los griegos hasta la Edad Media, existe una idea similar sobre la ley natural como derivada de la razón divina que gobierna las cosas y se extiende a la criatura natural bajo la forma de una ley racional que se plasma en las disposiciones jurídicas producidas por la razón humana; no obstante, algunas otras posturas como las de Michel Villey y Leo Strauss rechazan esta interpretación advirtiendo que la ley natural clásica y la judeo-cristiana no son iguales y no implican una línea de continuidad.

En la filósofa francesa, Blandine Barret-Kriegel, en su libro *Los derechos del hombre y el derecho natural* (1989), pone de manifiesto esta discusión y señala que Villey rechaza la unión del derecho natural clásico y la ley natural judeo-cristiana, mientras que Leo Strauss advierte la discontinuidad entre el derecho natural pagano y la tradición judeo-cristiana, pues mientras el derecho natural de los antiguos no es igualitario, la *Suma Teológica*¹ expone una ley natural inmutable y estable revelada en la Biblia, que implica una igualdad entre los hombres. Es también Barret-Kriegel quien señala que la idea de una ley natural igualitaria se encuentra en las concepciones de la segunda escolástica española, en la llamada Escuela de Salamanca en las obras de Vitoria, De Soto, Las Casas y Suárez.

Desde las aportaciones de Barret-Kriegel y Mauricio Beuchot (1995) podemos notar una clara división entre la idea de ley natural igualitaria y no igualitaria, que nos lleva a una diferente concepción del hombre y lo humano.

La Escuela de Salamanca

Una de las mayores aportaciones de Santo Tomás, en la teoría sobre la ley y el derecho, se refleja en la famosa Escuela Tomista de Salamanca, que estuvo vigente durante el siglo XVI tanto en España como en el Nuevo Mundo. En ella, se aplica el derecho natural objetivo a lo político. Autores como Francisco de Vitoria, Domin-

¹ Es importante resaltar aquí que la idea de ley natural no surge en Tomás de Aquino, sino que él retoma lo mejor de los estudios anteriores sobre la ley natural. Su principales influencia son: Aristóteles, de quien retoma la idea de la naturaleza humana como base de esa ley; los estoicos, de quien asume el universalismo de la ley y la justicia así como la existencia de esta ley en la divinidad, y Cicerón, Cayo, Tertuliano y de San Agustín de quien hereda la idea de que la ley natural debe de corresponder a la ley eterna de Dios. Sin embargo, la importancia de Tomás se encuentra en que proporciona una estructura determinada a todas estas ideas que lo influyen.

go de Soto, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros, sostuvieron que el derecho natural es el derecho de toda la especie humana. La tesis bíblica de que todos los hombres somos hijos de Dios y somos iguales ante sus ojos y por naturaleza, cobra una relevancia fundamental en la perspectiva de los salmantinos que, también apoyados en el nominalismo, son capaces de advertir que los conceptos no son abstractos y que la historia juega un papel fundamental en la conformación de la conducta humana y de su libre proceder.

Como menciona Miguel Anxo Pena (2009): no es fácil precisar quiénes pertenecen al grupo de “elegidos” que constituyen la Escuela de Salamanca, pero la tarea se facilita cuando se selecciona a los profesores de la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca y los que siguen, en principio, las principales ideas de su maestro. Así, son considerados miembros de la primera generación (1526-1559): Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Gregorio López, Diego de Chavez y Domingo de las Cuevas (Brufau, 1984: 223); como miembros de la segunda generación (1560-1585): Juan de la Peña, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón, Juan de Guevara, Pedro de Sotomayor, Fray Luis de León y Mancio de Corpus Christi (Baciero, 1984: 315). También, se habla de una tercera generación en donde se incluyen a Bartolomé de Medina, Domingo Bañez, e incluso, Francisco Suárez (Pena, 2009: 123). Al respecto, Luciano Pereña señala que esta tercera generación se caracteriza por su sistematización doctrinal y se da “entre el paréntesis científico Bañez-Suárez” (1998: 53).

La Escuela Tomista de Salamanca es el resultado de la confluencia entre el humanismo italiano, el nominalismo y el tomismo. Aunque no se comprometen con la visión de superioridad y magnificencia del hombre que asume el humanismo italiano, retoman de él la preocupación por lo humano, la dignidad del hombre y la

apropiada interpretación de los clásicos. Del nominalismo aceptan la crítica a los conceptos abstractos, la perspectiva del poder y el dominio que genera una teología positiva que resalta el aspecto jurídico moral y el interés por las ciencias históricas y experimentales.

Vitoria, por ejemplo, retoma en sus relecciones² los temas más candentes de la sociedad de su momento, los que preocupan a todos: el derecho de gentes, el derecho internacional, la potestad civil y eclesiástica, las cuestiones morales, el problema de la guerra, el de los indios, el de los precios y el del comercio con las Indias.

Del tomismo retoman los tratados de la ley y la justicia que se encuentran respectivamente en la *Primam secundae* (I-II) y la *Secunda secundae* (II-II), en donde se hace una clara distinción entre la ley natural y la ley humana, según Tomás, la ley humana necesita del consentimiento de todos los involucrados si se quiere llegar a una ley justa.

Desde esta perspectiva, podemos comprender por qué Barret-Kriegel afirma que es gracias a las preferencias bíblicas de la Escuela de Salamanca que el derecho natural se convierte en un derecho de la especie humana –desde Adán y hasta el fin en la redención de la especie entera– (1989: 94). Aunque sería más correcto referirse a sus preferencias teológicas, ya que la lucha por los derechos de la especie humana les llega por medio del iusnaturalismo de Santo Tomás. Por la misma razón, Mauricio Beuchot afirma:

el tomismo hacía a los salmantinos acepta esencias y universales ya matizados por las críticas de los nominalistas, esto es, como

² Las repeticiones o relecciones corrían a cargo de los titulares de las cátedras, que las desarrollaban en forma de conferencia magistral ante el pleno de la Universidad, en fechas fijadas por los estatutos. El catedrático repetidor debía anunciar el acto un día antes de su cátedra. Por ello se conservan en Salamanca numerosos manuscritos de este estilo.

naturalezas que se realizan en los propios individuos. Por ello podían aceptar derechos que pertenecían al hombre por su esencia (como sostenía el tomismo), pero que les pertenecían de modo individual y subjetivo (gracias al nominalismo), y la influencia humanista hacía insistir en el arraigo de estos derechos en la dignidad de la naturaleza humana (1955: 99).

La Escuela de Salamanca cobra relevancia porque Alonso de la Veracruz es discípulo directo de su fundador, Francisco de Vitoria, y se sabe con certeza que Bartolomé de las Casas dialogó con los salmantinos antes de enfrascarse en la célebre Polémica de Valladolid.

La Polémica de Valladolid

Debemos destacar que tanto De las Casas como Sepúlveda realizan una hermenéutica del descubrimiento de América y toman postura ante él. De las Casas expone sus ideas en su conocida *Historia de las Indias*, la cual comenzó a escribir en 1527 y culminó en 1561, y Ginés de Sepúlveda en su obra *Del Nuevo Mundo*, la cual termina de redactar en 1562. Ambas obras fueron terminadas después de la célebre Polémica de Valladolid y exponen las ideas sobre la llegada de Colón al Nuevo Mundo, así como la visión sobre el natural de América. Sin embargo, decidimos analizar los argumentos de la Polémica de Valladolid porque es en ellos donde los dos oponentes exponen mejor sus ideas sobre la naturaleza del indio Americano y las consecuencias políticas que ambas posturas sostienen.

Previo a la polémica, Ginés de Sepúlveda, había atacado el *Confessionario* escrito por De las Casas y logró que se recogiera por orden real. Aunque debemos señalar que antes el fraile también había conseguido que no se publicara la obra de Sepúlveda denominada *Democrates alter* (que conocemos ahora como *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*), lo que contribuyó para que las universidades de Salamanca y Alcalá emitieran opinio-

nes desfavorables sobre dicha obra. De esto, podemos suponer la enorme irritación que a Sepúlveda le causaba De las Casas. Por su lado, Bartolomé se defendió de las acusaciones que Sepúlveda hizo a su *Confesionario*, presentó varios informes al Consejo condenando la esclavitud, aclarando los derechos de la corona a las tierras americanas, y elaboró una opinión crítica sobre las causas de la guerra contra los indios que defendía Sepúlveda.

Ante la enorme cantidad de documentos, el Consejo decidió dejar la disputa al examen de una comisión de teólogos y juristas e invitó a De las Casas y Sepúlveda a defender sus posiciones ante la junta. Los miembros de la junta comisionada estaban presididos por Domingo de Soto y eran, como jueces teólogos: Melchor Cano, Bartolomé de Miranda y Bernardino de Arévalo, y, como funcionarios del Consejo de Indias: Gregorio López, Gutierre Velásquez, Sandoval, Bibriesca, Rivadeneyra y Pérez de la Fuente.

La primera sesión se celebró del 15 de julio al 15 de noviembre de 1550 en Valladolid, en ella Sepúlveda defendió su tesis de la licitud de la guerra previa a los indios, para proceder luego a la evangelización cuando estuvieran ya sujetos al gobierno español. Según Gallegos Rocaful (1951), De las Casas tenía ya el tema bastante estudiado, porque de 1548 a 1550 había intercambiado impresiones al respecto con maestros de Valladolid y Salamanca, lo que le permitió avasallar al Cronista del emperador al presentar nada menos que 500 folios escritos en Latín contra las ideas de Sepúlveda.

La segunda sesión se celebró en abril de 1551 y el resultado de esta controversia dista mucho de estar aclarado pues, al no haber un resultado por escrito de los jueces, tanto De las Casa como Sepúlveda se sintieron triunfadores uno sobre el otro. Lo cierto es que la política de la Corona, inmediatamente posterior, se inspiró en la tesis de libertad y racionalidad de los indios expuesta por

Bartolomé y se ordenó que se detuviera de nuevo la conquista.³ Aunado a esto, se mandó a recoger y retirar todos los libros de Sepúlveda referentes a las cuestiones de indias.

Francesc Colomer (2000: 281) señala que el debate de Valladolid, convocado por la Corona, intenta esclarecer hasta qué punto las actuaciones de España en América fueron legítimas. El rey quería averiguar si la guerra y el comportamiento criminal de los colonizadores eran ciertos y cuál debería ser la verdadera presencia de España en el Nuevo Mundo. Se trató de un foro poco dimensionado en la historia, que intentaba valorar la barbarie de los españoles y aquellos que acusaban de bárbaros a los indígenas. Así, el tema cardinal de la Polémica de Valladolid fue la licitud y justicia de la guerra contra los indios. Es importante otorgar a la Corona española el mérito de haberse detenido a reflexionar. Los escrúpulos, tal vez el remordimiento moral y el compromiso con la justicia asomó para valorar los hechos de la conquista, para interpretar con conciencia ética las actitudes de una nación que se creía el paradigma de la humanidad.

En la Polémica de Valladolid las dos visiones sobre el hombre, la ley natural, la guerra y la justicia se polarizaron en torno a dos versiones diferentes e incluso contrapuestas:

1. Juan Ginés de Sepúlveda proponía una evangelización represiva que dejara de preocuparse por la libertad, humanidad y derechos de los indígenas. Defensor de la guerra y el sometimiento con violencia de los naturales de América.
2. Fray Bartolomé de las Casas proponía una evangelización pacífica, respetuosa de la voluntad, libertad y cultura de los pueblos originarios. Defensor del diálogo, así como de la plena humanidad y racionalidad del indígena.

³ Cabe señalar que ya había una orden expresa de Carlos V en donde se disponía detener la guerra de conquista mientras se efectuaba la Polémica.

Los contenidos del debate giraron en torno a los cuatro argumentos que Sepúlveda formuló en su *Democrates Alter* para justificar el uso de la fuerza contra los indígenas como instrumento previo para doblegar cualquier obstáculo a la predicación del cristianismo en aquel Nuevo Mundo geográfico y humano recién descubierto.

El primer argumento de Sepúlveda afirma que “los indios se encuentran en un estado tal de barbarie que se impone dominarlos por la fuerza para liberarlos de tal estado” (De las Casas, 1975:16). Como razonamiento de apoyo a esta tesis, Sepúlveda interpreta astutamente la antigua teoría de la esclavitud natural de Aristóteles y afirma que por derecho natural existen nombres siervos, de lo cual deriva que hay naciones esclavas por naturaleza (conformadas por hombres bárbaros, incultos e inhumanos), por lo que éstas deben asumir su inferioridad ante los pueblos más cultos. Sepúlveda exhibe numerosas fuentes para asentar conceptualmente la idea de que los que sobresalen en prudencia y virtud deben estar por encima y gobernar a los bárbaros. Como respuesta a este primer argumento, De las Casas defiende la idea de que los indios son hombres con la misma dignidad que los españoles o cualquier otra nación y no se da en ellos signos de barbarie tal que justifiquen la guerra. Reivindica la plena humanidad y la existencia de las culturas indígenas destacando su gobierno, instituciones, ingenios, acervos, artes y virtudes. También, realiza un estudio sobre el problema de la “barbarie” en el Estagirita y concluye las cuatro clases de bárbaros siguientes:

- a. *Todos los hombres crueles e inhumanos.* Aristóteles los llama fieras y los españoles lo son cuando cometen crueldades a los indios.
- b. *Los que no hablan el idioma de otro pueblo.* Por ejemplo, los romanos son bárbaros para los griegos y viceversa.

- c. *Los incapaces de gobernarse por sí mismos*. De quienes Aristóteles opina “Deben ser cazados como fieras” y acepta que se dan en escaso número, ya que “La naturaleza tiende siempre a engendrar lo mejor” (de las Casas, 1975:17). De las Casas refuta a Sepúlveda por usar sólo el testimonio de Fernández de Oviedo y no el de otros, como él mismo, y lo descalifica por no ser testigo directo de los hechos de América.
- d. *Los hombres no cristianos*. San Pablo en su naufragio narra que “Los bárbaros se comportaron con nosotros humanamente” (De las Casas, 1975: 18), lo cual pone de manifiesto que, para las Sagradas Escrituras, bárbaro también es aquel que no es cristiano.

Así, De las Casas refuta la opinión de Sepúlveda y lo acusa de manipular la doctrina de Aristóteles al afirmar que sólo hay un tipo de bárbaro. De las Casas pretende haber demostrado que por lo menos son tres tipos de hombre bárbaro, pero que los indios no caen en ninguna de las clasificaciones del Estagirita, más bien pertenecen a la cuarta categoría que es apuntada por las Sagradas Escrituras. Sostiene que, como Aristóteles no conoció la existencia del mensaje de Cristo, cuya trascendencia superaba cualquier enfoque previo, de ninguna manera se justifica una jerarquización moral de las culturas ni el uso de las armas para someter por la fuerza a los naturales a una cultura supuestamente superior.

El segundo argumento que cita Sepúlveda sostiene que “la guerra se justifica para desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana” (De las Casas, 1975:19). La barbarie de las prácticas indígenas y la necesidad de respuestas violentas para corregirlas serán aprobadas por Sepúlveda evocando pasajes del Antiguo Testamento, en los que el Dios de los hebreos destruyó culturas y pueblos que fueron enemigos de los judíos. A esto, De las Casas responde con su afirmación sobre la inexistencia de jurisdicción efectiva por parte de los príncipes cristianos y la

iglesia para imponer castigos a los indígenas de América, pues todo castigo supone jurisdicción sobre el castigado. Bartolomé demuestra que los españoles no tienen jurisdicción por que no cumplen con ninguna de las cuatro causas de ella:

- a. *Razón de domicilio*. Los mahometanos y los judíos, aún viviendo en territorio cristiano, no están sometidos a la Iglesia o alguno de sus miembros (príncipes o reyes), por lo que no se le puede exigir a los indios que acepten el dominio.
- b. *Origen*. Los Americanos no han nacido en España por lo que no se les puede exigir dominio.
- c. *Vasallaje*. Los paganos que no han recibido la fe no son súbditos en acto sino en potencia.
- d. *Delito cometido*. Los indios son idólatras mas no infieles (como sí lo son mahometanos y los judíos). Si la iglesia no castiga a los últimos tampoco debería hacerlo a los primeros.

En cuanto al argumento central esgrimido por Sepúlveda sobre la naturaleza violenta de los pasajes del antiguo Testamento que hace legítima la guerra, Las Casas contra argumenta que no fue por idolatría que Dios castigó a determinados pueblos, sino por causas concretas pendientes con los judíos. Sin embargo, desde el punto de vista del obispo de Chiapas ni Aristóteles ni el Antiguo Testamento podrían rivalizar en ese sentido con la vida, mensaje y enseñanzas de Jesús de Nazaret.

El tercer argumento de Sepúlveda dice que la guerra se justifica para conseguir la liberación de los inocentes de una injusta opresión, consistente en el sacrificio de víctimas humanas y en la antropofagia. Para Sepúlveda, será coherente, por derecho natural y de gentes, socorrer a las personas que se encuentren en una situación donde peligra su vida. Para rebatir esta argumentación, Bartolomé vuelve a plantear la falta de jurisdicción de los españoles sobre los indios. Advierte que los indios hacen una resistencia defensiva, no maliciosa contra los españoles.

De las Casas acepta que todo hombre está obligado a auxiliar a un inocente que sea objeto de muerte injusta; sin embargo, debe cuidarse que al ponerse remedio no se origine un mal mayor que impida la salvación de muchos más paganos, pues una cosa es salvar a un inocente y otra hacer una guerra a todo el pueblo por tal motivo. Afirma que la Inmolación tiene origen absolutamente religioso en todos los pueblos, por lo tanto la actitud evangelizadora no debe ser de violencia y exterminio sino de moderación y perdón. Así, demuestra que la cultura supuestamente superior también había participado de aquel vicio y aquel pecado horrible. De las Casas, con su estrategia, señala la incoherencia de los europeos y denuncia la existencia de una doble moral que, en modo alguno, él podía justificar. Aquí, también refleja su postura frente al requerimiento o previa admonición, es decir, el aviso formal que debía darse a los indios antes de iniciar la guerra para corregir sus costumbres y conminarles a sumarse al cristianismo. De las Casas formula muchas objeciones de corte procedimental y moral y pone la base de su argumentación en la libertad natural de los indígenas, en su dignidad y en la plena capacidad para decidir sobre su futuro, el cual podría no admitir al cristianismo si así fuera su voluntad.

El cuarto argumento de Sepúlveda señala que, siempre que se presente ocasión para ello, se debe hacer la guerra con el fin de que la religión cristiana sea propagada por medio de la predicación evangélica, por lo que crear un camino abierto y seguro a los predicadores justifica la guerra. Sepúlveda sostiene que es de derecho natural y divino corregir a los hombres que se aparten de los valores y los criterios de comportamiento de la civilización cristiana. Esta posición es una clara expresión del etnocentrismo y eurocentrismo de las tesis sepulvedianas. También sostiene que una conquista militar rápida, con la consiguiente imposición fulminante de la fe, garantiza el éxito misionero. Opina que es propio

de la naturaleza humana que los vencidos ataquen las costumbres de los vencedores con cierta facilidad.

Por su parte, Bartolomé se opone a la homologación de todos los tipos de infieles que hace Sepúlveda y argumenta que las Indias representan un Nuevo Mundo tanto geográfico como humano, por lo que sería un error prorrogar las viejas recetas y las viejas soluciones ante los nuevos tiempos y los nuevos retos morales, jurídicos y teológicos que desencadenaron los hallazgos de las nuevas tierras. Afirma, además, que para San Agustín es necesario obligar a los herejes a entrar en la fe, pero no sucede lo mismo con los paganos, pues jamás conocieron la fe antes. Así, concluye que la fe no debe ser impuesta por la fuerza para ser bien recibida.

Vemos que con todo el esfuerzo en sus experimentos de evangelización pacífica y en su denuncia del maltrato al indio por medio de la encomienda, Bartolomé De las Casas busca generar una conciencia en España y Europa que haga germinar la idea del natural americano como miembro de naciones libres y soberanas antes de la llegada de los colonizadores españoles, naciones tan libres y soberanas como cualesquiera otras.

De las Casas propuso que las sociedades de su época concibieran al indio como un ser libre e inteligente. Tan libre e inteligente como cualquier español o cualquier otro ser humano. De ahí, se deriva su opinión sobre la injusticia de cualquier atentado, afrenta o guerra contra los indios, aun si ésta se daba con el pretexto de aproximarlos a la religión cristiana con el fin de salvar sus almas. Adelantándose a nuestro tiempo, expone una doctrina defensora de los derechos del hombre sin distinción de nacionalidad, pues aún la condición de infiel es incapaz de convertirse en un obstáculo para el ejercicio de la plena soberanía por todos los pueblos cristianos y no cristianos, por lo que todo pueblo cristiano o no pertenece a la humanidad y está amparado por los mismos dere-

chos, el natural y el de gentes. Así, la infidelidad no incide en los derechos que pertenecen al orden natural.

Para el obispo de Chiapas, los pueblos que habitaban las Indias, disfrutaban de absoluta y completa capacidad para constituirse en agrupaciones políticas. Sus gobernantes poseían todos los títulos legítimos para el ejercicio de su autoridad. Disfrutaban de libertad para su autogobierno y para la elección de sus príncipes y soberanos. En sus *Treinta proposiciones muy jurídicas*, De las Casas dice:

Entre los infieles que tienen reinos apartados, que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, hay verdaderos señores, reyes y príncipes, y el señorío y dignidad y prominencia real les compete de derecho natural y de derecho de las gentes, en cuanto el tal señorío se endereza al regimiento y gobernación de los reinos, confirmado por el derecho divino evangélico (1990: 206).

Conclusión

Como hemos visto hasta ahora, nos enfrentamos a dos distintas visiones sobre el hombre americano que van desde los viajes al Nuevo Mundo, realizados por Colón y Vespucio, hasta la célebre Polémica de Valladolid, en donde cobran altura filosófica. No obstante, desde nuestro punto de vista, sería un error descartar una para ensalzar otra, porque las dos posturas parten de una visión diferente de lo humano y, de hecho, pueden ser reconocidas como posturas humanistas.

Recordemos simplemente que tanto Vespucio como Sepúlveda, son reconocidos como dos grandes humanistas lectores y conocedores de un elegante latín; sin embargo, la concepción del hombre que ellos sostienen surge de una idea de naturaleza humana no igualitaria, generada desde los *Studia Humanitatis*, un humanismo clásico no igualitario por fundamento, que conocemos como el primer humanismo italiano. El cual, desde Petrarca, forja el clasi-

cismo que pretendía erradicar las impurezas en las letras y convertirse en el modelo de toda una nueva época, creado solamente por medio de una recta enseñanza del latín, ya que sólo una educación de ese género era capaz de crear hombres excelentes en la vida privada y en la pública. Por lo que el rescate de la dignidad del hombre que, desde la filosofía, realizan autores del segundo humanismo o renacimiento italiano como Ficino, Bartolomé Facio, Manetti y Pico della Mirandola, parece no ser de todo hombre, sino sólo de aquel hombre excelente que genera la categoría de lo humano.

Por otro lado, tenemos al humanismo igualitario que postulan Colón y Bartolomé de las Casas y que se refleja claramente en la Escuela de Salamanca que, según Mauricio Beuchot (1995: 97),⁴

En este texto Beuchot señala claramente que en la escuela de Salamanca “se dio la confluencia de tres corrientes filosóficas: el tomismo, el nominalismo y el humanismo” (97), pues “el relieve dado a la dignidad del hombre venía del humanismo renacentista, el cual también estuvo presente en Salamanca. Directamente, por medio de Vitoria, que fue amigo de Erasmo, aunque finalmente no lo defendió ante el rey español, como aquel esperaba, e indirectamente por medio de Diego de Astudillo, que llevó mucho del erasmismo al célebre colegio de San Gregorio de Valladolid, muy relacionado con el de San Esteban de Salamanca. (93-94). Carmen Rovira, al contrario, afirma que el humanismo renacentista no tuvo influjo en la Escuela de Salamanca, porque los integrantes de esta Escuela no aceptan de ninguna manera la soberbia del hombre que plantea el humanismo renacentista, en cambio, realizan un reconocimiento de lo humano desde la caridad cristiana, no desde la exaltación del hombre. En mi trabajo pretendo romper con la idea univocista del humanismo europeo que sólo considera como válido y original al italiano aun cuando éste no es idéntico en sí mismo desde el cuatrocientos hasta el renacimiento (siglo XV) y, si bien podríamos cuestionar la influencia directa del humanismo italiano en la Escuela de Salamanca, como hace Rovira, debemos rescatar la labor de esta Escuela y su fundador, Francisco de Vitoria, como iniciadores en la lucha por el reconocimiento de la humanidad del indio americano frente a posturas como la de Sepúlveda que los considera “monos” (1996: 101). Esto nos permitiría justificar la existencia de un humanismo caracterizado por el interés que suscita el problema del hombre, de su

se deriva del humanismo renacentista, el nominalismo y el tomismo, la cual propone una nueva concepción de la justicia donde todos los hombres son iguales por naturaleza, por lo que la dignidad del hombre debe reconocerse tanto en los europeos como en los indios que también tienen derechos y deben ser respetados. El principal expositor de esta Escuela es Francisco de Vitoria quien rechaza la justicia de una guerra que tenga como único fin ampliar el territorio y la riqueza, pues sólo se justifica la guerra para defenderse de un ataque o una ofensa.

Gracias al nominalismo, la lectura de las Sagradas Escrituras ocupa un lugar privilegiado para la interpretación de los acontecimientos históricos, sobre todo el de las Indias. También, por su influencia, la justicia se ve como un derecho subjetivo e individual que pertenece como atributo. Sin embargo, la intervención del tomismo pone freno a los excesos individualistas del nominalismo, por lo que aun cuando hay derechos individuales también los hay universales, es decir, le pertenecen a cada uno de los hombres por el simple hecho de pertenecer a la raza humana. Así, el nominalismo logra crear una Escuela de Salamanca sensible a la diversidad que, al retomar la visión universal del tomismo, se torna flexible e incluyente, abriendo la posibilidad al respeto de culturas diferentes a la suya y generando lo que Ambrosio Velasco denomina humanismo multiculturalista (2009).

Así, la confluencia de nominalismo y tomismo permite una interpretación de la justicia y los derechos que, cuando son retomados por los novohispanos Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, se torna en una defensa del indio americano, su cultura y su gobierno. Esto permite sostener los argumentos sobre la injusticia de la guerra contra los indios y la falta de dominio del rey de

naturaleza, de su origen, de su destino y de su puesto en el mundo; así como incluir en el rubro de humanismo al salmantino y su influencia en América, específicamente en Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas.

España sobre ellos, por lo que se oponen al absolutismo imperial, a la expropiación tanto de las tierras que pertenece a los indios, como al producto de su trabajo.

Ahora bien, debemos señalar que los antecedentes de estos dos humanismos son claros: por un lado, Aristóteles y la filosofía antigua y, por el otro, la visión teológica sobre la ley y la justicia que se basa en una específica interpretación del tomismo. No obstante, tal vez, lo más relevante se encuentre no tanto en sus antecedentes como en las influencias que dichos humanismos tuvieron para la visión del indio americano, así como, también, para la identidad que se generó a partir de la visión de los americanos sobre su propio ser, es decir, la visión de criollos y mestizos que se ha hecho patente desde las independencias hasta el siglo XXI.

Por ello, podemos señalar que el análisis sobre los testimonios del “Descubrimiento-encubrimiento” del Nuevo Mundo, seguirán vigentes mientras a los americanos nos interese investigar sobre nuestra identidad. Además de que, como bien plantea la hermenéutica contemporánea, las interpretaciones sobre los textos siempre cambiarán gracias al sujeto que interviene en ellas, aunque como bien expresa Beuchot (1997): siempre hay interpretaciones más válidas que otras.

Bibliografía

Ainsa, Fernando, 1999, *La reconstrucción de la Utopía*, México, Librería Correo de la UNESCO.

_____, 1992, *De la Edad de Oro al Dorado. Génesis del discurso utópico Americano*, México, FCE.

Aristóteles, 2000, *Política*, Antonio Gómez Robledo (intro., versión y notas), México, UNAM.

- Baciero González, Carlos, 1984, "La segunda generación de teólogos peninsulares", en *Actas del I simposio sobre la ética de la conquista de América*, Salamanca, Ayuntamiento y diputación provincial, pp. 315-337.
- Barret-Kriegel, Blandine, 1989, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, París, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Bartra, Roger, 1992, *El Salvaje en el espejo*, México, Ediciones Era.
- Belda Plans, Juan, 2000, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC.
- Beuchot Puente, Mauricio, 1995, *Bartolomé de Las Casas (1484-1566)*, Madrid, Ediciones del orto.
- _____, 2001, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI.
- _____, 1995, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, UNAM.
- _____, 1997, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM.
- Brufau Prats, Jaime, 1984, "La primera generación e la Escuela de Salamanca: Soto, Cano, Covarrubias", en *Actas del I simposio sobre la ética de la conquista de América*, Salamanca, Ayuntamiento y diputación provincial, pp. 223-238.
- Casas, Bartolomé de las, 1988, "*De unico vocationis modo*", en *Obras Completas*, t. 2, Madrid, Alianza editorial.
- _____, 1990, *De regia potestate*, en *Obras Completas*, t. 12, Madrid, Alianza editorial.
- _____, 1990, "*Tratados*", en *Obras Completas*, t.10, Madrid, Alianza editorial.
- _____, 1994, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, México, Rei.
- _____, 1975, *Apología. Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas*, Madrid, Editora Nacional.

- _____, 1994, “Historia de las Indias”, en *Obras Completas* ts. 3, 4 y 5, Madrid, Alianza editorial.
- Colomer, Francesc, 2000, *Contribución de Bartolomé de las Casas a una filosofía de la paz*, Tesis doctoral de la Universitat Jaume I., Castellón.
- Colón, Cristobal, 2006, *Cuatro viajes del almirante y su testamento*, Madrid, Espasa Calpe.
- Dios de Dios, Salustiano de, 2006, “Corrientes jurisprudenciales. Siglos XVI y XVII”, en *Historia de la Universidad de Salamanca III-1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Esteban, León, 2002, *La educación en el renacimiento*, Madrid, Síntesis.
- Fuertes Herreros, José Luís, 2006, “Lógica y filosofía. Siglos XIII-XVII”, en *Historia de la Universidad de Salamanca III-1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Gallegos Rocafull, José Ma., 1951, *El pensamiento mexicano en el siglo XVI y XVII*, México, UNAM.
- García y García, Antonio, 2006, “La Facultad de Derecho Canónico”, en *Historia de la Universidad de Salamanca III-1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Gerbi, Antonello, 1982, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE.
- Horta, Raúl, 1997, *El humanismo en el Nuevo Mundo*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Kraye, Hill, 1998, *Introducción al humanismo renacentista*, España, Cambridge University Press.
- O’Gorman, Edmundo, 2001, *La invención de América*, México, FCE.

- Pena González, Miguel Anxo, 2009, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC.
- , 2006, “El concepto «Escuela de Salamanca», siglo XVI-XX”. en *Historia de la Universidad de Salamanca III-1. Saberes y confluencias*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Pereña, Luciano, 1998, “La Escuela de Salamanca, notas de identidad”, en Gómez Camacho y Ricardo Robledo (eds.), *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 43-64.
- Ricard, Robert, 2001, *La conquista espiritual de México*, México, FCE.
- Rico, Francisco, 1993, *El sueño del humanismo. (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza Universidad.
- Rovira, Carmen, 2004, *Francisco de Vitoria. España y América el poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados.
- Santidrián, Pedro R., 1986, *Humanismo y renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sepulveda, Juan Ginés de, 1996, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE.
- , 2005, *El Nuevo Mundo*, en *Obras Completas*, t. 11, España, Ayuntamiento de Pozoblanco.
- Velasco Gómez, Ambrosio, 2009, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el estado en México*, México, UNAM.
- Velázquez Delgado, Jorge, 1998, *¿Qué es el Renacimiento?*, México, UAM.
- Vera Cruz, Alonso de la, 2007, *De dominio infidelium et iusto bello*, Roberto Heredia Correa (ed., trad., y notas), México, UNAM.

Vespucio, Américo, 2004, “Carta de Américo Vespucio a Lorenzo de Medicis”, en *El Nuevo Mundo*, México, UNAM.

_____, 1951, *El Nuevo Mundo. Cartas Relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos Aires, Editorial Nova.

Recibido: 12 de octubre de 2014

Aceptado: 24 de noviembre de 2014

Siguiendo los pasos de Samuel Ramos: una propuesta *metodológica* de análisis de *nuestras* circunstancias

Mauricio Ávila Barba
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

En este trabajo replanteamos una de las preguntas más relevantes para los filósofos mexicanos de la primera mitad del siglo XX: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? Para tal efecto, exponemos el análisis histórico-psicológico con el que Samuel Ramos diagnosticó el sentimiento de inferioridad que padece el mexicano. Empero, advertimos también que en este análisis Ramos mencionó otros casos que no fueron explicados por medio de sus presupuestos psicológicos; por lo que sugerimos que él los planteó —aunque no de manera explícita— en términos de condiciones de posibilidad, que habrían jugado un papel importante en la conquista del México prehispánico; un ejemplo de ello, es el egipcismo indígena.

Nuestra propuesta consiste en analizar estos casos y problematizarlos por medio de la noción de condiciones de posibilidad de experiencia, la cual articulamos con los conceptos de *valor* y de *sentido*, de Gilles Deleuze, y con la ontología-histórica, de Michel Foucault. El objetivo de este trabajo es sugerir elementos metodológicos para analizar nuestras circunstancias y, así, hacernos cargo de la pregunta sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos. Con esto pretendemos seguir los pasos de Samuel Ramos, aunque, al mismo tiempo, nos distanciamos de él. Palabras clave: sentido, valor, ontología-histórica, condición de posibilidad, experiencia.

Abstract

In this paper we reconsider the question: why we are that we are? The issue was important to the Mexican philosophers of the first half of the twentieth century. For this reason, we expose the historical-psychological analysis and the diagnosis of the inferiority complex that Samuel Ramos made about the Mexican. Nevertheless, in addition we describe some aspects that Ramos doesn't explain through in his physiological disquisitions. That's why we suggest that he formulated this aspects in terms of conditions of possibility, who were important to the conquest of Prehispanic Mexico; one example is the 'Indian egipticis'.

We analyze these cases using the notion of conditions of possibility of experience, that we define using another concepts, such as value and meaning (Gilles Deleuze) and Historical ontology (Michel Foucault). The aim of this paper is to suggest methodological guidelines for analyzing our circumstances and to analyze the issue: why we are that we are? In this way, we follow the path of Samuel Ramos, but, at the same time, we grow apart of his ideas.

Keywords: Meaning (direction), Value, Historical ontology, Condition of possibility, Experience.

Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional.

SAMUEL RAMOS

Introducción: Nuestras circunstancias

Desde las promesas de Felipe de Jesús Calderón Hinojosa, “el Presidente del empleo”, pasando por la “Republica amorosa”, de Andrés Manuel López Obrador, hasta el slogan “Por un México exitoso”, de Enrique Peña Nieto, nos enfrentamos con un México que se reinventa y se “mejora” cada sexenio. Arrojadados (estado de yecto) en este gran caldo de cultivo de proyectos de nación, los habitantes de este país (mexicanos y extranjeros) damos rumbo, con tumbos o con paso firme, según como se quiera ver, al porvenir de una República Mexicana que está signada por el encuentro de muchos mundos.¹

Dos emperadores –Agustín de Iturbide y Maximiliano de Habsburgo–, 62 presidentes, 3 regencias –José Mariano Salas, Antonio de Labastida y Juan Bautista Ormachea–, algunas guerras –de Independencia, de Reforma–, distintas revoluciones –la de Villa, la de Madero, la de Zapata–, junto a las muchas reformas que actualmente se discuten y se aprueban con el motivo de un “Pacto por México”, se postulan como el horizonte que delimita una realidad nacional que nos sale al paso, nos interpela y nos invita a una profunda meditación.

¹ El encuentro es un crisol en donde no sólo se funde el mundo español y el mundo indígena, también el francés, el chino, el norteamericano y muchos otros más de otra índole, como un mundo católico, uno protestante y, quizá en menor medida, uno judío.

La pregunta sobre las circunstancias concretas que definen a México y la manera de hacerse cargo de ellas, delimitó una de las tareas que emprendieron filósofos mexicanos como Samuel Ramos, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, entre otros. En diálogo con Ramón Xirau, con José Gaos, con José Ortega y Gasset, este grupo de jóvenes intelectuales entabló un análisis de la historia del pensamiento mexicano, aunado a una reflexión sobre su entorno. Así, para hacerse cargo de su situación —o para decirlo con Ortega y Gasset: para salvar nuestras circunstancias— era indispensable realizar un diagnóstico sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos. Bajo este dictamen sería posible entender no sólo las flaquezas y las virtudes del mexicano sino, también, sus posibilidades reales (cfr. Ramos, 1934: 89-95). La misma tarea, que no implica necesariamente una suerte de regionalismo, es el motivo de este trabajo.

Ahora bien, en su momento, el horizonte hermenéutico que exigía la envergadura de esta empresa, la cual pretendía dar cuenta de nuestra realidad, se articuló con las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, las *Meditaciones sobre el Quijote*, de José Ortega y Gasset, el *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger, y la *Introducción a las Ciencias del espíritu. En el que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, de Wilhelm Dilthey. Así, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia caracterizaron la escena de la filosofía en México, lo que, en alguna medida, sigue siendo así.

En su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, Samuel Ramos testificó la tarea histórica-psicológica que propuso para definir la mentalidad y la cultura del mexicano. Está muy documentado su diagnóstico: el sentimiento de inferioridad en éste. Sin embargo, creemos que en su análisis histórico Ramos nos remite a casos que no explica por medio de la psicología adleriana; por ejemplo, sus propuestas sobre el egipcismo indígena. En estos casos, Ramos hace referencia, aunque no de forma explícita, a cier-

tas condiciones de posibilidad que habrían jugado algún papel en la conquista del mundo prehispánico, a saber: la religiosidad del indio mexicano, tierra fértil propicia para la recepción de la religiosidad española.

Nuestra propuesta es re-leer los casos expuestos anteriormente bajo la mirada de Michel Foucault y de Gilles Deleuze –ambos de vena nietzscheana–.² Consideramos que por medio de sus lineamientos epistémicos, históricos y metodológicos, podemos proporcionar elementos para plantear y comprender las condiciones de posibilidad, sugeridas por Ramos y que nosotros llamaremos “condiciones de experiencia posible”, que definen tanto las actitudes y las conductas individuales como las sociales de los mexicanos. Dicho esto, es claro que aunque seguimos a Ramos, pues nos pone en este camino, también nos alejamos de él.

Por lo tanto, nuestro objetivo es entonces sugerir elementos metodológicos para analizar nuestras circunstancias y, así, hacernos cargo de la pregunta sobre cómo hemos llegamos a ser lo que somos. Para tal efecto, este trabajo lo dividimos en dos apartados: en el primero, exponemos el análisis histórico-psicológico que Ramos realizó sobre el perfil del mexicano y también destacamos los casos que consideramos no tienen una explicación psicológica, los cuales nos sugieren realizar un análisis distinto al de Ramos; en el segundo, desarrollamos los aspectos histórico-metodológicos de Gilles Deleuze y de Michel Foucault, para destacar las nociones

² Estamos al tanto de los acalorados debates sobre la originalidad y la autenticidad de nuestra filosofía mexicana. Al respecto, considero que es importante señalar que, lejos de enfrascarme en una discusión sobre la originalidad del pensamiento mexicano y su dependencia con la filosofía europea, hago eco de las palabras de Gabriel Vargas Lozano, plasmadas en su artículo “El debate filosófico de los sesenta y su significación actual”, en donde advierte que la filosofía auténtica –en sentido de propia– es aquella que contribuye a plantear y a proponer vías de solución a los problemas que afectan nuestra realidad; lo cual no implica un regionalismo filosófico (Lozano, 2007: 171).

de “valor” y de “sentido” y, así, definir la idea de “condiciones de experiencia posible”; después, articulamos estas tres nociones con la ontología-histórica foucaultiana.

I. Seguir los pasos de Samuel Ramos: pensar las condiciones de posibilidad del mexicano

En el libro *El pensamiento mexicano del siglo XX*, Abelardo Villegas señaló que la Revolución de 1910 en México fue una coyuntura que dio paso a la transformación de la mentalidad de los mexicanos. Todo un acontecimiento moral, cultural y mental que planteó una reivindicación laboral, educativa, agraria y económica, entre otras (cfr. Villegas, 1993: 93). Villegas advierte que este acontecimiento orientó el rumbo de la reflexión filosófica en México hacia una tarea de autognosis —algo más que la mera autoconciencia—. Esta empresa fue la impronta que seguirían, a su modo y desde diferentes presupuestos, Leopoldo Zea (cfr. 1974: IX), Emilio Uranga (cfr. 1952: 9-16) y, desde la literatura, Octavio Paz (cfr. 1992: 12); lo cual delinearía, según Abelardo Villegas, un nacionalismo filosófico en México (cfr. Villegas, 1993: 145-146).

Bajo las circunstancias de una nación independiente que “florecía” después de la agitación de las distintas revoluciones, en el libro *Historia de la filosofía en México*, Samuel Ramos dirigió el rumbo de su reflexión filosófica a la labor de precisar nuestra personalidad en formación. Para él, esto significó una tarea por especificar la definición “de la circunstancia mexicana, la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han moldeado la fisonomía peculiar del hombre mexicano” (Ramos, 1943: 222).

El método —el camino— que Ramos siguió en esta investigación, quedó expuesto en el primer apartado de su obra el *Perfil del hombre y la cultura en México*. La encomienda fue partir de las realida-

des efectivas para definir la cultura mexicana mediante el análisis de la estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Bajo estos supuestos, Ramos elaboró una filosofía de la cultura y una psicología que explicaban las modalidades del ser del mexicano. Se sirvió de la articulación entre la psicología de Alfred Adler y la historia concreta del mexicano, desde la Conquista hasta sus días, para dar cuenta de cómo los mexicanos, que estaban gestando un joven país, se vieron enfrentados, real y psicológicamente, a las circunstancias de un México independiente que atravesaba por una post-revolución.

Desde los supuestos de Adler, Ramos propuso que la desproporción que existe entre lo que uno quiere hacer y lo que se puede hacer, conducía a un sentimiento de incapacidad y de desconfianza de sí mismo; si es mayor lo que se quiere hacer de lo que se puede hacer, el resultado es obvio. Desde esta perspectiva, como señaló Guillermo Hurtado, Ramos explicó las actitudes y la conducta individual y social de los mexicanos. Las circunstancias concretas de México y su cultura derivada de Europa, explican la causa del sentimiento de incapacidad y de desconfianza de sí mismo, en el mexicano. Al respecto, Hurtado señaló que “la causa de ese complejo es que los mexicanos [se] midieron con valores que les quedaban muy altos en un momento de su desarrollo histórico [,] en el que tenían que haber sido más modestos en sus aspiraciones” (Hurtado, 2012: 61). En este sentido, Ramos señaló que:

el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisionomía nacional. Siendo un país joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede (Ramos, 1934: 91).

Son muy conocidas las figuras en donde el sentimiento de inferioridad, como un síntoma, se hace patente. Tres ejemplos permiten a Ramos dibujar una fisionomía nacional: el pelado mexicano, con su hombría quimérica; el mexicano de la ciudad, con su desconfianza irracional, y el burgués mexicano, con su vergüenza de ser mexicano. Aunque cabe destacar que este sentimiento de inferioridad no es un mal esencial o intrínseco, ya que deriva, como se dijo, de la historia del mexicano.

Para Ramos, todas estas figuras se sustentan en valoraciones impropias y en sobreestimaciones que falsean la realidad. El “pelado” que busca riña como un excitante para elevar el tono de su “yo” deprimido, el “mexicano de la ciudad” que desconfía del mundo y de los hombres y el “burgués mexicano” que toma como empresa el construir su propia imagen conforme a un deseo de superioridad, son sólo posturas –ardides– que carecen de todo valor real. Con este diagnóstico, el mexicano se podría comprender como “un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. Pero así no liquida su drama psicológico” (Ramos, 2001: 64).

Como señala Guillermo Hurtado, Ramos pensó “que una concepción objetivista de los valores, como las de Scheler y Hartmann, sería de utilidad para que los mexicanos superaran los vicios morales” (Hurtado, 2012: 65). Ramos nos invitó entonces a una reflexión ética y educativa para reencontrar el humanismo y los valores reales de México; sin que esto signifique necesariamente la apuesta por un provincialismo. Para ello, él nos encomendó realizar una reflexión que no se encerrara ni en un europeísmo ni en un falso mexicanismo puro, para poder dirigirnos hacia a un nuevo humanismo que se caracterizara por una conciencia más justa, más documentada de los valores –reales– del hombre (Ramos, 1962: 37ss.) Esta empresa se cristalizaría, según Ramos, con la sistematización de la educación, que estaría dirigida al cultivo de la lengua

y de la literatura, como una base en la que se asentaría la cultura nacional, y debería acompañarse de la historia, la geografía, las ciencias naturales, así como de la vida y la filosofía (Ramos, 2001: 115-116).

Si bien Ramos nos mostró una vía de análisis histórico-psicológico para responder a la pregunta sobre cómo llegamos a ser lo que somos y desde ahí plantear las condiciones bajo las cuales se podría dar rumbo a este naciente país —un nuevo humanismo y una sistematización de la educación—, también, desde nuestra perspectiva, en el *Perfil del hombre y la cultura en México*, nos sugirió otros presupuestos desde su análisis histórico del ser del mexicano. Es a partir de estas implicaciones donde coincidimos con él y también nos distanciamos. Pongamos algunos ejemplos de estos casos.

Ramos advirtió que la implantación del espíritu español en América se llevó a cabo en dos etapas: una de trasplante y otra de asimilación. Nos quedaremos en el primer momento. El proceso de trasplante tuvo como vehículo la imposición del idioma castellano y de la religión católica en el nuevo mundo. Los ejecutores de esta tarea fueron los misioneros que realizaron, en el siglo XIX, la conquista espiritual de México (cfr. Ramos, 1934: 102). Sin embargo, él también sugirió que la obra de los misioneros —que realizaron la trasplante de la cultura española en México— “fue facilitada por cierta receptividad de la raza aborigen, que era tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla. Era un terreno muy bien preparado para que la semilla cristiana prendiera en el nuevo mundo” (Ramos, 1934: 103). Asimismo, en su análisis sobre “el egipcio indigena”, Ramos hizo aseveraciones que, quizá, hoy nos parecerían impensables y arriesgadas. Por ejemplo, él no creyó que “la pasividad del indio fuera exclusivamente un resultado de la esclavitud en la que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad” (Ramos, 2001: 36); característica

que advirtió en el arte indígena. Además, indicó que “desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable” (Ramos, 2001: 36). Por esta razón, para Ramos, al indio de México (sin ser inferior al europeo), por su egipticismo, le fue imposible –o difícil– asimilar una cultura que se regía por una ley del devenir, del cambio.³

Con estos ejemplos queremos destacar las características que, según Ramos, habrían condicionado la conquista –o el encuentro entre dos mundos– y nuestra historia. Sin embargo, también queremos hacer notar que esta interpretación del indio mexicano no está articulada bajo los presupuestos de la psicología de Adler. Al mismo tiempo, enfatizar que si bien Ramos advirtió que el egiptismo indígena era algo propio de ellos –del indio mexicano– no lo asumió como una característica esencial. Desde nuestra perspectiva, Ramos planteó el egiptismo indígena en términos de una condición de posibilidad de la conquista. Pongamos otro ejemplo y apelemos a datos duros.

En su documento de trabajo *Desigualdad de oportunidades y políticas públicas en México: el fracaso del proyecto redistributivo*, John Scott advirtió que según encuestas del Comité Técnico para la Medición de la Pobreza, realizado en el 2002, se encontró que mucha gente pobre explica su condición de indigencia apelando a la voluntad de Dios: “así lo quiere Él” (cfr. Scott, 2005: 3). La razón de esto podría plantearse desde muchas perspectivas como

³ Aquí no nos metemos en la discusión sobre si la concepción ramosiana de la cultura es, como advirtió Gabriel Vargas Lozano, unilateral. Desde esta perspectiva, Ramos no valoró adecuadamente la cultura indígena, la cual fue subordinada (Varga, 2005: 202). Aunque este problema es interesante, no es relevante para el objetivo de este trabajo.

las religiosas, las psicológicas o las antropológicas.⁴ Por mi parte, quisiera plantear lo anterior en términos de las condiciones de posibilidad. En otras palabras, así como Ramos propuso que el nuevo mundo era una tierra fértil –como condición– para la recepción de la religiosidad española y gracias a ello y otras circunstancias fue posible la conquista espiritual del México prehispánico, nosotros queremos destacar que explicar la indigencia apelando a la voluntad divina delimita también ciertas condiciones, desde las cuales podrían abrirse muchas –infinitas– posibilidades de ser del mexicano.⁵ Por lo tanto, es relevante reflexionar en la sugerencia que Samuel Ramos deja en el aire. Quizá las condiciones que definen nuestra experiencia y expectativas de desarrollo, en cierta medida, delimitan la posibilidad o la imposibilidad de propuestas político-sociales concretas, llámese equidad social, política de salud, entre otras.⁶ Es aquí, desde nuestra perspectiva, que las propuestas de Gi-

⁴ Por ejemplo, desde una perspectiva antropológica, en su texto *La antropología del hecho religioso*, José María Barrio Maestre señaló que “en cierto modo, la experiencia religiosa tiene que ver con la percepción de que el mundo no puede explicarse por sí mismo... La religión muestra el hombre, en todo tiempo y lugar, enfrentado con un destino que trasciende su propia muerte, destino con el que ha de armonizar su existencia terrena” (2012: 38).

⁵ Quiero aclarar que podríamos hacer eco de la sentencia kantiana que articula su opúsculo “¿Qué es la Ilustración?": ¡*SAPERE AUDE!* (Atrévete a pensar por ti mismo) y atribuir una ignorancia, que podría salvarse con la educación, a los individuos que explican religiosamente los sucesos de su vida. Sin embargo, esto no lo cuestionamos. Nos importa, como ya mencionamos, entender esa religiosidad como una condición.

⁶ Por poner otros ejemplos, hay que destacar que José Amado Aguirre ha puesto en evidencia la vena cristiana que hay el marxismo que se considera ateo (cfr. Amado, 2010); o bien el de la deconstrucción del cristianismo que están llevando a cabo intelectuales franceses, como René Girard, Jean-Luc Nancy o Michel Onfray, en donde se ha puesto en evidencia la herencia cristiana en la formación de estado laico (Girard y Vattimo, 2011). Estas propuestas definen cierto horizonte de comprensión y de formación de nuestras circunstancias, que podría pensarse como una condición de posibilidad.

lles Deleuze y la ontología-histórica de Michel Foucault podría darnos luces al respecto.

II. La revolución copernicana y la ontología-histórica

Los textos de Friedrich Nietzsche son huesos muy duros de roer: por medio de ellos puede verse al “maestro de la sospecha” –como lo recuerda Jacques Le Rider (1999), en su libro *Nietzsche en France, de la fin du XIX siècle au temps présent*– o al más grande teólogo después de San Pablo –según el antropólogo René Girard (2011)–. Nuestra lectura se carga a la primera propuesta y dejamos pendiente la discusión sobre la segunda.

En su libro *Nietzsche et la philosophie* (1983), Gilles Deleuze expone de manera clara cuál es la postura crítica que Nietzsche hereda a la historia de la filosofía: la intromisión del ‘valor’ y del ‘sentido’, como instancias nodales para dilucidar la noción de ‘fenómeno’ y, en todo caso, para hacer el análisis de un discurso.⁷ Para

⁷ Varias cosas hay que señalar al respecto. Por un lado, debemos recordar *grosso modo* que el pensamiento de la sospecha se colocó sobre el campo general de los enunciados humanos, pues éstos dicen siempre otra cosa de lo que creen decir: enunciado de la voluntad de poder, según Nietzsche, del inconsciente, según Freud, y de la lucha de las clases y de las relaciones de producción, según Marx. Por otro lado, debemos advertir que el análisis sobre la noción de ‘valor’, tiene una tradición que se remonta, al menos, a los moralistas franceses como Montaigne y Voltaire, entre otros. Herbert Frey expuso el vínculo de Nietzsche con Montaigne, en su artículo “Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche”, y destacó la importancia de las nociones de ‘valor’ y de ‘sentido’ que articulan el nihilismo nietzscheano (cfr. Frey, 2011). Finalmente, también resulta interesante señalar que en México dicho análisis no fue ajeno a intelectuales como Antonio Caso (cfr. 1943), Samuel Ramos (cfr. 1928) o como Octavio Paz, quien declara que *El laberinto de la soledad* –obra en donde se pregunta cómo el mexicano ha llegado ser lo que es– se inscribe en la tradición de los moralistas franceses que “trataron de describir, de un modo crítico, el temperamento (la moral) de los hombres” (cfr. Paz, 1991).

Herbert Frey, traductor y crítico de Nietzsche, con el nihilismo se daba cuenta de la carencia objetiva de valor y de sentido del mundo y del hombre; sin embargo, también advierte que “con ello, empero, no quería decir que no podían existir creaciones de valor y de sentido, sino sólo que las propiedades de valor del mundo y del hombre no estaban fundamentadas en sí mismas, sino en valoraciones subjetivas de los seres humanos” (Frey, 2011: 39). Así, como apunta Deleuze, el concepto de valor implicó una inversión crítica: “los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos” (1983: 2).

En palabras de Gilles Deleuze, esto significó una inversión crítica en el conocimiento y en la forma de concebir nuestra experiencia del mundo. En palabras llanas, si con el empirismo de David Hume la experiencia del mundo se articulaba desde la noción de ‘percepción’ (cuya derivación eran las ideas y las impresiones), o si con el criticismo de Kant la experiencia posible del mundo estaba en dada en términos de condiciones *a priori* de la sensibilidad y categorías *a priori* del entendimiento, entonces con Deleuze –por medio de Nietzsche– el conocimiento estará planteado en términos de ‘valor’.

No es de extrañar –sugiere Deleuze– que para Nietzsche el conocimiento tenga un origen mezquino. En su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche afirmó que:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento.

¿Qué es, pues, verdad? Respuesta: una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilu-

siones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal (1996:17).

Si es así, si el conocimiento es un invento vinculado con el valor, se puede advertir “que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema [del conocimiento] en términos de valores” (Deleuze, 1983: 1). En todo caso, tendríamos que pensar que las verdaderas condiciones de nuestra experiencia no están dadas por las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) ni por categorías *a priori* del entendimiento, sino en por el valor. Desde esta perspectiva, todo fenómeno humano nos es dado en su sentido si desentrañamos los valores y valoraciones que lo significan; en otras palabras:

si sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología. Las ciencias son un sistema sintomatológico y semiológico (Deleuze, 1983: 3).

La tarea de una filosofía crítica, de una filosofía a martillazos – como lo expresa el propio Nietzsche–, “tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor” (Deleuze, 1983: 2). Bajo estos supuestos, la genealogía sería la ruta crítica pertinente para advertir la pluralidad de sentidos, efectos de los valores, como signos de aquella fuerza que se apodera de la cosa. Sin embargo, como lo hizo notar Michel Foucault en su artículo “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*, debemos ser muy

cuidadosos al hablar sobre el origen. Cuando Nietzsche hace referencia a esta noción,

rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*). Porque en primer lugar [la búsqueda del origen] se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar “lo que estaba ya dado”, lo “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí (Foucault, 1971: 136).

En este sentido, Foucault advierte que todo trabajo que quisiera, por ejemplo, dar cuenta del ‘origen del mal’, como en su momento lo pretendió Paul Ree, en su obra *Ursprung der moralischen Empfindungen*, tendría que regresar hasta la fuente de dónde el propio mal emana. Una genealogía de la moral tendría que enfocarse en esta tarea.

Por el contrario, para Foucault detrás de las cosas —si se me permite la expresión, pues él no es un estructuralista— no hay un secreto esencial y sin espacio; su único secreto es que ellas no tienen esencia o, en todo caso, ésta fue edificada (*construite*) por piezas que le son extrañas. En este sentido,

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su “origen”, minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están “revolviendo los bajos fondos”—, dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección (Foucault, 1971: 137).

Una genealogía, que hace suya la verdadera revolución copernicana, se dirigiría al origen del valor, lo que significa: estar a la caza de los eventos (quiebres) de la “la historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, [que] es el cuerpo mismo del devenir” (Foucault, 1971: 137).

A pesar de ello, no hay que engañarnos, ni Foucault ni Nietzsche ni Deleuze están a la búsqueda de *La historia*. El horizonte hermenéutico de Foucault se abre en los pliegues, las fisuras, los quiebres de las historias regionales (una historia de la locura, una historia de la clínica, etc.) y no se despliega en una historia que se remonta a una suerte de primera causa de efecto universal, que unifica y da consistencia —como una mezcla homogénea entre lo idéntico y lo nuevo— al pasado y al presente. En congruencia con lo anterior, pero desde diferentes supuestos, Deleuze advierte que “la historia es la variación de los sentidos, es decir la sucesión de los fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes unos de otros. El ‘sentido’ es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de sucesiones pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte” (Deleuze, 1983: 4).

El giro copernicano que, según Deleuze, Nietzsche introdujo al ámbito del conocimiento y de la historia, por medio de las nociones de ‘valor’ y de ‘sentido’, nos pone ante las condiciones que determinan nuestra experiencia del mundo y nuestras posibilidades de ser; además, traza una ruta de análisis de nuestras circunstancias y, con ello, permite replantear la pregunta: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?, qué tanto interesó a Samuel Ramos y a otros filósofos mexicanos. A esto nos referíamos cuando, en el primer apartado de este trabajo, enfatizamos un punto señalado por Ramos, donde habla sobre cómo la obra de los misioneros —que

realizaron la trasplantación de la cultura española a México— fue facilitada por cierta receptividad de la raza aborígen, que era tan religiosa como la del hombre blanco, y, también, cuando nos referimos a su análisis sobre el egipcismo indígena. Desde nuestra perspectiva, Ramos está señalando ciertas condiciones de posibilidad y de experiencia de los indios mexicanos, que habrían jugado un papel importante en la conquista, y que, desde nuestra perspectiva, podríamos analizar en términos de ‘valor’ y de ‘sentido’.⁸ Sin embargo, queremos dar un paso adelante. Ahora nos gustaría plantear estas condiciones ya en el ámbito de la ontología-histórica foucaultiana, la cual podemos tomar, guardando toda proporción, como una continuación de lo expuesto por Nietzsche y Deleuze. Para esto, permítasenos poner otro ejemplo sobre cómo pensar las

⁸ Aquí dejamos otro ejemplo, aunque desde otros presupuestos. En su libro *Multiculturalismo y Pluralismo*, León Olivé analizó el conflicto zapatista, en el marco del diálogo que se entabló entre éstos y las autoridades federales de la República Mexicana. Un encuentro que, por cierto, responde a los valores que definen a una sociedad democracia. El diagnóstico de Olivé es muy sugerente para nuestro análisis. En primer lugar, él destacó los grandes abismos lingüísticos que existen entre la comunidad hispanohablante y los miembros de las comunidades indígenas de Chiapas; lo que implica, a decir de Olivé, una diferencia ontológica entre los mundos y la experiencia de ellos. Al respecto, por medio del lingüista Carlos Lenkersdorf, Olivé señaló que los estudios de éste: “En los que explica que una sencilla oración como “(lo) dije, ustedes (lo) escucharon”, no admite una traducción exacta al tojolabal... Esta oración se refiere a un hecho al que ninguna frase en tojolabal puede referirse. [El] hecho al que alude la frase en español ... es imposible de reconocer desde la visión del mundo de los tojolabales... Pero el hecho existe en virtud de la estructura misma de la lengua española. Así, no es que los tojolabales no la puedan *reconocer*, sino que eso no existe como hecho *en su mundo*” (Olivé, 2007: 109). Con ello Olivé destacó que las diferencias lingüísticas no presentan simples problemas de traducción. Al contrario, con ello están en juego distintas formas de comprender, de experimentar y de interactuar con la realidad. Así, Olivé advierte que “las comunidades indígenas de Chiapas y los hispanohablantes de las sociedades modernas viven en *mundos* diferentes (Olivé, 2007: 110).

condiciones de posibilidad de experiencia: en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Michel Foucault expuso un caso límite del pensar, de experimentar el mundo. Al respecto, nos recuerda que en un libro de Borges, en el que se expone “cierta enciclopedia china” donde:

los animales se dividen en *a*] pertenecientes al Emperador, *b*] embalsamados, *c*] amaestrados, *d*] lechones, *e*] sirenas, *f*] fabulosos, *g*] perros sueltos, *h*] incluidos en esta clasificación, *i*] que se agitan como locos, *j*] innumerables, *k*] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l*] etcétera, *m*] que acaban de romper el jarrón, *n*] que de lejos parecen moscas (Foucault, 2009: 9).

Foucault advierte que con este ‘canto exótico’ se muestra una imposibilidad del pensar, un límite o una experiencia que no es posible en nuestro mundo. Para repensar estos límites —y posibilidades—, Foucault partió de un supuesto epistémico que, en un primer momento, determinó el camino de su historia crítica del pensamiento: afirmó que el ámbito del pensamiento debe entenderse como un acto que correlaciona, en una diversidad infinita de vínculos posibles, a un sujeto y a un objeto. Por lo tanto, la tarea de una historia crítica del pensamiento tendría que enfocarse al “análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible” (cfr. Foucault, 1984: 942). Desde esta perspectiva, se trataría entonces de determinar los modos de subjetivación, para indagar cómo se ha constituido un sujeto del saber, y de objetivación, para indagar cómo se ha constituido un objeto de la ciencia, que precisamente ha sido considerado como digno de ser problematizado como un objeto de conocimiento. Finalmente, a esta relación entre sujeto y objeto, Foucault añade los ‘juegos de verdad’, que no significa:

el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino [de] las reglas según las cuales, y a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto pueda decir queda sometido a la pregunta por lo verdadero o lo falso.

[...] la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de los ocultamientos de la verdad. Es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las “veridicciones” (*veridictions*) entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un cierto dominio de cosas, discursos susceptibles de ser enunciados como verdaderos o como falsos (Foucault, 1996: 633).

Además de este principio epistémico —el acto de correlacionar un sujeto y un objeto—, en su historia crítica del pensamiento, Foucault quiso hacer eco de un reto lanzado por Kant en el marco de la Ilustración. En su artículo “Qu’est-ce que les Lumières?”, Foucault advierte una pregunta que resuena en la historia de la filosofía a partir de Kant: ¿cuál es, entonces, este evento que denominamos *Aufklärung* y que ha determinado, al menos parcialmente, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy día? Esta cuestión requiere, necesariamente, ponerse al día sobre la significación del reto que lanza Kant y que habría delineado todo el proyecto de la modernidad, puesto que de “Hegel a Horkheimer, o a Habermas, pasando por Nietzsche o por Max Weber, apenas hay filosofía que, directa o indirectamente, no se haya visto enfrentada a esta misma pregunta” (Foucault, 1993: 7). En palabras de Miguel Morey, la labor de repensarse bajo la guía de la pregunta ¿quién soy yo? en este momento de la historia —distinto al ‘yo’ cartesiano que es universal pero no histórico— dirigió a Foucault a una tarea por “dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente” (1989: 23).

Con la ontología-histórica, Foucault enfrentó el reto lanzado por Kant desde tres perspectivas, que no deben verse como excluyentes:

- [Una] ontología histórica de nosotros mismo en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento.
- [Una] ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen en cuanto actuando sobre los demás.
- [Una] ontología histórica de nosotros mismos en relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (Morey, 1989: 25).

Permítasenos delinear un caso más con el fin de exponer de qué trata la ontología-histórica foucaultiana. Para tal efecto, retomaremos al psicoanálisis.⁹ Con esto sugerimos cómo, por medio de la propuesta foucaultiana, podríamos repensar las condiciones de posibilidad de experiencia y, en este sentido, retomar la pregunta sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos.

Siempre ha sido interesante el modo en el que el psicoanálisis se ha ido institucionalizando en algunos países, sobre todo en los llamados occidentales. Elisabeth Roudinesco, historiadora del psicoanálisis, en su artículo “¿Está superado el psicoanálisis?”, elaboró con mucha claridad un mapa de la difusión de éste por diferentes países. Algo muy importante a destacar es que Roudinesco sugiere condiciones políticas y sociales que posibilitan el desarrollo del psicoanálisis. Así, ella advirtió que:

para la implantación de las ideas freudianas y la formación de un movimiento psicoanalítico deben cumplirse dos condiciones. Primero, la constitución de un saber psiquiátrico, es decir, una mirada sobre la locura capaz de conceptualizar la noción de enfermedad mental en detrimento de la idea de posesión divina, sagrada o demoníaca. Y, en segundo término, la existencia de un

⁹ No está de más aclarar que, si bien traemos a colación al psicoanálisis, no pretendemos refutar la propuesta sobre la psicología del mexicano que Ramos fincó en los presupuestos psicológicos de Alfred Adler.

Estado de derecho capaz de garantizar el libre ejercicio de una enseñanza freudiana. Un Estado de derecho se caracteriza por los límites que pone a su poder sobre la sociedad y los ciudadanos, y por la conciencia de que tiene límites. Sin él, el psicoanálisis no puede ejercerse libremente, transmitirse por la cura o enseñarse en instituciones específicas. En otras palabras, toda implantación del psicoanálisis pasa por el reconocimiento consciente de la existencia del inconsciente, así como la asociación libre, como la técnica de la cura, pasa por el principio político de la libertad de asociación (Roudinesco, s/a).

En congruencia con lo anterior, Roudinesco señaló que en lugares como la China comunista, la India o la España del franquismo, el psicoanálisis no tuvo un desarrollo importante. Por el contrario, uno de los casos paradigmáticos de la implantación e institucionalización del psicoanálisis, es Argentina.

En una entrevista para la revista online *Letra Urbana*, el psicólogo Alejandro Dagfal advirtió que las costumbres y el lenguaje del argentino están fuertemente vinculados al psicoanálisis. Además, debemos destacar que, en congruencia con lo que apuntó Roudinesco, Dagfal señaló que el psicoanálisis en Argentina se vio bloqueado por los golpes militares de 1966 y 1976, por lo que sólo pudo desarrollarse bajo regímenes democráticos (cfr. Dagfal, s/a). Por otro lado, la importancia del psicoanálisis en Argentina fue señalada también por el periódico de derecha *Clarín*. En este diario se advirtió la tendencia de los porteños a psicoanalizarse: “Mil pesos gasta por año, en promedio, una persona que va dos veces por semana a terapia, según estadísticas de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Y 154 psicólogos cada 100.000 habitantes es la proporción en la Argentina, cifra que representa el triple de la que hay en los Estados Unidos” (2012). Consideramos entonces que este país sureño constituye un caso significativo, no sólo para entender la institucionalización y el desarrollo del psicoanálisis sino,

además, para evidenciar condiciones de experiencia posible, al menos, de los porteños.

Explicitemos la ontología-histórica para el caso del psicoanálisis. Desde la primera perspectiva de la ontología-histórica, realizaríamos un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre un sujeto y un objeto, en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible. Desde esta perspectiva pensaríamos al psicoanálisis como un saber que estaría definido bajo cierta relación entre un sujeto y un objeto y habría sido posible en un momento de la historia, y que implicaría la emergencia de un juego de verdad, con el cual se articularían, en un cierto dominio de cosas, discursos susceptibles de ser enunciados como verdaderos o como falsos.¹⁰

Ahora bien, desde la segunda perspectiva de la ontología-histórica, habría que señalar que los saberes implican prácticas divisorias. Por ejemplo: lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal, entre otras divisiones. Finalmente, desde la tercera perspectiva de la ontología-histórica, la cuestión apunta a interrogarnos por el “modo en el que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo” (Foucault, 1984: 633). Sirva lo siguiente como un ejemplo: desde ciertos saberes podríamos concebirnos y hacer experiencia de nosotros como personas reprimidas. Desde esta perspectiva, Foucault nos encomienda no preguntarnos “¿por qué somos unos reprimidos?, sino ¿por qué decimos con tanta pasión, con tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos?” (1986: 15-16). En términos llanos: ¿por qué hacemos experiencia de nosotros mismos, en tanto reprimidos?

¹⁰ Aquí no se discute, como en su momento lo hizo Karl R. Popper, la cientificidad del psicoanálisis, pero sí sus condiciones históricas de emergencia.

A menos que uno quiera aprender a ser psicoanalista y sólo se esté interesado en la teoría y en la técnica psicoanalítica, particularmente consideramos una tarea pertinente el interrogarse por los juegos de valor y de sentido que están tras esta recurrencia al psicoanalista, al menos, de los porteños. Esta práctica alimenta todo un saber que soporta un tipo de relación entre un sujeto y un objeto, que define a este saber y a la verdad que está en juego con él. De esta forma, en palabras de Foucault, es necesario analizar los discursos bajo la mira de entender “la voluntad que los mueve y de la intensión estratégica que los sostiene” (Foucault, 1986: 15). Finalmente, si apelamos a la revolución copernicana descrita por Deleuze, podemos decir que el saber psicoanalítico y la verdad que se encierra en él, constituyen una condición de posibilidad de la experiencia de mundo, al menos, de los porteños. Valga agregar que quizá no sea lo mismo para los mexicanos, de quienes se dice que están más vinculados a la confesión con un sacerdote o, como apunta Octavio Paz, a emborracharse para confesarse (1992: 21).

Conclusiones

¿Cómo seguir entonces los pasos y las tareas abiertas por Samuel Ramos? Debemos señalar que es obvio que el análisis histórico-psicológico, que realizó este pensador sobre el mexicano, no puede pensarse como una ontología-histórica, a la manera de Michel Foucault. Esto se sigue por el simple hecho de que a aquél no le preocupó preguntarse por la constitución de la psicología, en la cual apoyó su diagnóstico del mexicano, y entender a ésta como un saber que surge bajo condiciones determinadas, el cual implica prácticas divisorias y formas en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo.

Sin embargo, Samuel Ramos sí nos invita a reconocer los eventos que han sacudido la historia de México, aquellos que han dado

sentido a lo que somos y en donde se muestran nuestras posibilidades. Ramos nos encomienda realizar una tarea titánica: reconstruir la historia de México, no sólo por medio de aquellos momentos que han significado y sacudido a este país sino, además, reconociendo las ideas filosóficas de “humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etcétera” (1934: 101), que nos han definido como nación.

La pregunta por el cómo es que llegamos a ser lo que somos y, en este sentido, sobre cuáles son nuestras condiciones de experiencia posible del mundo, tiene una relevancia filosófica fundamental. A partir de la respuesta que obtuvimos de ella, se pueden poner en evidencia aspectos epistémicos, éticos –costumbre–, incluso, políticos y sociales, que nos determinan. Así, sin ser una ontología-histórica como la propuesta de Michel Foucault, el trabajo de Samuel Ramos nos invita con su pertinencia a repensar las condiciones de nuestra experiencia, de nuestras formas de subjetivación y de objetivación –para decirlo con Foucault– o de los juegos de ‘valor’ y de ‘sentido’ en la historia –para decirlo con Deleuze–.

Con Michel Foucault y Gilles Deleuze encontramos entonces un camino –método– para seguir con la tarea encomendada por Samuel Ramos: interrogarnos sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos. La respuesta, como se vio, exige ir en búsqueda de los sucesos de la historia, de las sacudidas, de las sorpresas, de las victorias afortunadas y de las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias (Foucault, 1971: 137).

Bibliografía

- Amado Aguirre, José, 2010, *El cristianismo subyacente en el marxismo*, Buenos Aires, Editorial Brujas.
- Caso, Antonio, 1943, “Filósofos y moralistas franceses”, en *Obras Completas*, México, UNAM, 1973.
- Clarín, 2012, “El psicoanálisis pierde terreno ante las ofertas ‘alternativas’”, Buenos Aires, disponible en http://www.clarin.com/tendencias/psicoanalisis-pierde-terreno-ofertas-alternativas_0_750524997.htm (consultado el 15/I/2013).
- Barrio Maestre, José María, 2012, *Antropología del hecho religioso*, Madrid, Ediciones Rialp.
- Dagfal, Alejandro, S/F, “Psicología y Psicoanálisis. Entrevista a Alejandro Dagfal. Una vuelta sobre sus orígenes en París y Buenos Aires”, entrevista realizada por Mónica Prandi, disponible en <http://www.lettraurbana.com/articulo/438> (consultado el 22/I/2013).
- Deleuze, Gilles, 1983, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF.
- Foucault, Michel, 2001, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire. Hommage à Jean Hyppolite”, en *Dits et Ecrits II* (1954-1988), Paris, Gallimard.
- _____, 1984, “Foucault”, in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, t. I, Paris, P.U.F., pp. 942-944.
- _____, 1986, *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, t.I, México, FCE.
- _____, 1993, “¿Qué es la Ilustración?”, *Δαίμνη*, *Revista de Filosofía*, núm. 7, pp. 5-18.
- _____, 1996, *Dits et écrits II. 1945-1969*, Paris, Gallimard.
- _____, 2009, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, FCE.

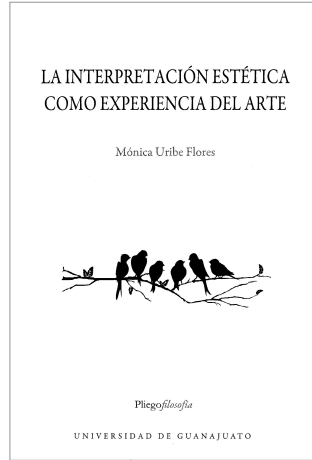
- Frey, Herbert, 2011, “Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche”, *Estudios* 99, vol. X, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, invierno, pp. 33-52.
- Friedrich, Nietzsche, 1996, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Luis M. Valdés y Teresa Orduña (trads.), Madrid, Tecnós.
- Girard, René y Gianni Vattimo, 2011, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Barcelona, Paidós.
- Hurtado, Guillermo, 2012, “Samuel Ramos, filósofo”, *Cuadernos americanos*, vol. I, México, pp. 59-69.
- Le Rider, Jacques, 1999, *Nietzsche en France, de la fin du XIX siècle au temps présent*, Paris, PUF.
- Morey, Miguel, 1990, “Introducción: la cuestión del método”, en Michel Foucault, *Tecnologías, del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- León, Olivé, 2007, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós/ UNAM.
- Paz, Octavio, 1991, sin título, entrevista realizada por Margarita Vidal para la serie “Palabra Mayor”, disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=Yp_xBW_TPxQ (consultado el 7/I/2013).
- _____, 1992, *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- Ramos, Samuel, 1990, “Hipótesis”, en *Obras completas*, vol. I, México, UNAM.
- _____, 1990, “Perfil del hombre y la cultura en México”, en *Obras completas*, vol. I, México, UNAM.
- _____, 1990, *Historia de la filosofía en México*, en *Obras completas*, vol. II, México, UNAM.
- _____, 1962, *Hacia un nuevo humanismo*, México, FCE.

- _____, 2001, *Perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Roudinesco, Elisabeth, s/f, *¿Está superado el psicoanálisis?*, disponible en <http://www.elortiba.org/histopsi.html> (consultado el 15/I/2013).
- Scott, John, 2005, *Desigualdad de oportunidades y políticas públicas en México: el fracaso del proyecto redistributivo*, núm. 330, México, CIDE.
- Uranga, Emilio, 1952, *Ontología del mexicano*, México, Espasa-Calpe.
- Vargas Lozano, Gabriel, 2005, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, México, Ideas mexicanas.
- _____, 2007, “El debate filosófico de los sesenta y su significación actual”, en Jorge Martínez Conteras y Aura Ponce de León, *El saber filosófico. Ciencia y sociedad*, vol. II, México, Siglo XXI/AFM.
- Villegas, Abelardo, 1993, *El pensamiento mexicano del siglo XX*, México, FCE.
- Zea, Leopoldo, 2001, “Prologo”, en Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano/El occidente y la conciencia de México/ Dos ensayos sobre México y lo Mexicano*, México, Porrúa.

Recibido: 17 de enero de 2014

Aceptado: 24 de noviembre de 2014

Mónica Uribe,
*La interpretación estética como
 experiencia del arte*,
 Guanajuato, Universidad
 de Guanajuato, 2014



En *La interpretación estética como experiencia del arte*, Mónica Uribe nos introduce a uno de los problemas fundamentales de la estética contemporánea, que consiste en la pregunta por la posibilidad de una interpretación de la obra de arte que no omita la relevancia fundamental de la experiencia estética. El término “interpretación estética”, que forma parte del título de la obra en cuestión, es particularmente revelador y controversial: revelador porque nos muestra la propuesta filosófica de la autora, que trata de conciliar dos modos de entender la experiencia del arte contrapuestos, a saber, la concepción estética (que se centra en los aspectos sensibles de dicha expe-

riencia) y la postura interpretativa (que pone el acento en el contenido teórico); controversial porque para lograr la conciliación referida, la autora debe pasar revista a ambas tradiciones, mostrando, entre otras cosas, sus méritos y sus limitaciones. Mónica Uribe examina en su libro precisamente estos dos puntos de vista respecto al modo como experimentamos las obras de arte: por un lado, la perspectiva que pone el énfasis en los aspectos estéticos, tales como el placer, la emoción y la percepción; por el otro, la postura que subraya la relevancia de la interpretación del arte.

La concepción estética de la experiencia del arte sostiene que

la relación que entablamos con la obra artística es fundamentalmente de naturaleza sensible y no teórica. Cuando estamos como espectadores ante una pieza de arte lo relevante son las emociones o los sentimientos que suscita en nosotros. Un aspecto importante de la relación estética es que ésta, al no ser conceptual, es intuitiva, es decir, el arte nos agrada o nos conmueve de manera inmediata. Esto significa que el disfrute estético de la obra de arte no requiere ser explicitado. Sabemos que algo nos place sin necesidad de explicar por qué es así. A este respecto, Immanuel Kant ha subrayado que en cuestiones del gusto puede haber desacuerdo pero no discusión. Este pensador ha caracterizado como “juicios reflexivos” a los enunciados que expresan el gusto. El juicio reflexivo, como su nombre lo indica, se flexiona sobre el sujeto de la enunciación, de forma tal que no se dirige a la obra de arte. Así, este juicio no pretende decirnos nada acerca de su composición, de su contenido o de su modo de ser. Lo que el juicio del gusto hace referencia, en todo caso, es al sentimiento de placer o displeasure que suscita en el sujeto estético. Por esta razón, la relación estética

con la obra de arte no precisa de un discurso que la explique, pues remite a un acontecer subjetivo.

Mónica Uribe alude a una pensadora del siglo XX, Susan Sontag, quien también asume la perspectiva estética. Esta autora sostiene que es erróneo pensar que las obras de arte precisan de una interpretación, bajo el supuesto de que existe un contenido oculto que necesita ser desentrañado. Señala lo desafortunado de ciertas lecturas realizadas desde un enfoque marxista o psicoanalista, en las que la obra termina siendo acallada o sustituida por una interpretación que se articula con base en principios y presupuestos de una determinada teoría o doctrina. Por esta razón, Susan Sontag propone una “erótica del arte”, en el sentido en que la relación con la obra sea de una naturaleza más bien sensual que intelectual y más espontánea que conceptual. Además, subraya el hecho de que las nuevas manifestaciones artísticas, como la pintura abstracta, constituyen un buen referente de que el arte, al prescindir del contenido representativo, se libera de la interpretación. El ejemplo que Mónica Uribe alude, en relación a este punto, es el *Cuadrado negro sobre*

fondo blanco del pintor ruso Vladimir Malévich, el cual buscaba con su obra pictórica “liberar al arte del lastre de la objetividad”. A la luz de esto, adquiere mayor relevancia la postura de Susan Sontag respecto a que la “experiencia estética” no sólo puede prescindir de la comprensión de las obras de arte, sino que además la interpretación es un procedimiento inadmisibles porque termina por usurpar el lugar de la obra misma.

La postura interpretativa, por su parte, resalta el contenido conceptual de la experiencia del arte, lo cual implica que las obras de arte conllevan un significado cognitivo del cual nos quieren hacer partícipes. El mejor exponente de esta tradición lo encontramos en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, autor al cual Mónica Uribe dedica un capítulo de su libro. Para este pensador, la relación con una obra no puede reducirse al placer estético porque la experiencia del arte nos introduce a una forma especial de verdad. Al considerar la experiencia del arte como una forma paradigmática de verdad, Gadamer afirma la universalidad del problema hermenéutico. La cuestión hermenéutica subraya que el comprender y el interpretar

remiten a consideraciones ontológicas, esto es, a modos de ser del existir humano y no a métodos de aplicación general. De esta forma, el encuentro con el arte posibilita una comprensión de nosotros mismos, es decir, un reconocimiento de nuestro modo de ser y del mundo que habitamos. A este respecto, Paul Ricoeur se pregunta qué sabríamos del amor, del odio, del bien, del mal y de todo aquello que llamamos el *yo*, si todo esto no hubiera sido representado en las obras literarias.

Mónica Uribe sugiere que el problema de la interpretación en general, el cual incluye la comprensión del arte, se articula bajo los tres siguientes presupuestos generales. En primer lugar, “una obra es un hecho significativo, dado que puede entenderse como un entramado de sentido” (31). El sentido es un entramado que se constituye sobre diversos aspectos, tanto formales como simbólicos, que configuran la unidad y coherencia de la obra de arte. La autora opta por el término “sentido” en lugar de “significado” porque el primero excede la mera asociación referencial a un objeto representado. Por esta razón, nos invita a no identificar el sentido de una obra

únicamente con sus referentes semánticos o simbólicos, pues la organización formal y los recursos expresivos también lo constituyen. Esto explica que algunas interpretaciones se centren en los aspectos formales de la obra (estructura, recursos, relaciones), mientras que otras se enfocan en los elementos simbólicos (significados, contexto, convenciones).

En segundo lugar, a diferencia de la relación estética, el sentido de una obra no es algo que se revele de manera inmediata. Para comprender lo que la obra nos quiere decir, es necesario un trabajo de interpretación. La autora tiene cuidado en señalar que esto no implica que sólo los críticos del arte estén en condiciones de desentrañar el significado de las obras. Sin lugar a dudas, el análisis de los especialistas es revelador, pero Mónica Uribe considera que la interpretación, filosóficamente hablando, puede entenderse en un plano más amplio y también más fundamental. A este respecto me voy a permitir realizar un breve señalamiento. La hermenéutica entendida como teoría general de la interpretación inicia, a principios del siglo XIX, con la obra de Friedrich Schleiermacher. Antes de

este autor, había una pluralidad de métodos de exégesis, dependiendo de la obra en cuestión, pues se asumía que un texto sagrado era de naturaleza distinta a uno profano. En el primer caso estaríamos ante la palabra divina, mientras que en el segundo ante el decir humano. Por consiguiente, el método requerido para interpretar un texto bíblico diferiría necesariamente del análisis de uno jurídico.

Schleiermacher tomó como tarea desregionalizar a la hermenéutica, en el sentido de formular una teoría general de la interpretación. Esta teoría no se preocuparía por los métodos que rigen la exégesis concreta de los distintos tipos de textos, sino que se enfocaría en identificar la naturaleza de la interpretación como tal. Posteriormente, otros autores (como Dilthey, Heidegger, Gadamer, Eco, Ricoeur, etc.) han continuado con la labor de llevar la hermenéutica no sólo a un plano más general, sino particularmente más fundamental. Pues bien, el libro de Mónica Uribe se emplaza en esta tradición filosófica. Por esta razón, es natural que el modo como caracteriza la interpretación estética desborda la exégesis especializada de los críticos del arte.

En tercer lugar, el sentido de una obra no se agota en una sola interpretación, sino que admite múltiples lecturas. El hecho de que el contenido significativo sea polisémico no implica que tengamos que admitir una perspectiva relativista. Mónica Uribe nos remite a Umberto Eco quien señala que una obra de arte tiene precisamente la particularidad de ser una unidad significativa que se encuentra abierta a múltiples interpretaciones. La multiplicidad de lecturas, por supuesto, no socava su identidad. De hecho, un criterio básico de la hermenéutica gadameriana exige atender puntualmente al decir del texto. Cuando intentamos comprender, señala Gadamer, lo hacemos siempre con ciertas expectativas de sentido, que también llama “prejuicios”. La verdadera tarea hermenéutica consiste en no hacer valer arbitrariamente nuestros prejuicios, sino en atender al sentido de la obra. Para esto último, no es necesario, por supuesto, eliminar nuestros prejuicios, sino ponerlos en relación con aquello que queremos comprender. Por esta razón, para Gadamer la verdadera comprensión tiene la forma del diálogo, pues implica la puesta en juego de diversas voces. Por

otro lado, el sentido del arte no puede ser unívoco, no sólo en virtud del carácter abierto de la obra misma, sino también, porque el espectador no se encuentra en un horizonte hermenéutico cerrado. Los horizontes de interpretación son igualmente abiertos y dinámicos.

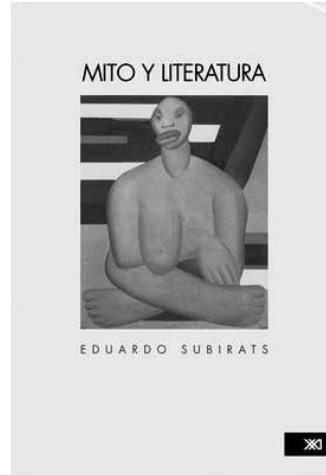
A la luz de la revisión tanto de la perspectiva estética como de la concepción interpretativa, la autora considera que estas posturas no hacen justicia a la complejidad de la experiencia del arte. En consecuencia, Mónica Uribe propone una versión conciliatoria de esta experiencia que incorpore tanto aspectos estéticos como conceptuales. A esta propuesta la denomina “la interpretación estética” y la caracteriza de la siguiente forma: “la interpretación estética es una forma de comprensión de sentido que se articula conceptualmente y que parte del reconocimiento estético” (85). La “interpretación estética”, en la medida en que busca aprehender el sentido de la obra, parte de los supuestos que subyacen a la interpretación en general; a saber, 1) que una obra comporta un contenido significativo, 2) que éste no se ofrece de manera inmediata y 3) que el sentido de

una obra puede ser interpretado de múltiples formas. Por otro lado, puesto que la “interpretación estética” parte del reconocimiento estético, se trata aquí de hacer valer la relevancia de la sensibilidad (por ejemplo, la percepción y el gusto) en la constitución de la experiencia del arte. Mónica Uribe argumenta que para poder interpretar estéticamente es necesario que el espectador pueda reconocer, aunque sea a un nivel rudimentario, algunos “rasgos poéticos” de la obra, tales como la composición, formas, ritmos, acentos, símbolos, estilos, temas, etc. Estos elementos poéticos son identificables no por medio de un análisis especializado, sino “en el juego de percepción, imaginación, razón y conocimiento” (74).

El punto importante aquí es que la sensibilidad se revela como condición de posibilidad de la interpretación del arte, pues en virtud de ella reconocemos aquellos aspectos poéticos de la obra que también configuran su sentido. Una implicación de esto último es que el individuo (o sujeto) es rehabilitado para la experiencia del arte, pues la sensibilidad es algo que acontece en el sujeto espectador. Este señalamiento no es en absoluto trivial si pensamos en Gadamer quien desplazó el rol del sujeto en la experiencia del arte, lo cual es evidente en su polémica con la “conciencia estética”.

Ramón Bárcenas Deanda
Universidad de Guanajuato

Eduardo Subirats,
Mito y literatura,
México, Siglo XXI, 2014



MITO Y LITERATURA, DE
EDUARDO SUBIRATS:
UNA VISIÓN DE LA LITERATURA
PROFUNDA DE AMÉRICA LATINA

El libro *Mito y literatura*, de Eduardo Subirats, nos ofrece una aventura en el mundo épico, místico y erótico de la literatura latinoamericana. El texto atraviesa el campo de la reflexión filosófica y de la crítica literaria, adentrándonos en una visión sin complacencias de la condición humana, desenmas-carando la opresión violenta que desde sus inicios tuvo lugar en el proceso cultural de manipulación política y de exclusión semiótica del logos colonial. El escrito traza el fundamento mitológico de la na-

rración literaria como hilo común en los diversos ensayos que sucesivamente tematizan la obra de Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos, José María Arguedas, Mário de Andrade y João Guimarães Rosa. A partir del análisis de la escritura de estos autores, Subirats nos indica que estamos ante una experiencia literaria y una forma artística que se encuentra más allá de las fronteras epistemológicamente instauradas entre un sujeto y un objeto. El propósito de Subirats es presentar una interpretación mitológica, filosófica y política de cinco obras de la literatura latinoamericana del siglo XX, una de cada autor tratado, con el objetivo de reconstruir y revelar el universo simbólico, filosófico y cultural que toda ver-

dadera obra de arte encierra como su más precioso tesoro. Pero cabe advertir que no se trata sólo de una referencia que dé cuenta de una lectura esmerada y diligente de los autores antes mencionados, sino que en los siete ensayos que integran su libro, Subirats busca impulsar también otra tarea: restaurar los vínculos profundos que configuran un proyecto lingüístico y civilizatorio, político y poético, que es distintivamente latinoamericano. Para ello, emprende una crítica sin contemplaciones de la complicidad establecida entre el *marketing* editorial y el formalismo academicista, con la consiguiente degradación comercial de la literatura.

Subirats, rechazando deliberadamente la simplificación que connota la denominación de “realismo mágico”, plantea, antes bien, la pertinencia de emplear el concepto de *mimesis* como el término más apropiado para aludir al campo de experiencias profundas de la vida humana. Todo ello escenificado en tierras exuberantes en las que de manera natural se relaciona la magia con el trance, las concepciones chamánicas del universo y los rituales religiosos antiguos en una lengua que habla poética y mnemotécnicamente. Para el au-

tor, tal dimensión mágica y ritual se incorpora en la estética literaria de manera magistral, sublime, pues los poetas —objeto de su reflexión— han logrado imprimir una estela creativa en la travesía del ser. Con esta realidad poética, vale la pena reconsiderar la amplia significación que comporta la mimesis, sobre todo a la vista del desenlace de la teoría estética “moderna”, que se ha reducido casi completamente a una teoría lingüística, lo mismo sucede con alguna crítica literaria que ha quedado ceñida a un mero ejercicio de clasificación de estilos totalmente formalista y vacío. Subirats, partiendo del carácter irreducible de la individualidad regional, local y personal de la obra literaria, invita a releer a dichos autores como una realidad individual, a la vez que como un universo por derecho propio y como ventana abierta a una experiencia interior, profunda y ejemplar de nuestro dañado lugar en el mundo. Aquí es, justamente, donde Eduardo Subirats nos propone reconocer en la obra de los autores aludidos la presencia de un diálogo fecundo con la literatura mundial, reconociendo en la escritura de los poetas una voz propia. En los siete ensayos aquí editados podría asumirse lo que el autor

afirma con respecto a la obra de Arguedas: de lo que se trata es de un acto de formación y transformación lingüísticas, y esto significa la creación de una nueva lengua hispanoamericana, la creación de una insondable literatura en el más pleno sentido mitológico y metafísico de la palabra poesía. Para Subirats, lo que está en juego es, en última instancia, la identificación y reconocimiento de una estética radical.

DE FICCIONES Y ESENCIAS. El primer apartado titulado “Ficción de ficciones” inicia con una alusión a la crítica de Witold Gombrowicz, testimonio de una firme tradición intelectual europea que entendía la literatura como reflexión sobre el espíritu de la época (*Zeitgeist*) y sobre la historia universal, concibiendo la literatura como una experiencia enraizada en las memorias culturales de mitos y pueblos. La literatura como esclarecimiento de la condición humana y como emplazamiento excepcional para comprender las crisis de la civilización contemporánea. En esta primera parte del libro hay una interesante exposición dialéctica frente al profundo sentido de la literatura anteriormente delineado. En contrapartida, Subirats critica la deleznable conver-

sión del escritor en productor de ficciones y del intelectual en administrador de textualidades. Aquí la recomendación es muy precisa: hay que abominar ese maloliente bocado y alejarse del platillo que se sirve en la barra de un restaurante de comida rápida aderezado con una nueva literatura de boutique. Para el autor de *Mito y literatura*, el objetivo consiste en “no perder el alma” y en “guardar la esencia”; el diálogo cultural y lingüístico ha de estar a favor de la reconstrucción de una memoria mitológica y de una cosmovisión filosófica a partir de la lengua hablada, recreando un mundo poético que expresa la sensibilidad y los sentimientos ligados con la memoria de tradiciones orales de pueblos y culturas ancestrales de América. No se trata de escribir desde ninguna parte, como lo hace el escritor de boutique que sólo piensa en el consumidor *fast food*. La postura contraria a esa literatura de publicista la representa Thomas Mann, quien respondió a semejante tendencia vacía con un programa a la vez político y poético: “Se tiene que quitar el mito de las manos del fascismo intelectual y reactivarlo en un sentido humano” (26).

PEDRO PÁRAMO Y LOS FANTASMAS DE UNA REALIDAD POLÍTICA. El segundo ensayo hace referencia a *Pedro Páramo* y la interpretación del realismo político e histórico de un pueblo espectral como escenario de la zaga finamente estructurada de una novela de fantasmas. Según expresa Subirats, la novela de Rulfo nos envuelve en una atmósfera de misterio, en una ficción nunca plenamente entendida. Tal experiencia estética de lo misterioso adopta una forma muy peculiar en la urdimbre de diversos códigos gramaticales poéticos y a la vez precisos, una fantasía exacta, como diría Theodor Adorno. Esto quiere decir que la primera impresión psicológica de lo misterioso como incomprensible adquiere paulatinamente una dimensión mitológica que es al mismo tiempo objetiva y lógica. En este viaje iniciático, constatamos el reconocimiento de una cultura muy compleja por lo misterioso que resultan ser sus valores espirituales, lo mismo que las cosmovisiones y formas de vida que se transmiten a través de la palabra a partir de gramáticas, leyes y principios escriturados para homogeneizar y excluir a la vez.

ESCRITURA, PODER Y ESQUIZOFRENIA, UNA RELACIÓN PARA-

DIGMÁTICA. El tercer ensayo se ocupa de *Yo, el Supremo*, la obra más significativa de Augusto Roa Bastos. Subirats emprende lo que él mismo llama la reconstrucción literaria de una libertad paradójica o imposible, que tiene que suprimirse a sí misma para poder realizarse. Aquí vemos los pliegues de una tensión entre esclavitud y tiranía en una narrativa extravagante, exótica y marginal, que da cuenta del “dolor de Paraguay”. *Yo, el Supremo* relata la catástrofe humana a la que condujo la dictadura gramatológica, pues escritura y poder se presentan como eje cardinal que esclarece el trazo de Roa Bastos, pero también la profunda relación entre escritura y esquizofrenia. La escritura como sistema de un orden instrumental del ser que codifica genéticamente la vida, configura la historia y dicta el *script* de las guerras. Se trata de la escritura que refunde, reorganiza, redefine y re-mapea el habla y la existencia humana; la escritura como dictado y dictadura metalingüísticos; la escritura como *creative writing* profesionalizado por los mercados culturales de ficción industrial y del *marketing* editorial; la escritura muerta de cuyas cenizas emerge un mundo en ruinas. Cuando los

discursos científicos se amurallan epistémica y corporativamente contra la reflexión, ésta tiene que camuflarse bajo la hojarasca ficcional, adoptar una estrategia de distanciamiento, presentarse como pantomima, deformación o sarcasmo, sátira o ironía de las epistemes y consignas escolásticamente prescritas. Pero existe un aspecto de la constelación narrativa de Roa Bastos que coincide aún más claramente con la situación esquizofrénica: la imposibilidad de conciliar sus altos ideales revolucionarios con una realidad social atrasada, miserable y desarticulada, incapaz de realizarlos. *El innombrable*, de Samuel Beckett, al igual que *Yo, el Supremo*, plantean un dilema: la reducción logocéntrica de la existencia humana al orden del discurso, al universo de una palabra vacía de ser. Ambas obras revelan idéntica clarividencia de una situación terminal, la conciencia de la nada, una similar angustia frente a la muerte. Las dos novelas exponen una misma voluntad desesperada de seguir adelante, de sobrevivir, a pesar de todo, en medio del desastre.

EL COSMOS SAGRADO. El cuarto ensayo examina *Los ríos profundos*, de José María Arguedas. La vida

vacía de ser y de tiempo tiene, en la novela de Arguedas, su contrario: el salto radical a la realidad primordial de esos ríos profundos y de la naturaleza sagrada que le da título. Se trata de un dilema humano derivado del colonialismo y del racismo, de una cuestión política ligada a la arrogancia que en la historia moderna se ha armado con la categoría de “universalismo” de la razón colonial. Frente a este proceso, las poéticas de Arguedas, Rulfo o Roa Bastos formulan una alternativa que no se deja reducir a las limitadas categorías institucionales y epistemológicas del indigenismo, el multiculturalismo o el hibridismo, porque constituyen una realidad enteramente original, no coercitiva entre las diferentes concepciones y formas de vida que interactúan en Latinoamérica. Según Subirats, la obra antropológica y literaria de Arguedas está marcada por dos propósitos: por una parte, la preocupación por conservar en su pureza los mitos originarios del mundo quechua y sus expresiones rituales y artísticas; por otra, la celebración de sus adaptaciones a las condiciones modernas. En *Los ríos profundos* se ofrece un prístino ejemplo de este hibridismo horizontal, igualitario, no mediado por

un proceso vertical de dislocación simbólica, distorsión semántica y dominación escritural. El aspecto más importante de esta nueva forma lingüística no es su hibridismo o sincretismo, sino lo que el propio Arguedas definió como “guardar la esencia” y “comunicar a la lengua casi extranjera, la materia de nuestro espíritu”.

EL PROYECTO FILOSÓFICO DE LA “ANTROPOFAGIA”. El quinto ensayo analiza la novela *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Expone la visión de una civilización moderna en sus dos extremos: las selvas tropicales y las megalópolis industriales. No descubre un secreto nacional, ni local, sino los dilemas globales y universales de nuestro tiempo histórico: los conflictos entre la civilización “occidental” y sus guerras periféricas, la disyuntiva entre el desarrollo industrial, la destrucción del ecosistema mundial y la deshumanización de un capitalismo progresivamente salvaje. En el análisis de Subirats, la obra de Andrade encierra una mirada mitológica, poética y esclarecedora sobre una naturaleza vibrante y metamórfica, increada y creadora. Esta dimensión tampoco es indigenista, ni regionalista, ni mucho menos nacionalista, sino

cosmológica, metafísica y universal. *Macunaíma* es la visión de un irremisible proceso civilizatorio de destrucción que convierte las selvas en páramos y a sus dioses en estrellas fugaces, mientras en las megalópolis, las máquinas se apropian de los humanos que las erigen sobre los altares civilizatorios como falsos dioses.

LA GUERRA MÍTICA. El sexto ensayo se ocupa de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa. Crónica de una guerra del fin del mundo con el brillo literario que el autor brasileño confiere a esa bestialidad humana y su inefable primitivismo. La guerra entraña un significado filosófico: lo que nos atrae de esos hombres y mujeres es la finalidad intangible de su lucha, la resistencia de un ideal imposible y una convicción mística que nunca llegamos a captar ni comprender en toda su envergadura, pero que encarna en seres con los que lentamente llegamos a identificarnos en mayor o menor medida. El relato de las aventuras de Riobaldo es el medio que Guimarães Rosa utiliza para introducirnos en una reflexión sobre el significado de la existencia humana. *Grande sertão* no puede clasificarse sólo como ficción épica, pues es una novela

ética y metafísica, pero no en el sentido de dar expresión a una corriente de pensamiento en particular, ni a una cosmovisión conceptualmente sistemática. Antes bien, transforma aquella fuerza misteriosa y visionaria que encarnan los rebeldes y sus profecías revolucionarias en la visión metafísica de un ser substancial capaz de destruirse y renovarse en un movimiento perpetuo de dimensiones infinitas. *Grande sertão* es una autobiografía monologal que establece las pautas y los vértices de una dialéctica del reconocimiento mutuo entre oyente y narrador. El mundo natural y humano que describe Guimarães Rosa está atravesado por una colorida vitalidad y un sólido equilibrio ético y metafísico. Es un mundo eróticamente animado que permea tanto los encuentros amorosos de su protagonista como las cosas de la naturaleza. La indiferencia, la transformación de la realidad en delirio, el sentimiento del absurdo, la gratuidad de nuestra existencia, la deshumanización..., motivos centrales de la estética y la moral existencialistas, están radicalmente ausentes en la narración de Guimarães Rosa. Por el contrario, la vida errante y el conocimiento del destino son

dos grandes fuerzas que confluyen y coinciden en un concepto radical de libertad que se desplaza por caminos y veredas. Se trata de aquella libertad estoica como concordancia entre la necesidad de las cosas y el conocimiento del orden que comprende la existencia humana en una perfecta unidad.

MITO Y MIMESIS. Finalmente, el séptimo ensayo expone la proximidad semántica entre *mythos* y *logos*, que se ha transformado, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, en una enconada oposición. *Mythos* es la palabra pronunciada o cantada ritualmente, *logos* designa el discurso sistemático y calculado. Como palabra de los orígenes o palabra arcaica, el mito se distingue del discurso lógico. Dos momentos históricos ponen de manifiesto esta relación conflictiva: la condena de los mitos griegos por los padres fundadores del cristianismo y el rechazo de sus dioses y relatos por la epistemología moderna. En la perspectiva unilateralmente racionalista, miles de cosas se aducen contra el mito, la memoria mitológica, la síntesis de literatura y mito, y contra la reflexión filosófica, artística y literaria en y a través de la mitología. Todo ello se ha invocado en favor

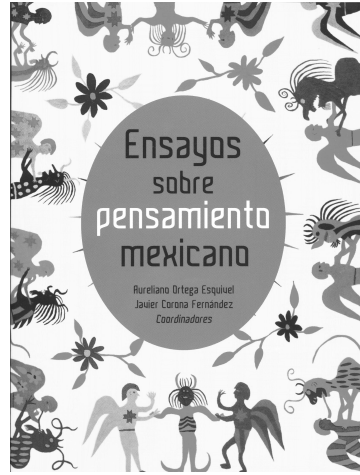
de la racionalidad formal, de la reducción y control gramatológicos de las memorias mitológicas y de las formas de vida ligadas a estas memorias. La cruzada contra la mimesis no puede comprenderse en toda su eficacia y profundidad si no es a partir de su relación íntima con un principio de abstracción que define el arte civilizatoriamente investido de moderno. Contra la mimesis —degradada a función reproductora—, las vanguardias modernas invocaron programáticamente el postulado absoluto de la abstracción como forma inmaterial y lenguaje por derecho propio. La definición común de mimesis como imitación de la realidad ignora la complejidad que envuelve el concepto *realismo* en la historia de la filosofía occidental. El concepto *mimesis* comprende una experiencia al mismo tiempo sensible y suprasensible, material y espiritual. Según Subirats, la captación intelectual de formas, ritmos y equilibrios tonales, y la configuración de un orden geométrico y musical, no pueden separarse de su percepción mimética; de igual modo, la mimesis de

colores, ritmos y formas, está indisolublemente vinculada con una comprensión abstracta y metafísica de nuestra experiencia. Mimesis define este vínculo fundamental entre los seres, a partir de los cuales es posible establecer y comprender la relación mágica, el fenómeno del trance y otras expresiones religiosas del espíritu humano. Para João Guimarães Rosa, *mimesis* es experiencia sensible del paisaje: una realidad tangible, audible y visible. El sujeto y el objeto de esta experiencia intercambian entre sí diferentes intensidades emocionales y ontológicas. La experiencia de esta unidad mimética del ser es mágica porque nos comunica con una realidad primordial que abarca a todos los seres; una realidad que percibimos como interior, substancial y misteriosa.

De esta forma Eduardo Subirats define la literatura profunda de América Latina en este excelente libro, por demás recomendado, titulado *Mito y literatura*.

Javier Corona Fernández
Universidad de Guanajuato

Aureliano Ortega
y Javier Corona (coord.),
*Ensayos sobre pensamiento
mexicano*, México,
Miguel Ángel Porrúa /
Universidad de Guanajuato,
2014



Inconscientemente y sin teoría, en el ensayo como forma se deja sentir la necesidad de anular también en el procedimiento del espíritu las pretensiones de integridad y continuidad teóricamente superadas.

THEODOR ADORNO,

El libro titulado *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, coordinado por Aureliano Ortega Esquivel y Javier Corona Fernández, con la participación también de Fernando González, José Mendivil y los profesores españoles José Luis Mora y Antolín Sánchez Cuervo, ofrece seis ensayos que nos invitan a repensar la aparente armonía del proyecto político-cultural postula-

do para la constitución del estado-nación de México. Ubicándonos en los procesos históricos de un optimismo y entusiasmo patrióticos emergentes a partir de la Revolución Mexicana, los autores exhortan al pensamiento crítico del lector a dirigirse hacia las grietas de la pretendida unidad y hacen relumbrar al antagonismo escamoteado bajo toda concepción de una totalidad cerrada. Los diversos recorridos por los manifiestos políticos, el proyecto educativo y la praxis artística posrevolucionaria desplegados por Aureliano Ortega y Javier Corona, nos ponen frente al desafío que presenta la complejidad de la formulación de una idea unitaria y coherente de nación;

idea, no obstante, cuyo más rotundo fracaso se revela en la sentencia aniquilante de Javier Corona: "Todo esfuerzo es vano si los niños siguen muriendo por falta de la más mínima atención hospitalaria, si el hambre sigue aquejándonos para obligarnos a cometer las acciones más abyectas" (77). La actualidad de sus ensayos emerge al paso de una exposición fluida, cuyo recorrido fascinante por los siglos pasados refleja la antinomia de la experiencia del devenir del espíritu que, en su tendencia a objetivarse, se ha consolidado en una unidad totalizante. Cabría decir que los textos aquí reunidos impulsan de nueva cuenta la reflexión hacia la búsqueda de la recuperación de la propia libertad del espíritu.

Así, los ensayistas se colocan desde diversas perspectivas frente a las teorías surgidas al paso de la Revolución Mexicana y nos ofrecen una propuesta para la reconstrucción de la complejidad del tejido social a partir de sus planteamientos. Sus escritos nos obligan a afrontar y nos ponen ineludiblemente de cara a una variedad de constelaciones político-sociales, en las cuales la racionalidad moderna, desde su emergencia, resulta imbricada en el poder del liberalismo

que impone su exigencia de uniformización. La indagación acerca de los textos de escritores, poetas e intelectuales, apela a la reconsideración desde una perspectiva actual de aquellos valores revolucionarios de libertad, equidad, amor por la tierra y la familia por los cuales el pueblo luchaba; valores plasmados de manera crítica en el arte posrevolucionario. Al recuperar nombres representativos de los muralistas como Orozco, Rivera y Siqueiros; de escritores como Guillermo Prieto, Juan Ramón Jiménez, Francisco A. de Icaza, Amado Nervo, Manuel Gutiérrez Nájera, y de compositores como Manuel M. Ponce, Julián Carrillo, Carlos Chávez y Silvestre Revueltas, entre muchos otros, los coordinadores de la obra nos introducen en el escenario de educadores y literatos comprometidos con la construcción de una nación que se eleva sobre la conciencia de una solidaridad humana y del ideal de valores articulado sobre la idea de una comunidad cívica, justa y digna. Su pluma provocadora, no obstante, confronta al lector con la inquietud por el destino de este discurso revolucionario: ¿qué fue lo que sucedió con la transformación profunda de México tan anhelada por

los pensadores de la Revolución Mexicana? “Lo cierto es [nos explica Aureliano Ortega] que sus causas históricas (injusticia, pobreza, marginalidad, violencia) si alguna vez fueron verdaderamente enfrentadas y acotadas por los regímenes revolucionarios hoy, en este torturado e incierto presente mexicano, están todas ellas de regreso, como si nada hubiera sucedido al cabo de 100 años” (29).

Los ensayos sobre pensamiento mexicano hacen aún más presente la dificultad de respirar; arrancan del lector el grito ahogado frente a la impotencia a causa del estallido de la violencia, inseguridad y crisis general que se vive hoy en la sociedad mexicana. No obstante, lejos de cualquier nota de añoranza sentimental, los autores demandan repensar la situación actual, conduciéndonos hacia nuevas configuraciones de un discurso que desde hace mucho parece estar olvidado, para replantear la posibilidad de una superación de este estado petrificado, reivindicando los valores de un pensamiento crítico y revolucionario en el escenario actual de crisis política, creciente marginación y violencia. En este sentido, Fernando González Vega nos propone un análisis de las di-

ficultades y alcances gnoseológicos y epistemológicos de la historia y la filosofía en la construcción del pensamiento mexicano y José Mendívil nos acerca a los conceptos de accidentalidad y contingencia en la época poscolonial a partir del análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga.

Es innegable que la compilación de los seis ensayos, en los cuales hábilmente se entrelazan las reflexiones sobre el acontecer histórico-social del México revolucionario y postrevolucionario, la perspectiva desde el exilio español de pensadores como María Zambrano, José Gaos, Eugenio Ímaz, entre muchos otros, nos arroja una constelación de conceptos, ideas e imágenes vivas, por medio de la cual los autores abordan la problemática desde una diversidad de ángulos, dejando al descubierto el gesto absurdo de la pretendida totalidad. Ante la barbarie a la que nos condujo la racionalidad totalizadora, José Luis Mora se pregunta por las huellas que ha dejado el pensamiento filosófico en la constitución de las naciones iberoamericanas, para lanzarnos la provocativa declaración de que no hay filosofía “que pueda ser considerada ingenua o neutra” (80). En

relación con ello, el autor nos remite a una España bajo la opresión dictatorial, en la cual la función de la filosofía se destaca por la legitimación del orden establecido, reproduciendo así la perversión del edificio simbólico. Es indudable para el autor que el déficit de discurso filosófico, generado por la insuficiencia y la carencia de conocimiento sobre las propias tradiciones filosóficas, es lo que ha devenido en un tradicionalismo anacrónico y ahistórico enquistado en el poder.

Dicho diagnóstico crítico es retomado por Antolín Sánchez Cuervo, quien nos remite a la experiencia del totalitarismo y la compleja geopolítica internacional que enmarca a los regímenes dictatoriales; “el fascismo [sostiene el autor] es un fenómeno que responde a una larga incubación en el seno mismo de la razón moderna” (112). Tanto José Luis Mora como Antolín Sánchez Cuervo, recuperan las propuestas de los pensadores del exilio español, en particular de Eugenio Ímaz, José Gaos y María Zambrano entre otros, quienes exploran la posibilidad de nuevas formas de expresión capaces de reconfigurar la pluralidad de formas de vida en una superación

del régimen autoritario. Al hacer frente al estado fallido, tanto de los planteamientos filosóficos academicistas y abstractos que devienen en dogmatismo y tecnocracia, como de la barbarie y la injusticia de la pretensión domesticadora de la razón totalitaria, los ensayos exhortan al pensamiento a detenerse a reflexionar frente a la realidad sangrante de nuestro tiempo. Denunciar el cinismo sistemático del crimen y apelar por un humanismo como pacifismo beligerante, tal es la respuesta histórica retomada por Antolín Sánchez a propósito de la inhumanidad evidenciada por Eugenio Ímaz. Por otra parte, Sánchez Cuervo recupera la crítica a la dictadura y lo hace por medio del prisma del pensamiento de Gaos y Nicol, en donde claramente se conjugan sus dos acepciones —una exclusiva del régimen político y la otra relativa al régimen de vida característico del Estado liberal capitalista— que exploran las condiciones de posibilidad de las dimensiones absolutistas de la tecnociencia y de la secularización manifiestas en la transmutación de la razón moderna.

Por último, *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, lejos de toda pretensión de abarcar de mane-

ra exhaustiva la diversidad de los planteamientos teóricos y la gama multifactorial de discursos participantes en el proyecto de construcción de una nación-estado, conforma una constelación que nos incita a debatir sobre los problemas sociales del México de hoy por medio de una recuperación de

su dimensión histórica y su pasado pletórico de significado que permita acercarnos a una distinta dimensión de la realidad social capaz de superar el actual estado de opresión y crisis político-cultural.

Gergana Neycheva Petrova
Universidad de Guanajuato

Los autores

Roberto Casales García

Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Panamericana, alumno de doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Se ha especializado en filosofía moderna, principalmente en Kant y Leibniz. Al respecto, ha publicado algunos artículos especializados en revistas como: *Tópicos, Pensamiento y Cultura* y *Universitas Philosophica*, así como una amplia serie de reseñas críticas en revistas especializadas. Su tema de investigación actual es la noción de libertad en Leibniz y Kant.

Francisco Javier Higuero

Profesor en Wayne State University, Detroit, EEUU. Su campo de investigación se focaliza prioritariamente en el pensamiento contemporáneo y en la filología hispánica de los siglos XIX, XX y XXI. Ha publicado los libros: *Recordación intrahistórica en la narrativa de Jiménez Lozano* (Ediciones del Orto, 2013), *Discursividad insumisa: pensamiento español del siglo XX* (Ediciones del Orto, 2012), *Argumentaciones perspectivistas: pensamiento español del siglo XXI* (Ediciones del Orto, 2011), *Racionalidad ensayística: de Montaigne a Richard Rorty* (Ediciones del Orto, 2010), *Narrativa del siglo posmoderno: de Valle Inclán a Susana Fortes* (Ediciones del Orto, 2009), *Intempestividad narrativa* (Ediciones del Orto, 2008), y *Estrategias deconstructoras en la narrativa de Jiménez Lozano* (Ediciones del Orto, 2000). También ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas de reconocido prestigio internacional.

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Es doctor y maestro en Filosofía por la UNAM. Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt-nivel III). Profesor-investigador de la UMSNH desde 1980. Actualmente es director del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro. Sus libros más recientes son: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (FCE, 2013); *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (Siglo XXI, 2012); *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* (UNAM, 2010); *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)* (Jitan-jáfora, 2008); *Filosofía y creación* (UMSNH/Driada, 2007), y *La reforma moral de la Universidad y otros temas de educación, política y sociedad* (Jitan-jáfora, 2006). Otros libros en los que participa como coordinador y co-autor son: *Merleau-Ponty viviente* (Anthropos, 2012), *Variaciones sobre arte, estética y cultura* (UMSNH, 2002) y *Filosofía de la cultura en México* (Plaza y Valdés, 1997).

Esther Cohen Dabah

Licenciada y maestra en Letras Modernas (Inglesas) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, doctora en Filosofía por la misma institución, especialista en Semiótica por la Universidad de Bolonia, Italia (1982) e investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Poética. Ha publicado numerosos ensayos, así como traducciones, en revistas especializadas tanto nacionales como extranjeras. Entre sus publicaciones destacan: *La palabra inconclusa*, (Taurus/UNAM, 1994), *El silencio del nombre* (Anthropos/Fundación Eduardo Cohen, 1999), *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento* (Taurus/UNAM, 2003) y *Los narradores de Auschwitz* (Lilmod/Fineo, Argentina/México, 2006); todos traducidos al francés.

Jesús Emmanuel Ferreira González

Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Autor de los artículos: "La vía epistémica hacia la liberación en la filosofía

de Luis Villoro”, publicado en *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años* (2014); “Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad”, en *Merleau-Ponty viviente* (2012); “El concepto de la liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro en el marco del bicentenario de la Independencia y el centenario de la revolución Mexicana”, en *Eikasia. Revista de Filosofía* (2010); “La mística en Villoro”, en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (2009), y “Luis Villoro: la pregunta por el sentido de la historia”, en *Ziranda Uandani* (2007).

Damián Islas Mondragón

Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Realizó una estancia de investigación postdoctoral en la Universidad de Toronto, Canadá (2013). Actualmente se desempeña como profesor e investigador en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Juárez y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Su trabajo de investigación se enfoca en la filosofía de la ciencia historicista y la función de los experimentos mentales en ciencias naturales. Ha publicado algunos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y tiene en prensa un libro sobre el progreso cognitivo de la ciencia.

Jorge Alberto Álvarez Díaz

Médico sexólogo clínico, con especialidad, maestría, doctorado y posdoctorado en Bioética. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Único mexicano que ha recibido el Premio a la Excelencia en Salud Interamericana en Bioética (2007) que otorga la Organización Panamericana de la Salud junto a la Organización Mundial de la Salud. Único iberoamericano que ha recibido el Mark S. Ehrenreich Prize in Healthcare Ethics Research, por la International Association of Bioethics y The Pacific Center for Health Policy and Ethics at the University of Southern California, en 2014. En su producción académica cuenta con la edición de tres libros, 17 capítulos, 52 artículos especializados y tres artículos de divulgación. Ha presentado 38 trabajos con revisión por pares y ha dictado 108 conferencias por invitación, en 12 países iberoamericanos. Actualmente se desempeña como profesor visitante del

Departamento de Atención a la Salud de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Graciela Velázquez Delgado

Licenciada en Historia, maestra y doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Es profesora de tiempo completo en el Departamento de Historia de la misma institución. Sus principales líneas de investigación son la Historia social y cultural de México, la Teoría y epistemología de la historiografía y la Historia de la ciencia. Entre sus últimas publicaciones se cuentan: “Un espacio abierto: la interdisciplina en algunas corrientes historiográficas del siglo XX”, en *Reflexiones sobre historia e interdisciplina* (UG, 2012); “El sueño de la objetividad: historiografía y posmodernidad en el siglo XX”, en *La Razón Histórica. Revista Hispano-americana de las Ideas* (2014); “Mestizaje alimenticio de Guanajuato durante el Virreinato”, en *Destiempos. Revista de curiosidad cultural* (2014), y “Matrimonio y mestizaje en la Ciudad de Guanajuato en 1778. Una aproximación a su estructura socio-demográfica”, en *Tzintzun. Revista de estudios históricos* (2014).

Ma. del Carmen Rovira Gaspar

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Profesora titular de tiempo completo en la misma institución. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt-nivel II). Algunas distinciones recibidas: Premio Universidad Nacional en el área de Enseñanza en Humanidades (2006), Medalla Fray Alonso de la Veracruz otorgada por la Asociación Filosófica de México (2007). Entre sus libros podemos nombrar: *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre* (Miguel Ángel Porrúa, 2004); *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. –Coord., introd., notas e investigación– (UAQ/ UG/ Universidad Autónoma de Madrid/ UNAM, 2010), y *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno* (UG, 2013).

Amalia Xochitl López Molina

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde también cursó su maestría y licenciatura. Profesora de Filosofía

en México en la misma institución y profesora de tiempo completo de la ENP-UNAM. Obtuvo el reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz (2013) y el premio Universidad Nacional para Jóvenes Académicos (2008). Ha sido tesorera y presidenta del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A. C., así como vocal y secretaria de la Asociación Filosófica de México A. C. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt-nivel I). Sus líneas de investigación se orientan hacia la Historia de las ideas en México y sus tradiciones filosófico-políticas. Entre sus publicaciones se encuentran: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* y *Pensamiento Filosófico Mexicano* (en tres tomos: UNAM, 1998, 1999, 2000).

Mauricio Ávila Barba

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Filosofía, UAQ. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt-nivel candidato). Responsable del proyecto de investigación “¿Qué es la genealogía? Entre Nietzsche y Foucault” (FFI-2013-05). Colabora en el cuerpo académico de Filosofía contemporánea, de la Facultad de Filosofía de la UAQ, y en el proyecto de investigación Instrumentos históricos científicos, cognición y enseñanza de la ciencia (DGAPA IN 401809), coordinado por Zuraya Monroy Nasr, de la Facultad de Psicología, UNAM.

Recepción de artículos

CRITERIOS EDITORIALES

1) Se recibirán artículos académicos de investigación que hagan aportaciones relevantes al tema tratado; que sean inéditos y no estén comprometidos con ninguna otra publicación.

2) El formato de recepción es el siguiente:

- Extensión: máximo 25 páginas con márgenes de 3 cms., precedidas de un resumen o abstract bilingüe (español-inglés) que orienten sobre el contenido de su artículo, con 10 líneas también como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto). Formato Word.
- Acompañar el artículo con una ficha biográfica muy breve, en archivo de texto aparte.
- Tipografía: Cuerpo del texto: Times New Roman, 12 puntos, interlineado doble. Notas: Times New Roman, 10 puntos.
- Referencias bibliográficas: citar en el cuerpo del texto de la siguiente forma: (apellido, año: número de página).
- Bibliografía: al final del documento, de la siguiente manera:
 - * Libro: Apellido (s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición (trad., pról., notas de..., etc.), Editorial, Colección, Lugar, número de páginas que contiene.
 - * Artículo en libro: Apellido (s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título del libro*, edición (trad., pról., notas de..., etc.), Editorial, Colección, Lugar, número de páginas donde está ubicado.
 - * Artículo en publicaciones periódicas: Apellido (s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título de la publicación periódica*, núm., año o volumen, lugar, fecha de publicación, número de páginas donde está ubicado.

3) La revista contiene una sección central de corte misceláneo y otra temática que se anuncia en cada número.

4). Para la sección Reseñas se recibirán textos con las mismas características formales arriba descritas, que no excedan las siete cuartillas, a propósito de libros de investigación publicados de cinco años a la fecha y acompañados de una imagen de la portada a tamaño normal en blanco y negro, en archivo pdf.

5). Los textos se recibirán en la dirección postal o correo electrónico:

Departamento de Letras Hispánicas
Sede Valenciana
Universidad de Guanajuato
Ex Convento de Valenciana S/N
CP 36240, Valenciana, Guanajuato.
Teléfono: (473) 732 0667 y (473) 732 3908
Correo electrónico: revistavalenciana@gmail.com

DICTAMINACIÓN

1). Todos los materiales recibidos serán sometidos a riguroso arbitraje de dos especialistas anónimos.

2) El resultado final de los dictámenes será notificado al autor en un plazo de sesenta días hábiles a partir de la fecha de recepción de la obra.

3) En caso de que el artículo sea aceptado, el autor se compromete a ceder todos los derechos para su publicación en el número de la revista que corresponda.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. José Manuel Cabrera Sixto

Secretario General

Dr. Manuel Vidaurri Aréchiga

Secretaria Académica

Mtra. Rosa Alicia Pérez Luque

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Miguel Torres Cisneros

CAMPUS GUANAJUATO

Rector

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario Académico

Mtro. Eloy Juárez Sandoval

Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. Javier Corona Fernández

Valenciana núm. 15
se terminó de imprimir
en febrero de 2015,
con un tiraje
de 500 ejemplares,
en Imprenta Gesta Gráfica,
Bulevar Nicaragua 506,
colonia Arbide,
León, Guanajuato.