



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIAP. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 85
2017 - 1
Enero - Abril



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO
MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIA P. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 85, 2017-1 (Enero - Abril)

REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela



Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 85
2017-1
Enero - Abril



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIA P. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Maracaibo - Venezuela



Este número ha sido auspiciado
por el Consejo de Desarrollo Científico
y Humanístico de LUZ y por el Fondo
Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación



Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ
ISSN 0798-1171
Depósito Legal pp. 1974022U34

Esta revista fue impresa en papel reciclado.

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.
Correo electrónico: edicioneseastodata@gmail.com
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345
Maracaibo - Venezuela

Contenido

I. Artículos

**ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL
ROSETO MORALES**

Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica

A pathology of reason: the diagnosis of critical theory 7

NATALIA P. KOPTSEVA

La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger

Truth in Martin Heidegger's Fundamental Ontology 22

**MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA
VILLA CASTAÑO**

**Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena:
una lectura desde la filosofía**

About the utility of artistic work in relation to the good life: A reading
from philosophy 46

ANTONIO BOSCÁN LEAL

Feminismo, filosofía política e igualdad de género

Feminism, Political Philosophy and Gender Equality 59

HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles

Eutrapelia: Aquinas and Aristotle 79

MAURICIO LECÓN R.

**La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et
papali de Juan de París**

The reception of Aristotle's Politics in De potestate regia et papali of
John of Paris 102

II. Ensayos

LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ

La experiencia mística como práctica de desautomatización

The mystical experience as practice of deautomatization 119

JESÚS RAMOS

**El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento
Fenomenológico en la filosofía del siglo XX**

The Problem of the Phenomenon: Edmund Husserl and the
Phenomenological movement in Philosophy of the 21st Century 135

I. Artículos

Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica

A pathology of reason: the diagnosis of critical theory

Onasis R. Ortega Narváez

Grupo de Investigación Cultura y Política

Universidad del Valle, Cali, Colombia

José Rafael Rosero Morales

Grupo de Investigación Cultura y Política

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Resumen

El presente trabajo pretende mostrar que el diagnóstico que sigue la teoría crítica es el de una patología de la razón. La hipótesis de la presente investigación sostiene que dicha patología se puede caracterizar como una falta de razón resultado de la distorsión del proyecto histórico de una razón socialmente activa. En este empeño, se mostrará de manera resumida, la idea de racionalidad que la Teoría Crítica sigue como base del diagnóstico del estado de la razón y el modo cómo se entrelaza con la sociedad capitalista de mercado. Posteriormente, se examinará la idea de falta de razón y se intentará mostrar la carga ética que conlleva ese planteamiento, así como también, sus alcances y perspectivas.

Palabras clave: Capitalismo; cosificación; teoría crítica; patología; razón.

Abstract

This paper aims to show that diagnosis following critical theory is a pathology of reason. The hypothesis of this research argues that this disease can be characterized as a lack of reason result of the distortion of the historical project of a socially active reason. In this endeavor, it will show in summary, the idea of rationality that follows Critical Theory as the basis of diagnosis of the state of reason and the way how it is intertwined with capitalist market society. Subsequently, the idea of unreason will examine and try to show the ethical burden associated with this approach, as well as, its achievements and prospects.

Keywords: Capitalism; reification; critical theory; pathology; reason.

Introducción

Decir que la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt, la integraron desde su origen una serie de pensadores que guardan entre sí importantes diferencias, es un lugar común. Sin embargo; a esa multiplicidad de voces que subyace a la teoría, le va un punto en común que hemos dado en llamar *patología de la razón*¹, caracterizada ésta, como una falta de razón resultado de la distorsión del proyecto histórico de una razón socialmente activa. En otras palabras, el diagnóstico que a nuestro juicio sigue la teoría crítica es el de una patología de la razón. El presente trabajo pretende mostrar cómo se desarrolla al interior de la Teoría crítica ese diagnóstico, sus alcances y perspectivas. Por una parte, los miembros de la Teoría Crítica (en adelante TCS), de Horkheimer a Habermas, han seguido una fundamentación de la crítica en una filosofía de la historia y en la unidad de una razón históricamente activa. Por otra parte, han entendido que el desarrollo de esa razón ha sido interrumpido, bloqueado por la organización capitalista de la sociedad. De manera muy peculiar, la Teoría Crítica insiste en una mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa; de manera que el pasado histórico se entiende como un proceso de formación, cuya deformación patológica a causa del capitalismo sólo puede repararse por medio de un proceso de Ilustración, introduciendo razón en el mundo. En este empeño, se mostrará de manera resumida, la idea de racionalidad que la Teoría Crítica sigue como base del diagnóstico del estado de la razón y el modo cómo se entrelaza con la sociedad capitalista de mercado. Posteriormente, se examinará la idea de falta de razón y se intentará mostrar la carga ética que conlleva ese planteamiento, así como también, sus alcances y perspectivas.

1 Siguiendo la denominación de HONNETH, A. en: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*.

El estado de la sociedad sobre la cual pretende influir la TCS, es percibida de modo negativo. Los autores de la TCS se refieren al estado de la sociedad con términos que distinguen entre relaciones *patológicas* y *no patológicas*. Horkheimer se refiere al carácter *no racional* de la sociedad; considera que la sociedad contemporánea enfatiza una racionalidad de los medios que prioriza lo socialmente útil dejando de lado el interés por los fines, con lo cual la razón se ve reducida a razón instrumental. Situación ante la que Horkheimer propone como tarea del filosofar “introducir razón en el mundo”². Adorno habla de sociedad unificada, afirma que: “[...] la sociedad unitaria no soporta ni siquiera aquellos momentos relativamente sustantivos [...]: en esta cárcel al aire libre en que se está convirtiendo el mundo no se trata ya de preguntar qué depende de qué, hasta tal punto se ha hecho todo uno”³. Marcuse usa términos como *sociedad unidimensional* o *tolerancia represiva*, él considera que “[...] nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad.”⁴ Estas formulaciones presuponen una probable sociedad racional en la que las relaciones sociales sean auténticas; es decir, que proporcionen a todos los ciudadanos la posibilidad de una autorrealización lograda.

Lo que resulta característico de estas afirmaciones es la manera como resaltan una especie de patología social ligada a una insuficiente racionalidad de la sociedad o falta de racionalidad. Los autores arriba relacionados suponen que la causa del estado negativo de la sociedad que analizan se debe a la deficiencia de razón social; esta conexión explica su interés en el proceso histórico de realización de la razón. Para desarrollar la primera tesis que se anunció sobre la idea razón y su relación con la sociedad capitalista, procedemos a mostrar cómo la razón se hace instrumental a través de la cosificación y la autoconservación, de modo tal, que termina sirviendo a la dominación. A continuación, siguiendo a Max Weber y Georg Lukács, reconstruiremos el modo como aparece en la TCS la idea de racionalidad y el papel que en ella representa.

La idea de racionalidad en la TCS

La sociedad moderna fue entendida por Max Weber⁵ como aquella que sufrió un proceso de desencantamiento del mundo y progresiva racionalización. Ese proceso

- 2 HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón Instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 45 y ss; “La función social de la filosofía”, *Teoría Crítica*, Amorrourtu, Buenos Aires, 1998, p. 285.
- 3 ADORNO, T. *Crítica Cultural y Sociedad*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 229.
- 4 MARCUSE, H.. *El Hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 30.
- 5 WEBER, M *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1973, prefacio; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Taurus. Madrid. HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico*

de racionalización de la sociedad es entendido por Georg Lukács⁶ en clave marxista como cosificación, cosificación que explica a partir de la estructura de intercambio de la mercancía, haciendo extensiva la estructura de la mercancía formulada por Marx a todas las esferas de la sociedad. Weber describe desde la perspectiva de la racionalización la secularización de la cultura; es decir, el desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo que condujo luego al surgimiento de una cultura profana; él denominó ese proceso como racional. Pero Weber también introduce una explicación de la evolución de la sociedad vía institucionalización de la racionalidad económica con arreglo a fines, especialmente en los procesos burocráticos y la empresa capitalista.

Weber entiende como formalización de la razón o racionalidad formal, la racionalidad con arreglo a fines que implica una orientación estratégica en la elección de las preferencias para la acción. Con ello se refiere Weber a acciones orientadas por la racionalidad cognitiva con abstracción del ámbito moral, práctico o estético. Él considera que tras el proceso de desencantamiento del mundo se produce una diferenciación de las esferas de valor y que esas esferas adquieren una lógica de desarrollo autónomo como subsistemas de la sociedad: la ciencia, el arte y la moral. En esta diferenciación de las esferas de valor característica de la modernidad, Weber ve un incremento de racionalidad impulsado por el conocimiento científicamente organizado.

La TCS acepta el diagnóstico weberiano de la sociedad en cuanto lo entiende como un proceso de racionalización progresivo de todas las esferas de la vida social; comprende, al igual que Weber, la formalización de las esferas de valor que obedecen a sus propias reglas como resultado del desencantamiento del mundo. Coincide también con Weber al considerar que el desmoronamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo se produjo por el proceso de racionalización creciente, de donde se desprende una conciencia moderna caracterizada por la diferenciación de las esferas de valor.

Si bien la TCS coincide con Weber en estos aspectos, no comparte con él la valoración del proceso de racionalización. Así, la TCS ve en el hecho de que las acciones ya sólo puedan ser valoradas o justificadas cognitivamente, una pérdida de racionalidad: “cuando se concibió la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación entre medios y fines; se le consideraba como el instrumento

.....
de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989, p. 11 y ss; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999. Tomo I, p. 213 y ss, 439 y ss.

6 LUKÁCS, G *Historia y Conciencia de clases*, Grijalbo, México, 1969.

destinado a comprender los fines, a determinarlos”⁷. Donde Weber ve incremento de racionalidad, Horkheimer ve pérdida de racionalidad y consecuentemente instrumentalización de la razón.

En efecto, el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo⁸ como un proceso de racionalización progresivo de todas las esferas de la vida social. Para Weber, el mundo ilustrado se presenta como negativo, como un “férreo estuche”⁹ que resulta *inevitablemente* del predominio de la racionalización con arreglo a fines o racionalidad formal. La TCS ve en el mundo ilustrado “una triunfal calamidad”¹⁰; la resignación de Weber la entiende como un paso en la rendición de la filosofía y de la ciencia “en su empeño por determinar el fin del hombre”¹¹. En otras palabras, la TCS llega a la conclusión de que la razón se instrumentalizó y que tiene desde sus orígenes una querencia al dominio y la autoconservación que impide el desarrollo de su impulso crítico y negativo, con lo cual se hace más bien positiva y afirmativa de la realidad existente. En esta dirección, el proceso de racionalización implica una disminución de la libertad y del sentido.

El proceso de instrumentalización conlleva una reducción de la libertad, en cuanto somete cada vez más la vida de los individuos a la planificación y la racionalización dominantes “[...] la vida de todo individuo [...] debe observar ahora las exigencias de la racionalización y la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema”¹². Con lo cual se produce una especie de autoalienación de los individuos que quedan sujetos a fuerzas anónimas, tienen que adaptarse al movimiento de las cosas si quieren pertenecer a él. La TCS se pregunta entonces, ya no por la autonomización de los subsistemas de acción culturalmente diferenciados y sus consecuencias de sentido, si no por la autoalienación de los individuos: “Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato táctico”¹³. Según esto, los controles de la conducta se concentran en el trabajo tecnificado y sus mecanismos y en los imperativos de adaptación que imperan sobre los individuos en la sociedad. La TCS no se limita aquí, en nuestro criterio, a un análisis

7 HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969, p. 21.

8 HORKHEIMER, M y ADORNO, T, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2002. p.59.

9 WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, V.1, Orbis, Madrid, 1985. p. 258.

10 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Op. Cit.*, p. 59.

11 HORKHEIMER, M. *Op. Cit.*, p.47 nota 1.

12 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Op. Cit.*, pp. 105-106.

13 *Ibid.*, p. 83.

de los límites de la racionalidad en sentido weberiano ni tampoco exclusivamente a un análisis de los mecanismos de regulación social, sino que se interesa por la conexión de la racionalización social que va de los ámbitos de vida de los subsistemas de acción racional y el atrofiamiento de la individualidad.

Para avanzar en este paso analítico relacionado con la alienación del individuo, la disminución de la libertad, la adaptación en función de la autoconservación, en cuanto consecuencia del el proceso de instrumentalización de la razón, la TCS ya no sigue a Weber si no a Lukács. Lukács se había propuesto aclarar la conexión entre la diferenciación de valor de la economía capitalista regida por el valor de cambio y la deformación de los ámbitos de vida y lo hace valiéndose del modelo del fetiche de la mercancía. A través de la categoría de cosificación Lukács intenta arrastrar el análisis weberiano de la racionalización de la teoría de la acción y ponerlo en relación con los procesos económicos del capitalismo.

En su importante ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” recogido en *Historia y conciencia de clases*, Lukács desarrolla la idea de que en la estructura de la relación de mercancía puede encontrarse el prototipo de todas las formas de objetividad y las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad capitalista. Por formas de objetividad entiende una forma de existencia o pensamiento derivada históricamente, entiende la evolución de la historia como evolución de las formas de objetividad. En consecuencia, la sociedad capitalista viene prefigurada por una forma peculiar de objetividad que determina la forma como los individuos conciben la naturaleza objetiva, la interacción social y su propia subjetividad.

En efecto, Lukács considera que esa predeterminación puede caracterizarse como cosificación, es decir, como una asimilación de la interacción social entre individuos a la relación entre cosas. La razón de esto es que el “trabajador tiene que representarse a sí mismo como poseedor de su fuerza de trabajo como mercancía. “[...] lo típico de su destino para la estructura de toda la sociedad es que esa auto-objetivación, esa conversión de una función humana en mercancía, revela con mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”¹⁴.

De lo anterior se desprende que, el proceso de cosificación invade el proceso de producción a través de las relaciones interpersonales en el proceso del trabajo, la cosificación alcanza a los individuos que quedan sujetos a la racionalización del sistema de acciones. Lukács entiende el proceso de racionalización y cosificación como dos caras de una misma moneda. Para analizar el intercambio capitalista de mercancía regresa a Marx¹⁵ y se desmarca de Weber, quién ve dicho proceso como una

14 LUKÁCS, G. *Op. Cit.*, p. 134.

15 Sobre este punto véase MARX, K, *El Capital*, T. I, F.C.E., México, 1976, p. 36 y ss. No discutimos

expresión más del proceso general de racionalización; el aporte de Lukács consiste en ver la esfera del trabajo social simultáneamente bajo los aspectos de racionalización y cosificación.

Parece que Lukács pone en conexión el análisis de Marx y el de Weber cuando afirma en el mismo texto que se viene comentando: “lo principal es para nosotros el principio que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalidad basada en la calculabilidad”¹⁶. Así, la cosificación se entiende no a través de normas, sino a través del valor de cambio como una cara del proceso de racionalización de acciones. Al proceder de este modo parece reducir la cosificación al valor de cambio e interpreta a partir de allí, todo el proceso de racionalización:

El carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece en ellas del modo más puro; y por eso se convierte necesariamente, para la conciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una conciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla [...] Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra, cada vez más profundamente [...] en la conciencia de los hombres.¹⁷

En la medida en que la forma de mercancía se convierte en dominante, en la forma de objetividad que rige las relaciones entre los individuos, entre el individuo y el mundo externo, entre él y su propia subjetividad, el individuo se degrada ante una sociedad que se le presenta como externa, en ese sentido lo entienden Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*:

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de la cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.¹⁸

.....
aquí las consideraciones de Marx sobre la transformación de la forma mercancía, no lo hace Lukács tampoco, a él le interesa el efecto cosificador que se produce en la medida que la fuerza de trabajo se convierte en mercancía. Es precisamente este punto de Lukács, lo que resulta de interés para lo que continua.

16 LUKÁCS, G. *Op. Cit.*, p. 262.

17 *Ibid.*, p. 135.

18 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Op. Cit.*, p. 82.

Este horizonte interpretativo lo comparte Lukács con Weber y con la TCS. Pero el fracaso de la revolución y el proceso de integración no represiva, por la sociedad capitalista desarrollada, de todo aquello que se resiste o resulta disonante, llevó a la TCS a ampliar la razón instrumental convirtiéndola en categoría histórica de comprensión de la sociedad. En resumen, Lukács considera que la racionalización ilimitada del mundo, aun cuando penetra “hasta el ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad”¹⁹. Lukács cuenta con un reducto de resistencia a la cosificación subyacente en la naturaleza subjetiva de los hombres, que tras ver desgajada de su persona la fuerza de trabajo como una mercancía, su subjetividad vaciada se ve excitada a la resistencia. Lukács se limita a señalar que los procesos de cosificación – la conversión del trabajador en mercancía – atrofia y mutila su alma, pero no transforma en mercancía su esencia humana. Por esa razón puede objetivarse interiormente contra esa existencia.

La TCS que sigue la teoría de la cosificación no sigue la afirmación de Lukács. Precisamente porque se atiene a la cosificación, encuentra en la experiencia histórica que la subjetividad de las masas ha sido arrastrada sin resistencia por la racionalización social, racionalización que acelera ese proceso histórico. De ahí que la TCS se interese en explicar por qué la sociedad capitalista, que incrementa las fuerzas productivas, simultáneamente acalla las fuerzas de resistencia subjetiva. Ella entiende, al igual que Weber, que la unidad de la razón objetiva no puede reconstruirse; por eso no sigue una crítica material de la ciencia al estilo del positivismo para conectar con la razón objetiva; por el contrario, la TCS somete la razón subjetiva a una crítica implacable. Reconstruido el rastro teórico y categorial con el que procede la crítica a la razón instrumental, cuyo propósito es develar la lógica racional del dominio que subyace a la racionalidad social, pasemos ahora a mostrar los argumentos de la TCS en ese sentido.

La TCS radicaliza el círculo racionalización-cosificación hasta la propia subjetividad. También la subjetividad está atravesada por la cosificación y se revela como instrumental en la lógica del dominio. En cuanto que la razón está atravesada por la lógica del dominio y la autoconservación se instrumentaliza y autodestruye. La crítica dirigida a la racionalidad instrumental intenta romper el círculo racionalidad instrumental, cosificación, dominio y recuperar el carácter negativo de la razón; roto ese círculo la razón puede contribuir ya no al dominio sino a la emancipación. En últimas, la crítica a la racionalidad es también una búsqueda para explicar por qué la racionalización no lleva a la libertad sino a su contrario: al horror y la barbarie, al triunfo del poder sobre la justicia; excluyendo, dejando olvidado todo cuanto no se subió al tren de su marcha.

19 LUKÁCS, G. *Op. Cit.*, p.143.

En efecto, la TCS entiende que de la creciente racionalización ha resultado un dominio de la naturaleza y una progresiva cualificación del hombre, pero también la cosificación y la instrumentalización de la misma razón: “La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”²⁰. En esos términos se expresa la desproporción entre promesa y logro de la razón, su miseria y esplendor.

Esto implica un cambio en el desarrollo de la civilización; es decir, ¿por qué la sociedad racionalizada, hace surgir, de sí, una civilizada barbarie? supone que el objetivo del proceso de racionalización es la liberación del individuo, pero con la instrumentalización de la razón y su predominio en la sociedad lo que se impuso fue el sistema. El problema no se localiza en la racionalización sino en la lógica de dominio que desencadena el proceso y amenaza con la liquidación del individuo en cuyo nombre se puso en marcha. Si la causa de ello no es la técnica, ni la razón, ni el progreso, entonces ¿a qué se debe este indeseable resultado? Se debe, según Horkheimer, a la estructura social dominante. Lo que en últimas rechaza la TCS es que el individuo actual, en función de su adaptación, acepta la injusticia. En otras palabras, la instrumentalización de la razón termina causando la crisis del individuo.

Déficit de racionalidad y patología de la razón

Veamos a continuación la segunda idea anunciada al principio; es decir, la idea de una insuficiencia de razón y la denuncia moral que le subyace. Los autores a los que hacemos referencia en este trabajo, explican el estado negativo de la sociedad, por un déficit de razón social; ven una conexión interna entre condiciones patológicas y racionalidad social, esta idea fundamenta la tesis según la cual, las patologías sociales deben comprenderse como una insuficiencia de racionalidad. Para la Teoría Crítica hay una apropiación insuficiente de la razón objetivamente posible que permite observar la contradicción entre lo fáctico y lo posible:

Las posibilidades actuales de culminación y perfeccionamiento sociales superan expectativas de cuanto filósofos y estadistas dieron en esbozar alguna vez, en programas utópicos, la idea de una sociedad verdaderamente humana y sin embargo, predomina un sentimiento general de miedo y desilusión. Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización²¹.

20 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Op. Cit.*, p.59. También la edición de sudamericana. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1969. p. 15.

21 HORKHEIMER, M. *Op. Cit.*, pp. 43-44.

La sociedad racionalmente organizada vendría a ser aquella que alcanza un horizonte de fines racionales socialmente válidos. Es decir, que sus miembros pueden realizarse en cuanto se siguen por principios e instituciones que se podrían comprender como objetivos racionales para la autorrealización. La desviación de esa perspectiva implica una deformación de tal ideal, en cuanto que los individuos perderían de vista los más altos fines comunes.

Parece que en la tesis de la TCS, según la cual, las patologías sociales deben comprenderse como el resultado de una falta de racionalidad, hay un eco hegeliano. En su *Filosofía del derecho*, Hegel parte de la presunción de que en su época hay una diversidad de tendencias a la pérdida de sentido, situación que se explica por una apropiación insuficiente de la razón objetivamente disponible. El presupuesto de esta idea se encuentra en una concepción amplia de la razón y en la conexión que hace Hegel entre progreso histórico y ética. La razón se despliega de tal manera que en cada época funda instituciones, cuyo respeto, permite que los individuos proyecten su vida hacia metas socialmente reconocidas, y sientan así que tienen un sentido; todo el que no interiorice los fines racionales objetivos que determinan su vida, sufrirá la indeterminación y por lo tanto la desorientación. Si nos apartamos un poco del contexto en que Hegel formula este diagnóstico, se puede formular la tesis según la cual, una forma lograda de sociedad sólo es posible si se preserva el máximo estándar de racionalidad desarrollado. Esta idea sustancial está presente en los representantes de la TCS, cuando afirman que es la falta de racionalidad social lo que causa las patologías de la sociedad contemporánea, falta que, como he mostrado, resulta de la distorsión, del bloqueo del desarrollo histórico de una razón socialmente activa.

El nivel de racionalidad que aseguraría una sociabilidad racional está contenida potencialmente según Horkheimer, en el concepto de trabajo: “como en la historia moderna se exige de cada individuo que haga suyo los fines de la totalidad y los reconozca totalmente, existe la posibilidad de que la dirección que sigue el proceso social del trabajo[...] sea asumido por la conciencia y convertido en un objetivo”²². Horkheimer asocia al concepto de trabajo un potencial que debe servir a los sujetos como medio para su autorrealización. El dominio humano de la naturaleza contiene el impulso hacia la constitución de una sociedad en la que las aportaciones individuales se complementen, en este sentido la patología social se debe al hecho de que la organización social no corresponde al nivel de racionalidad alcanzado por las fuerzas productivas. La idea de fines racionales y sociedad racional permite establecer la forma de razón cuyo desarrollo haría posible una sociedad racional; el referente de praxis racional permite a la TCS la descripción diagnóstica de las desviaciones

22 *Ibid.*, p. 47.

de la razón en cuanto van acompañadas de una pérdida de autorrealización de los individuos.

En este aspecto la TCS se distingue de otras tendencias como la liberal, en cuanto no agrega mayor peso a la autonomía individual, sino que considera que la realización de la libertad individual va ligada a la praxis, la praxis, va más allá del acuerdo o coordinación de intereses individuales. Para la TCS el contexto de cooperación cumple la función de aumentar la racionalidad social; de aquí que sus autores entiendan la praxis como resultado de la racionalización y que el estado de la sociedad se exprese en una insuficiente racionalidad:

En la persecución de intereses absolutamente particulares por parte de cada individuo puede estudiarse con mayor precisión la esencia de lo colectivo en la sociedad falsa, y poco falta para que desde el principio haya que concebir la organización de los impulsos divergentes bajo el primado del yo[...] en este sentido, tal vez más que en ningún otro, es válida la afirmación de que lo más individual es lo más general.²³

Adorno mantiene la idea de una autorrealización compartida en la que la libertad del individuo hace posible la de los otros, hecho que se observa particularmente en formas de acción en los que la naturaleza humana se expresa de modo no-coercitivo. La finalidad de la sociedad será la de facilitar la autorrealización recíproca del individuo.

El proceso de racionalización ha sido truncado o parcializado por peculiaridades de la sociedad capitalista, de tal forma que asistimos a una pérdida que va ligada a las patologías sociales. Si la lectura que realizamos es correcta, en el planteamiento de la TCS subyace una idea de capitalismo cargado de racionalidad, idea que la TCS recoge de Georg Lukács. Lukács en su *Historia y conciencia de clase*, sugiere que en el marco institucional del capitalismo se percibe una forma de organización social ligada a una restricción de la racionalidad; en ese sentido la cosificación que produce la relación mercantil cobra “una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en los que se expresa una cosificación”²⁴. El trabajo mecanizado y el intercambio de mercancías promueven un tipo de relación en la que los individuos terminan percibiéndose como cosas; es decir, en la sociedad capitalista predomina una forma de praxis que induce a la indiferencia respecto del valor de las personas. En lugar de percibirse en un mutuo reconocimiento, los individuos se perciben como objetos; esta idea parece estar en la base del planteamiento de la TCS del desarrollo parcial o unilateral de la razón.

23 ADORNO, T. *Mínima moralía, Reflexiones sobre la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 42-43.

24 LUKÁCS, G. *Historia y Conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p.127.

Los autores de la TCS se distinguen entre sí respecto de la tesis descrita anteriormente, según el presupuesto que asumen con relación al proceso de racionalización. Marcuse afirma que “el dominio no se paga sólo con la alineación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la cosificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo”²⁵. Marcuse ve una especie de coacción social ligada a la estructura capitalista que bloquea el potencial de racionalidad, en consecuencia son las formas de organización social capitalista las que impiden el desarrollo práctico de criterios racionales cognitivamente posibles.

En Horkheimer se encuentra la idea de que la organización capitalista de mercado conlleva una oposición de intereses individuales que impide “el despliegue de todos los medios, físicos y espirituales, para el dominio de la naturaleza, [...] coartado por el hecho de que ellos –los medios- están en manos de intereses particulares opuestos los unos a los otros”²⁶. En Adorno el obstáculo se sitúa en actitudes instrumentales y utilitarias que impiden el desarrollo de fines racionales “el signo de la época, es que ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido[...] como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado. En principio todos son objetos, incluso los más poderosos”²⁷.

Lo común a estas afirmaciones es que perciben la sociedad capitalista como una forma de organización social, en la que predominan prácticas y modos de pensar que impiden el aprovechamiento de la racionalidad posible en el presente. Esta neutralización impide alcanzar fines racionales cuyo impulso provendría de una racionalidad genuina, no patológica. La diferencia de los argumentos radica en el modo como los autores sitúan el presupuesto de neutralización de la racionalidad. Marcuse extiende la cosificación hasta la propia subjetividad, que termina afectada en el nivel cognitivo posibilitador del nivel de racionalidad objetivamente posible. Horkheimer, por el contrario, ve la causa última en la contraposición de intereses que neutralizan el potencial para liberarnos de la naturaleza mediante la mediación de la cultura. La salida sería la ruptura de la mediación de intereses particulares. En el caso de Marcuse, la salida consiste en restituir las relaciones sociales entre los hombres como mutua valoración de personas. Según Adorno, la sociedad capitalista parece producir un estado de confusión que mantiene a los individuos por debajo de los niveles de racionalidad objetiva, indistintamente de la clase.

25 MARCUSE, H. *Op. Cit.*, p. 39.

26 HORKHEIMER, M. *Op. Cit.*, p. 245.

27 ADORNO, T. *Mínima moralía, Reflexiones sobre la vida dañada*. *Op. Cit.*, p. 35.

Este sesgo del análisis nos parece defectuoso, pues resulta difícil sostener que la sociedad capitalista solamente coacciona, disminuye la autonomía del sujeto y lo desorienta. Si bien es cierto que puede y de hecho produce tal impacto negativo, no es su única característica; más bien, su carácter es la ambigüedad; es una sociedad que promete y al tiempo arrebat; que te promete poder o seguridad, pero al tiempo todo lo sólido se desvanece en el aire²⁸. El análisis de la TCS resulta lúcido al examinar las contradicciones de la moderna racionalización en el presente, en el que se observa una neutralización y reducción del individuo, un despliegue de la industria cultural que atrofia la capacidad de resistencia mediante el estereotipo y la homogenización²⁹.

No resulta fácil ignorar la idea según la cual, el capitalismo puede ser interpretado como el resultado institucional de una mentalidad cultural, en la que predomina una racionalidad instrumental y cosificadora³⁰. Pero resulta difícil reducir la acción social de actores diversos al único parámetro de racionalidad instrumental, la dinámica de la sociedad y de la economía capitalista, parece permeada por distintas variables no siempre instrumentales. Sin embargo, habría que admitir que la sociedad capitalista premia con el éxito aquellas acciones cuyo propósito es el éxito individual, con lo cual induce a un trato meramente instrumental y estratégico de sí y de los sujetos.

Si bien es cierto que la TCS plantea una crítica radical a la razón instrumental, en una línea de argumentación que se sigue de la crítica a la economía política en el sentido de Marx, pasa luego por Weber y la teoría de la cosificación desarrollada por Lukács. Esa crítica no es unilateralmente negativa, ella deja ver un momento de verdad que surge en determinados instantes de la historia y puede recuperarse mediante el recuerdo, esta utopía oculta en el concepto de razón es el criterio argumentativo que a nuestro modo de ver sostiene la crítica a la razón por un lado y la expectativa de emancipación por otro. “Si la utopía oculta en el concepto de razón, apuntaba a través de las diferencias accidentales de los sujetos a su idéntico interés reprimido, la razón, por el contrario, en la medida en que funciona con arreglo a los fines como mera ciencia sistemática, allana junto con la diferencia también el idéntico interés común”³¹. Hay un olvido de la relación razón – naturaleza, tras el cual la razón se configuró según el principio del dominio; con ello puso en germen su propia perversión. Esta denuncia

28 BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1998

29 BECK, U. *Poder y contra poder en la era global*, Paidós, Barcelona, 2004; GIDENS, A y SCOTT, L. *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, 1997; BOLTANSKI, I y CHIAPELO, E. *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002; BECK, U. *La sociedad del Riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós. Barcelona, 1998.

30 Véase por ejemplo: WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Orbis, Barcelona, 1985; SOMBART, B. *Lujo y capitalismo*. Editorial Navarro, México D. F. VON MARTIN, A. *Sociología del renacimiento*, F.C.E, México, 1996.

31 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Op. Cit.*, p. 132.

no conlleva una renuncia a la razón ni un retorno romántico a la naturaleza sino que conecta con el impulso emancipador de la razón. Lo que denuncian no es la razón como tal, sino su instrumentalización, identificadora y cosificante.

Gran parte del esfuerzo intelectual de la TCS se dirige al asunto de cómo lograr un concepto positivo de razón, a partir del cual fuera posible una superación de la crisis misma de la razón cifrada en la cosificación. Si bien los autores mantienen este propósito común, no ocurre lo mismo con las salidas que proponen. Mientras que Horkheimer propone como salida una autorreflexión o auto crítica de la razón, Adorno propone la autosuperación de la razón misma, del concepto, y Marcuse, por su parte, busca la salida a través de una teoría de las pulsiones.

La salida es posible mediante la autorreflexión de la razón: “la razón sólo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como ésta es producida y reproducida por el hombre”³². En consecuencia, ningún camino que renuncie a la razón conduce fuera de la crisis, sino que por el contrario, hunde más profundamente en ella. “La renuncia de los filósofos y de los políticos a la razón en virtud de su capitulación ante la realidad encubre, de todos modos, una forma mucho más grave de regresión”³³. La única salida plausible consiste en reconciliar la razón subjetiva con la razón objetiva que entiende como coexistentes. “Sin cometer el error de equiparar naturaleza y razón la humanidad tiene que intentar reconciliarlas”³⁴. El modo de llegar a tal reconciliación consiste en liberar al pensamiento autónomo amenazado por la instrumentalización y la identificación. “El único camino para ayudar a la naturaleza y ser solidario con ella pasa por liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensamiento independiente”³⁵.

Lo anterior permite pensar que, si bien la TCS se refiere a una perversión de la razón devenida instrumento de dominación de la naturaleza, interna y externa, el peso de su crítica va sobre el hecho de que la razón se ha desbocado hacia la lógica del dominio, lógica que se ha convertido en su único objetivo, en su fin. “Cuanto más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir”³⁶. El problema no está, para Horkheimer, en el principio necesario de dominio de la naturaleza sino que ese principio se convierta ahora en absoluto, en aquello a lo cual se sacrifica todo, aquello que no conoce límites.

32 HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*, *Op. Cit.*, p. 185.

33 *Ibid.*, p. 142.

34 *Ibid.*, p. 141.

35 *Ibid.*, p. 142. Véase también la edición del 2002 de la Editorial Trotta.

36 *Ibid.*, p. 119.

También Adorno ve la salida en la autosuperación de la razón, del concepto más allá del concepto, con lo cual queda conjurado todo retorno romántico a la naturaleza. La reconciliación sólo es pensable como superación de la escisión, mediante la autoconstitución del género humano: “en la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, del reconocimiento previo de la propia derrota, virtualmente de la muerte, radica ya en germen el principio del escepticismo burgués. El esquema externo de la internalización del sacrificio: la renuncia”³⁷. Este renunciar implica, según Adorno, una separación de racionalidad y felicidad; la individuación, el progreso mediante el trabajo implica renuncia. De aquí que Adorno considere que hay en la razón un olvido de la naturaleza, olvido que la filosofía puede superar mediante el concepto. “El concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro que lo separa de lo que piensa. [...] La filosofía no puede ni evadir la negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto”³⁸.

Volviendo a la hipótesis inicial de la falta de racionalidad, en los autores de la TCS, el componente moral permanece oculto en presupuesto de orden antropológico. El universal racional, de una sociedad lograda, racionalmente organizada, de una razón auténtica se concibe como potencial de un modo de acción constante del ser humano. Como vimos, en Horkheimer ese potencial está en el concepto de trabajo, en Marcuse en una praxis estética como medio de integración social o en el entendimiento comunicativo para Habermas; en todos esos enfoques, el referente universal de razón sirve para estipular el tipo de razón, en cuya forma desarrollada, se concrete una integración racional, satisfactoria de la sociedad. Todo intento de actualizar la TCS, debe fijarse en este aspecto categorial y en la denuncia ética que comporta.

37 HORKHEIMER, M y ADORNO, T. *Óp. Cit.*, p. 109.

38 ADORNO, T. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 23-24.

La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger

Truth in Martin Heidegger's Fundamental Ontology

Natalia P. Koptseva
Universidad Federal de Siberia
Krasnoyarsk, Rusia

Resumen

El objetivo del estudio es la reconstrucción del concepto holístico de verdad en la filosofía de Martin Heidegger. Al crear una nueva forma de filosofar, Heidegger renuncia al análisis “metafísico” del concepto de la verdad y sostiene una conversación al respecto en diferentes contextos de la ontología fundamental. El concepto de verdad fue creado por Heidegger a lo largo de toda su vida, tanto en los inicios, como en el período posterior de su obra. En la época en que fue escrito el tratado de *El Ser y el tiempo* Heidegger desarrolló el concepto de verdad a través del sistema de giros existenciales, incluyendo el giro existencial del “ser-en-la-verdad”, y afirmó que, es posible también el “ser-en-la-no-verdad”. En el período posterior Heidegger niega el derecho al descubrimiento de la verdad a través de la metafísica filosófica. La verdad permanece solamente en las obras de “selectos” poetas, en los cuales el conflicto con la existencia cotidiana alcanzaba su punto crítico. El verdadero ser se revela a través del lenguaje metafórico de los poetas-profetas. A la civilización tecnológica, que se ha “olvidado de la verdad como un misterio”, Martin Heidegger contrapone el “escuchar” en el ser, donde la verdad y la no verdad están presentes de manera simultánea.

Palabras clave: Martin Heidegger, verdad, ser, poesía, apertura

Abstract

This study was conducted with a view to putting together a comprehensive concept of truth in Heidegger's philosophy. While creating a new form of philosophizing, Heidegger refuses the metaphysic analysis of the truth concept and talks about it in various contexts of fundamental ontology. Heidegger worked on the concept of truth throughout his entire life, both at the early and the later stages of his career. While writing *Being and Time*, Heidegger was developing his concept of truth through a system of "existentials", including "being-in-truth", and claimed that "being-in-untruth" was also possible. At the late stage of his career Heidegger denied philosophical metaphysics the right to discover truth. Now, in his view, truth remained only in the works of "select" poets whose conflict with mundane existence had reached a critical point, while true being was supposed to be uncovered through the metaphorical language of poets as prophets. The technological civilization that had lost touch with the mystery of truth was juxtaposed by Heidegger with the idea of "listening" to being where truth and untruth coexist simultaneously.

Keywords: Martin Heidegger; the truth being; poetry; openness.

Introducción

La ontología como una doctrina del ser en sus fundamentos universales es parte inseparable de la ciencia filosófica. Sin embargo, a principios del siglo XX aparece un sistema ontológico significativamente distinto, que recibió el nombre de ontología fundamental, en el centro de la cual no estaba el ser en general, sino específicamente el ser humano. Con la ontología fundamental está también muy estrechamente relacionada la filosofía existencial. La ontología fundamental cambia de manera radical la formulación, así como la solución de muchos de los problemas tradicionales de la filosofía, se plantea y resuelve de una forma particular el problema de la verdad. Uno de los fundadores de la ontología fundamental, orientada al análisis del ser humano, fue el filósofo alemán Martin Heidegger¹.

En su filosofía el problema del ser y el problema de la verdad sonaban terminológicamente definidos y se unificaban en el análisis de la existencia humana. Con anterioridad habíamos demostrado que, en el pensamiento filosófico, a lo largo

1 Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Traductor Jaime Aspiunza Elguezabal, Alianza Editorial, 2008. ASTRADA, Carlos. *Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Juárez Editor, 1970. BOURDIEU, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. 1991. KOPTSEVA, Natalia. "The Creation Problem in Fundamental Ontology of Martin Heidegger and Modern Theory of Fine Arts". *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2008, 3 (1), pp. 338-346. POGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traductor Félix Duque Pajuelo. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

de toda su historia, estas dos cuestiones están indisolublemente relacionadas entre sí. Heidegger expresó esta unidad no sólo desde el punto de vista terminológico sino también de su contenido. Su filosofía representa un intento de combinar el tema del ser y de la verdad en un análisis único de la existencia humana como *la ontología de la comprensión*. El concepto básico, en el cual expresa estas estructuras ontológicas, él las conceptualiza como el “existencial” o el “modo de existencia”. Más adelante se analizará cómo a través de los diferentes existenciales Heidegger plantea y soluciona el problema de la verdad del ser humano².

En las concepciones racionalistas y naturalistas el hombre se convierte en hombre, sólo incorporándose a algo universalmente significativo, necesario (la naturaleza, el alma absoluta), el sujeto de la historia en tales concepciones es independiente de la actividad de las personas concretas. Fundamentar la autonomía, la espontaneidad, la libertad del individuo, encontrar el sujeto *específico* de la historia - aquí es donde Heidegger considera que está su tarea. Pero eso no significa que él, en sentido general, tiende a deshacerse de los factores objetivos y de importancia común, ya que una negativa como esa puede conducir al relativismo, que él, al igual que Husserl, trataba de evitar. Heidegger busca una fundamentación sólida y estable del ser humano, *universalmente válida* en el propio sujeto.

El cuadro resultante de tal descripción de la existencia humana proviene de la unidad del hombre y el mundo, en el cual éste siempre se encuentra. La existencia humana (del ser individual) - es el ser-en-el-mundo y el ser-con-los-demás. El énfasis principal se desplaza hacia la formulación del problema del sentido de la vida humana, de las situaciones cognitivas en las cuales es posible alcanzar la comprensión concientizada de su existencia y de las condiciones sociales, que contribuyen o no contribuyen a lograr tal comprensión.

Son justamente la formulación y el desarrollo del problema de la autenticidad las que hacen que la ontología fundamental realice un determinado giro en la formulación y la solución del problema de la verdad. Al construir el sistema de los modos o formas de la existencia humana (los existenciales), que hacen que la existencia sea auténtica o inauténtica, la ontología fundamental, de conformidad con ello y con la verdad, inscribe en su doctrina el problema filosófico tradicional no como una categoría epistemológica, sino como una forma determinada de la existencia. La forma ontológica de la verdad se desarrolla en esa misma época en la filosofía rusa³.

2 HEIDEGGER, Martin, *Ser y el Tiempo*. Traductor Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 2005.

3 KOPTSEVA, Natalia; KIRKO, Vladimir. “Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, que revelan formas específicas de las identidades colectivas”. *Revista de Filosofía*, N° 76, 2014-1, pp. 7-31

La verdad - es una característica de la *autenticidad* de la existencia humana, y como tal, debe ser descrita dentro de la propia analítica de la existencia humana, en lugar de la teoría del conocimiento, la cual es negada por la ontología fundamental como una forma de conocimiento racional y secundario (con relación al origen directo de la propia existencia).

La formulación clásica del problema de la verdad incluye la posibilidad de su revisión como una categoría epistemológica (la verdad como momento del proceso de conocimiento), y también como un concepto ontológico (la verdad como el contenido del ser real). Por ejemplo, Kant, siguiendo la tradición racional de los Tiempos Modernos, examina el problema de la verdad en el marco de la teoría del conocimiento, de la crítica de la razón pura, y para él la verdad actúa exclusivamente como una categoría epistemológica, como una forma del entendimiento puro⁴. Pero Kant, incluso en la confrontación teórica del sujeto y el objeto, que en su filosofía conducen al agnosticismo, no renuncia al concepto ontológico de la verdad y lo convierte en principal en el ámbito de la razón práctica. Sin embargo, Kant, al postular esta unidad, permanece dentro de los límites del racionalismo, en primer lugar, y en segundo lugar, la unidad ética, epistemológica y ontológica en su filosofía no está fijada en calidad de categoría. Se conoce que Kant soñaba con la creación de un sistema de tales categorías, pero esa tarea no fue implementada en su obra.

Hegel por primera vez realiza la interpretación filosófica de la unidad del concepto ontológico de la verdad y el concepto epistemológico de lo verdadero, y lo fija en calidad de categoría. En su filosofía la verdad es un proceso dialéctico, la etapa superior del desarrollo propio del espíritu⁵. Pero ese trabajo fue realizado por Hegel en la esfera de la lógica y para el ámbito del pensamiento lógico el problema de la verdad, a nuestro parecer, se ha resuelto por completo. Sin embargo el ser humano, en virtud de su naturaleza universal de actividad no se limita al hecho de lo que el hombre conoce acerca de sí mismo a través de su capacidad de razón.

El racionalismo clásico llega a una encrucijada cuando el ser social se acerca estrechamente al problema de la responsabilidad moral de la razón por sus actos. La fenomenología de Husserl, al quedarse subjetivamente en las posiciones del racionalismo clásico, objetivamente crea los antecedentes para la descripción de la unidad del sujeto y del objeto, no sólo en la esfera del pensamiento racional, sino también más allá de sus límites hacia sus orígenes. La concepción propia de la verdad para Husserl se resuelve en el marco de la teoría del conocimiento, y en el acto de la

4 KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Vol. 1. Ediciones Ibéricas y LCL, 1970.

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas I-A Ciência da Lógica*. Vol. 1. Edições Loyola, 1995.

época (la toma del mundo real entre paréntesis), el concepto de la verdad para el ser objetivo no tiene ningún significado⁶.

Sin embargo, precisamente la investigación fenomenológica del funcionamiento de la conciencia le permitieron a Heidegger ir más allá de la solución racional del problema de la verdad. En la filosofía de Heidegger se rechaza la validez epistemológica de la categoría de la verdad como una característica del proceso del conocimiento y en el lugar más importante se coloca el problema de la verdad (autenticidad) de la existencia. De ese modo, la historia real del pensamiento filosófico en la filosofía de Husserl y de Heidegger conduce a la confrontación del concepto ontológico de la verdad (la verdad del ser humano) y el concepto epistemológico de lo verdadero, y entonces, el desarrollo perspectivo de esta problemática filosófica se percibe como la eliminación de esta confrontación en un marco conceptual diferente.

Heidegger erige la concepción de la verdad a través de tres elementos componentes (de conformidad con su terminología):

1. El concepto tradicional de la verdad y el fenómeno originario de la verdad;
2. El método de la revelación de la verdad en el ser;
3. El camino hacia la verdad.

El concepto tradicional de la verdad y el fenómeno originario de la verdad

Al rechazar el pensamiento racional del concepto epistemológica de lo verdadero, Heidegger lo interpreta como un “enunciado”. Empezando desde la antigüedad, señala Heidegger, la filosofía conceptualizaba lo verdadero como la coherencia entre el juicio y las cosas, y en el sentido más amplio — el conocimiento y la materia. De ese modo, el “lugar” del concepto ontológico de la verdad, se encontraba en los enunciados o en los juicios. Interpretando de una forma bastante unívoca la tradición filosófica, Heidegger de hecho, la rechaza⁷. Toda la filosofía occidental desde Platón hasta Nietzsche es declarada como errónea. Tampoco resulta la excepción el planteamiento del problema de la verdad. De conformidad con la concepción del tiempo horizontal, Heidegger reserva para sí la oportunidad de formular de nuevo esta cuestión, renunciando a todas las demás concepciones. Heidegger traslada el concepto de verdad en “el ser en el mundo”, y entonces eso resulta ser una característica esencial del mundo - el mundo de las cosas y el mundo de las personas. Él se hace la pregunta: “¿Qué es lo que está co-relacionado en la relación holística: el juicio adecuado de las cosas? ¿Cuál es la

6 HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Vol. 20. Fondo de Cultura Económica, 2005.

7 *Filosofía de M.Heidegger y la modernidad*. Colección de artículos editada bajo la red. N.V. Motroshilova. Moscú, Nauka, 1991.

naturaleza ontológica de la propia co-relación?”, “desde el punto de vista de en Qué concuerdan el juicio y lo material?”⁸.

Si aquí se está refiriendo a la propia cosa material (y otra cosa aquí no puede ser de ninguna manera), entonces, cómo ocurre el proceso de co-relación en el enunciado. Esto ocurre, plantea Heidegger, gracias a la auto-certificación del enunciante. Este existencial que posee el prototipo de “auto-evidente” de E. Husserl, puede conducir a indicar la relación del objeto con el conocimiento. Es evidente que, “autocertificarse” en materia de cognocedor podría suceder solamente, cuando esta materia le ha sido de manera muy especial muy revelada. Heidegger nombra a tal revelación como descubrimiento. “El ser enunciado descubre en lo enunciado, la realidad de que, el ser, que se enuncia, existe. En tanto que, para realizar la certificación, el enunciado continua remitiéndose solamente al propio ser. La confirmación se despliega en el propio Ser. El Ser se muestra a sí mismo tal como es él en sí mismo”⁹.

La confirmación de la comprensión de la verdad como un “descubrimiento” Heidegger la encuentra en el “primer” pensador - Heráclito. La interpretación filológica y filosófica de Alétheia, tal como la realiza Heidegger, también habla de que, tal comprensión de la verdad resulta originaria. Heidegger considera que, la “nueva” comprensión no constituye un descubrimiento suyo en el desarrollo histórico de las ideas, al igual que la negación de la tradición: la “Definición propuesta de la verdad — no constituye un olvido de las tradiciones, sino su asimilación inicial...”¹⁰ Su propia manera de filosofar se torna distinta, diferente del racionalismo. No se trata de la acumulación y de la transformación de los conocimientos, sino un “giro hacia atrás” al pensamiento “originario”. La fundamentación que desarrolla Heidegger la examinaremos más adelante.

¿Qué es lo que le permite a la existencia humana poder realizar esta revelación? Sólo gracias al hecho de que la existencia tiene algo así como la apertura. La “Apertura” en alemán significa algo más que “quitar la cubierta”. Esta palabra se traduce también como accesibilidad y asimilación. La existencia posee la capacidad de apertura gracias a que ella siempre está incluida en el mundo como el ser-en-el-mundo. La “Apertura — es el principal modo de existencia (ser-ahí), considera Heidegger, de acuerdo con lo cual ella tiene su Ahí propio”. Este *Ahí* es interpretado por Heidegger como el abandono del hombre en el mundo, razón por la cual el hombre se encuentra siempre como un ser social determinado. Nosotros no elegimos el lugar de nacimiento, ni a los padres ni a la patria. Más aún, no elegimos ni siquiera la existencia propia,

8 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, p. 217.

9 Ibid. p. 218.

10 Ibid. p. 220.

nosotros ya siempre “somos”. Lo único que podemos hacer — es de diversa manera relacionarnos con nuestro propio ser. Si lo aceptamos como nuestro Ahí, entonces, simultáneamente como una apertura, entonces eso significa la posibilidad de revelar y estar-en-la-verdad.

Heidegger desaprueba los intentos de los filósofos de fundamentar la propia existencia no a través de sí misma, sino a través de algo más. La existencia humana, según su criterio, es sobre todo la comprensión directa, el pre-sentimiento de su ser, y para ello no es necesario trascender, hay que “ser” simplemente. El abandono en el mundo y la apertura al mundo — son cosas del mismo orden. Pero si una persona se caracteriza por la apertura de su Ahí, entonces esa persona ya no consigue la comprensión de la verdad, sino que se encuentra en la verdad. El puede encontrarse en la no-verdad. Pero tal existencia resultaría inauténtica en contraposición con la primera — auténtica. La existencia inauténtica se basa en el método de la existencia social alienada como *das Man*, de lo trivial. Aquí ella renuncia a su Ser-Ahí y se “escapa” hacia lo fácil, accesible y listo, que completa todo a su alrededor, acerca de lo cual “todos” hablan y juzgan. Aquí el hombre no descubre su ser por sí mismo, sino que sólo “asimila” lo que ya ha sido descubierto.

Ahora estamos llegando a la cuestión de, por qué, según la opinión de Heidegger, la tradición filosófica “olvidó” a la verdad como una apertura y la transfirió como un enunciado. Para Heidegger esto era un resultado inevitable del propio ser, tal como para eso ha contribuido *das Man*. El “enunciado refleja acerca de su Qué-ha-abierto-el ser. Lo expresado, de alguna forma se torna de Fácil acceso (disponible), y es entonces que, puede ser percibido y vuelto a contar”¹¹. Pero, el proceso de volver a contar la verdad (lo auténtico) de la existencia está amenazado por un serio peligro: el “Descubrimiento es asimilado de oídas”¹². Y los “rumores” se intensifican, describen los siguientes círculos y adquieren el carácter de credibilidad autorizada. El tema es ese, porque así lo dicen. En tal proceso de repetición y de volver a contar la falta inicial de fundamento como ser se intensifica hasta la ausencia completa de fundamentación. Más aún, esto no sólo queda limitado a las conversaciones, sino que se expande en forma de “escritos”. El recuento se basa no sólo en las conversaciones, éste se alimenta de lo subrayado en los libros, pero que resulta no comprendido por el mismo hombre. La comprensión promedio del lector no puede establecer, qué es lo que se ha creado originariamente, y qué es lo que sido — vuelto a contar. Tal es el cuadro del proceso de olvido de la verdad. Su comprensión ha sido posible gracias al descubrimiento del fenómeno de *das Man*, en cuyo campo de acción permanecen mayormente, casi todas las personas. La salida hacia la autenticidad - es la salida del *das Man*, la cual

11 Ibid. p. 224.

12 Ibidem.

es posible gracias al miedo que se experimenta ante el mundo. El miedo asusta, pero también ayuda a descubrir de nuevo el mundo. El propio Das Man cierra la verdad y la examina como un enunciado¹³.

El propio Heidegger observa también que tal interpretación de la verdad sólo puede conducir a la idea de su subjetividad, e intenta explicar el origen de tal pensamiento: la verdad es a priori a la existencia humana, la verdad existe entonces y hasta tanto exista el hombre. La presencia de las “verdades eternas”, según la opinión de Heidegger, podría ser demostrada, sólo cuando se demuestre que el hombre ha existido siempre y que existirá eternamente. “La verdad existe respecto a la existencia humana”¹⁴. Pero tal concepto de la verdad con todas sus consecuencias derivadas resultantes no puede satisfacer ni al mismo Heidegger, y él habla acerca de las pruebas de la objetividad del contenido de la verdad, al verlas en el abandono de la existencia en el mundo. El escepticismo, que niega la existencia de la verdad, se basa, según Heidegger, no en las relaciones cognocitivas, sino en la propia existencia: el “Escéptico no puede corroborar el hecho de que el ser de la verdad puede ser “demostrado”. Por cuanto él existe y se reconoce a sí mismo en su propio ser, en la desesperación suicida, él “apaga” la existencia y junto con ella a la verdad. La verdad no permite demostrarse en su propia necesidad, ya que la existencia no puede proporcionar las pruebas para sí misma”¹⁵.

Y así, al rechazar la comprensión epistemológica de lo verdadero como una intercorrelación del objeto y el conocimiento, Heidegger lo interpreta de forma ontológico-existencial, como la estructura interna del ser humano — la apertura de la comprensión del ser, la cual, según Heidegger, ha sido establecida *a priori* a la existencia humana. La comprensión de la verdad de Heidegger — es uno de los primeros intentos de dar un concepto no racional de la verdad, y la aparente proximidad de Heidegger a la tradición racionalista (comparar que Hegel tiene un concepto de la verdad como la “luz de la razón”, que al desarrollarse, adquiere luego su forma pura - la forma del pensamiento) en lo adelante se transforma en una diferencia fundamental, cuando se trata del “método de revelación de la verdad en el ser”, o acerca de - en qué condiciones del ser social y en cuál de las formas de la conciencia social se materializa el contenido a priori de la verdad para la existencia humana individual.

En nuestra opinión, Heidegger, al dedicarse de lleno a la crítica del racionalismo, a veces pierde de vista de forma inadecuada el propio método de razonamiento de uno u otro filósofo, sin el cual es imposible entender las diferentes posiciones, a menudo

13 Ibid. pp. 221-226.

14 Ibid. p. 227.

15 Ibid. p. 229.

sacadas del contexto general. De ese modo, en la filosofía del racionalista clásico Hegel lo verdadero del conocimiento es el momento de la verdad como proceso. En otras palabras, el racionalismo no excluye del todo la evaluación del conocimiento como el conocimiento del hombre en sí, pero éste aún no ha llegado a la comprensión de que, el hombre reconoce siempre el mundo, el mundo de su realidad humana, y por lo tanto el mundo, por el momento, se contrapone al sujeto. Kant, Hegel, Marx, la filosofía alemana en general antes de Heidegger abren la primera brecha con este enfoque, mientras que Heidegger hace de la humanidad del mundo el tema principal de su filosofía, sin destruir la tradición, y en cierta medida hasta le da continuidad, de acuerdo con la necesidad.

Método de revelación de la verdad en el ser

La posterior evolución filosófica que siguió al “Ser y tiempo” lleva a Heidegger a la búsqueda de formas “estables” del ser auténtico, que él aprecia en las obras de arte, y luego para interpretar el lenguaje como el “hogar” del ser. Como “hogar del ser”, el lenguaje revela la verdad como auténtica, como el valor, de la existencia humana en la poesía. Aquí Heidegger declara de inmediato que, la verdad no siempre abre y descubre, sino que también oculta al ser¹⁶, y explica las razones de tal ocultación. Ya la filosofía antigua (representada por Sócrates y las Escuelas socráticas) había puesto de manifiesto la dialéctica de la verdad y de la no-verdad, expresándola en el famoso aforismo: “Cuanto más aprendo, menos sé”. Al rechazar la dialéctica como la lógica de la teoría del conocimiento, Heidegger la conserva en su forma implícita en el contenido de las formas de la existencia humana analizadas por él.

La explicación cómo principio del conocimiento racional se sustituye por la interpretación como un método de la comprensión. La interpretación como la vía que conduce a la comprensión, es su naturaleza altamente subjetiva, evidentemente-creativa, inicialmente subjetivamente activa la que obliga a Heidegger a darle preferencia antes de explicárselo a través del racionalismo. La explicación como la vía hacia la comprensión oscurece su origen “humano”, pretendiendo ser completamente objetiva, lo cual no será posible nunca, considera Heidegger.

Uno de los investigadores más productivos del significado de la interpretación como método para la comprensión en la filosofía occidental moderna fue el filósofo francés Paul Ricoeur¹⁷, quien junto con H. Gadamer desarrolla las ideas de la hermenéutica filosófica. La interpretación, según las ideas de P. Ricoeur, sugiere

16 HEIDEGGER, Martin. “Sobre la esencia de la verdad”. *Ciencias filosóficas*, 1989, 4: pp. 88-104.

17 RICOEUR, Paul. *Conflicto de la interpretación. Ensayos sobre la hermenéutica*. Medium, Moscú, 1995.

“el trabajo del pensamiento, que consiste en descifrar el sentido que está detrás del significado obvio, en la descripción de los niveles del significado, encerrados en el sentido literal”¹⁸. La interpretación supone el reconocimiento de la multiplicidad de significados de un objeto o de un enunciado, y es entonces que la palabra se puede interpretar como un símbolo. Por símbolo se entiende la estructura del significado, “donde un significado - directo, primario, literal, quiere decir al mismo tiempo, otro significado, indirecto, secundario, alegórico, que sólo puede ser comprendido a través del primero”¹⁹ — se conforma un círculo de expresiones con doble sentido, que en realidad conforma el campo hermenéutico. Mediante la afirmación de la aprioricidad del lenguaje para la existencia humana, Heidegger confirma la interpretación de los símbolos como una forma necesaria de la existencia humana por sí misma, sin la mediación de su explicación lógico-racional.

En la filosofía de Heidegger cada palabra del lenguaje posee un carácter simbólico. La palabra “guardar” en sí mismo el ser, que implica al mismo tiempo mostrar y ocultar lo que se guarda. La palabra alemana Wahrheit (verdad) Heidegger etimológicamente la deriva de la antigua palabra alemana war que significa “custodia”, “protección”. “Pensamos aquí en la custodia en el sentido de algo que abarca iluminando-abrigando, tal como es señalada la principal característica de la presencia oculta hasta ahora, es decir, del ser. Algún día, vamos a aprender a pensar en nuestra desaliñada palabra “verdad”, a partir del significado “cuidado” y conoceremos que, verdad significa preservar y que el ser como presencia pertenece a la verdad”²⁰.

Es precisamente por eso que la obra de arte es la “imagen consolidada de la verdad”. Por lo tanto, es capaz no sólo de abrir o descubrir, sino también de “ocultar”. Es imposible, afirma Heidegger, transmitir el significado de una obra de arte mediante los recursos racionales “abiertos”. En forma implícita y explícita Heidegger discute aquí con Hegel, al considerar que el pensamiento racional-lógico transmite de manera más adecuada la verdad, que el arte. Para Heidegger la forma racional de pensar, que sustenta la naturaleza abierta del conocimiento verdadero, se aparta del pensamiento originario, en el cual se implementa la relación emocional y artística hacia el mundo, donde “pensar - que significa ser poeta”. Heidegger critica a la filosofía racionalista por su interpretación del pensamiento como una “luz pura” libre de las “tinieblas”, y habla de la contingencia de la “luz y las tinieblas” en la existencia humana, de su lucha y de la aprioricidad de su fusión para la existencia individual. La “Apertura” como una condición de la autenticidad, la verdad de la existencia, contiene en sí misma

18 Ibid. p. 18.

19 Ibidem.

20 GAIDENKO, Piama. “El problema de la personalidad en el existencialismo”. *Boletín de la historia de la cultura mundial*, 1961, 5. p.75.

también al “ocultamiento”, pero no en la forma del agnosticismo clásico de Hume y de Kant, sino como un momento necesario de la vida humana, la cual es ya siempre — “el ser-en-el-mundo”.

Heidegger considera que los motivos de la falta de espiritualidad de la civilización científico-tecnológica están en la pérdida por ésta de la comprensión del significado del “ocultamiento”, del misterio, que para esta civilización el misterio - es tan sólo algo desconocido, y no algo esencialmente oculto. La Verdad, interpretada sólo como “luz”, como “revelación” estuvo a merced del *das Man* o de las formas alienadas del ser social (para Heidegger -, la formas comunes, “normales”). Es imposible para la autenticidad existir sólo en un nivel racional, ya que el nivel racional está muy lejos de abarcar todos los aspectos de la vida humana. Mientras que la autenticidad como valor, supone precisamente la materialización universal. Es por eso que para Heidegger la verdad existe ante todo, en sus formas originarias, pre-rationales. Si para el pensamiento racional resulta importante la forma lógico-categoría, que refuerza de manera inmutable los conocimientos obtenidos, ésta no resulta necesaria para el conocimiento emocional, intuitivo y artístico. Lo que está oculto para el pensamiento racional, está abierto en la experiencia directa del hombre a partir de los acontecimientos de su vida.

Al desarrollar el concepto de la verdad, Heidegger asegura que, de acuerdo con el tiempo de la existencia humana, la verdad no es eterna. Pero esto no quiere decir que, antes de la aparición del hombre ella estaba en un estado de “no-ocultamiento” y que luego se “reveló”. La verdad se cumple, y se cumple en el acontecimiento histórico. Ya antes hemos mencionado que, uno de esos eventos históricos es para Heidegger la posibilidad de la experimentación por parte del hombre de su muerte y, en este estado - salir más allá de los límites de la conciencia ordinaria. Cada experiencia del tiempo, la concientización de la singularidad y de la irrepitibilidad de la situación humana dada es un momento de autenticidad, y por consiguiente, de lo históricamente verdadero.

Si en la filosofía racional lo incomprendible, el “ocultamiento”, se explicaba a través de lo comprensible y de lo “revelado”, Heidegger requiere hacerlo de otra manera: lo conocido y revelado “explicarlo” a través de lo misterioso y lo íntimo. Por lo tanto, se debe cambiar también hasta el propio método de filosofar. En lo adelante Heidegger en más de una ocasión trata de fundamentar este cambio, abordando el problema de la verdad desde diferentes puntos de vista, realizando su propia estructura fenomenológica de la verdad. No es casual que, poco después de “El Ser y el tiempo”, él leyó una conferencia especial “Acerca de la esencia de la verdad”²¹, donde plantea

el problema de la comprensión de la verdad, o, como él expresa, trata de seguir “el camino hacia la verdad”.

Como ha señalado P. Ricoeur, un seguidor de M. Heidegger, que intentó racionalizar su hermenéutica fenomenológica, vinculándola con la comprensión filosófica del psicoanálisis de Freud y con el estudio científico y filosófico del lenguaje, en lugar del sujeto clásico, expresado en el “ego cogito” cartesiano, Heidegger pone al hombre, cuestionando acerca de su ser. Incluso, el énfasis semántico se hace en el acto del cuestionamiento contrario al sujeto aprobado del racionalismo clásico. Heidegger no puede negar la necesidad del estudio cognitivo, ya que esto habría significado la falta de sentido de su propia manera de filosofar. Por el contrario, él tiende hacia fuentes aún más rigurosas, hacia un sujeto “objetivo” y lo encuentra en el acto del cuestionamiento: “En la pregunta resulta importante aquello, por lo que se rige, por lo que se pregunta, aquello que pertenece al sujeto, por el que se pregunta”²².

Si en *El Ser y el tiempo* se realiza el cuestionamiento acerca del ser humano y el problema de la verdad se resuelve precisamente en línea con esta problemática, ya en un período posterior de su obra Heidegger busca los métodos de salir hacia el mismo ser objetivo, hacia aquellas estructuras de pensamiento, que pertenecieran simultáneamente tanto al mundo del hombre y al “ser sin el hombre”. La conexión del cuestionamiento y de aquello, acerca de lo cual se cuestiona — el ser - Heidegger la ve en el lenguaje, por eso, su período posterior constituye, en gran medida, un desarrollo de la problemática de la filosofía del lenguaje, y el problema de la verdad es analizada en este mismo contexto. “La diferencia fundamental entre el período posterior e inicial de la obra de Heidegger radica en lo siguiente: el “Yo” tiene que buscar ahora su autenticidad no en la libertad frente a la muerte, sino en el *Gelassenheit*, en el don de la vida poética”²³.

Lo más difícil en este contexto de la comprensión de la verdad es un problema de criterio, ¿Qué es lo que debe testimoniar acerca de que esta experiencia poética es verdadera, y que esta otra — es una equivocación? ¿Lo que es generalmente aceptado, la consistencia lógica de este conocimiento, la práctica histórica? Tales criterios son rechazados categóricamente por Heidegger ya desde el esquema conceptual general de su filosofía. No estamos hablando de negar la relación científica con el mundo, y por lo tanto, con toda forma de la existencia humana, erigidas sobre tal relación. Estamos hablando de la negación del ideal de la investigación científica, que prohíbe la relación personal del hombre con el objeto de su investigación. La inclusión de la conciencia del observador en el proceso cognitivo debe ser complementada por su

22 RICOEUR, Paul. *Conflicto de la interpretación*. Op. Cit. p. 348.

23 Ibid. p. 362.

propia experiencia individual de la cognición. Sobre este principio se construye la teoría científica que no deja de ser racional, pero en la propia comprensión racional está depositada la posibilidad de concretar una relación personal con el objeto del conocimiento científico.

El propio ser humano real, ha sido puesto en duda por dos guerras mundiales y diversos experimentos sociales, creado de cierta manera por una determinada ciencia, requiere una actitud diferente respecto a lo verdadero, que no sean las restricciones, impuestas en su implementación por la contraposición entre sujeto y objeto del conocimiento. Heidegger centra la atención en cómo las formas racionalistas más extremas de la concepción de lo verdadero conducen a la irresponsabilidad moral en relación con el resultado del conocimiento, lo cual ha encontrado su reflejo filosófico en el nihilismo filosófico de la doctrina de F. Nietzsche Nietzsche²⁴.

La Verdad como una característica del proceso de conocimiento, en comparación con otras actividades humanas, pueden degenerar en un concepto ordinario de lo “correcto” y entonces surge la tendencia a la búsqueda de lo verdadero como visión y actitud correctas. El logro de la visión adecuada se torna definitorio.

Heidegger no rechaza simplemente la tradición racionalista del conocimiento, sino que revela sus fundamentos históricos y filosóficos, que él observa en la filosofía Platón. El pensamiento filosófico de Platón está en los orígenes del pensamiento de Europa Occidental, y en particular, en su filosofía ocurre un giro en el reconocimiento de la similitud de la verdad y del ser respecto a sus diferencias²⁵. La verdad en la filosofía Platón es considerada, según supone Heidegger, no como la unidad de la verdad y el ser, sino como la unidad de la verdad y el bienestar. Incluso, la base del bienestar es independiente de la subjetividad humana, y por lo tanto, la verdad se convierte no en un rasgo del ser humano, sino en una característica distintiva de la actividad humana, llevada a cabo de acuerdo con las reglas del ser ordinario cotidiano.

La poesía como una forma estable de la verdad de la existencia

La referencia de Heidegger hacia la búsqueda del contenido de la verdad en el lenguaje como “el hogar del ser” caracteriza el período más posterior de su obra, cuando se niega a construir un sistema filosófico similar al de “El Ser y el tiempo”.

Como ya se ha señalado anteriormente, en la búsqueda de una forma no racional del conocimiento de la verdad, Heidegger se remite al arte. Para él, la forma más

24 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*. Vol. 1. Ediciones Akal, 1996.

25 HEIDEGGER, Martin. “La doctrina de Platón acerca de la verdad”. *Eikasia: revista de filosofía*, N° 12, 2007, pp. 261-284.

perfeccionada del arte para comprender al ser verdadero era la poesía. Para caracterizar el “pensamiento verdadero”, él utiliza el concepto de “escuchar”: el hombre puede conocer al ser racional e incomprensible y a la verdad (autenticidad) de la existencia humana, sólo escuchando el lenguaje.

Sin embargo para Heidegger no todo el lenguaje, sino solamente el poético “revela la verdad”. Él se remite a investigar la obra de R.M. Rainer, G. Trakl, S. George y sobre todo — al estudio de la obra del poeta romántico alemán F. Hölderlin, “el poeta de poetas”, como él lo denomina. Heidegger consideraba que, sólo F. Hölderlin (a diferencia de Hegel y de Schelling) no cambió el espíritu del Romanticismo hasta el final de su vida. En el lenguaje poético, Heidegger vio la conexión de la experiencia directa, de la forma adecuada de su expresión, no violentadora en su percepción (opcional para el conocimiento “universal”) y la conexión viviente del hombre y de todo el otro ser.

¿Cuáles eran, según Heidegger, las ventajas de la obra poética respecto al conocimiento lógico y racional de la verdad?

1. La poesía — es un “juego”, “la más inocente de las ocupaciones”, y ella no pretende que el mundo se modifique de manera alguna determinada, de conformidad con sus puntos de vista y percepciones.
2. La poesía no es simplemente un juego, es un “juego de palabras”, su material es el lenguaje, y el lenguaje - “es la más peligrosa de las posesiones del hombre, ya que en la propia palabra, no hay ningún tipo de garantías de que ella exprese el ente del sujeto o no, por lo que aquí es posible el error.
3. El lenguaje — no sólo es una herramienta del conocimiento, al igual que muchas de sus otras actividades, sino que es la única oportunidad de “descubrir” cosas para el hombre: “Sólo allí donde existe el lenguaje hay mundo ... sólo allí donde prevalece el mundo, radica la historia”²⁶
4. Sólo a través del lenguaje tiene lugar el desarrollo la existencia armoniosa y conjunta del hombre con el mundo, la oportunidad de “charlar”. Es esta misma existencia armoniosa, que no le permite al hombre diluirse en el ente social de las actividades ordinarias y reafirmativas del hombre, se establece en la palabra poética. La poesía cada vez de nuevo le vuelve a otorgar a unas u otras cosas sus nombres, cada vez crea un lenguaje especial y sin embargo comprensible a las demás personas. “El ser y el ente de las cosas nunca podrán ser calculados

y deducidos de lo inherente, ellos deben ser creados, establecidos y dados de forma libre²⁷.

5. La poesía — no es un “adorno” de la existencia humana y no es una inspiración temporal, la poesía - es “el idioma primario del hombre histórico”²⁸, por eso el ente del lenguaje debe ser entendido a través del ente de la poesía, y no al revés.

Es interesante comparar la similitud de esta idea con la afirmación de Hegel, de que los antiguos poetas y escritores “son especialmente útiles para extraer de ellos los conceptos como el material, que es asimilado por las demás facultades del alma... Los antiguos, en particular los griegos... tenían en su propio idioma una riqueza asombrosa de palabras, que expresaban los cambios en los sentidos y en la naturaleza visible, sus sutiles matices, especialmente para las diversas modificaciones de las pasiones, de los estados del alma y del carácter...”²⁹. Sin embargo, aquello que, para Hegel había sido uno de los hitos en la historia de la cultura humana, al menos, uno de los más importantes (la obra de los poetas durante el reino de la conciencia mitológica) Heidegger lo proclama como el momento único y esencial de la historia de la cultura e intenta regresar al método de pre-conceptual del conocimiento por vías artificiales.

6. La poesía esencialmente aparece en la obra poética del poeta. A Heidegger le resulta interesante no cualquiera y cada uno de los poetas, sino aquel que, por una parte, recorre en su conflicto desde lo más trivial y llega hasta las formas extremas de la expresión de ese conflicto (la locura de Hölderlin, el suicidio de Trakl), y por otra parte — el poeta, cuyo objeto de su obra poética es la propia poesía (ver por ejemplo el análisis hermenéutico de Heidegger y los versos de S. George “La palabra” y las conclusiones finales, en las que la opinión del filósofo Heidegger y del poeta George coinciden — “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”³⁰).

El poeta — es aquel que, en su creación verbal expresa la historicidad y el tiempo de su propia existencia de tal manera que, reconoce la contraposición de sí mismo y lo ordinario (das Man), y entiende la era moderna como los “tiempos difíciles”. Hölderlin, quien predijo la llegada de los “tiempos difíciles”, es para Heidegger uno de los pocos poetas auténticamente históricos.

Cabe señalar que la fundamentación irracionalista de Heidegger del lenguaje mito-poético primario como fuente directa del ser verdadero tiene su propia tendencia

27 Ibid. p. 13.

28 Ibid. p. 14.

29 HEGEL, Georg. *Estética*. Iskustvo, Moscú, 1973. pp. 12-13.

30 HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo: Artículos y discursos*. Respublika, Moscú, 1993, p. 132.

en el racionalismo clásico alemán. De ese modo, en la “Crítica de la facultad de juzgar” I. Kant denomina a la facultad estética de juzgar como propedéutica para cualquier filosofía³¹ y ve en el arte el eslabón vinculante entre el mundo natural (que la mente construye como un mundo estrictamente necesario) y el mundo de las actividades del hombre (el mundo de la libertad)³². Y aquí Heidegger se nos presenta más bien como un heredero de la tradición, y no su refutador.

Además, esta continuidad se puede observar en relación con la filosofía de F. Schelling, para el cual precisamente es el arte el que permite la contemplación de cualquier conciencia para encontrar objetividad, integridad y valor universal (es decir, — la verdad). El arte es superior a la filosofía, ya que la filosofía utiliza solamente una partícula de la conciencia humana, mientras que el arte permite alcanzar las cúspides del conocimiento del hombre. La filosofía está más allá de los límites de la accesibilidad general, el arte no tiene fronteras para su percepción:

“La objetividad absoluta la posee solamente el arte. Se puede afirmar con certeza: prive al arte de la objetividad, y éste dejará de ser lo que es, y se convertirá en filosofía; déle objetividad a la filosofía, y ésta dejará de ser filosofía y se convertirá en arte”³³. Y la historia del proceso de toma de conciencia, Schelling también la ve como un camino “desde la sustancia simple hacia la organización (mediante el cual la naturaleza creativa inconscientemente regresa de nuevo a sí misma), y por lo tanto, a través de la razón y la arbitrariedad — Hacia la unidad superior de la libertad y la necesidad del arte (mediante el cual la naturaleza conscientemente y productiva se cierra y culmina en sí misma)”³⁴.

Además, la etapa posterior de Schelling predice directamente la aparición de una “nueva mitología” similar a la antigua síntesis de la ciencia y el arte. Y que además, resulta interesante que el material para una nueva mitología, según Schelling, lo debe facilitar “la física especulativa”. La mitología es absolutamente necesaria para la personalidad creativa: “Ella constituye — el material de todo lo poético en el arte; el universo en la forma superior. Ella - es la poesía misma”³⁵.

Fue precisamente en la filosofía de Schelling que se inspiró el gran poeta ruso Fiódor Tiutchev, cuando escribió su famosa cuarteta:

31 KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Iskusstvo, Moscú. 1994.

32 Ibid. p. 68.

33 SCHELLER, Max. *Obras escogidas*. Gnosis, Moscú. 1994.

34 Ibid. p. 489.

35 Ibid. p. 27.

La naturaleza no puede ser imaginada
como un molde o una máscara sin alma.
Está compuesta de alma y libertad,
de fehaciente expresión de amor.

Heidegger no sólo percibe estas tradiciones de la filosofía clásica alemana, sino que crea un lenguaje filosófico especial y un método particular (hermenéutica filosófica) con el objetivo de materializar los principios formulados por Kant y Schelling. Pero esto ocurre a cambio de su renuncia a los métodos racionales de pensamiento. El Heidegger “tardío” renuncia incluso a la forma racional de los tratados filosóficos y esboza la filosofía en forma de interpretaciones hermenéuticas de los poemas de F. Hölderlin, George S., y otros. En nuestra opinión, tal apelación al irracionalismo debe fluir naturalmente del principio de la absolutización del comienzo individualizado. Pues para Heidegger la existencia auténtica (verdadera) del hombre — es en esencia la soledad trágica. El Ser-con-otros a menudo oculta al hombre su auténtica oportunidad.

Heidegger se remite no a cualquier pensamiento mitológico, sino al pensamiento mitológico de los antiguos griegos, lo cual era típico en la tradición de la filosofía alemana - proyectar sus posiciones de ideas sobre el pensamiento griego antiguo. Heidegger lleva esta tradición hasta su culminación lógica. Temiendo y tratando de evitar el “subjetivismo”, él mismo, sin embargo, da ejemplos de comprensión muy individual de la poesía de Hölderlin. Su método de “escuchar”, en muchos aspectos, conserva el significado sólo para él mismo (aunque, si hablamos sobre la influencia global de Heidegger en la cultura del mundo, tenemos que tener en cuenta toda una nueva tendencia en la psicología, que surge directamente bajo su influencia - la llamada “psicología comprensiva”) y que es un método especial de existencia solamente de su filosofía, la filosofía de Heidegger.

A pesar del hecho de que en “El Ser y el tiempo” y en los trabajos de Heidegger cercanos a éste, él afirma acerca de la imposibilidad de la formulación un criterio válido de la verdad (auténtico) del ser humano (la autenticidad o la inautenticidad exteriormente se muestran totalmente indistinguibles, lo auténtico o lo no-auténtico es en esencia una experiencia — ello sólo lo puede conocer la propia persona que lo experimenta), por consiguiente, él se dirige a la búsqueda de tal criterio. La renuncia a la racionalidad también significa renunciar a la lógica secuencial en la presentación de las doctrinas filosóficas, es por eso que al propio filósofo no le preocupa tal incoherencia, y él desarrolla su propia doctrina de los criterios acerca del ser humano auténtico (verdadero) — acerca de la libertad.

La libertad como un ente del ser verdadero. El ser-en-la-no-verdad

En sus estudios, Heidegger se acercó a un mismo problema desde los más diversos ángulos, analizando hasta el final uno u otro fenómeno de la conciencia. Tal tratamiento, realizado con fines diferentes y en distintos momentos, a menudo lo llevan a diferentes resultados, a conclusiones opuestas y a contradicciones. Una vez le preguntaron a Heidegger, qué es lo que él entendía en la expresión “el ser y el tiempo”. “Hoy en día una cosa, mañana otra, usted pregunta por una tercera cosa”, — respondió el pensador.— Yo sólo estoy seguro de una cosa: la inmutabilidad del camino por el que nos estamos moviendo”. ¿De qué se trata esto — la historicidad del pensamiento o su propio relativismo? Obviamente, la respuesta final sólo se obtendrá luego de realizar el análisis de toda la cultura del siglo XX, de sus diversas manifestaciones y de las reflexiones filosóficas de estas manifestaciones.

Como ya se ha mencionado, en el trabajo “Sobre la esencia de la verdad”, escrito poco después de “El ser y el tiempo”, Heidegger intentó una nueva comprensión de la verdad, planteando de nuevo el problema de la “motivación hacia la existencia verdadera”, precisamente de esa forma él plantea el clásico problema del criterio de verdad. “La motivación hacia la existencia verdadera” es idéntica al criterio del ser verdadero, ya que para Heidegger el ser verdadero — es la propia existencia humana directa, inexpresable de ninguna manera racional. Ya el mismo Parménides distinguía a la verdad, idéntica al mismo ser y la opinión acerca del ser, que puede acercarse infinitamente al ser, pero nunca coincide con él. Heidegger desarrolla esta tradición de la filosofía antigua. Para Aristóteles, el problema de la identidad de la verdad y el ser se solucionaba, en última instancia, con la postulación de una sola fuente de movimiento para todo lo existente — el Bienestar, para Kant la motivación hacia la verdad de su existencia se basaba en el acto moral libre, para cumplir un deber (imperativo categórico de Kant). Precisamente con ese mismo enfoque, Heidegger también resuelve el problema de la motivación del hombre para implementar la verdad en su existencia. El ser verdadero — es ante todo un ser libre — es “...un ser libre francamente abierto. La forma de la acción de la apertura como la implementación interna de lo correcto se basa en la libertad. El ente de la verdad es la libertad”³⁶.

¿Qué significa aquí la libertad en la culminación de la verdad? Heidegger presenta dos conceptos de la libertad. El primero — la aparición del deseo repentino de desviarse en una u otra dirección (el nihilismo de Nietzsche). Y el segundo — la libertad como concientización de la necesidad (en consonancia con la filosofía moral de Kant). Pero no se siente satisfecho con ninguno de los dos conceptos. La libertad es algo más que la libertad “negativa” y “positiva”. A saber — ella es la “conservación

36 HEIDEGGER, Martin. “Superación de la metafísica”. En: *La Filosofía de Martin Heidegger y la modernidad* de Nelli Motroshilova. Nauka, Moscú. 1989. p. 92.

de la revelación del ente como tal”. Lo que entiende Heidegger por tal conservación se esclarecerá más adelante.

Uno de los principales existenciales desarrollados ya desde “El Ser y el tiempo”, es el concepto preconizado por Heidegger, que revela el ente de la libertad activa como la liberación. Ello puede ser traducido como “Dejar-ser-al ente-tal-como-es”, o más brevemente — “déjalo-que-sea-así” (Bewendenlassenn). Heidegger renuncia al uso habitual de esta expresión, cuando la usamos en el caso de nuestra renuncia a la empresa pensada y aquí tiene un significado negativo. La libertad del conocimiento resulta adecuada en su filosofía de la contemplación del antiguo pensamiento griego pre-platónico o de la descripción fenomenológica de Husserl. Ella se contrapone a aquel acto del hombre, en el cual el antes vio al ente de la existencia humana (estar consciente de cosas por su utilidad práctica). Ahora, Heidegger de forma decidida le niega el derecho al hombre para transformar la realidad externa y proclama la “retirada ante el ente”. De esta manera, considera él, se materializa la libertad individual del hombre, contrapuesta al ser social “normal”, que orienta al hombre para la reorganización de este mundo, de acuerdo con los valores de la civilización científico-técnica. Su ideal de ser social auténtico Heidegger lo ve en la vida campesina, donde la medida correcta de lidiar con el mundo de otros seres y el mundo natural, se determina por la propia naturaleza o por el propio estilo de vida - por las estaciones del año, por el paisaje, por la necesidad de alimentarse, de vivir inevitablemente en el mundo natural y en el mundo de las otras personas³⁷.

La libertad es el principal valor del ser humano, y cuando Heidegger indica la existencia libre del ser-en-la-verdad, con ello, él incorpora no sólo el aspecto existencial-ontológica en su concepto de la verdad sino también el aspecto axiológico. El aspecto axiológico se manifiesta cada vez que Heidegger plantea el problema de la autenticidad o de la no-autenticidad de la existencia humana, equiparando el concepto de la verdad de la existencia humana con la autenticidad.

Heidegger considera que, revelar sólo el ente de la verdad — resulta aún insuficiente. La verdad contacta de manera directa con la no-verdad, y más aún, con frecuencia el hombre se encuentra más en la no-verdad, es decir se “equivoca”. Tal situación está determinada por varios factores. En primer lugar, la necesidad de renunciar a la pretensión del conocimiento universal del mundo (del ente-en-general). Para el conocimiento científico esto es imposible, a partir de los principios de la propia ciencia (el aislamiento del objeto de cada ciencia en comparación con demás ciencias), para el pensamiento poético “auténtico” esto es imposible, en virtud del hecho de que su autenticidad la obra poética la encuentra en una especie de estado

37 HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Serbal-Guitard, 1987.

extático, que no puede ser constante, que tiene una duración indeterminada. El “Dejar-ser es al mismo tiempo la ocultación de sí mismo ... Por eso, el propio no-ente de la verdad — es un misterio”³⁸.

En segundo lugar, el mismo hombre, afirma Heidegger, posee un enfoque para el conocimiento universal incorrecto. Si debido al conocimiento de la verdad por un ente aislado, éste no se olvidara de la imposibilidad del conocimiento universal, esta propia omisión convertiría su relación con el mundo - en verdadera, aunque oculta para su propia imagen. “El hombre le da la espalda a los misterios y se dirige hacia lo Conocido y Habitual, de algo Habitual a otro, pasando de largo por el lado del propio misterio”³⁹.

De ese modo, también la no-verdad de Heidegger expresa algo positivo, en particular — la imposibilidad categórica del conocimiento universal, el “misterio”. La negación del “misterio” conduce al hombre a la equivocación del ente, y no le permite comprender la aprioricidad fundamental de su existencia.

La descripción del universo como un “misterio” no debe necesariamente entenderse aquí como algo místico. Uno de los aspectos de tal “misterio” del ser puede ser que sea lo infinito del conocimiento, inclusive en el sentido del pensar de Heidegger — en la multiplicidad de posibilidades para la existencia humana. Sin embargo, el propio “misterio” es comprendido de forma actual, sin recurrir al conocimiento del futuro, el cual, según la opinión del filósofo, el ser todavía no está en condiciones de conocer. De una forma u de otra, conocemos al ente por separado y no al ser. El ser es fundamentalmente incognoscible.

La idea de Heidegger de que la verdad es un misterio (problema) expresa la naturaleza dialéctica de la verdad y de hecho repite el pensamiento de la filosofía antigua y la de Hegel de que, el ser de la verdad — es un proceso. De ahí se deriva también el principio de Heidegger sobre “la imposibilidad del conocimiento universal”. La dialéctica de la verdad se conserva aún, cuando nos dirigimos a la verdad como un concepto ontológico, Heidegger de forma implícita demuestra la dialéctica de la propia existencia humana directa y de sus diversas formas.

El concepto filosófico de Heidegger de la verdad es el resultado de utilizar el método fenomenológico de E. Husserl. Puede parecer que él se ha alejado demasiado del ideal de la filosofía de Husserl como ciencia rigurosa. Pero en nuestra opinión, eso no es así. Realmente, la filosofía de Heidegger es la creación de una nueva forma, un nuevo método, que permite operar de forma racional el contenido irracional que

38 HEIDEGGER, Martin. “Sobre la esencia de la verdad”. Op. Cit. p. 98.

39 Ibidem.

según Heidegger es la ontología del ser humano. La concepción filosófica de la verdad de Heidegger va más allá de los límites de la descripción fenomenológica de la conciencia hacia el descubrimiento de las estructuras fenomenológicas en la propia existencia humana directa.

Cabe señalar que la teoría de la verdad en la filosofía M. Heidegger va más allá solamente en la problemática de la personalidad, de la existencia humana. En el segundo período de su obra Heidegger se dirige al tema del ser en general, no sólo del ser humano. De todas las formas del ser humano y de las formas de su materialización, él selecciona para analizar aquéllas, en las cuales el ser objetivo se manifiesta más claramente en el ser humano. Para él, se trata del fenómeno del lenguaje y de la tecnología. El lenguaje y la tecnología — son ámbitos de intersección del ser objetivo y el ser humano, afirma Heidegger. Y entonces, la teoría de la verdad de Heidegger se expande hasta su ontologización real (no sólo existencial) cuando Heidegger intenta revelar la objetividad del ser humano y sus experiencias en la concientización. A todas luces, la comprensión ontológica de Heidegger a menudo se funde con el concepto de la dependencia del ser humano del ser objetivo. Es justamente en la pre-determinación, en la aprioridad del ser objetivo y en cómo esta aprioridad se manifiesta en el fenómeno del lenguaje o de la técnica que centra su atención Heidegger en el período “tardío” de su obra. Entonces, la verdad es revelada en su filosofía como la coincidencia del ser humano con el ser objetivo, con el cumplimiento por parte del hombre de su destino real en el mundo del ser universal objetivo — ser un hombre-creador activo y, en su obra una y otra vez regresar a sí mismo, a su ente genérico.

El resultado principal de la teoría de la verdad en la filosofía de Heidegger es, tal como se ha señalado en repetidas ocasiones, la ontologización de este problema. Además, la verdad se convierte en un concepto no sólo ontológico, sino existencial-ontológico, así como en un concepto axiológico (en relación con la formulación del problema del significado del ser). El problema de la verdad, tomado en relación con el ser humano, se plantea y resuelve como un problema de la autenticidad o de la falta de autenticidad de la existencia humana. Es precisamente el problema de la autenticidad de la existencia humana el que agrupa en un todo único, según la visión de Heidegger, a los fenómenos tan diversos como la libertad, la tecnología, la poesía, la historia, la personalidad.

La verdad, analizada por Heidegger desde el interior de la existencia humana, aparece como la unidad de dos estados internos del hombre - lo auténtico y lo inauténtico. A las estructuras de estas experiencias Heidegger las denomina como las formas de la existencia humana o los existenciales. El ser humano se convierte en auténtico tan sólo después de ser consciente, y Heidegger describe filosóficamente los fenómenos que contribuyen u oscurecen tal proceso de concientización. En su

filosofía, la verdad es considerada no desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto, sino dentro de la relación sujeto-sujeto en el que Heidegger intenta encontrar la unidad originaria del hombre y del mundo. De ese modo, la ontologización de la verdad no significa su objetivación, sino su “existencialización”, su relevancia no tanto para la teoría del conocimiento, como para la propia existencia humana directamente.

Considerada de esa manera, la verdad, inevitablemente se completa con un contenido de valores, cuyo valor principal resulta la libertad como una condición necesaria para la propia existencia individual. El mérito de Heidegger es haber sido capaz de construir la analítica existencial de la existencia humana en torno al fenómeno de la libertad como un criterio de la existencia verdadera (auténtica). De esa manera, el concepto de la verdad en la filosofía de M. Heidegger adquiere un significado axiológico. Tales fenómenos como el lenguaje, la tecnología son, en nuestra opinión, auxiliares para su filosofía, que sirven para que, una vez más, con mayor detalle, analizar los fenómenos de la autenticidad o la inautenticidad.

Sin embargo, debido al fundamental rechazo del método racional del conocimiento Heidegger arriba a una serie de contradicciones, que no pueden ser resueltas dentro de su sistema filosófico. Ante todo, se trata de una contradicción entre la forma racional de su filosofía y a la negación de la racionalidad en lo verdadero. Luego está, la contradicción entre la dialéctica real de la auto-conciencia interna y aquella forma estática en la cual ella se refleja en la filosofía de M. Heidegger. Al describir, de manera implícita, a la verdad como un proceso dialéctico de la verdad y la no-verdad dentro de la existencia humana, Heidegger, por un lado, observa la realidad de esta contradicción, pero, por otra parte, no encuentra la manera de resolverlo.

De forma implícita Heidegger declara que, la inautenticidad es inevitable y dominante en el ser humano individual, y esto, a nuestro juicio, es básicamente incorrecto. La existencia humana, incluso analizada según los términos de la filosofía de Heidegger como un conjunto de formas de la existencia, que difieren de acuerdo con los tipos de las profundas experiencias inconscientes humanas, debe encontrar un acceso dinámico real hacia la autenticidad, ya que, es precisamente la autenticidad - la real existencia. La existencia humana, el ser humano, requiere necesariamente la comprensión de su propio significado y sentido, de la salida a su propia autenticidad. Sin esta creación del sentido la distinción de una forma humana especial en el ser cósmico impersonal resulta imposible.

Heidegger no puede renunciar a la definición clásica de la verdad como los grados de correspondencia de la comprensión humana del ser objetivo respecto al ser más objetivo, que se refleja en el pensamiento racional. Y eso sería hasta imposible, ya que la renuncia real al pensamiento racional es simplemente absurda: la racionalidad del pensamiento no depende de la voluntad o de la elección humana, sino que es una

forma objetiva del pensamiento. La objetividad de lo racional que Heidegger trataba de ignorar, a su vez, lo alcanza por dentro de sus propias estructuras filosóficas. En nuestra opinión, puede que estemos hablando no del rechazo a la racionalidad, sino del desplazamiento del enfoque precisamente hacia el ser humano, hacia la prioridad de lo inmediato, de la existencia “viva” antes de la adquisición de su conciencia racional, de la experiencia originaria e inconsciente de su existencia antes de la conceptualización categórica de su expresión en el pensamiento racional.

Conclusiones

El principal problema de la teoría de la verdad en la filosofía de Heidegger es la ontologización de este problema. La verdad no sólo se convierte en un concepto ontológico, sino en un concepto existencial-ontológico y también, en un concepto axiológico (en relación con la formulación del problema acerca del significado del ser). El problema de la verdad, tomada en virtud de su relación con el ser humano, se plantea y se soluciona como un problema vinculado a la autenticidad o la falta de autenticidad de la existencia humana. Para Heidegger, es precisamente el problema de la autenticidad de la existencia humana el que agrupa en un todo único a fenómenos tan diversos como la libertad, la tecnología, la poesía, la historia y la personalidad.

La verdad, analizada por Heidegger desde el interior de la existencia humana, aparece como la unidad de dos estados internos del hombre — la autenticidad y la falta de autenticidad. Las estructuras de estas preocupaciones Heidegger las denomina como los métodos de la existencia humana o existenciales. El ser humano se convierte en auténtico sólo si es sensato, y Heidegger describe filosóficamente los fenómenos que contribuyen o que oscurecen esta interpretación. En su filosofía la verdad no es examinada desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto, sino dentro de la relación sujeto-sujeto, en la cual Heidegger trata de encontrar la unidad primaria del hombre y el mundo. De ese modo, la ontologización de la verdad no significa su objetivación, sino su “existencialización”, su materialidad no tanto para la teoría del conocimiento, como para la propia existencia humana más inmediata.

Examinada de esta forma, la verdad inevitablemente se llena de contenido de valor, cuyo valor principal es la libertad como condición indispensable para la existencia personal. El mérito de Heidegger radica en que, él fue capaz de edificar la analítica existencial de la existencia humana en torno al fenómeno de la libertad como criterio de la existencia verdadera (auténtica). De esta manera, el concepto de verdad en la filosofía de Heidegger adquiere un sentido axiológico. Los fenómenos tales como el lenguaje y la tecnología son, en nuestra opinión, fenómenos auxiliares para su filosofía, que sirven para, una vez más, analizar con mayor detalle los fenómenos relacionados con la autenticidad o la falta de autenticidad.

No obstante, debido a que niega categóricamente el método racional del conocimiento Heidegger arriba a una serie de contradicciones que no pueden ser resueltas dentro de su sistema filosófico. En primer lugar, se trata de la contradicción entre la forma racional de su filosofía y la negación de la racionalidad en la verdad. En segundo lugar se encuentra la contradicción entre la dialéctica real interna de la autoconciencia y de aquella forma estática en la que ésta se refleja en la filosofía de M. Heidegger. De manera implícita, al describir la verdad como un proceso dialéctico de lo verdadero y lo no verdadero en la existencia humana, Heidegger, por un lado, ve la realidad de esta contradicción, pero, por otra parte, no encuentra el método para su solución. De manera indirecta Heidegger declara que, la falta de autenticidad resulta inevitable y es dominante en el ser humano individual, y esto, en nuestra opinión, constituye una declaración demasiado trágica. La existencia humana, incluso analizada en los términos de la filosofía de Heidegger como el conjunto de métodos de existencia, que se distinguen según los tipos de preocupaciones humanas profundas e inconscientes, debe encontrar una salida real dinámica hacia la autenticidad, ya que precisamente la autenticidad es la existencia real. La existencia humana, el ser humano necesita y requiere alcanzar su propio sentido, una salida hacia su propia autenticidad. Sin este sentido de la creación la identificación de un modo humano particular en el ser cósmico impersonal resulta imposible.

Heidegger no puede renunciar a la definición clásica de la verdad como el grado de correspondencia de la comprensión humana del ser objetivo respecto al propio ser objetivo, que se refleja en el pensamiento racional. Esto tampoco sería posible, ya que la renuncia real al pensamiento racional es simplemente absurda: el pensamiento racional no depende de la voluntad o de la elección humana, sino que constituye una forma objetiva del pensamiento. La objetividad racional que Heidegger trató de ignorar, a su vez, es incluida en sus propias construcciones filosóficas. En nuestra opinión, se trata no de renunciar a la racionalidad, sino de desplazar el énfasis precisamente hacia el ser humano, se trata de la prioridad de la existencia “viva” inmediata antes que su conciencia racional, de la primacía de la experiencia inconsciente de su existencia antes que su expresión conceptual y categórica en el pensamiento racional.

Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía*

About the utility of artistic work in relation to the good life:
A reading from philosophy

Marcela Castillo Villegas
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia

Lida Esperanza Villa Castaño
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

Resumen

El presente artículo realiza un análisis de la sabiduría práctica a través de la obra artística. Se aboga por la relación entre racionalidad moral, proveniente de la filosofía, y la reflexión de la vida buena que emerge de la obra literaria o en términos amplios de la obra artística. En este sentido, se indaga por la forma cómo el arte permite realizar una aproximación al buen vivir o a la vida buena aportando elementos relevantes a la sabiduría práctica.

Palabras clave: Obra artística; sabiduría práctica; vida buena.

* Este artículo forma parte de la tesis Doctoral: La eficacia de la belleza, el valor de los elementos literarios en la filosofía, de la candidata a Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Colombia, Marcela Castillo Villegas.

Abstract

This article analyzes practical wisdom through artistic work. In this sense, it defends the relationship between moral rationality, coming from philosophy, and the reflection on the good life which emerges from literary work or in broad terms from artistic work. In this sense, the article looks into the way art allows to make an approximation on good living or the good life providing relevant elements to practical wisdom.

Keywords: Artistic work; practical wisdom; good life.

Introducción

Desde los filósofos antiguos hasta los contemporáneos la reflexión en torno a la vida buena ha sido una constante. Indagar por lo moralmente correcto y cómo debe actuar el hombre, en las diferentes situaciones que afronta en la cotidiana, ha sido una labor ardua para el pensamiento filosófico. No obstante, no sólo la filosofía ha allanado este tema. La frontera de la reflexión moral está inserta en la obra literaria donde personajes de ficción abren la indagación moral y ética a través de las acciones que realizan, en un escenario que contrasta de manera armónica con la realidad de la vida cotidiana y de seres reales.

Con esto no queremos afirmar que la obra artística o literaria sea un tratado de moral y de ética; pero si nos atenemos a las afirmaciones de Heidegger, el filósofo alemán, consideraba que los mejores tratados de ética se encontraban en la tragedia griega. En este sentido, es en la literatura o, de manera más amplia, en el arte donde filósofos clásicos, como Aristóteles, y contemporáneos, como Nussbaum y Rorty, fundamentan de alguna manera su reflexión moral.

Teniendo en cuenta lo anterior, el presente artículo indaga por la manera cómo el arte permite realizar una aproximación al buen vivir o a la vida buena. En el telón de fondo del artículo yace la voz de Nussbaum como hilo conductor que propicia la disertación.

El artículo está dividido en tres partes. La primera parte, *La obra artística y la vida buena*, hace una aproximación a la obra artística, en especial desde la obra literaria, como fuente de conocimiento y de reflexión de la vida buena. La segunda parte, titulada *sobre la utilidad de la obra de arte: una lectura desde la filosofía*, muestra cómo desde la obra artística los hombres pueden situarse en el lugar de otros y sentir una cierta empatía. Finalmente, el apartado *a modo de reflexión* invoca porque la obra artística es una de las vías por los que conocemos las diferentes disposiciones afectivas y por lo tanto, éstas permiten al hombre ponerse en situación e indagar acerca de la vida buena.

1. La obra artística y la vida buena

La idea de que las manifestaciones artísticas nos ayudan a ser mejores en algún sentido es muy antigua, sin embargo, el hecho de que cada cierto tiempo alguien deba defenderla es una señal preocupante.

¿Quién podría negar que *La Odisea* es una obra valiosa para nuestra vida, útil para conocernos mejor o darnos algún tipo de sabiduría?, ¿cómo podríamos decir que dicha obra es perjudicial en algún sentido? Platón pensaba que lo era, cuando en el manido pasaje de *La República* sostiene que en las obras de Homero debe tacharse toda alusión a los dioses como si fueran imperfectos, toda muestra de temor por parte de los héroes, toda mención al Hades como lugar terrible, y en suma, todo lo que pueda infundir cobardía o indisciplina en los jóvenes. De modo que para vivir y convivir en su República era importante censurar las obras musicales, literarias, y cualquiera que desatara fuerzas similares.

Así lo expresa Platón en *La República*:

Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos odelaremos sus almas mucho más que los cuerpos con las manos. Respecto a los que nos cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. -¿Cuáles son estos?

-En los mitos mayores -respondí- podremos observar también los menores. El sello, en efecto, debe ser el mismo, y han de tener el mismo efecto tanto los mayores como los menores. ¿Eres de otro parecer? -No, pero no advierto ¿cuáles son los que denominas 'mayores'?

-Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres.¹

Aristóteles no compartía esta idea, una lectura de la autor, hecha por Martha Nussbaum, propone que su idea de la sabiduría práctica, prudencia o *frónesis*, requería no sólo la deliberación racional, sino que daba lugar a las obras poéticas. En este sentido afirma la Nussbaum:

Aristóteles valoraba mucho la tragedia. En la misma *Poética* y en la exposición de la *Política* sobre la educación de los jóvenes ciudadanos, le otorga un lugar de honor, atribuyéndole valor tanto motivacional como cognoscitivo. Nuestro estudio de sus concepciones éticas nos ha puesto en contacto con varios aspectos de su pensamiento que ayudan a explicar esta circunstancia.

1 PLATON. *La República*. Espasa Calpe: Buenos Aires. 1967, p. 377.

El antropocentrismo ético general y el rechazo de la perspectiva platónica del “ojo divino” (cap. 8) le inducen a buscar el perfeccionamiento moral, no en la representación de seres divinos e ilimitados (cfr. cap. 5), sino en relatos sobre la buena actividad *humana*. El valor que atribuye a emociones y sentimientos, parten del carácter virtuoso y fuentes de información sobre la acción correcta (caps. 9 y 10) le lleva a prestar otros oídos a los textos que Platón proscribió porque representan las emociones y apelan a éstas. Además, dado que, según Aristóteles, en nuestra aspiración a comprender la verdad ética, la percepción de los particulares concretos es más importante que las reglas y definiciones generales que los resumen, pues una explicación pormenorizada de un caso particular complejo contiene más verdad que una fórmula general (cp. 10), es natural que nuestro autor asuma que las narraciones concretas y complejas que constituyen el material de la obra trágica desempeñan una valiosa función en el perfeccionamiento de nuestra percepción del *material* complejo de la vida humana.²

En general, los antiguos griegos tenían una preocupación por vivir mejor para el bien común. Para Aristóteles esta sabiduría era práctica, pues el prudente no puede ser sólo el que sabe, sino el que es buen ciudadano y la deliberación racional, acompañada del cultivo de ciertas emociones nos lleva a lograr una vida buena en comunidad. Para el estagirita la deliberación práctica no es episteme, no alcanzamos un conocimiento verdadero al respecto, tampoco hay un solo procedimiento que podamos seguir para saber qué hacer en cada situación moral. Para explicar esto, él usa la imagen de una regla recta que se usa inútilmente para medir una columna.

“Aristóteles observa que quien pretende tomar siempre sus decisiones apelando a algún principio general fijo es como el arquitecto que intenta utilizar una regla recta para medir las curvas de una columna. El buen arquitecto, como los de Lesbos, emplea una banda metálica flexible que “se adapta a la forma de la piedra y no es rígida”³.

De manera que, no podemos pretender encontrar fórmulas únicas para aplicarlas a situaciones tan variadas como las que nos acosan, al deliberar sobre lo que debemos hacer nos sumergimos en la difícil consideración de lo particular, de las circunstancias, aunque hay algunos criterios que pueden guiarnos, nada nos ahorra la tarea de deliberar buscando el equilibrio. Tampoco es posible que una decisión sea intercambiable por otra, o que se pueda calcular de manera precisa. Entonces ¿cómo planear y poner en práctica una vida buena, si no hay un saber general que nos ayude, que cubra el ámbito de lo práctico? Y ¿qué papel pueden tener en todo esto las obras literarias de calidad?

2 NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado libros: Madrid. 2003, p. 469.

3 *Ibid.*, p. 382.

Detengamos en la siguiente cita de Nussbaum:

La educación aristotélica tiene como objetivo formar a los ciudadanos para que sean perceptivos. Comienza con la creencia confiada en que cada miembro de la heterogénea ciudadanía es un posible prudente, dotado de la habilidad básica (esto es, aún sin desarrollar) de cultivar la percepción práctica y de valerse de ella en nombre de todo el grupo. Tiene por objetivo hacer que estas habilidades básicas se cumplan completamente en la realidad. Tal como insisten Aristóteles y Pericles, el núcleo de esta educación se encontrará en los estudios que ahora denominamos “humanidades”: en el estudio cualitativamente rico de la vida humana a través de las obras de arte *entendidas en sentido amplio*⁴.

Nussbaum resalta que Aristóteles encontraba de gran utilidad las obras trágicas, porque éstas expresaban la dificultad de esa deliberación práctica en circunstancias adversas, mostrando la dificultad de simplificar, de intentar aplicar reglas universales a lo particular y de decidir entre alternativas poco agradables. Para ella, las emociones que despertaba la tragedia eran fundamentales en la ampliación de la comprensión moral, las personas presenciaban una obra que los conmovía y generalmente el coro mostraba el aspecto trágico de la situación. Es decir, la complejidad del conflicto, la dificultad de tomar partido, los puntos de vista de ambas partes. Las buenas obras literarias nos llevan a imaginar lo que otros sienten, otros que en la vida real nos parecían lejanos y extraños.

Pero, especialmente, porque la vida buena que elijamos debe ser una vida que nosotros podamos vivir, y no una vida privada de algo sin lo que no consideraríamos que hay vida característicamente humana –esto es, la fragilidad– Es decir, se aspira a una vida que comprenda todo lo que nos hace ser nosotros mismos. Por esto es que la obra literaria tiene cabida en la concepción de Aristóteles, porque muestra un aspecto importante de esa vida humana, no de manera exclusiva, individual, sino con otros, saber vivir es siempre para el estagirita, vivir con otros, convivir.

Pero si, para los antiguos griegos parecía claro que vivir bien era vivir con los demás, y que no había una distinción tajante entre lo público y lo privado, nuestra época divide claramente estos dos ámbitos. De modo que cabe preguntarse ¿Cómo influye esa división en la convivencia? ¿Cómo podemos ser mejores en lo privado y también en lo público, si es que esto es posible? Y ¿qué papel desempeñan las obras literarias en un mundo tal?

Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad social* (1989) considera que esa división existe actualmente y que tiende a acentuarse. Esto se debe a que existen dos posiciones que no pueden ser explicadas por una sola teoría, posiciones

4 NUSSBAUM, Martha. *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Mínimo Tránsito: Madrid, España. 2005, p. 197

que muestran que no hay algo como una naturaleza humana inalterable, sino deseos y necesidades que parecen no reconciliarse. Uno de éstos resume su idea de liberalismo, que para él es sencillamente alguien que rechaza cualquier forma de crueldad. La otra posición, que puede a veces convivir contradictoriamente en la misma persona, es la ironía, que muestra a alguien consciente de que todo es contingente. La pregunta de Rorty es: ¿Cómo puede alguien pensar que todo es contingente y, a la vez, dar razones contundentes para rechazar cualquier cosa o decir que algo es mejor, algo es bueno o algo es malo? Y en este caso, cómo lograr que en una sociedad donde las personas tienen tanta autonomía, sea posible la solidaridad con los demás?

Para explicar lo anterior veamos por qué esa distinción entre lo público y lo privado, la autonomía y la solidaridad, o la ironía y lo liberal, parece ser tan profunda. Rorty distingue claramente la tradición de la autonomía, como una tendencia a la creación del sí mismo, un esfuerzo estético por dar forma a la propia existencia, una voluntad de estilo, que puede encontrarse en un autor como Nietzsche, y que coincide con la visión de que todo es contingente, con la crítica de la metafísica, con la destrucción de la tradición. Así pues afirma Rorty:

Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de «conocer la verdad». Su definición de la verdad como «un ejército móvil de metáforas» equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de «representar la realidad» por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Su perspectivismo equivalía a la afirmación de que el universo no tiene un registro de cargas que pueda ser conocido, ninguna extensión determinada. Él tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el «mundo verdadero» de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. ...Sólo los poetas, sospechaba Nietzsche, pueden apreciar verdaderamente la contingencia. El resto de nosotros está condenado a seguir siendo filósofo, a insistir en que sólo hay un verdadero registro de cargas, una sola descripción verdadera de la condición humana, que nuestras vidas tienen un único contexto universal. Estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella, como hace el poeta vigoroso⁵.

Rorty piensa que esta posición es fundamental y necesaria, pero insuficiente para solucionar los múltiples problemas del mundo contemporáneo. En especial, cómo ser autónomo, crear la propia vida, pero sin dejar de lado a los demás, sin

5 RORTY, Richard. *Contingencia, ironía & solidaridad*. Paidós: Barcelona. 1991, pp. 32-33.

ignorar la crueldad y la miseria, pues nadie podría vivir completamente bien en un mundo sin solidaridad.

La pregunta del filósofo norteamericano es esencial para nuestra época, pues se basa en el presupuesto de que no podemos vivir sin convivir, es decir, que una vida no puede ser buena sin tomar en cuenta a los demás —aunque en un mundo donde valoramos excesivamente las libertades privadas hayamos olvidado algo tan evidente. Para tomar en cuenta estas dos necesidades, Rorty plantea una especie de utopía donde se pueda ser ironista, es decir, pensar que todo es contingente; pero también lograr, sin coerción, que exista un rechazo a la crueldad. Para lograrlo cree que es necesario rescatar el valor de las obras literarias, pues la teoría no cumple todos sus objetivos, y es por medio de la creación y la imaginación como podemos vivir mejor en la ciudad:

En mi utopía, la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del “prejuicio”, o yéndose a esconder a profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino que se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros pensando: “No lo sienten como lo sentiríamos *nosotros*”, o “Siempre tendrá que haber sufrimiento, de modo que ¿por qué no dejar que ellos sufran?”⁶

Para Rorty ese proceso de llegar a concebir a otros como “uno de nosotros”, no es tarea de una teoría, sino de diversos géneros, y entre ellos, la novela ocupa un lugar especial, porque nos muestra de forma detallada la vida de los demás. Richard Rorty piensa que las obras literarias que promueven la solidaridad se dividen en dos: las que nos muestran que a veces somos crueles, como algunas novelas de Nabokov; y las que nos muestran la crueldad externa de la que pueden ser capaces algunas instituciones, como las de Orwell. El primer tipo, nos ayuda a descubrir esa crueldad y nos lleva a re describirnos de modos diferentes; el segundo nos ayuda a entender qué es lo que debemos rechazar. La obra de Nabokov es una muestra de que la creación de sí mismo, que tiende a ser una tarea individual y egoísta, puede convertirse en el tipo de obra que señala esa crueldad interna, y de hecho, las mejores novelas de Nabokov señalan este aspecto de nosotros mismos, sin importar si el propio autor lo creía así.

Las posiciones que hemos visto hasta el momento, rescatan la idea de la literatura como factor fundamental en la constitución de la sociedad y del ser humano.

6 Ibid., p.18.

Vemos que en los últimos tiempos, la filosofía ha retomado no sólo su interés por las obras literarias, sino su antiguo interés por la sabiduría práctica, por ese saber vivir con otros. Martha Nussbaum, de quien hemos tomado la visión de Aristóteles, hace énfasis en que muchas novelas nos dan una comprensión profunda de lo que es una vida humana y nos muestran, en el mundo concreto, las decisiones morales, las deliberaciones, que no podríamos imaginar por nosotros mismos y que sobre todo, no podríamos experimentar directamente en nuestra limitada vida. De modo que las manifestaciones artísticas son esenciales para nuestra reflexión moral.

Nussbaum considera que la vida buena debe tomar en cuenta al ser humano de forma integral, resaltando su fragilidad. Como ejemplo toma la parte de *La Odisea* donde Calipso le pide al héroe que se quede, prometiéndole una vida inmortal, llena de amor, plena de juventud, una vida que no conocerá los males de la enfermedad y el sufrimiento. A lo que él responde:

Venerable diosa, no te enfades conmigo, que sé muy bien cuánto te es inferior la discreta Penélope en figura y estatura, pues ella es mortal y tú inmortal sin vejez. Pero aún así quiero y deseo todos los días marcharme a mi casa y ver el día del regreso. Si alguno de los dioses me maltratara en el Ponto, rojo como vino, lo soportaré en mi pecho con ánimo paciente⁷.

¿Por qué Odiseo elige la muerte? ¿Qué nos muestra el poema? Nussbaum responde que en esta obra hallamos nuestra idea de vida buena, no una vida que no nos corresponde, sino una vida humana, breve y mortal. De ahí la sabiduría del protagonista, que prefiere continuar su viaje con sufrimientos aceptando lo vulnerable y finito de toda existencia.

Sobre la utilidad de la obra de arte: una lectura desde la filosofía

La literatura, así como muchas obras de arte, es necesaria para mostrarnos el punto de vista de los demás, no sólo el de los que son como nosotros, sino justamente de los que no lo son. Pensemos en el valor de muchas novelas que narran algo que de otro modo no hubiéramos conocido: la visión de un hombre concreto que no ha sido escuchada jamás por otros, por ejemplo el relato de los que han sido vencidos en una guerra o de los marginados por alguna razón. Es el caso de una de las primeras novelas en ser narrada desde el punto de vista de los afroamericanos, se trata de *El hombre invisible* de Ralph Ellison, publicada en 1952, Nussbaum la toma como un caso en el que desplegamos nuestra imaginación narrativa al entrar con extremo detalle en las vivencias dolorosas de otra persona. La obra empieza con esta declaración:

7 HOMERO. *La odisea*. Bruguera: Barcelona. 1974, p.18

Soy un hombre invisible. No, no soy uno de aquellos fantasmas que atormentaban a Edgar Allan Poe, ni tampoco uno de esos ectoplasmas de las películas de Hollywood. Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso cabe afirmar que poseo una mente. Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme. Soy como las cabezas separadas del tronco que a veces veis en las barracas de feria, soy como un reflejo de crueles espejos con duros cristales deformantes. Cuantos se acercan a mí únicamente ven lo que me rodea, o inventos de su imaginación. Lo ven todo, cualquier cosa, menos a mí. Mi invisibilidad tampoco se debe a una alteración bioquímica de la piel. La invisibilidad a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos. No me quejo, ni tampoco protesto. A veces es una ventaja pasar sin ser visto, aunque por lo general ataca los nervios. Quienes padecen aquel defecto visual están tropezando constantemente conmigo. Y también ocurre que uno duda muy a menudo de su propia existencia. Uno se pregunta si, en realidad, no es más que un fantasma en la mente del prójimo, algo así como una imagen de pesadilla que el durmiente procura, con todas sus fuerzas, desvanecer. Cuando uno siente eso, comienza a devolver, impulsado por el resentimiento, los empujones que la gente le propina. Y séame permitido confesar que ésta es una actitud casi constante. Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real; de que uno participa en el eco y la angustia de todos, y uno crispera los puños, ataca, maldice y blasfema para obligar a los demás a que reconozcan su existencia. Sin embargo, rara vez lo logra⁸.

Muchas obras colombianas podrían llevarnos a ampliar esa comprensión moral a través de la imaginación que despierta emociones variadas. Por ejemplo, las novelas de Fernando Molano nos permiten entrar con detalle en historias de amor poco acostumbradas. Y es que Nussbaum haya valor en obras que no pertenecen al canon, además coincide en algunos aspectos con M. Bajtin al dar un gran peso a la complejidad como valor estético y ético, ambos aprecian la ficción que no privilegia la visión dominante del mundo o la mirada en blanco y negro de situaciones con muchos matices. Así lo afirma Bajtin:

Una obra, igual que una réplica de un diálogo, está orientada hacia la respuesta de otro (de otros), hacia su respuesta comprensiva, que puede adoptar formas diversas: intención educadora con respecto a los lectores, propósito de convencimiento, comentarios críticos, influencia con respecto a los seguidores y epígonos, etc.; una obra determina las posturas de respuesta de los otros

dentro de otras condiciones complejas de la comunicación discursiva de una cierta esfera cultural⁹.

Sin embargo, qué diría Nussbaum acerca de novelas como las que considera Rorty o acerca de narraciones que no nos enseñan que los marginados sufren y son buenos, sino que nos hacen sentir identificados con los que parecen malvados. Leer *La virgen de los sicarios* puede hacernos comprender la vida y las motivaciones de los jóvenes, pero es difícil ver cómo esto nos hace mejores ciudadanos ¿debemos ser más tolerantes frente a estos hechos o de qué se trata la ampliación de la comprensión moral?

Pensemos en otros casos de la literatura latinoamericana, en Pedro Páramo nos queda más claro lo que significa ver de cerca las motivaciones de otros, Páramo es el “malo” de la historia, no obstante, nos conmovemos al ver que alguna vez fue tierno y que ama desde la infancia a la mujer que yace casi loca enclaustrada en su casa: él recuerda cuando era niño y se distraía:

Pensaba en ti, Susana. En las lomas verdes. Cuando volábamos papalotes en la época del aire. Oíamos allá abajo el rumor viviente del pueblo mientras estábamos encima de él, arriba de la loma, en tanto se nos iba el hilo de cáñamo arrastrado por el viento. 'Ayúdame, Susana'. Y unas manos suaves se apretaban a las mías y tus labios estaban mojados como si los hubiera besado el rocío. "El aire nos hacía reír, juntaba la mirada de nuestros ojos, mientras el hilo corría entre los dedos detrás del viento, hasta que se rompía con un leve crujido como si hubiera sido trozado por las alas de algún pájaro. Y allá arriba, él pájaro de papel caía en maromas arrastrando su cola de hilacho, perdiéndose en el verdor de la tierra. A centenares de metros, encima de todas las nubes, más, mucho más allá de todo, estás escondida tú, Susana. Escondida en la inmensidad de Dios, detrás de su Divina Providencia, donde yo no puedo alcanzarte ni verte y adonde no llegan mis palabras." Mientras él recuerda esto la mira, porque ella está postrada sufriendo pesadillas, está ida y se ve que sufre mucho, y Rulfo nos muestra que ella está soñando con otro, con Juan Preciado que era el hombre al que ella amaba¹⁰.

También nos conmueven personajes como “El cobrador”, en ese crudo relato del brasilero Rubem Fonseca, que trata de un hombre lleno de cicatrices físicas y psicológicas, un marginado que da miedo, pero el autor nos lleva a comprender sus motivos en una ciudad de enormes desigualdades. El protagonista va al dentista y éste le mira con desprecio, pregunta por qué tiene los dientes necrosados, cobrando al final de la consulta, a lo que él reacciona gritando:

9 BAJTIN, Miguel. “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI: México 1995, p. 265.

10 RULFO, Juan. *Antología personal. Pedro Páramo*. Ediciones Era: México 1988, pp. 128-129.

¡No pago nada! ¡Me he hartado de pagar!, ¡Ahora soy yo quien cobra!” Y después de dispararle al dentista, piensa:

Me deben escuela, novia, tocadiscos, respeto, bocadillo de mortadela en la tasca de la calle Vieira Fazenda, helado, balón de fútbol. Me quedo ante la televisión para aumentar mi odio. Cuando mi cólera va disminuyendo y pierdo las ganas de cobrar lo que me deben, me siento frente a la televisión y al poco tiempo me viene el odio. Me gustaría pegarle una torta al tipo ese que hace el anuncio del güisqui. Tan atildado tan bonito, tan *ascéptico*, abrazado a una rubia reluciente, y echa unos cubitos de hielo en el vaso y sonrío con todos los dientes, sus dientes, firmes y verdaderos, me gustaría atraparlos y rajarle la boca con una navaja, por los dos lados, hasta las orejas, y esos dientes tan blancos quedarían todos fuera, con una sonrisa de calavera encarnada¹¹.

Al terminar el cuento, comprendemos por qué el protagonista quiere cobrar y sentimos que le debemos –a él y a miles–, sin embargo, repito, ignoramos lo que Nussbaum diría de este tipo de obras.

Muchas obras literarias son fundamentales por razones claras, pero me gustaría agregar una nueva categoría. En esta categoría no se encuentran las obras que nos muestran la forma en que erramos al actuar, o las que nos advierten sobre un mundo cruel y controlado; tampoco están allí las obras clásicas, que deben formar parte de toda educación que nos guíe a ser más humanos. Las obras en las que pienso no parecen servir como ejemplo o ayudarnos a comprender a los excluidos injustamente. Me refiero a narraciones en las que los hechos son reprobables, pero que carecen de juicios, como las de Dostoievsky, las de Roberto Arlt, o las obras en las que la crueldad no nos hace avergonzarnos de nosotros mismos, sino reírnos cínicamente, o las obras que muestran personajes al borde de la locura o locos ya, como buena parte de las novelas de la modernidad en crisis.

¿Qué nos dicen estas obras, además de que el hombre ha perdido su fe y de que está perdido? Nos dicen muchas cosas, pues no se puede resumir lo que hace la literatura a una mera función, pero sugiero que parte de lo que hacen es evitar juicios morales que nos digan directamente que el protagonista es el malvado, sino que narra la historia sin privilegiar una voz que juzgue o que nos diga qué pensar sobre los personajes. Sobre este punto, podemos decir que muchas novelas de esta categoría nos muestran la complejidad de la vida humana, tal vez no sean un modelo de cómo deliberamos moralmente, o no nos ayuden a ser más compasivos con quienes lo necesitan, pues no narran la historia de alguien olvidado o tratado cruelmente; tampoco nos hacen ver que Raskolnikov u otros tenían razones justas para llevar a

11 FONSECA, Rubem. *Los mejores relatos*. Alfaguara, Madrid. 1998, p.38.

cabo su crimen, no justifican algo; pero obras como éstas nos dejan en cierta libertad, una libertad imaginada que necesitamos para ser buenos ciudadanos en la realidad.

En este intento de la literatura por no ser un discurso que nos diga qué hacer, en la dificultad de una interpretación única, encontramos también un valor que contribuye a una mejor convivencia. Pues lo que quizá señalan estas obras es que debe conservarse la libertad de crear e interpretar, y tal vez nada más, a pesar de que a veces anhelemos una regla recta para medir lo curvo o fórmulas para solucionar los problemas de manera inmediata. Pero pedir cambios claros y detectables a través del arte muestra cierta estrechez, a Nussbaum le preocupa que se mida la calidad de vida sólo con criterios económicos, escribe textos de difusión –unidos a otros más especializados– para resaltar que el cultivo de las artes y las humanidades nos hacen mejores ciudadanos, y pedir un “cómo” es caer justamente en lo que ella señala: queremos respuestas fáciles, rápidas y aplicables. Pero si algo nos recuerdan muchas obras literarias es que nuestros intentos por solucionar simplificando suelen tener finales devastadores. A cada nueva solución totalizadora hay un irónico desenlace.

A modo de reflexión

Quizá algunas manifestaciones artísticas son un llamado a la lucidez, otras nos permiten un espacio para la libertad de ser malvados que nos permite ser decentes en la realidad, algunas nos ayudan a ver lo distinto y nos alejan de la uniformidad de las ciudades contemporáneas, llenas de avisos parecidos, similares, iguales en su aparente diversidad...el arte parece ser refractario a nuestros intentos por definirlo, muchos han notado que esa “deficiencia” lo hace valioso, muestra una parte de nosotros que escapa a las clasificaciones, otras obras sirven a propósitos mezquinos, pero intuimos que un mundo sin estas manifestaciones sería muy pobre y no valdría la pena.

Finalmente, aunque parece una tarea ínfima ante problemas mayores, **el mero nombrar de modo distinto hace algo por nosotros**, como humanos que inevitablemente somos ciudadanos –recordé a Marcuse–. Me refiero a que muchas analogías, símiles, metáforas y otras figuras logran que nos veamos de manera diferente, no es lo mismo concebirnos como lobos para los demás, que calificarnos como un gran rebaño.

Rorty dice que el cambio semántico, es decir, el enriquecimiento de nuestro lenguaje y nuestra vida está ligado a la aparición de nuevas metáforas que luego serán integradas en nuestros sistemas de creencias, pasando entonces a la literalidad. Él supone que lo que decimos nos transforma, no es igual compararnos con máquinas que con organismos, por ejemplo, no actuamos del mismo modo cuando imaginamos la vida como un camino con una sola meta o como un desierto sin señales. Nussbaum emplea la imagen de la planta para hablar de lo que somos como seres morales, es

decir, dependientes de un montón de aspectos que no controlamos, cultivables en ciertas condiciones más que en otras, vulnerables en suma.

Las obras de gran calidad artística despiertan esos cambios en el significado, nos ayudan a ver la belleza –como decía Wilde– no lo bonito, lo simple, lo uniforme, sino que crean asociaciones que nadie había advertido, ponen el acento en ellas y logran que veamos la realidad de otro modo, generan sorpresa, nos hacen pensar. Los ejemplos abundan: Kafka: “La literatura ha de ser un hacha para romper el mar helado dentro de nosotros”¹². Hemingway: “Nadie es una isla cada hombre es un pedazo de un continente, una parte de la Tierra. Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia”¹³. O miren la manera en que Brodsky compara a Leningrado con un rostro: “Un aspecto casi de hambriento y a consecuencia de ello unas facciones más marcadas y, si se quiere, más nobles, una cara delgada y dura con el abstracto brillo de su río reflejado en los ojos de sus hundidas ventanas”¹⁴.

Y para terminar, Charles Simic, que muestra que a veces necesitamos a los artistas hasta para acceder a nuestras emociones, ellos ponen en palabras lo que sería inefable para nosotros, por ejemplo la manera en que vemos amenazada nuestra pequeña felicidad cuando los de afuera sufren:

Mi tejado está cubierto de huesos de paloma. No los molesto. Los dejo donde están, calientes En sus camas de plumas.

De noche escucho los huesos, Las pequeñas calaveras crujiendo contra el zinc, Mientras el viento sopla muy suave, tan suave Como si un grillo cantara dentro de un tulipán.

Lo que para mí es alegría, es dolor para otros. Siento ese dolor rodeando mi casa como un anillo de bestias alrededor de una fogata antes del amanecer¹⁵.

Lo imaginamos como una manada de lobos en espera de que esa alegría se extinga para devorarnos ¿Cómo lo imaginan ustedes?

12 KAFKA, Frank. Carta a su amigo Oscar Pollak. Tomado de: <http://pijamasurf.com/2016/04/el-contundente-argumento-de-franz-kafka-para-saber-reconocer-los-libros-que-vale-la-pena-leer/>.

13 HEMINWAY, Ernst. *Por quién doblan las campanas*. Seix Barral, Barcelona. 1983, p.3.

14 BRODSKY, Joseph. Menos que uno. Ensayos escogidos. El ojo del tiempo ediciones Siruela, México. 2006, p.18

15 SIMIC, Charles. *El Imperio de los Sueños Jordi Doce*. Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispanica No. 562 (Abr.1997)

Feminismo, filosofía política e igualdad de género

Feminism, Political Philosophy and Gender Equality

Antonio Boscán Leal
Universidad del Zulia
Cátedra Libre de la Mujer
Maracaibo, Venezuela.

Resumen

Se pone en relación los planteamientos, complementarios, de tres feministas contemporáneas. Valcárcel describe el modo en que las filosofías políticas ilustradas, que fundamentaron la creación de los primeros sistemas liberales, reaccionaron para no otorgarles a las mujeres derecho a una libertad e igualdad plenas. Para Postigo no se debe perseguir la igualdad sólo en el ámbito político, dejando el ámbito privado con su estructura jerárquica. Murillo establece una distinción entre privado y doméstico, demostrando que para la mujer no existe un espacio para el cultivo de sí misma, sino uno que anula sus posibilidades de realización en condiciones de igualdad.

Palabras clave: Feminismo; filosofía política; igualdad; privado; doméstico.

Abstract

We link the complementary approaches of three contemporary feminists. Valcárcel describes how the enlightened political philosophies, which founded the creation of the first liberal systems, reacted not to grant women the right to full freedom and equality. For Postigo one should not pursue equality only in the political sphere, leaving the private sphere with its hierarchical structure. Murillo establishes a distinction between private and domestic, demonstrating that for women there is no space for self-cultivation, but one that annuls their possibilities of realization on equal terms.

Keywords: Feminism; Political Philosophy; Equality; Private Sphere; Domestic Sphere.

Introducción

Amelia Valcárcel, en su estudio *Las filosofías políticas en presencia del feminismo*¹ comienza por señalar que el feminismo es del todo probable que haya encontrado ya su capítulo en el panorama actual de la filosofía política. Considerada por ella como una de las corrientes fuertes de la modernidad, la concibe también como la filosofía política que más ha influido en los cambios sociales que se han suscitado en la humanidad desde el siglo XX.

Sin embargo, el pensamiento feminista ha sido sometido siempre al ostracismo. A pesar de que es un pensamiento cuyas obras fundacionales se encuentran en la Ilustración, constituyéndose rápidamente en uno de los movimientos políticos más agitadores de finales del siglo XIX, y de haber alcanzado grandes conquistas sociales en el siglo XX, se le ha pretendido ignorar alevosamente.

Y no es sólo que se le ha opuesto resistencia desde sus inicios. Si tenemos presente que la historia registrada siempre ha tenido un rasgo misógino, se verá que desde tiempos remotos ha habido un intento de contención de todo deseo de las mujeres de invertir su condición.

Pero, según Valcárcel, una de las formas persistentes e irreflexivas como han respondido los hombres en el poder ante las propuestas más candentes de las feministas -como el voto, el acceso a la educación, a igual salario, a la paridad en el poder-, ha sido la argucia con que los grandes intelectuales han buscado definir a la mujer como un ser incapaz de desarrollar ninguna capacidad que le permita trascender.

1 VALCÁRCCEL, Amelia. "Las filosofías políticas en presencia del Feminismo". En: AMORÓS, Celia (Editora) *Feminismo y Filosofía*, Editorial SÍNTESIS, Madrid, 2000.

No buscaron contra argüir los postulados feministas, ni a quienes los sostenían, sino tomar al colectivo de mujeres para etiquetarlas como minusválidas, pasionales, irracionales, en fin, incapaces de ejercer la ciudadanía o de hacer política.

Marta Postigo² concuerda con Valcárcel en que la lucha emprendida por el movimiento sufragista por el derecho al voto y el acceso a la educación, perseguía abrir el camino hacia la participación gradual de las mujeres en la esfera pública, buscando el reconocimiento pleno de su ciudadanía, requisito indispensable para la adquisición de iguales oportunidades de autonomía y de autodesarrollo que los hombres.

Ahora bien, Valcárcel ha enfatizado el persistente esfuerzo de la ideología liberal por mantener una concepción naturalista de la mujer, pretendiendo con ello demostrar su minusvalía emocional y moral, lo que invalidaría su deseo de optar a la condición de ciudadana, con lo cual se justificaría, en consecuencia, la implementación de políticas redentoristas para mantenerla en el hogar siempre sujeta a un hombre que la representara. Postigo, por su parte, agrega que las actividades domésticas y de cuidado a las que es reducida la vida de las mujeres, en lo absoluto constituirán justificativo relevante para el no ejercicio por parte de las mismas de los deberes de ciudadanía en la esfera pública.

Postigo, al igual que Valcárcel, considera que es a partir de la segunda mitad del siglo XX, que las mujeres conquistan, en muchas sociedades democráticas, derechos cada vez más amplios de ciudadanía. Sin embargo, Postigo, recurriendo a los análisis de Carole Pateman sobre el *contrato sexual* (fuente de la ciudadanía patriarcal) persistente hasta hoy en día, busca llamar nuestra atención sobre la necesidad de discutir mejor la cuestión de que la separación entre la esfera pública y la doméstica, que llegó a establecer una división de papeles y de virtudes morales asignadas a cada sexo, sirvió al pensamiento moral y político de la modernidad para acentuar el carácter discriminatorio en un sentido que no se debe seguir obviando.

Los “saberes” tradicionales femeninos y las actividades de cuidado asociadas a la condición femenina, siguen siendo minusvalorados. Si bien las mujeres han ido conquistando más amplios espacios públicos y mayor cantidad de derechos de ciudadanía, esto constituye sólo una parte del proceso imprescindible para alcanzar un modelo de ciudadanía más igualitario.

La otra parte, según Postigo, implica el necesario reconocimiento del valor de las funciones de *cuidado* que tradicionalmente han desempeñado las mujeres en la esfera doméstica y, sobre todo, que estas responsabilidades domésticas y afectivas no

2 POSTIGO, Marta. “Género e Igualdad de Oportunidades: La Teoría Feminista y sus Implicaciones Ético-Políticas”, Tesis Doctoral, Universidad de Málaga, 2006. Disponible en: <http://www.biblioteca.uma.es/bbl/doc/tesisuma/1676206x.pdf> - Descargado el 11-10-2015.

sean asumidas de forma exclusiva por ellas, sino también, y en igual medida, deben serlo por los hombres.

Postigo cataloga las actividades domésticas y de cuidado, como imprescindibles para la vida social humana. De ningún modo deben ser ignoradas o menospreciadas. La ciudadanía plena no podrán disfrutarla por igual hombres y mujeres, mientras las responsabilidades y las obligaciones de cuidado sigan siendo consideradas irrelevantes y sólo sean asumidas por las mujeres en la esfera doméstica.

No sólo se ha devaluado lo doméstico y considerado sin valor las actividades tradicionalmente consideradas femeninas, sino que, además, se han estipulado como indignas de ser transmitidas por la escuela. Las propias ciudadanas han contribuido en parte con sobrevalorar sus actividades en el campo científico, académico y laboral, a las cuales, además, se les sigue otorgando un carácter supuestamente “neutral” y generadoras de conocimientos universales, en detrimento de los saberes desarrollados en su cotidianidad por ellas.

Con Soledad Murillo³, rematamos esta discusión al tomar en cuenta su propuesta de analizar y alterar la universalidad de la oposición público-privado. En razón de las prácticas materiales y discursivas que la mayoría pensamos se realizan en ellas, ambas esferas parecen bien definidas y limitadas, como si entre las mismas se cumpliera con una suave y armoniosa transición. En realidad, para Murillo, la relación entre estas dos esferas adquiere un carácter problemático si se tiene presente la noción de espacio doméstico. Evidentemente, este último no encaja con la concepción que tenemos de espacio público; pero, ¿concuere con la noción de espacio privado? Lo de “doméstico” suele definirse con relativa facilidad, más, ¿qué sentido tiene el término “privado”? ¿Realmente, se puede asimilar a “doméstico”?

Cuando hablamos de privacidad nos referimos al derecho de poder disfrutar de la misma, solo o en compañía y en el lugar que más nos plazca. Ahora bien, esta idea de la privacidad, no parece encajar con la visión que habitualmente han asumido muchas autoras y muchos autores para discutir la situación de desigualdad que sufren las mujeres tanto en el ámbito de lo público como en el ámbito de lo “privado”. En tal caso se suele confundir lo “privado” con lo “doméstico”, sin tener claro que en lo “doméstico” las mujeres no suelen tener mucho que elegir y disfrutar. Incluso, cuando las mujeres deciden apartarse para disfrutar de momentos de dispersión, por ejemplo, saliendo al cine con sus amigas, disfrutar de un paseo el fin de semana o participar en un evento artístico o científico, tienen con antelación que organizar su ausencia, buscar quien las sustituya (madre, abuela, amiga, etc.,) en sus obligaciones hogareñas, para poder disfrutar de una salida cómoda y sin problemas.

3 MURILLO, Soledad. *El mito de la vida privada*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1996.

Filosofía política y feminismo (Amelia Valcárcel)

Amelia Valcárcel⁴ sostiene que la filosofía política del siglo XIX que vindicaba la universalidad de la igualdad, respondió, ante las demandas de las mujeres, en boca de sus representantes, con re-fundamentar el lugar tradicional de las mujeres y la exclusión de las mismas del ámbito político, para lo cual retomaron los naturalismos románticos, apelaron a los societarismos o recurrieron a la naciente sociología.

Se estaba de acuerdo en cambiar la legitimación política para dar paso a una mayor libertad, pero no se buscó alterar la jerarquía ancestral de los sexos. El feminismo se convirtió rápidamente en el hijo no querido de la Ilustración. Las fuerzas desatadas por la idea de igualdad fueron prontamente reconducidas. No obstante, la idea de igualdad disponible con toda su enorme potencia, no pudo impedirse que terminaran apropiándose también las feministas.

El primer estado que se funda en un pacto social explícito (*pactum societatis*), como lo fue los Estados Unidos de Norteamérica, dejó incólume el “pacto de sujeción” (*pactum subjectionis*), para mantener en la servidumbre a los esclavos y a las mujeres. El pacto explícito se exalta ante los pactos implícitos, más antiguos, sin alterarlos.

Dentro de la nueva sociedad, se sigue considerando que el destino de la mujer es el matrimonio, y que “una mujer es cosa en poder de su padre que ha de ser traspasada al marido en las mejores condiciones de honestidad, laboriosidad, obediencia y uso procreador”⁵.

A un ser tan frágil no puede dejársele seguir su propia voluntad; declarar libre a la mujer significaría dejarla sin dueño, lo que supondría pasar a no tener quien de ella se responsabilice. Si incurriera en ello, el Estado sería irresponsable e incumpliría con la obligación de protegerla, promoviendo el desorden social.

Los hombres son, por derecho divino y de acuerdo a la ley natural, los protectores de las mujeres, y sólo si aquellos consiguen mayores cuotas de libertad mejorará la suerte de éstas, de la familia y de la sociedad. A las viudas ricas y honestas les convendría casarse de nuevo, y si son pobres y laboriosas buscarse un nuevo marido o ponerse en manos de un empleador recto y probo. Si son ancianas y sin recursos, deben dejar que la comunidad se encargue de ellas.

Se sacraliza el *pactum subjectionis* para salvaguardar el *pactum societatis*. Con el primero la familia subsiste como sociedad primera. Con el segundo, se logra instaurar la sociedad superando el régimen familiar. Sociedad y familia no deben

4 VALCÁRCEL, Amelia. *Op. Cit.*

5 *Ibid.*, p. 117.

mezclarse: hay que evitar que un dirigente político llegue a actuar como un padre tiránico, y sobre todo impedir que se instaure la igualdad plena, propia del Estado, en el ámbito familiar.

En su análisis del liberalismo, Valcárcel afirma que el mismo contó, desde sus inicios, con algunos núcleos feministas, pero más en Estados Unidos que en Europa, predominando en esta última un liberalismo más clásico, sustentado en el principio de representación. Rousseau pensaba que sólo en los estados pequeños, en los que podían reunirse en asamblea todos los representantes de la sociedad, era posible el establecimiento de una verdadera democracia. Pero también señalaba que en los estados grandes la representación podía ser objeto de manipulación. Sin embargo, el asunto fue que, como sucedió en Francia, se terminó asumiendo, luego del proceso revolucionario, un tipo de representación premoderna. La capacidad de ciudadanía se asignó a una parte de los ciudadanos.

El liberalismo terminó pues encargándose de legislar quiénes tenían la capacidad de decidir sobre los asuntos declarados públicos, estableciendo incluso un modo institucional de hacerlo. La filosofía política, encargada de analizar tales asuntos, desconsideró la participación y opinión de las mujeres, apoyando la invulnerabilidad de la jerarquía sexual y el reparto de esferas que comporta. De modo que ciudadanía y libertad eran conceptos fundamentales referidos únicamente a los hombres.

Pero resulta que cuando se habla de sociedad política se toma en cuenta a un individuo que, además de ser varón, se le reconoce su pertenencia a una esfera familiar de la que es el señor, y al Estado le competirá protegerla como principal ámbito de apoyo y de autoridad del ciudadano.

El estado moderno abolirá las estirpes, pero velará por la integridad de la familia, en cuanto sociedad natural que garantiza la estabilidad y el orden. El liberalismo no estará de acuerdo con el individualismo extremo, y en base a ello mantendrá a la familia totalmente normada. Para el Estado, las mujeres y los menores no serán considerados individuos, teniendo su capacidad de expresión restringida.

Valcárcel encuentra en el socialismo naciente las restricciones que se hicieron evidentes en el primer liberalismo con respecto a las mujeres. Verdad es que el socialismo denunció que el pacto establecido entre los varones en el liberalismo es un contrasentido político, por no considerarlos a todos iguales. No obstante, acusa el modo en que las prácticas económicas industriales derrumban la esfera natural de autoridad del varón dentro de la familia. En este sentido, los primeros dirigentes socialistas consideraban justo que se mantuviera la institución familiar, otorgándosele los servicios adecuados. Pero, ¿cómo hacerlo si la explotación capitalista le restaba poder al obrero dentro de la familia, si sus mujeres tenían que trabajar y separarse

de sus hijos para completar la renta con salarios miserables, si las hijas caían en el vicio y la prostitución, y si los hijos ya no respetaban a sus padres? El pacto social no establecía convertir a los varones asalariados y a sus familias en chusma.

Para el movimiento socialista naciente el hombre asalariado termina embruteciéndose y ahogándose en el alcohol, la mujer prostituyéndose y los hijos víctimas de la malnutrición y la muerte prematura. Por lo tanto, ¿se puede llamar a esto tener una familia? Y, además, pasan a ser considerados como una peste para la clase burguesa, que busca entonces aislar a la clase pobre y asalariada para evitar toda clase de “contagio”.

Bajo estas circunstancias, las mujeres además de carecer de ciudadanía y sufrir los peores horrores cotidianos, se ven atrapadas entre dos ideologías que no consideran su condición humana en lo absoluto.

De acuerdo a Valcárcel, los filósofos políticos de entonces no dejan de considerar la situación de las mujeres dentro del conjunto social, pero la interpretan de forma indebida. Consideran que al no caberles en el capitalismo otra cosa que someterse a la lucha por la vida, pierden el sentido de la moral. En la mujer obrera, según ellos, estaría el más claro ejemplo de lo que sucede a la mujer cuando no tiene una autoridad masculina que la controle: se desata en ella su naturaleza descontrolada, que la termina convirtiendo en un ser vicioso y culpable. Los redentoristas humanistas sostendrán que no cabe sino rescatar a la que se ha convertido en víctima de sí misma, buscando el modo de hacer que se redima.

La teoría socio-política de finales del siglo XIX que desarrollará la clase dirigente, estará orientada por el naturalismo; pero el movimiento obrero e incluso el sufragista permanecerán subsumidos en el redentorismo.

Stuart Mill, establecerá las bases del segundo liberalismo. Rechaza las explicaciones sociales naturalistas y las explicaciones económicas monocausales. Su ontología política es de corte individualista; aboga por establecer limitaciones al poder del Estado, pero también al libertinaje economicista.

Considera que la libertad no es un derecho natural, sino un bien, el mayor y el más difícil de obtener. Y el sistema político debería garantizar su equitativo reparto, lo cual raramente sucede, debido a que la mala distribución de la riqueza, el desmedido poder de algunos y las viejas y acendradas costumbres no lo permiten, sobre todo a los varones pobres y a todas las mujeres independientemente de su clase social. Propone un reparto paulatino de mayor libertad para todos y cada uno. Pero mientras que la libertad es considerada deseable, la igualdad no es tratada con el mismo fervor, ya que para la misma casi nadie está suficientemente preparado.

Mill, como filósofo político, ciudadano y parlamentario, considera que la educación conducirá a la sociedad a alcanzar progresivamente la igualdad. Mill no defiende la concepción del individuo que se refiere al varón jefe de familia y aboga por el sufragio universal, que incluya a las mujeres que cumplan con los mismos requisitos que los hombres. Aboga también por el acceso de las mujeres a las instituciones educativas de cualquier nivel, y a los títulos que las faculten para el ejercicio de las profesiones. Estas serán algunas de las bases sobre las que se asentará el liberalismo feminista, el cual buscará hacer frente tanto a las instituciones sectaristas como a los viejos y nuevos prejuicios, a través de reformas progresivas institucionales que amplíen la concepción de ciudadanía y deroguen la noción tradicional de individuo.

Para Valcárcel, el movimiento feminista será una de las fuerzas políticas actantes que más cambios generará en la sociedad de entonces. Combatirá la misoginia romántica sustentada en concepciones naturalistas y espiritualistas; a las primeras porque no considera a las mujeres con la capacidad de trascender sus circunstancias “naturales”, y a las segundas porque simplemente no las reconoce como humanas. Ninguna de estas concepciones, además, les permite ser tratadas como individuos con derecho a ciudadanía.

El movimiento obrero, que comenzaba a gestarse, puso en duda las bondades del liberalismo por encubrir la escisión social existente entre propietarios y proletarios. Pero también dudaba del feminismo por contribuir a hacer más precaria la ya debilitada estima del varón obrero y por suponer que rompía la unidad de la lucha del proletariado. Sostenía que la liberación del yugo capitalista, proporcionaría libertad de sobra, de la que se podían beneficiar las mujeres. Incluso veía con desprecio la lucha de las mujeres pertenecientes a la clase burguesa. Es más, mantenía que con el socialismo las mujeres se liberarían del trabajo alienante, y tendrían las bases para asumir colectivamente los servicios que prestan individualmente. No reconocía en ello la violación del pacto de igualdad, porque seguía creyendo que la igualdad era entre varones.

Como vemos, todas las posiciones políticas de finales del siglo XIX eran resistentes a la ampliación de la ciudadanía a las mujeres. Siguen considerando que con el sufragio y la educación las mujeres básicamente persiguen deshacerse de su naturaleza, y hacer del mundo un mundo al revés. No se concebía un mundo no dual en el reparto de espacios de poder y de espacios simbólicos. La supresión de clases promovida por los socialistas de la época no implicaba la superación de la división funcional de los sexos. Cada quien debía permanecer en sus esferas bien delimitadas.

En consideración de Valcárcel, a pesar de que la idea de igualdad que manejan los socialistas es más radical que la del segundo liberalismo, sus consideraciones con respecto al sexo presenta mayores restricciones. Parecen hasta más conservadoras,

por cuanto asume la ideología de la complementariedad, con lo cual se reafirma desde el mundo político el doble pacto (*subjectionis* y *societatis*).

Por otro lado, el liberalismo que supuestamente propone la simetría en sentido estricto, sostendrá como única fuente de desigualdad el mérito. Y a la democracia la definirá como meritocracia. Los societarismos que surgen con el movimiento obrero tendrán claro el rechazar cualquier principio generador de desigualdades, pero no querrán reconocer la más patente de todas: la que sufren las mujeres. Al final, se termina asumiendo el redentorismo con respecto a las clases desposeídas. Se estima, cuanto más, que a través de la educación el individuo obtendrá cada vez más mayores méritos sociales. Sin embargo, no hay la pretensión de un cambio radical; y con relación a la clase obrera o a las mujeres, basta la implementación de políticas marginales de ayuda en situaciones límites.

Cuando se instituyó el sufragio universal, en realidad se trató de sufragio masculino. Hasta mediados del siglo XIX el panorama que vivían las mujeres había permanecido sin cambios, en lo que se refiere a su condición de no ciudadana. Ella seguía considerándose una deficiente intelectual y moral.

Mientras tanto, sostiene Valcárcel, un movimiento de bajo perfil comenzaba a desarrollarse. Algunas universidades comenzaban a admitir mujeres en las aulas, pero sólo en ciertas licenciaturas y sin derecho a la obtención de títulos. Varias instituciones de educación media se habían instituido exclusivamente para mujeres. En ellas se les impartía formación primaria. La meritocracia consideraba que las mujeres merecían cierto acceso a la cultura, aunque esto no significaba que la filosofía política y la naciente sociología se interesaran por la situación real de las mujeres.

Cuando se consolida la sociología moderna con Durkheim, bajo el principio de que los fenómenos sociales son hechos independientes de la voluntad y la percepción individual, se establece una clara delimitación entre la ciencia social y la filosofía política normativa.

Durkheim supondrá que el todo social es un complejo entramado de solidaridades. Los individuos sujetos a solidaridades sociales débiles, llevarán una vida frágil. La familia obedece a una solidaridad sólida, orgánica. Y las mujeres en ella, aunque gozan de una libertad restringida, en comparación con los hombres, corren menos riesgos. Las solidaridades generadas por el trabajo, la profesión, la política, son mecánicas y por tanto no resultan tan sólidas. Si las solidaridades mecánicas prevalecieran, los individuos quedarían al descubierto y en posiciones precarias, conduciendo al estado de anomia social.

Vemos aquí como la estabilidad social depende en mucho de la sujeción de las mujeres al ámbito familiar. Esto no lo afirma así Durkheim, pero es lo que cabe inferir

de sus postulados. En su época, la anomia social se evidenciaba en ciertos niveles del tejido social, y se consideraba que si se la alentara, lo desintegraría, como en efecto se creía haber sucedido con ciertos grupos y Estados.

A partir de Durkheim, política y sociología resultarán inconciliables. ¿Y qué arroja esto como resultado? Que la posición de las mujeres en el conjunto social determinará en buena medida la estabilidad del mismo. Un liberalismo al estilo de Mill o de las sufragistas, conducirá a la debacle social. Si la mujer logra completa igualdad con el hombre, todas las relaciones sociales devendrán mecánicas. ¿Cómo logrará entonces prevalecer lo normativo si se borran los límites entre lo público y lo privado?

Durkheim supuso que las religiones son fuente de solidaridades orgánicas pero en estado decreciente, siendo más fuertes cuanto más étnicas, familiares y normadas sean. Y en ellas las mujeres ocupan un lugar preponderante. ¿Qué sucedería si las mujeres, dentro de esos ámbitos religiosos, en los cuales siempre se han constituido en las guardianas de la moral, renunciasen a ellos?

El feminismo, en realidad, comenzaba a contrariar todas esas prácticas y creencias, y con sus propuestas estaba conduciendo a la democracia hasta sus últimas consecuencias. Por supuesto que, ante las interpretaciones de los conservadores, la sociedad se hacía presa de muchos temores. Contra el orden heredado se erguían ahora el socialismo y el feminismo, ganando este último por su mayor radicalidad. El socialismo era mayormente aceptado dentro de las reglas del juego, pero el feminismo, no. En efecto, sucedió una progresiva aceptación de los partidos obreros por parte de la emergente democracia representativa, y con ello el reconocimiento de la esfera de la individualidad del varón. El movimiento obrero conquistó el salario familiar, pero se le concedió porque era un salario para un individuo varón que debía mantener a su familia. Los salarios de las mujeres eran considerados en función de su subsistencia individual. Con ello no se incentivaba la participación de las mujeres en la producción fabril. Y no era de extrañar que se estimulase su trabajo en la servidumbre doméstica o en el pequeño comercio. Mala racha sufrieron los sindicatos obreros femeninos.

Los reformistas sólo se dedicaron a crear espacios de convivencia familiares, barrios obreros modelo, cuya arquitectura reflejaba el pacto social de doble rasero establecido.

Muchas mujeres se plegaron a este modelo. Después de todo, ¿qué beneficios podían obtener las que se atrevían a participar en el sistema educativo formal? La permisividad relativa obedecía a una política de concesiones para drenar los deseos de unas cuantas, pero se buscó mantener el viejo régimen para el conjunto. Con esto creían contener la presión ejercida por ciertos grupos de mujeres, sin ceder, por supuesto, con el sufragio o la simetría de derechos.

Se alcanzaba una extensión mayoritaria de bienes y derechos, pero esto chocaba con los prejuicios establecidos y las deficiencias educativas, situación ésta señalada por el segundo liberalismo. Tal extensión hacía tambalear los fundamentos meritocráticos del orden político.

Otro asunto que aborda Valcárcel es como, en medio de este contexto, se origina el concepto de sociedad de masas y el de mayorías, concebida como una masa inexperta y pasional, posible objeto de manipulación por un político hábil y perverso.

¿Y las mujeres? Pues, siendo seres menos dóciles a los dictados de la razón, y sujetas a la emotividad, podían contribuir a animar la turbulencia de la masa, restando posibilidad de darle algún mérito a la misma. He aquí una razón más para no concederles el derecho al sufragio.

Durante la Primera Guerra Mundial el voto para las mujeres comenzaba a consolidarse, pero esto se debió básicamente a la necesidad de acudir a las mismas para sostener la economía fabril y a algunos sectores de la parte administrativa del aparato del Estado durante la contienda bélica. Al finalizar la guerra, pasaron a ser vistas como el nuevo rebaño de votantes, que podrían ser seducidos fácilmente por los dos bandos que participaban en la arena política.

Luego de la Segunda Guerra Mundial y con la caída de los fascismos, en la mayoría de los países se volvieron a instituir democracias representativas, excepto en algunos donde surgieron tiranías. En los siguientes diez años las mujeres consiguieron los dos objetivos básicos del feminismo sufragista: el voto en casi todos los estados democráticos, y su acceso a las altas instituciones educativas.

En Estados Unidos la entrada masiva de mujeres en el ámbito fabril y administrativo, condujo a que, una vez finalizada la Segunda Guerra, fuese muy significativo el número de nuevas ciudadanas insertas en las instituciones y en la economía. Sin embargo, la paz exigió de ellas volver a sus antiguas y complementarias responsabilidades, no sin antes disuadirlas con una maniobra publicitaria inusual, que terminó generando el fenómeno definido por Betty Friedan como “mística de la femineidad”.

El ámbito doméstico fue convertido en un lugar cómodo y sumamente atractivo para un nuevo tipo de ciudadana que, teniendo derecho a la instrucción y al voto, se buscó que renunciara a los ejercicios normalizados de ciudadanía. Se impuso un nuevo modelo de familia y de femineidad por medio de la cultura de la imagen. Este modelo se exportó a todos los países sobre los que Estados Unidos había llegado a ejercer una gran influencia.

La sociología norteamericana, de la mano de Parsons, contribuyó a reafirmar este modelo, por medio de una teoría de la democracia con énfasis en el culto familiar.

La filosofía política y la teoría social nunca promovieron los cambios sociales que resultaron de la alteración en el sistema productivo y de consumo generados unas décadas atrás por la salida de las mujeres, en un número significativo, de sus espacios tradicionales. Parecía asumirse que tal salida debió improvisarse, y que siempre se esperó a que las cosas volvieran a su cauce.

Si profundizar en este aspecto, Valcárcel termina señalando que, hacia finales de los 60 del siglo XX, surge la tercera ola del feminismo, teniendo como precursoras a Simone de Beauvoir y Betty Friedan, como una reacción contra la “mística de la femineidad”. Sin embargo, la teoría política buscó ignorarlas, al igual que lo hizo con las demandas del movimiento feminista.

Esfera privada e igualdad (Marta Postigo)

La tesis de la que parte Marta Postigo⁶ es que no se puede hablar de igualdad plena de oportunidades en la esfera pública, si, al mismo tiempo, no se producen transformaciones realistas en la esfera privada.

Las mujeres continúan conquistando mayores espacios en la esfera pública, pero siguen asumiendo el mayor peso de las responsabilidades domésticas. Las oportunidades públicas no han redundado en un mejor bienestar para las mujeres, porque sobre sus hombros sigue pensando una doble carga.

Si queremos que la igualdad de género sea efectiva, aumentando los esfuerzos, por parte de todas/os las/os ciudadanas/os, a objeto de afianzar los *valores* igualitarios y los estereotipos no discriminatorios, los hombres deben verse impelidos a asumir en forma equitativa sus responsabilidades en aquellos papeles desempeñados tradicionalmente, sin una justificación real, sólo por las mujeres.

Aquí Postigo hace mención de un elemento sumamente importante que con Carole Gilligan se ha hecho objeto de análisis ineludible para el pensamiento feminista: no sólo hay que tomar en cuenta las labores domésticas, sino también esa dimensión humana, desplegada en las mismas, y que hasta ahora sigue siendo desarrollada básicamente por las mujeres: el cuidado. En este sentido, la plena autonomía e igualdad a las que aspiran las mujeres, implica que “las funciones de atención a las personas dependientes deben ser asumidas de forma recíproca y conjunta⁷”.

La igualdad de género no es promovida en las teorías de justicia contemporáneas, como la de John Rawls, ya que dejan intacto el *sistema de género* existente por considerar irrelevante la dimensión de género en el contrato social inicial.

6 POSTIGO, Marta. *Op. Cit.*

7 *Ibid.*, p. 676.

Postigo hace referencia a autores como Nussbaum y Okin, estudiosos del discurso liberal contemporáneo, quienes se dedican a analizar el modo como “los principios de la justicia afectan directamente al interior de la familia y cómo se compaginan las libertades civiles con el respeto por los derechos de mujeres y niños en el seno de esta institución”⁸.

Tales principios se basan en una ontología, formulada en la modernidad, que define a las personas como seres autónomos e independientes a lo largo de sus vidas, cuando en realidad, como aclara Nussbaum, todas las personas, por una u otra razón, padecen períodos prolongados de incapacidad y de dependencia, en varios períodos de sus existencias. Los principios generales de la justicia, en los que se sustenta la estructura básica de la sociedad, deben incluir las dimensiones de dependencia y de tiempo. Hasta ahora, sigue predominando, incluso dentro de las aspiraciones de muchos grupos feministas, el paradigma liberal referido básicamente a la realización plena de las capacidades individuales y de las elecciones personales. Pero si en verdad queremos ser imparciales, el pacto social debe tomar en cuenta a las demás personas y sus necesidades.

No es ésta la imparcialidad de la que hablan la filosofía moral y la política liberal, según Banhabib y Young, citados por Postigo. La imparcialidad impuesta por la modernidad y que sirve de base al liberalismo, no permite ponerse en la situación del “otro concreto”, ni de las circunstancias reales de las personas⁹. Sólo asume el punto de vista del “otro generalizado”, es decir, un sujeto impersonal y abstracto, con lo que no termina desarrollando un pensamiento plural, lo que conlleva a un debilitamiento del razonamiento moral y político.

Como la filosofía moral que sustenta a la *ética de justicia* suele menospreciar las funciones y los valores que mantienen las mujeres en el ámbito doméstico, el punto de vista de la *ética del cuidado* y de la responsabilidad hacia otros, predominante en el entorno y en las funciones habitualmente desempeñadas por las mujeres, se considera débil y deficitario, al confundir ayudar con complacer a otros. En la *ética del cuidado*, tal como es concebida por Carole Gilligan, igualmente referida por Postigo, no se busca complacer a otros con el propósito de encontrar la aprobación de los demás; es una ética de la responsabilidad que proporciona integridad y fuerza personal. Es una responsabilidad no acorde con el estado de subyugación que instituye el orden jerárquico patriarcal, y que exalta la igualdad, porque a través del cuidado al otro, se prevé al mismo tiempo el cuidado de sí mismo.

8 *Ibid.*, p. 677.

9 *Ibid.*, p. 678.

Otro asunto importante al que se refiere Postigo, es que la filosofía liberal interpreta la ciudadanía de forma unívoca, concibiendo la esfera pública como una instancia homogénea (todos los hombres disfrutan de plena ciudadanía, y en su esfera de acción, la de la cosa pública, existe la igualdad). Por el contrario, las diferencias sólo las reconoce en el ámbito privado (hombres y mujeres son distintos y, por tanto, cumplen con funciones diferentes). Además concibe el ámbito público como la esfera de la imparcialidad, de la razón, de la mente; en cambio la esfera privada es donde predomina el afecto, la pasión, el cuerpo, y a la cual están adscritas las mujeres por sus supuestos atributos biológicos y naturales.

Así lo concibe en forma crítica Young, citado por Postigo, quien además señala que lo público así definido no da lugar a un acuerdo y a un consenso que resuelva los conflictos entre grupos sociales sujetos a circunstancias particulares, no promoviendo mecanismos concretos de participación y de asociación, que les permita su intervención o expresar sus intereses en los procesos políticos que los afecta directamente.

En virtud de ello, las normas no pueden ser las mismas siempre para todos; hay necesidad de crear normas específicas, adaptadas a las necesidades concretas de los diferentes grupos sociales. Es por ello que, según Young, debe abogarse por una *ciudadanía heterogénea*, que admita el conflicto, consecuencia admisible de las distintas percepciones y experiencias vitales que resultan irreductibles entre sí.

En acuerdo con Chantal Mouffe, Postigo reconoce en la *democracia radical*, la única en la que es posible compartir los principios generales que ordenan la vida pública, participando como ciudadanos adscritos a grupos que mantienen una afinidad y una identidad social propia. No se trata de un colectivismo, sino de un pluralismo que resulta compatible con una ciudadanía sustentada realmente en los principios de libertad e igualdad, reforzadora de la comunidad y de los valores políticos comunes.

Postigo nos hace reconocer la evolución normativa y conceptual de los principios de igualdad y de no-discriminación. Hoy se lucha por establecer una concepción amplia y sustancial de la igualdad, que sólo es posible si se toman en cuenta formas de discriminación directa e indirecta, como la establecida por razón de sexo, y si se aplican acciones afirmativas en beneficio del sexo discriminado. Sin embargo, no se ha conseguido un consenso para alcanzar la plena igualdad de género, por cuanto sigue prevaleciendo resistencia a un intercambio auténtico de responsabilidades entre los sexos, lo cual ha redundado en la falta de estrategias firmes y consolidadas para conciliar la vida laboral y la vida familiar.

La igualdad de oportunidades es un mecanismo que permite a los ciudadanos y a las ciudadanas avanzar en sus planes racionales de vida, pero también debe proporcionar el desarrollo de capacidades básicas que les permitan una integración plena en la

comunidad política y en la ciudadanía, cuando no les sea posible lograrla por sus propios méritos y esfuerzos –tal como lo requiere la democracia meritocrática liberal.

Para establecer la igualdad de oportunidades, se precisa instituir un equilibrio entre la compensación por las circunstancias inmerecidas y las responsabilidades individuales en las propias elecciones.

Postigo sostiene que el concepto de igualdad en los recursos y de los bienes primarios, resulta insuficiente para garantizar a todos los ciudadanos y las ciudadanas el ejercicio pleno de sus responsabilidades cívicas y de sus derechos. Los bienes primarios básicos son necesarios para el ejercicio de sus libertades, pero éstos están dirigidos al plan racional de vida. Reduce la dimensión política a un principio de obligación moral.

Hay que tomar en cuenta también el desarrollo de las capacidades humanas básicas, que inciden en la calidad de vida y la desigualdad. Ellas les permiten a las personas ser y saber qué hacer con una determinada cantidad de bienes primarios, y también cuál es el efecto que tienen los recursos materiales básicos en las propias capacidades con las que busca desenvolverse y realizar actividades que les permitan trascender en la vida. La teoría de las capacidades humanas está en relación con la diversidad humana, y busca superar las perspectivas utilitaristas y bienestaristas.

Entonces, la participación efectiva de los individuos en el ámbito público no es independiente de su proceso de capacitación. Por eso hay que asegurar el desarrollo de las capacidades plenas de las mujeres y de los hombres, cuidando la forma en que los principios generales de la justicia afectan al ámbito familiar, sobre todo al intercambio de responsabilidades entre hombres y mujeres y al respeto mutuo. En este sentido, no basta con la implementación de leyes civiles y penales efectivas contra el maltrato doméstico, sino promover el desarrollo de una cultura sexualmente igualitaria y antisexista.

Pero se debe expandir las capacidades básicas de las mujeres tomando en cuenta las distintas tradiciones de sus grupos étnicos de adscripción. Frente a la reticencia de ciertas tradiciones religiosas y culturales para asumir valores igualitarios y respetuosos de las mujeres, hay que incrementar la sensibilidad hacia las voces de las propias mujeres y sobre sus verdaderos deseos, siempre que éstos estén informados, sin olvidar que el respeto por la vida, la dignidad y la justicia, deben ser importantes para todas las culturas.

Filósofos políticos como Rawls, hablan muy bien al decir que el consenso político implica un acuerdo en torno a unos principios generales de la justicia no comprensivos, es decir, un acuerdo entre personas que mantienen entre sí nociones distintas y hasta inconmensurables de la vida buena. Pero no toma en cuenta la

existencia de la estructura social patriarcal tradicional y las asimetrías de género que se desarrollan en la esfera privada¹⁰. La teoría de Rawls no da herramientas para hacer compatible el sistema de bien público (político) con el sistema de bien privado (moral), su concepto de pluralismo social no abarca las formas de concebir la familia y las relaciones entre los sexos. En esta teoría no se da cuenta de la influencia que ejerce el ámbito de lo privado en las oportunidades, decisiones y libertades de las mujeres.

Si se quieren establecer principios públicos de justicia y asegurar que los mismos se aplican en la esfera privada, hay que tener presente la posición de las mujeres en la estructura social patriarcal.

El mito de la vida privada (Soledad Murillo)

Según Soledad Murillo¹¹, desde una perspectiva de género, la mujer tiene que someterse a unas condiciones previas para tratar de conseguir un tiempo de ocio; en cambio, el hombre sólo tiene que informar a los suyos su deseo de disfrutar con sus amigos o pasar un momento de retiro o dispersión.

Para él, la frontera entre pensar y actuar no se ve invadida por otras dependencias u obligaciones; simplemente, ha “privatizado” su decisión. Pero esto se traduce en que al establecer un pacto o acuerdo previo para disfrutar de su privacidad, aumentan las presiones familiares y conyugales que conllevan a propiciar más restricciones a la mujer y un mayor confinamiento de ella en la domesticidad. Por otro lado, el disfrute de un tiempo privado para los hombres, va en proporción directa al tiempo de dedicación en el espacio público; pero, en el caso de la mujer, la entrega a las labores domésticas no está determinada por el volumen de su presencia en el espacio público. No hay un tiempo reglamentado para la dedicación de las mujeres a las labores domésticas, éstas más bien se anteponen a tiempo completo, mientras que la privacidad se les presenta como tiempo restringido, muy restringido.

El hombre no renuncia a nada para disfrutar de la privacidad, la mujer en cambio renuncia a muchas cosas por la domesticidad, cuyas tareas no definen las dimensiones de la privacidad. Así mismo, la sensibilidad hacia los problemas ajenos, ofreciendo ayuda cuando ésta es requerida, no debería resultar incompatible con la actuación de un sujeto independiente y libre, sin embargo, la domesticidad resta independencia a la mujer y hace que a ella nadie le ayude fácilmente, a menos que sea aumentando la dedicación de otras mujeres.

Entonces, ¿cómo puede hablarse de vida privada si la mujer no goza de un tiempo personal para formarse o reciclarse? Contar con tiempo personal equivaldría

10 *Ibid.*, p. 680.

11 MURILLO, Soledad. *Op. Cit.*

a aumentar su presencia en la esfera pública, con unas retribuciones paritarias, cumpliendo con oficios no forzosamente feminizados.

Se ha adjudicado lo doméstico a la mujer como un espacio propio, y al considerarse que ella no debe ganarse un tiempo propio, se restringe su posibilidad de construir una individualidad. Individualidad que se forja a partir de proyectos personales y expectativas particulares, las cuales quedan completamente supeditadas al deber de satisfacer las necesidades ajenas. Los discursos y prácticas sociales tienden a privilegiar en las mujeres una actitud favorable a la domesticidad, a la atención y el cuidado del otro, antes que así misma. Con ello se reafirma la división de funciones.

Se debe analizar los beneficios de la privacidad para la vida de las mujeres. ¿Qué implicaciones tiene la falta de privacidad en su vejez? También, ¿cómo será posible pasar de cuidar a los demás a cuidarse a sí misma? ¿Cómo afecta a las mujeres en la vejez la carencia de un círculo de amistades?

Y no solamente en la vejez, la carencia de privacidad, ¿cómo afecta a las mujeres cuando los hijos deciden hacer su vida aparte? ¿De qué forma se reapropian del espacio doméstico las mujeres? ¿Cómo distribuyen el tiempo de sobra ante la disminución de responsabilidades domésticas?

Por otro lado, hay que tener muy en cuenta los casos en que la domesticidad se convierte en ambiente de violencia diaria y permanente, no dando oportunidad sino a la baja autoestima, a la falta de una personalidad estructurada, a la carencia de medios materiales propios para asegurar la huida, o a la de medios psicológicos para luchar contra la relación de maltrato. Y todo ello ocurre en la clandestinidad del hogar, que se supone debería ser un lugar seguro. La mujer maltratada sufre el doble, porque además de que las prácticas domésticas, tal como están establecidas, envilecen su realización como ciudadana, ella no encuentra en su casa sino un lugar de riesgos. El “afuera” también representa para muchas mujeres un gran vacío, por la discriminación que allí se mantiene, y suponiendo que logra deshacerse de una pareja violenta, las funciones que sigue ejecutando en su hogar no le hacen conquistar un reconocimiento real que eleve su autoestima y le motive a salir del mismo, para buscar, sin remordimientos, nuevos horizontes para su crecimiento personal.

La privacidad es necesaria para el fortalecimiento de la individualidad, pero ella no cuenta en el proceso de socialización de las mujeres. A las niñas no se les enseña a preservar su intimidad, como una manera de afianzar la confianza en sí misma, lo que le capacitaría en el desarrollo de un criterio personal para decidir y disentir.

Si se permitiera que las primeras relaciones de las mujeres fueran simétricas, propiciando desde muy temprano una interacción con los hombres como iguales, y si se superara la idea de la complementariedad con la pareja, la cual genera dependencia

y el deseo de contentar al otro, se lograría que, aún para las mujeres que lograron una suficiencia económica, no se tuviera miedo a la independencia, si es que hubiera la necesidad de disolver la relación. En este sentido, es imprescindible que las mujeres entiendan que privacidad no es sinónimo de soledad y abandono, o de interés egoísta.

Se debe educar a las mujeres, desde jóvenes, en los beneficios que proporciona lo privado -resignificado positivamente por la visión de las mujeres conscientes de su situación y no como ha sido concebido desde la ideología patriarcal como una dimensión para el disfrute exclusivo de los hombres-, para que puedan pensar en sí mismas y compartir momentos con otras mujeres. Por supuesto, esto representará para muchas ir contra sus propios prejuicios y contra los mandatos de género, que han determinado el sentido de la domesticidad. Todavía está por estudiarse la clase de conflictos que origina esta clase de deconstrucción. En este proceso emancipatorio muchas mujeres experimentan malestar, remordimientos e incluso llegan a creerse “raras”, cayendo en la desorientación por el simple hecho de no haber disfrutado nunca de un espacio propio.

No parecen existir estudios comparativos entre la privacidad masculina y la femenina, que nos permitan entender las naturalezas y dimensiones de cada una.

No se debe solicitar una coparticipación en las tareas domésticas, apelando a ruegos o a lamentos, ya que esto no conduce a un cambio real en las formas de actuar y de pensar, sobre todo de los hombres. En este sentido, las mujeres deben mostrarse firmes en reclamar un espacio propio. No se puede permanecer en lo doméstico y solicitar un reparto de tareas. Las mujeres han de procurar delegar en otros, con el fin de obtener un tiempo propio. Esto conduciría a cambios significativos en su vida. Y ante todo ha de procurar no quedarse con aquellas actividades domésticas que sean penosas, reiterativas y restrictivas.

No tener privacidad y además vivir permanentemente en un espacio que no tiene ningún reconocimiento social, conlleva a las mujeres al silencio y lo peor, anula su autopercepción. A ellas no se les ha permitido considerarse seres con derechos, pero les ha correspondido velar por los derechos de los demás. Las mujeres suelen recurrir a expertos para educar bien a sus hijos, pero no suelen consultar a ninguno para cuidarse a sí mismas. Es un gran riesgo para las mujeres buscar no considerarse el centro de interés, sometiéndose a los imperativos de lo doméstico. No considerarse suficientes, las hace más débiles y obstaculiza sus relaciones con el “afuera”.

A lo anterior se suman actualmente situaciones nuevas que atentan contra la mujer como sujeto autónomo y autosuficiente: la manipulación y control de su cuerpo a través de las nuevas técnicas de fertilización *in vitro*, o la excesiva demanda reproductiva por una política pro natalidad, como la implementada por ciertos gobiernos. En este

caso voces expertas recurren al principio de solidaridad generacional, para fomentar políticas natalistas, pero no exigen una organización del tiempo laboral o una mayor cooperación en la esfera doméstica.

A manera de conclusión

De acuerdo a Amelia Valcárcel, la teoría política centraba sus estudios e interés en los cambios sociales, pero jamás concedió importancia a la profunda influencia que ejerció el feminismo en la generación de los mismos.

Hoy se admite que fue el cambio en la posición social de las mujeres el rasgo esencial que marcó al siglo XX, cambio legitimado por las luchas de las feministas, dándole un nuevo sentido a la tradición política moderna. Y no se trató de una “revolución silenciosa” como se ha pretendido hacer creer, sino de una revolución intencionadamente silenciada.

Todavía está por analizarse críticamente el modo en que la sociología y la filosofía política silenciaron este proceso que debió ser objeto de sus análisis. Es éste el tipo de “verdad” que se ha enseñado en las ciencias humanas.

Sólo con los cambios legislativos promovidos a partir de la década de los 80 del siglo pasado, por el feminismo de la tercera ola, es que los movimientos feministas y sus políticas activas comenzaron a tener visibilidad institucional y pública.

Pero la lucha de las feministas nunca ha dejado de ser dura, porque contra sus demandas se ha reafirmado, una y otra vez, la vieja concepción naturalista, la cual desde hace varias décadas ha sido redefinida por la sociobiología. Sin embargo, a pesar de su innegable efecto, dicha concepción no llegó a prosperar, lo cual no significa que hayan cesado los intentos de resistencia a la igualdad de las mujeres. Incluso, se constata hoy en día, a ciertos niveles, una involución en el pensamiento político igualitario.

Postigo, por su parte, ha agregado que si se quiere realmente promover la igualdad de género, la igualdad de oportunidades entre los sexos, se debe revisar la relación entre lo público y lo privado; favorecer la plena capacitación de las mujeres y el intercambio de responsabilidades entre los sexos. Para ello, se ha de promover el desarrollo de una cultura cívica responsable en el intercambio de valores hacia el cuidado de las personas dependientes y el intercambio de obligaciones entre los sexos. Las políticas públicas deben propiciar el desarrollo de las capacidades básicas de las personas, sin desatender la realidad del ámbito privado. El desarrollo de las capacidades cívicas y humanas de las mujeres no se logra sin su participación en los espacios discursivos y en los procesos deliberativos. Sólo si se da voz a las mujeres en la elaboración de los discursos morales y religiosos, y normas civiles, se favorecerá la

práctica de valores moderados, tolerantes y sexualmente igualitarios en el seno de las distintas tradiciones culturales y religiosas. Sin ello no es posible el desarrollo general de las comunidades y la prosperidad de los países.

Por ello, concluimos con la siguiente cita de Soledad Murillo:

La igualdad, si no quiere fosilizarse como principio formal en...la Constitución, deberá comenzar por un eficaz reparto del espacio público, privado y doméstico, de lo contrario las mujeres quedarán confinadas a un espacio carente de reconocimiento social. Conquistar la privacidad es una de las vías para participar de unas relaciones de equidad dentro de unos espacios sin fronteras. Borrar los límites para democratizar los espacios es, aún hoy, una tarea que nos concierne a todos por igual.¹²

12 *Ibíd.*, p. 148.

Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles

Eutrapelia: Aquinas and Aristotle

Héctor Zagal Arreguín
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Ciudad de México

Resumen

En su exposición sobre la virtud de la eutrapelia (Ética Nicomaquea IV.8, 1127b33-1128b7), Aristóteles trae a colación el primado de la prudencia personal sobre la norma moral: el hombre prudente es ley para sí mismo. Dicho principio representa una dificultad para Aquino, a quien incomoda tal grado de autonomía moral. Este artículo analiza la exposición aristotélica de la eutrapelia, a continuación examina los comentarios *ad locum* del Aquinate, y termina señalando cómo, en un pasaje muy poco estudiado, el cristianismo del doctor de Aquino incide para que reinterprete la tesis de la autonomía moral tornándola en una más inofensiva.

Palabras clave: Eutrapelia; Aristóteles; Tomás de Aquino; autonomía moral.

Abstract

Eutrapelia: Aquinas and Aristotle: In his discussion of the virtue of *eutrapelia* (*Nicomachean Ethics* IV.8, 1127b33-1128b7), Aristotle brings up the primacy of personal prudence over the moral law: the practically wise man is a law to himself. This principle represents a challenge for Thomas Aquinas, who feels uncomfortable with such moral autonomy. This article analyzes the Aristotelian account of *eutrapelia*, then examines the Aquinas's comments *ad locum*, and ends pointing out how, in a passage very little studied, Aquinas's Christianity had an effect and moves him to reinterpret the thesis of moral autonomy, turning it into a more harmless one.

Keywords: Eutrapelia; Aristotle; Thomas Aquinas; moral autonomy.

Introducción

Generalmente, Tomás de Aquino se esfuerza por comentar con relativa fidelidad el *Corpus aristotelicum*. Los pasajes donde Tomás reinterpreta con bastante libertad a Aristóteles son bien conocidos. Pienso en los problemas del entendimiento agente separado del *De anima III* y del Dios ajeno al mundo de *Metafísica XII*¹. En ambos casos, el cristianismo de Tomás parece haber influido decididamente en su lectura de Aristóteles.

Existen, sin embargo, otros pasajes menos conocidos que también retan la teología de Tomás. Tal es el caso de *Ética Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 que contiene una idea difícil de embonar con la filosofía moral del Doctor de Aquino. Me refiero al primado de la prudencia personal sobre la norma moral objetiva, tesis que, con ocasión de la *eutrapelia*, Aristóteles menciona en el pasaje mencionado. El Estagirita privilegia la prudencia del virtuoso como pauta de conducta y dicha tesis, incomoda a Tomás.

Mi propósito es mostrar cómo Tomás sorteja el escollo sin desdecir frontalmente a Aristóteles. Su estrategia es sutil y difícilmente se advierte su maniobra para mitigar la “autonomía moral”, por así llamarla, defendida por Aristóteles.

Divido mi exposición en tres momentos. Primero, repaso brevemente algunas de las divergencias entre la ética aristotélica y la teología moral de Tomás. Segundo, reviso el pasaje aristotélico en su conjunto; hacia el final de esta parte subrayo la relatividad del término medio *eutrapélico* y la necesidad de recurrir a la autonomía moral del hombre liberal como pauta de acción.

1 Cfr. ROSS, Alberto, *Dios, eternidad y movimiento*, EUNSA, Pamplona, España, 2007, *passim*.

En tercer lugar, reviso el comentario de Santo Tomás *ad locum* haciendo notar los movimientos de Tomás para mitigar la “autonomía moral” del hombre liberal. Esta sección es la más corta porque parte de la estrategia de Aquino consiste en quitar importancia al tema. Tomás de Aquino casi pasa de largo frente a una línea problemática, incómoda para su teología.

I. La divergencia entre Aristóteles y Tomás de Aquino

I.1 Ética de virtudes, teología de preceptos

La prudencia y las virtudes morales vertebran la ética aristotélica. Esto no significa que Aristóteles desdeñe el papel de la ley en la filosofía práctica; basta una lectura a vuelo de pájaro de *Política* II-VIII para constatar el impacto de la legislación en la moral.

No obstante, incluso en su teoría de la ley, el filósofo reconoce la preponderancia de la prudencia sobre la norma. El juez es, en cierto sentido, ley viviente. Por ello, el Estagirita menciona la mítica regla de Lesbos; cinta utilizada por los constructores de aquella isla que poseía la sorprendente capacidad de adaptarse al objeto medido. A diferencia de las reglas comunes, no era rígida sino elástica. La analogía es elocuente. Lo ideal serían leyes con la extraña cualidad de la regla de Lesbos. Para Aristóteles, la epiqueya que atiende al particular, debe corregir los defectos de la ley universal. La ética aristotélica no es una moral construida sobre reglas, sino una ética del carácter y las virtudes.

Por el contrario, la filosofía moral de Tomás de Aquino contiene las nociones de pecado y ley natural. El decálogo bíblico es guía de acción y de construcción del carácter moral del cristiano. Esto influye en la lectura que Tomás de Aquino hace de la filosofía aristotélica. Por eso escribe en su *Comentario a los mandamientos*:

Tres cosas le son necesarias al hombre para su salvación: el conocimiento de lo que debe creer, el conocimiento de lo que debe desear y el conocimiento de lo que debe cumplir. El primero se enseña en el Símbolo, en el que se nos comunica la ciencia de los artículos de la fe; el segundo en el Padrenuestro; y el tercero en la Ley (*Comentario a los mandamientos*, 1)².

2 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a los mandamientos*, I, Salvador Abascal, Editorial Tradición, México, 1981. No me ocuparé de este problema, pero Immanuel Kant plantea la cuestión de manera semejante, casi con las mismas palabras, al preguntarse qué es el hombre: “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿qué puedo saber?; 2) ¿qué debo hacer?; 3) ¿qué puedo esperar?”. Cfr. KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A805 [B833], Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

El decálogo es el mejor maestro para cumplir nuestro deber. Ciertamente Tomás también desarrolla un importante teoría de las virtudes y de la prudencia. Pero la tradición neo-escolástica enfatizó la vertiente legalista de la teología moral de Tomás; tal énfasis no fue arbitrario, pues Aquino da pie a ello en algunos momentos. Fue a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se intentó recuperar la ética de las virtudes y la prudencia en Tomás. Son los casos de Pinckaers, Rhonheimer y González³.

En efecto, la *Suma teológica* dedica una extensión considerable a las virtudes y la considerable atención a las virtudes no se circunscribe a la *Suma teológica*. No arguyo que la teología moral de Tomás esté exclusivamente construida a partir de las reglas. Sin embargo, es innegable que la normatividad juega un relevante papel en su ética. De aquí que algunos neoescolásticos, invocando esta vertiente de Tomás, hayan construido teologías morales basadas fundamentalmente en reglas y no en la prudencia. Caso paradigmático de este legalismo es Prümer⁴, cuya obra fue popular entre los moralistas católicos.

A pesar de tales matices, la preocupación por la normatividad –incentivada por la revelación sagrada– condiciona la filosofía moral de Tomás, y ello lo aleja del talante autonómico de la ética aristotélica.

La divergencia entre ambas éticas se revela especialmente en la noción tomista de pecado mortal, inexistente en Aristóteles. La idea de pecado es indispensable en el análisis tomista de la acción humana. *Grosso modo*, el pecado mortal es una ofensa de tal magnitud que el pecador que muere sin haber sido perdonado de su falta, irá al infierno por toda la eternidad.

Otro punto de divergencia es la cuestión de los absolutos morales. Aristóteles, por ejemplo, se muestra indulgente con las relaciones sexuales de los muchachos solteros. *Política* VIII desaconseja la actividad sexual de los jóvenes porque las relaciones pueden entorpecer su desarrollo físico⁵. El Estagirita las desapruueba, porque perjudican (*sic*) la salud de los futuros ciudadanos. Por el contrario, Tomás condena

3 Cfr. GÓNZALEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, España, 1998, *passim*; cfr. PINCKAERS, Théodore, *Le renouveau de la morale*, Casterman Editions, París-Tournai, Francia, 1964, *passim*; cfr. PINCKAERS, Théodore, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais: Histoire et discussion*, Editions Universitaires, Friburgo, Suiza, 1986, *passim*; cfr. RHONHEIMER, Martin, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, TyroliaVerlag, Innsbruck-Viena, Austria, 1987, *passim*; cfr. RHONHEIMER, Martin (2000), *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Martin Rhonheimer, EUNSA, Pamplona, España, 1987, *passim*.

4 PRÜMMER, Dominicus, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Friburgo, Alemania, 1961.

5 Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, VIII.14, 1335a25ss, Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2000.

tajantemente la fornicación, acción cuya malicia no procede del impacto que el sexo pueda acarrear a otros ámbitos de la vida, sino de la ofensa al Creador. El contraste entre ambos planteamientos salta a la vista.

I.2 Pasiones y acciones inmoderables

Aristóteles acepta algunos principios morales universalmente válidos como “Conviene moderar rectamente las pasiones”. El filósofo también habla de pasiones que siempre son censurables. Pero este tipo de principios son excepcionales en el *Corpus*. Por contraste, en la filosofía de Tomás hay muchos principios morales universalmente válidos y acciones *per se* reprobables.

Cabría objetarme invocando *Ética Nicomaquea* II.6, 1107a7ss, la *Ética Eudemia* II.3, 1221b18ss y *Retórica* I.13, 1373b1ss. Estos pasajes hablan de acciones y pasiones que siempre son reprobables, situaciones que no admiten un término medio oportuno. *Ética Nicomaquea* menciona tres actos siempre reprobables, el adulterio, el robo y el homicidio; y tres pasiones siempre deleznable, alegrarse del mal ajeno, la envidia y la impudencia. *Ética Eudemia* menciona el adulterio y la *hýbris* como siempre reprobables. Con ocasión de la justicia natural, *Retórica* (I.13, 1373b1ss) califica el adulterio de siempre reproducible.

Según Aristóteles, el adulterio es una acción censurable independientemente de las circunstancias en que se cometa. ¿Significa esto que el Estagirita propone una moral de reglas rígidas y universalmente válidas?

Cabe matizar esta objeción haciendo tres consideraciones: (1) el Estagirita sólo habla de estos “absolutos morales” en tres pasajes del *Corpus* y no profundiza en ellos; (2) los listados de tales absolutos morales en estos tres *loci* no coinciden cabalmente entre sí, y (3) el pasaje de la *Retórica* no es contundente al respecto. Pero, sobre todo, a lo largo del análisis de las virtudes en la *Nicomaquea*, Aristóteles insiste una y otra vez en que la determinación del término medio virtuoso depende de las circunstancias concretas del agente y de la acción.

Prima facie, el comentario de Tomás a la *Nicomaquea* no parece oponerse frontalmente al planteamiento de la moral aristotélica invocando una teología moral del precepto, si bien esto es opinable⁶.

Mi propósito es mostrar que esta tensión, sistemáticamente mitigada por la destreza exegética de Tomás, acaba por revelarse en su comentario a *EN* IV.8, 1127b33-1128b7.

6 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, II.2, 1104a5-9, Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.

II. La eutrapelia aristotélica

II. 1. La eutrapelia como movimiento grácil

La virtud aristotélica de la eutrapelia modera la risa y las bromas. Como el *Diccionario de la Real Academia* recoge la palabra “eutrapelia”, no veo motivo para buscar otra traducción. Además, utilizar otros términos para “eutrapelia”, como “buen humor” o “agudeza”, desdibujan la etimología griega. La etimología de “eutrapelia”, apunta Aristóteles, revela un rasgo de esta virtud⁷. Así como algunas personas se mueven con gracia, también los movimientos de carácter del eutrapélico son graciosos. Nuevamente el español juega a nuestro favor; el término español “gracia” designa tanto a quien se mueve ágilmente, como a la persona simpática.

En el primer sentido, decimos que los movimientos de un bailarín son gráciles cuando son elegantes, ágiles, sutiles, pero no artificiosos. Aristóteles nos recuerda que el eutrapélico semeja, en el ámbito del trato social, a una persona de movimientos gráciles. Calificamos a alguien de gracioso, cuando su conversación y sus bromas nos arrancan una sonrisa. En la convivencia lúdica, las bromas y la conversación ingeniosa hacen del eutrapélico un personaje atractivo.

II.2 Eutrapelia y pasión

En el contexto de la eutrapelia, Aristóteles no menciona la pasión de la alegría (*chara*), que sí aparece en *Nicomaquea* II.5, 1105b21ss y *De Anima* I.1, 403a16ss; sino que sólo se refiere a lo risible (*géloios*). Este silencio llama mi atención, ¿no es la eutrapelia una virtud que modera una manifestación específica de la alegría?

Las virtudes morales se entretrejen en el carácter del hombre esclarecido, se implican unas a otras; conviene, por tanto, que el eutrapélico sea también liberal, templado, magnánimo. El talante del eutrapélico debe armonizar con la solemnidad propia de la magnanimidad y es lógico que las diversiones del caballero no se manifiesten constantemente en carcajadas sonoras: “El movimiento del magnánimo, según se cree, debe ser lento, su voz grave, su hablar reposado. No tiene prisa, en efecto, el que por pocas cosas se afana [...] La voz aguda y la velocidad le vienen de lo contrario”⁸.

7 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* I, 8, 1128a15ss; Aristóteles, *Retórica* II, 12, 1389b10ss, Antonio Tovar, CEPC, Madrid, 2000.

8 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.3, 1125a12-16.

La voz del magnánimo difícilmente sería compatible con las carcajadas estruendosas del bufón. De hecho, el magnánimo suele tratar al vulgo con ironía, y no con bromas sonoras⁹.

II.3 Eutrapelia, descanso y diversión

La eutrapelia concierne al reposo (*anápausis*) y es razonable que se hable de ella en un tratado sobre la vida plena. Pero, de inmediato, Aristóteles introduce un matiz. No le interesa cualquier tipo de reposo, sino una especie que califica como “entretenimiento con diversión” (*diagoge metá paidias*)¹⁰. Aunque Aristóteles no menciona aquí otros tipos de reposo, me parece claro que dormir o recuperar el aliento son especies de descanso que no implican diversión ni juego.

Las relaciones entre reposo (*anápausis*), entretenimiento (*diagoge*) y diversión (*paidiê*) se desarrolla en *Política* VIII en una dirección muy semejante al citado pasaje de *Nicomaquea* IV.8. El reposo es necesario para la vida, pero no cualquier diversión (*paidiê*) conviene al caballero esclarecido, afirma Aristóteles en ambas obras.

No quiero seguir avanzando sin añadir otra pequeña anotación. *Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 no distingue entre diversión y juego. Ambos conceptos griegos, como más o menos sucede en español, se empalman hasta el punto de confundirse. En todo caso, como señalé, lo que Aristóteles precisa es que existe un tipo de entretenimiento (*diagoge*) con diversión/juego (*paidiê*).

La diversión/juego es el entretenimiento risible y placentero, objeto de la eutrapelia. La risa es un componente esencial de la eutrapelia. Como observa el comentario de Santo Tomás, lo que se opone al juego/diversión (*ludus*) es lo serio (*serius*); lo lúdico nunca es formal ni serio. En cambio, sí es posible imaginar un reposo no-lúdico, como escuchar una pieza musical solemne y fascinante.

II.4 Eutrapelia y oportunidad

La eutrapelia es el hábito eximio de bromear divertidamente y de convivir amablemente. Para destacar este elemento de humor sutil en la conversación Pallí Bonet traduce eutrapelia como “agudeza”¹¹ y David Ross como *ready-witted*¹².

9 Cfr. *Ibid.*, IV.3, 1124b30.

10 *Ibid.*, IV.8, 1127b34.

11 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea, ad locum*, Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

12 Cfr. ARISTÓTELES, *Nicomaquean Ethics, ad locum*, David Ross, Oxford University Press, Oxford, 1998.m

Es una virtud que nos permite el trato cordial (*emmelés homilía*)¹³. Por ello, la eutrapelia presente dos facetas: 1) hacer reír pertinentemente a los demás con nuestras bromas y 2) saber reír convenientemente con las bromas de ellos. En ambos casos, la oportunidad de las bromas dependerá de las circunstancias particulares. Quién bromea, cuándo se bromea, con qué propósito, cómo se bromea, son circunstancias particulares que definen la oportunidad de la broma. La eutrapelia es el virtuoso medio entre un exceso y un defecto¹⁴ y para determinarlo, es menester conocer la situación y el instante oportuno (*kairós*)¹⁵.

Páginas antes, *Nicomaquea* II.7 había anunciado los extremos viciosos que configuran la virtud de la eutrapelia¹⁶.

Aristóteles utiliza dos palabras distintas para referirse al exceso en lo risible (*géloios*):¹⁷ a) bufón o chocarrero (*bomólochos*) y b) vulgar y grosero (*fortikós*)¹⁸.

El defecto, por su parte, encarna en el rústico (*ágroikos*)¹⁹. En la *Constitución de Atenas* tal término remite a una baja situación social; el rústico se dedica al trabajo físico, a labores del campo²⁰. Del rústico también se habla en el tratado de la templanza de *Nicomaquea* II.2 1104a21ss. La templanza es el medio virtuoso entre un exceso y un defecto en lo que concierne al placer. El destemplado se vuelca desmesuradamente en el placer. El rústico (*ágroikos*), en cambio, evita el placer y acaba por convertirse en un insensible. Tanto *Nicomaquea* II como IV asocian la rusticidad con la poca capacidad de gozo, ya sea del placer corporal o de la risa²¹.

A Aristóteles el rústico no le preocupa tanto como las excesivas bromas del bufón. Según el libro IV, el común de las personas confunde al bufón con el eutrapélico, porque los bufones intentan provocar risas. No obstante, no siempre las consiguen o, si las consiguen, son risotadas impropias²². Las bromas bufonescas adolecen del

13 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.8, 1128a1.

14 Cfr. *Ibid.*, IV.8, 1128a2-3.

15 Cfr. *Ibid.*, II.2 1104 a5-9.

16 Cfr. *Ibid.*, II.7, 1108a21-25.

17 Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 5, 1449a34-35, Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1999: “lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina”.

18 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, II.7, 1128a5.

19 Cfr. *Ibid.*, II.7, 1128a9.

20 Cfr. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, 13, 2, Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2008.

21 Esta caracterización del rústico difiere de la hecha en *Los caracteres*; cfr. TEOFRASTO, *Los caracteres* IV, Elías Ruíz García, Gredos, Madrid, 2000, 55, nota.

22 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV.8, 1128a12ss.

sentido de lo oportuno, de lo bello, de lo gracioso (*xaríeis*)²³. Pensemos en *Retórica* III.19, 1419b2-9, donde se distingue entre la risa que provoca el bufón, y la risa que produce la ironía del hombre libre. A diferencia del bufón, el eutrapélico reconoce qué tipos de risa conviene producir en cada momento. Lamentablemente, a pesar de que Aristóteles afirma haber estudiado lo risible en *Poética*, no ha llegado a nosotros tal análisis.

Algunos bufones pueden provocar risas, pero tales risas no son ágiles ni elegantes. Aunque no suele darse demasiada importancia a la gracia del eutrapélico, provocar risa presupone un sentido de la oportunidad. De hecho, la torpeza en la convivencia social difícilmente provoca sonrisas eutrapélicas. En el contexto de la discusión del bestialismo, Aristóteles aventura que la desmesurada rudeza en el trato social puede deberse a una patología. El pasaje es ambiguo y, por lo demás, no menciona explícitamente al rústico, pero sí al malhumorado²⁴: “Toda insensatez, cobardía, desenfreno y malhumor (*xalepóths*) cuando son excesivos son o bien estados bestiales o bien estados mórbidos”²⁵.

Aristóteles no describe con más detalle ese malhumor enfermizo, pero es llamativo que lo asocie con el bestialismo y patologías similares. El malhumorado carece de la agudeza para reír y hacer reír. Cierta forma de malhumor, por lo visto, proviene de una deficiencia intelectual.

Por el contrario, el gracioso sabe arrancar sonrisas a los interlocutores aprovechándose de las circunstancias. De nuevo el español preserva este matiz. Gracioso es quien consigue provocar sonrisas oportunas.

II. 5 Eutrapelia y convivencia

Aristóteles subraya la vinculación entre eutrapelia y convivencia. El término medio en esta materia va más allá de la diversión y permea las relaciones sociales. La eutrapelia se vincula con la discreción, cualidad necesaria para cultivar con excelencia

23 El término *xaríeis* puede aplicarse a personas agraciadas y distinguidas en muchos ámbitos, no sólo el de las bromas. Cfr. ARISTÓTELES, *Ibid.*, I.5, 1095b22ss; Aristóteles, *Metafísica*, XI.2, 1060a25, Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2012 y Aristóteles, *Política*, VI.4, 1320b7.

24 Cfr. *Ibid.*, II.9, 1274b17 aplica el adjetivo a las severas leyes de Dracón.

25 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, VII.5 1149a3-5.

el tacto social. El *epidexiotes*²⁶, el discreto, sabe escuchar y decir lo que le conviene al hombre equitativo (*epieikés*)²⁷ y libre (*eleuthérios*).

Esta referencia a la equidad no es tangencial. *Nicomaquea* V.10, 1136a31ss y *Retórica* I.13, 1374a26 afirman que la epiqueya es, en cierto sentido, la plenitud de la ley. *Grosso modo*, la epiqueya consiste en la aplicación prudente de la ley de suerte que ésta recupere su sentido primigenio de oportunidad. La ley debe mirar los casos particulares, porque lo justo se da aquí y ahora, no en el nivel de lo universal. El individuo equitativo mira a la ley y a la intención del legislador; ello le permite comprender la acción particular. Análogamente, el eutrapélico sabe hallar el momento preciso para la broma y sabe reír con igual oportunidad. La eutrapelia no consiste, por ende, en la aplicación mecánica de reglas morales, sino en la agudeza para bromear acertadamente en el instante preciso.

El eutrapélico bromea con discreción de acuerdo con su cargo y posición social; no se solaza en diversiones de individuos serviles. Por ejemplo, en el teatro el hombre servil (*andrapodóths*) se ríe de las bromas deshonestas y burdas, mientras que el hombre libre se ríe de las insinuaciones sutiles²⁸.

II. 6 La eutrapelia y la trama del carácter.

El hombre eutrapélico es libre, equitativo, discreto y culto (*pepaideuménou*)²⁹. Las bromas y risas de los incultos son zafias. De *Nicomaquea* IV.8 se colige que el eutrapélico posee una cultura sin la cual no podría ejercer discretamente el buen humor. Recuérdese *Nicomaquea* I.2 1094b20ss: el individuo culto sabe discernir la precisión propia de cada disciplina. El eutrapélico y el hombre culto tienen en común el sentido de la oportunidad. El hombre culto no pretende demostraciones matemáticas en poesía, ni arguye geoméricamente en un certamen literario. Discernir qué tipo de argumento conviene en diversos saberes es cualidad del hombre culto. *Metafísica* IV considera signo de incultura, por ejemplo, exigir demostración del principio de no contradicción. Análogamente, el eutrapélico sabe cuándo debe bromear y cuándo callar. La educación del *pepaideuménou* es útil para la ciencia y la convivencia.

26 Cfr. *Ibid.*, IV.8 1128a17; cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* II.4, 1381a31-35: “También [apreciamos] a los de trato y convivencia agradable, y lo son [...] quienes son hábiles para dar una broma como para aguantarla. Pues unos y otros tienden a lo mismo, ya que son capaces de aguantar bromas y en hacerlas adecuadamente”.

27 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, V.10, 1137b11.

28 Cfr. *Ibid.*, IV.8, 1128a16-30, y III.10, 1118a25.

29 *Ibid.*, IV.8, 1128a21.

La discreción, la cultura, la oportunidad permiten al individuo distinguido manejarse en la borrosa frontera entre lo gracioso y lo ofensivo. Observa Aristóteles que la broma (*skomma*)³⁰ fácilmente puede devenir un insulto (*loidórema*) grave, prohibido por la ley.

Nicomaquea IV.8 patentiza la conexión de diversas virtudes entre sí, como si el filósofo quisiese mostrar que incluso la eutrapelia, aparentemente nimia, se entrelaza con virtudes tan importantes como la equidad. La eutrapelia es uno de los rasgos de carácter del caballero esclarecido.

II.7 La regla de la eutrapelia

El punto culminante del capítulo sobre la eutrapelia habla de la imposibilidad de predeterminar con exactitud el término medio. El buen humor no se regula según normas específicas y detalladas. No es la primera vez que esta idea aparece en la *Nicomaquea*; Aristóteles lo menciona al analizar otras virtudes. La originalidad de IV.8 está en la afortunada fórmula: el hombre libre es ley para sí mismo. La eutrapelia no resulta de la aplicación de normas rígidas, sino de cultivar el sentido de la oportunidad.

Tras el análisis del lenguaje ordinario y de la experiencia cotidiana, *Nicomaquea* IV.8 concluye la imposibilidad de definir con exactitud qué es el acierto virtuoso en lo risible y en la convivencia social. El criterio del hombre virtuoso es la pauta de sus propias acciones. "Así pues, el hombre distinguido y libre se conducirá de modo tal como si él fuese una ley (*nómos*) para sí mismo (*on heautw*)"³¹.

Ante la imposibilidad práctica de dictar una ley de valor absoluto y universal, no queda sino apelar al criterio del hombre libre, canon y parámetro de la oportunidad de bromas y risas. En su comentario *ad locum*, Irwin considera que la referencia a la autonomía del hombre libre carece de énfasis teórico, como si Aristóteles mencionase de paso un lugar común³². Ciertamente, como anota Irwin, este pasaje es escueto; pero este laconismo obedece, considero, a que el análisis de la eutrapelia presupone otros pasajes de la *Nicomaquea*, especialmente los relativos a teoría de la virtud moral (libro II) y de la prudencia (libro VI).

Dicho pasaje tiene otro paralelo en *Nicomaquea* III.4, 1113b28ss:

El hombre preclaro juzga rectamente de todas las cosas, y en cada una de ellas, se le muestra lo verdadero[...] Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás el

30 Ibid., IV. 8, 1128a30.

31 Ibid., IV.8, 128a31-32.

32 IRWIN, Terence, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, p. 227.

hombre preclaro: en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese el mismo canon y medida de ellas (*kanwn kai métron*)³³.

Líneas adelante, se explica por qué el hombre preclaro juzga rectamente. La destemplanza distorsiona el juicio práctico. Para ver lo bueno como bueno y lo malo como malo es necesario dominar las pasiones. El hombre preclaro, dueño de sí a través de la virtud, puede actuar como “ley para sí mismo”, dice *Nicomaquea* IV, o como “canon y medida”, según el libro III.

Política III.8 presenta un paralelismo con los dos pasajes anteriormente citados. Aristóteles menciona el hipotético caso de un individuo de tan esclarecida virtud que, literalmente, se encontrase por encima de las leyes de la ciudad. A un individuo así, la ley de los demás no debería aplicársele:

Si hay, con todo, un hombre tan sobresaliente por su extremada virtud, o más de uno pero no en número tan suficiente para constituir la plenitud de la ciudad, y de tal modo que ni la virtud de los demás ni su capacidad política sean comparable con las de aquéllos, [...] ya no habrá que considerar a estos hombres como parte de la ciudad. Siendo ellos, en efecto, tan desiguales de los demás en virtud y capacidad política, recibirán injusticia al ser juzgados dignos de derechos apenas iguales [...] De donde resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son la ley (*autoi gár eisi nómos*). Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos³⁴.

El pasaje no afirma que este caballero esté por encima de la virtud. Al contrario, la posee en tal grado que las leyes de la gente común no se le aplican. Esto se explica porque la virtud es más perfecta que la ley positiva. Un carácter tan perfecto se vería constreñido por una ley hecha por y para individuos de carácter mediocre. Para comprender este caso hipotético pensemos en aquellas acciones nobles que no se pueden ejecutar porque la ley las prohíbe, siendo ésta justa y razonable. Imaginemos el caso de un funcionario público, liberal y magnífico que declina cobrar su sueldo porque no lo necesita. La acción es virtuosa, pero la legislación lo prohíbe. La norma positiva ordena gastar el presupuesto programado por el Parlamento. La prohibición de subejercicio presupuestario es también razonable.

La virtud hace que tal hombre sea, en efecto, ley para sí mismo. Pero no es autónomo porque él pueda generar normas positivas para regir su comportamiento; es autónomo porque su criterio es la directriz válida de acción.

33 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, III.4, 1113a28-113b1.

34 ARISTÓTELES, *Política*, III.8, 1284a-16.

Los matices de cada uno de los tres pasajes merecen atención detallada que escapa al objetivo de este artículo. Basta con subrayar que Aristóteles no parece estar pensando en la existencia de una ley positiva que el hombre preclaro sabrá interpretar y aplicar prudentemente *ad casum*. No considero que Aristóteles esté hablando de autonomía moral, entendida ésta como la interiorización libre y razonada de una ley externa. El Estagirita sugiere que la normatividad no es necesaria para el hombre preclaro; no que el hombre preclaro obedezca autónomamente las normas positivas.

“Ley para sí mismo” no significa que el hombre preclaro incumpla con la ley o se encuentre eximido de ella. Significa que, siendo imperfectas las normas, él no las necesita. En todo caso, las perfecciona a través de la virtud y la prudencia. La ley es, por así decirlo, una prótesis del entendimiento práctico. Se necesitan normas, porque no todos los humanos son prudentes.

Retomemos el ejemplo aristotélico del insulto. Como observa el Aristóteles, la ley prohíbe la contumelia. El hombre vulgar y el hombre preclaro obedecen la ley. Pero el caballero va más allá. Poseedor de la eutrapelia, el hombre libre advierte que ciertas bromas son también asimilables al insulto y, por ende, las evita. La normatividad es insuficiente, imperfecta, inexacta. Así como la epiqueya corrige la ley para conseguir la justicia; el eutrapélico se permite o se prohíbe a sí mismo bromas no contempladas por los legisladores.

Aristóteles supera la tensión entre ley y virtud, haciendo que la virtud sea la pauta de acción del caballero. Tomás, por el contrario, enfatizará el papel de la ley, incluso para el caballero preclaro.

III. *Nicomaquea* IV, lección 16

Actos serios y actos lúdicos

Los comentarios de Tomás a Aristóteles se caracterizan por el afán de encontrar una secuencia estructurada a las obras comentadas. El resultado son comentarios en los que sorprende la habilidad de Tomás para justificar el modo cómo se desarrollan los argumentos del *Corpus aristotelicum*. Por supuesto, este método exegético no es exclusivo de santo Tomás; lo cultivaron con destreza los árabes y otros cristianos.

Tomás considera que, tras el estudio de la mansedumbre, Aristóteles se aboca al estudio de tres virtudes emparentadas entre sí: la amabilidad, la veracidad respecto de la propia persona y la eutrapelia. A ello dedica las lecciones 14, 15 y 16 de su comentario al libro IV.

La lección 16 analiza la eutrapelia. Me concentro en ella, cuyo comentario abarca 1127b33-1128b7. Según Tomás, el pasaje se estructura en tres secciones. En

la primera, Aristóteles argumenta por qué sí puede existir una virtud sobre lo lúdico. En la segunda, analiza la eutrapelia y los vicios opuestos. En la tercera, la más breve, apenas unas líneas, se retoma la distinción entre la eutrapelia, amabilidad y veracidad respecto a la propia persona.

El recelo contra la risa

Es curioso que el primer paso en la lección 16 sea argumentar que sí existe una virtud moderadora del juego y la diversión, molestia que Tomás no se toma con otras virtudes del catálogo aristotélico. A su parecer, la existencia de la eutrapelia no es una premisa obvia. Llevado por este prurito, arguye el doctor que tanto el cuerpo como el alma necesitan distensión³⁵.

La referencia a la necesidad del descanso se encuentra en el texto aristotélico; lo llamativo es el afán de Tomás por argumentar la posibilidad de la eutrapelia. Para redondear su argumento, Tomás cita *Ética nicomaquea* II.6 1107a6ss, donde se mencionan aquellas pasiones y acciones malas *per se*³⁶. Me referí a ellas con anterioridad. Tomás se siente obligado a explicarnos que lo lúdico no es *secundum se* malo, a diferencia de los casos del adulterio y la impudencia.

Este prurito argumentativo revela cierto recelo de Tomás en torno a lo lúdico. No considera evidente que la diversión puede ser moderada virtuosamente. Por contraste, cuando habla del miedo o del honor no se siente obligado a argumentar que el miedo³⁷ y la ambición de honor³⁸ no son *secundum se* malos.

Esta reticencia contra lo lúdico no se explica, conjeturo, exclusivamente a partir del texto de Aristóteles. Creo que este recelo proviene del marco cultural desde donde Tomás lee la *Nicomaquea*.

Mi hipótesis es que Tomás no es ajeno a la austera tradición monacal de Evagrio Póntico, Juan Casiano y san Benito de Nursia, quienes desconfían de la broma y el juego³⁹.

35 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, 16, lín.15-19, Ana María Mallea, Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

36 Cfr. *Ibid.*, II, lecc. 7, n.329.

37 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, III.6, 115a4ss.

38 Cfr. *Ibid.*, IV, 4, 1125a1ss.

39 Cfr. DE NURSIA, Benito, *Regla de los Monjes*, en versión electrónica: <http://www.bibliotecadesilos.es/es/contenido/?idsec=405>, consultada el 1/01/2016 a las 23:00; cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Obras espirituales*, Juan Pablo Rubio, Ciudad Nueva, Madrid, 1995.

Suma Teológica II-II, q.168, a.3 avala esta prevención contra las bromas. El excesivo cultivo de la diversión *ludicra vel iocosa* es pecaminosa. Cuando nuestra afición lúdica lleva a olvidarnos de Dios, cometemos un pecado mortal. Cuando la afición lúdica es menos intensa, cometemos pecado venial. *Prima facie*, el caso de la diversión es análogo al de otras pasiones; el vicio está en el exceso, no en la pasión *secundum se*. Pero si miramos con atención, caemos en la cuenta de que la diversión entraña el riesgo de alejarnos de Dios, precisamente porque ella implica distracción.

Refuerzo mi hipótesis remitiendo a *Suma teológica* II-II, q. 168, a.2. Ahí Tomás señala los riesgos del juego. El alma necesita de la delectación (*delectatio*), concede Tomás. Hay pecado cuando la diversión nos aleja de Dios. La *Suma* denuncia los riesgos de la excesiva afición al juego/diversión⁴⁰. Valiéndose de Cicerón, Tomás diagnostica tres efectos negativos del juego excesivo.

1. Decir palabras nocivas llevadas por nuestro inmoderado afán de reír y hacer reír.
2. Perder la gravedad del espíritu
3. Atentar contra la dignidad de nuestro cargo o posición.

El punto 1 es motivo de preocupación incluso para Aristóteles. Tarde o temprano, el bufón acaba haciendo bromas ofensivas o burdas.

El punto 2 es más complejo. La gravedad de espíritu a la que se refiere Tomás, va más allá de la parsimonia del magnánimo aristotélico. La gravedad de espíritu de la *Suma* tiene que ver con la práctica ascética cristiana⁴¹. Es el fruto de la consideración de nuestros pecados, de lo efímero de la vida y de la justicia de Dios.

El punto 3 nos previene contra las bromas que desdigan de nuestra dignidad. Aristóteles ha dicho que el hombre libre debe comportarse como tal. Algunas bromas pueden desdeñar de su carácter de caballero preclaro. Pero en el contexto cultural de Tomás de Aquino, la cuestión del cargo y posición merece atención a la luz de la tradición monástica. En este artículo me limito a esbozar algunas ideas que considero indispensables para avalar mi hipótesis de que la pertenencia de santo Tomás a una orden religiosa condiciona su interpretación del pasaje de la eutrapelia.

Un presupuesto del punto 3 es la configuración jurídica “estado religioso o estado de perfección”, concepto técnico de la teología católica. Pronunciando los votos públicos de pobreza, castidad y obediencia, el religioso se aparta del mundo y se reserva para Dios. Es una persona consagrada. En esto se distingue del laico, quien no pronuncia votos. Una de las finalidades de esta segregación del “siglo” es

40 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica*, II-II, q.168, a.2.

41 Cfr. *Ibid.*, II-II, q.168, a.2.

dar testimonio a quienes permanecen en el mundo de que lo terreno es efímero. En *La condición humana*, Arendt detectó las consecuencias de tales votos. El religioso renuncia a civilidad⁴².

La sociedad esperaba del consagrado una especial seriedad ante la vida. De ahí la prevención de Tomás en la *Suma* contra la diversión desmedida entre los religiosos.

Además, Jesús mismo previene contra cierto tipo de alegría: “¡Ay de vosotros, los que ahora reís! (*gelontes nun*) Porque lamentaréis y lloraréis”⁴³. La *Epístola de Santiago* 4: 9 remarca la misma idea: “Reconozcan su miseria con dolor y con lágrimas. Que la risa de ustedes se transforme en llanto, y la alegría, en tristeza”⁴⁴.

Considero indispensable este escolio para comprender por qué Tomás mira con algún recelo el juego y se considera obligado a explicar que las bromas no son *secundum se* malas.

La eutrapelia como término medio

La segunda sección del comentario de Tomás al pasaje de la eutrapelia determina el medio virtuoso y los extremos viciosos. Como en la lección anterior, Tomás alude al original griego:

Dice [Aristóteles] que los que se exceden en las burlas o bromas del esparcimiento son llamados bromistas groseros (o *bomolochi*, es decir, ladrones de templos, a semejanza de las aves de rapiña que sobrevolaban los templos para llevarse los intestinos de los animales inmolados). Así el bromista está al acecho de lo que pueda arrebatar para convertirlo en burla o chanza. Por eso son pesados o molestos, porque desean hacer reír a partir de cualquier parte [...] Pues desean más decir algo feo o algo que provoque turbación a los demás que hacerlos reír^{45, 46}.

Tomás saca partido al significado originario del término *bwmóloxos*; tarea, por cierto, que Alberto Magno ejecuta con más destreza en el comentario *ad locum* de su *Liber IV Etichorum*⁴⁷.

42 ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós Ibérica, Madrid, España, 2005, *passim*.

43 Véase Lucas 6: 25. *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bruselas, 1967.

44 *Epístola de Santiago* 4: 9. *Ibid*.

45 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, lec.16, lin.46-55.

46 Irwin, tal igual que san Alberto Magno y santo Tomás, comenta este pasaje trayendo a colación la etimología de bufón. IRWIN, Terence, op. cit., 226.

47 ALBERTO MAGNO, *Ethicorum Lib. X*, tratado III, cap. IV § 98, Vives-Bibliopalam Ed., París, 1891.

En cualquier caso, la etimología está avalada por el propio Aristóteles. *Investigación sobre los animales* IX 617b18 habla del *bwmóloxos*, una especie de grajo, probablemente el *Corvus monedula*, que puede vivir en zonas urbanas en contacto con el hombre.

El bufón está a la caza de oportunidades para bromear pero, a diferencia del prudente, el bufón constantemente arrebatada, roba, saca de su contexto las palabras y las acciones para producir risas. Sobrevuela y merodea porque carece del ingenio suficiente para generar la broma e ingeniosa. Se excede en su afán por bromear y por ello es chocante y molesto.

El vicio por defecto, piensa Tomás, corresponde al agreste, al hombre sin cultivar. En este punto, Tomás no pone el acento en la civilidad o urbanidad del eutrapélico, sino en la falta de agilidad del agreste. Y es que Tomás está preocupado por distinguir entre la virtud de la amabilidad y la virtud de la eutrapelia. La eutrapelia no es la cortesía de los hombres cuando discuten de negocios o de política, sino el ingenio de quienes conversan para divertirse.

Tomás no califica este defecto como *rusticus*, sino como *agrestis*. Aquino suele utilizar el término *rusticus* para designar una especie de estulticia y no propiamente un vicio⁴⁸. El rústico es incapaz de comprender los matices de la vida moral. Pero, a diferencia del agreste, la rusticidad no es un vicio. Tomás vuelve a sacar partido al significado original de los términos. El carácter agreste semeja un terreno silvestre, aún no suavizado por el deleite lúdico⁴⁹. El vicio del agreste es casi trivial comparado con la bufonería que fácilmente puede contener alusiones sexuales.

Lombardini, sin embargo, sugiere que la seriedad del agreste proviene de cierto orgullo. El agreste no logra salir de sí mismo (*self-transcendence*) para mejorar su carácter⁵⁰. La idea es sugerente, pero carece del suficiente apoyo textual en Tomás.

Tanto el *Comentario a la Nicomaquea* como la *Suma teológica* son condescendientes con la persona de carácter agrio⁵¹. El agreste no pronunciará palabras deshonestas, pues desaprueba las risas. Su defecto tampoco le permitirá infamar a otros. El carácter agrio pueda ser molesto, pues desagrada convivir con quien no sonrío; pero nadie le podrá achacar que agrede con sus bromas o que juega con la obscenidad.

48 Cfr. LAUAND, L. Jean, "La tontería y los tontos en el análisis de Tomás de Aquino", *Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol. VII, 2002, 37-46.

49 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, IV, lec.16, lín.63-64.

50 Cfr. LOMBARDINI, John, "Civic Laughter: Aristotle and the Political Virtue of Humor", *Political Theory*, Vol. XLI, 2013, 77.

51 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica*, II, II, q. 168, a.4.

Este defecto puede ser, incluso, compatible con la amabilidad que Tomás analizó en la lección 14. Si bien el agreste exagera en la gravedad del espíritu y el cuidado de la reputación propia y ajena, puede ser cortés. Su envaramiento hace de él un individuo antipático y aburrido, pero no descortés y, mucho menos, soez.

La gravedad de espíritu y la parsimonia del cuerpo

Aristóteles había planteado la analogía entre los movimientos gráciles y la agilidad mental del eutrapélico; analogía sugerente y de cierta belleza. Tomás radicaliza la analogía y saca de ella consecuencias que no están claramente contenidas en el texto:

Pues como por los movimientos corporales exteriores se disciernen las disposiciones interiores de los cuerpos, así a partir de las operaciones exteriores se conoce la costumbre o modalidad exterior⁵².

Me temo que en este punto Tomás da un paso en falso. Aristóteles no afirma que los movimientos graciosos reflejen *per se* la gracia del hombre de ingenio. El Estagirita simplemente planteó una analogía, basándose en la etimología de eutrapelia.

Y, sin embargo, ateniéndonos a la tradición monacal, Tomás no desvaría. La regla de san Benito, por ejemplo, recomienda a los monjes evitar conversaciones, incluso buenas, por amor al silencio. El simple hecho de hablar, salvo caso de necesidad, es considerado una falta de humildad. El monje debe hablar lo mínimo indispensable⁵³. De acuerdo con esta lógica, no debe extrañarnos que Tomás considere que los movimientos pausados han de reflejar la gravedad de espíritu que no debe perderse con las bromas.

En cualquier caso, el mismo Aristóteles ha dado pie a esta correlación entre movimientos corporales y virtudes mortales; recordemos una vez más la voz grave y cadenciosa del magnánimo.

Los rasgos universales del eutrapélico tomista

Tras analizar los extremos viciosos, Aristóteles describe –según santo Tomás– los rasgos universales del eutrapélico: “ostendit qualiter se habeat eutrapelus universaliter circa ludum”⁵⁴. Tomás habla de “rasgos universales”, expresión que no está presente en el texto del Aristóteles o no, al menos, con esa fuerza. Obviamente, Tomás no

52 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la Ética nicomaquea*, IV, lec. 16, lin. 75-78.

53 Cfr. DE NURSIA, Benito, op. Cit., nn.6, 7.

54 DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, III, lec. 14, 5.

piensa en una definición universal, tal y como se dan en las matemáticas, pero su expresión sí sugiere un arquetipo moral menos flexible que el descrito por Aristóteles.

Líneas adelante, siguiendo a Aristóteles, Tomás determina el *quid* de la virtud:

El hábito medio de esta virtud pertenece a lo que es propio del sincero y fino (o *epidesyotis* [sic], es decir apto, sincero o trato amistoso con los hombres). Pues a éstos pertenece decir y escuchar en las actividades lúdicas lo que concierne con un hombre modesto y liberal es decir, que tiene el ánimo libre de pasiones serviles (*qui scilicet liberum animum habet a servilibus passionibus*)⁵⁵.

De nuevo estamos frente a un sutil desplazamiento de conceptos. La sutileza consiste en el énfasis puesto por Tomás en que el hombre discreto y liberal debe tener el ánimo libre de pasiones serviles⁵⁶. El texto de Aristóteles contrapone las diversiones del hombre libre a las del hombre servil (*andrapodódhs*) y las del hombre culto a las del inculto, pero no se enuncia explícitamente cuáles son esas pasiones serviles.

Tomás traduce el término *andrapodódhs* como “servil”, término que se usa en *Ética nicomaquea* IV.8 1118a25, para designar los placeres moderados por la templanza. A Tomás no se le puede acusar de falsear el texto de Aristóteles, pero si atendemos al pasaje en cuestión parece que la oposición hombre liberal/hombre servil tiene que ver más con el tipo de trabajo que con las pasiones. Tomás, en efecto, ha añadido al aristotélico hombre liberal el calificativo de *modestus*, que en la filosofía de Tomás de Aquino remite a una virtud relacionada con la sexualidad.

Líneas más adelante, el mismo Tomás regresa al espíritu del texto de Aristóteles recuperando el carácter social de la oposición libre-servil:

Pues el esparcimiento del hombre liberal, que tiende por propia voluntad a actuar bien, difiere del esparcimiento del hombre servil, que está ocupado en torno a menesteres serviles (*qui circa servilia occupatur*). Y del hombre instruido, es decir, que aprendió de qué manera deba divertirse, difiere del hombre indisciplinado, que por ningún aprendizaje es refrenado en lo lúdico. Por tanto es claro que el hábito medio de la virtud en las acciones lúdicas atañe decir y escuchar cosas decorosas⁵⁷.

El etrapélico no se ríe de las picardías deshonestas y desconfía de quienes se ríen de ellas, porque “los que hablasen de esas cosas tienen algo malo en su corazón”, dice Tomás, evidente alusión a las palabras de Jesús, “de la abundancia del corazón, hablará la boca”⁵⁸.

55 *Ibid.*, IV, lec. 16 lín, 100-106.

56 Cfr. *Ibid.*, IV, lec. 16, lín.105-106.

57 *Ibid.*, lec. 16, lín. 112-120.

58 *Mateo* 12, 34. *Biblia de Jerusalén*. Op. Cit.

El insulto jocoso y la autonomía moral

A continuación, Tomás comenta el análisis aristotélico del insulto (*convicium*) jocoso. Reconoce, por supuesto, que lo que a alguien puede provocarle risa, a otra puede enfadarle⁵⁹. Pero a Tomás le inquieta que la moralidad de las bromas sólo pueda determinarse prudencialmente *ad casum*. Acepta, sí, que la evaluación moral de los insultos jocosos difícilmente puede establecerse sin atender a las circunstancias; pero ese primado de la prudencia le preocupa. Recuérdese que Tomás tiene una robusta doctrina sobre la finalidad objetiva de las acciones (*finis operis*) como criterio para evaluar los actos humanos⁶⁰.

Tomás intenta, pues, introducir un elemento objetivo de evaluación. Ésta debe hacerse con un parámetro, a saber, el criterio del eutrapélico:

Es claro que el virtuoso no hará, no propondrá cualquier insulto o broma jocosa. Porque un insulto jocoso es cierta contumelia o injuria, en tanto se dice algo por lo cual un hombre es infamado; y esto lo prohíben los legisladores⁶¹.

Hasta aquí, Tomás sigue al Estagirita. Aristóteles valida las leyes civiles que prohíben ciertas bromas e insultos. Pero a continuación Tomás extrapola la referencia a esta legislación contra la contumelia y la utiliza para mitigar los alcances de la autonomía moral del eutrapélico:

Aquél, que en las bromas se comporta como el gracioso y liberal, parece ser para sí mismo la ley, en tanto por propia elección (*propiam electionem*) evita lo que la ley prohíbe y usa lo que la ley permite⁶².

Tomás introduce la objetividad pretendiendo que la ley es la pauta de comportamiento del eutrapélico. Pero, ¿de qué ley estamos hablando? Aristóteles mencionó de paso una ley positiva contra los insultos, pero no afirmó la existencia de una ley universal sobre las bromas. El Estagirita sostiene que el hombre libre es su propia ley. En cambio, Tomás mitiga la autonomía moral del hombre libre. El doctor sugiere que el virtuoso se guía fundamentalmente por leyes externas objetivas, como la prohibición de insultos infamantes. Su virtud consiste en cumplir por elección propia esa ley externa; su lectura de la autonomía moral es minimalista⁶³.

59 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Comentario a la ética nicomaquea*, lec. 16, lín.149-151.

60 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 2-5.

61 DE AQUINO, Tomás, *IV*, lec. 16, lín. 156-162.

62 DE AQUINO, Tomás, *Ibid.*, *IV*, lec. 16 lín.163-169.

63 Me llama la atención que ni Rhonheimer ni González analizan este pasaje a pesar de que concierne directamente al tema de sus libros.

Es verdad que Aquino no habla taxativamente de ley externa y objetiva, no podía hacerlo sin desdeñar abiertamente a Aristóteles. Pero también es verdad que Tomás insinúa que el eutrápélico debe adecuarse a una norma externa objetiva. La autonomía tomista es interiorización deliberada de una norma externa; obedecer por propia elección la ley.

Conclusión

Nicomachea IV.8, pasaje relativamente poco analizado por los especialistas, es particularmente interesante para comprender cómo Santo Tomás interpreta a Aristóteles. En este capítulo de la *Ética*, convergen dos temas que incomodan a Tomás de Aquino. Por un lado, el valor de lo lúdico; por el otro, la prevalencia de la prudencia sobre la ley externa.

En diversos lugares de la obra de Tomás, se observa cierta prevención contra las actividades lúdicas que ponen en peligro la gravedad de espíritu. Ciertamente, Aristóteles elogia en la *Nicomachea* el talante austero del magnánimo, pero se trata de un rasgo secundario de carácter, como la circunspección de los caballeros en las novelas victorianas. La gravedad de espíritu, en cambio, es un concepto técnico de la espiritualidad medieval cristiana. La relevancia de esta noción para la teología moral de Tomás, presupone la categoría social y teológica del “estado religioso o estado de perfección”⁶⁴. La gravedad de espíritu, difícil de armonizar con el buen humor, no es una ocurrencia pintoresca de Tomás, sino un elemento constitutivo de la vida de monjes y frailes, en quienes encarna el “estado de perfección”.

No debe soslayarse que Tomás engarza con una larga tradición de autores, como Benito de Nursia, que recela de las risas y de las bromas. De cepa monacal, esta tradición arranca de obras tan antiguas e influyentes en la teología cristiana como las *Colaciones* de Juan Casiano y el *Tratado práctico* de Evagrio Póntico.

El *Tratado práctico* fue decisivo en la configuración de los pecados capitales, *logismoi* en terminología de Evagrio, entre los cuales se encuentra el pecado de tristeza. Este autor recomienda luchar contra la tristeza huyendo del placer mundano⁶⁵. La tristeza es privación del placer presente o venidero, por ende, la mejor manera de prevenir la tristeza es la *apatheia*. El talante estoico de Evagrio se revela aquí con toda nitidez. El verdadero riesgo de la tristeza no es que nos arrebathe la risa y el buen humor, sino la esperanza (*elptis*). El enfoque de Evagrio influyó en la tradición moral de la que nutre Tomás de Aquino. No ha sido mi propósito en este artículo rastrear el hilo conductor que va desde la *apatheia* de Evagrio Póntico hasta la gravedad de

64 Cfr. DE AQUINO, Tomás, *Suma contra gentiles*, III, 130, BAC, Madrid, 1979.

65 Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, n. 19.

espíritu de Tomás, pero no he querido dejar de apuntar que en la tradición cristiana existe una teología que recela de la risa.

Considero que para comprender adecuadamente la incomodidad de Aquino frente a la eutrapelia, virtud menor en el listado aristotélico, convenía explicitar dicho presupuesto, aunque haya sido someramente.

Sumado a lo anterior, *Nicomaquea* IV.8 es uno de los tres lugares del *Corpus aristotelicum* donde se habla explícitamente del hombre que es ley para sí mismo. La teología de Tomás, donde abundan los absolutos morales, se topa en *Nicomaquea* IV.8, 1127b33-1128b7 con la afirmación de la autonomía moral en detrimento de una ética de normas. El hombre virtuoso es ley para sí mismo. Para Aristóteles no es posible ni deseable que una ley regule detalladamente aspectos de la vida como el juego y las bromas. La ley ideal debería ser como la legendaria regla de los constructores de Lesbos; una ley elástica que se adapta a lo que mide. Si se me permite poner otro ejemplo mitológico, lo opuesto a la regla de Lesbos sería el mítico lecho de Procusto. El hombre que se acuesta en esa cama debe adaptarse a las medidas del lecho. Procusto, dice el mito, aserraba a quien era muy alto para el lecho, y estiraba a quien era muy corto. Las medidas del lecho son rígidas e inflexibles.

Aristóteles privilegia el criterio del prudente sobre la norma externa. La prudencia del hombre virtuoso semeja la flexible regla de Lesbos. Para Aristóteles, en la mayoría de los casos, el *hic et nunc* de la acción definen su moralidad, que no es sino ejecutar el término medio virtuoso. Salvo casos contados, como el adulterio y el homicidio, la *Nicomaquea* no postula normas rígidas para calificar la moralidad de las acciones independientemente de las circunstancias específicas. Ello no significa que la evaluación practicada por el prudente sea arbitraria. El criterio del hombre virtuoso es una “norma” racional y flexible. En *Nicomaquea* IV.8 1127b33ss, Aristóteles afirma contundentemente la prevalencia de la recta razón del virtuoso sobre la normatividad rígida y universal.

En este artículo he intentado mostrar cómo lidia santo Tomás con este pasaje. Escolástico al fin y al cabo, Tomás venera a autoridades, como el filósofo. Desdecirlo directamente sería impropio de su talante y método exegético. Por ello, Tomás despliega una fina estrategia para mitigar el papel del eutrapélico como legislador de su propio actuar. Valiéndose de una interpretación muy sutil, Tomás debilita el valor normativo de la recta razón del prudente para fortalecer la ley objetiva.

Ética *Nicomaquea* IV.8 1127b33ss habla, en efecto, de leyes que castigan cierto tipo insultos. Pero el Estagirita sólo menciona ese hecho para mostrar cómo ciertas formas de bufonería pueden ser gravemente ofensivas. En *Nicomaquea* IV.4, al igual que en las discusiones de otras virtudes, Aristóteles no prescribe leyes, sino que se

contenta con indicar que debemos hallar el término medio en cada situación concreta, tal y como lo haría el hombre virtuoso si estuviese en nuestro caso. Esta idea es leitmotiv en el estudio aristotélico de las virtudes.

Pero santo Tomás no interpreta en esta dirección la frase “el hombre distinguido y libre se conducirá de modo tal como si él fuese una ley (*nómos*) para sí mismo (*on heauto*)”⁶⁶. Según su lectura, cuando Aristóteles habla aquí de “ley”, se está refiriendo a esas leyes que castigan la contumelia en la ciudad. La virtud del hombre preclaro consiste en someterse voluntariamente a la ley y no por coacción. El hombre virtuosos obedece *propiram electionem* la ley moral objetiva. Se trata, ciertamente, de un tipo de autonomía; al fin y al cabo, el virtuoso no es obligado a cumplir la ley por la autoridad externa. Pero esta interpretación debilita a un punto clave de la propuesta aristotélica: donde hay prudencia perfecta no hace faltan preceptos normativos externos.

¿Por qué hace esta lectura Tomás? Como señalé al inicio del artículo, Aquino es un teólogo cristiano para quien el decálogo y los diversos mandamientos de la Iglesia son la guía por excelencia de la vida moral. Estamos ante un comentario que intenta acercar la ética de la prudencia a la moral de los mandamientos. Y, por si fuese poco, estamos hablando de la eutrapelia, una virtud que no goza de buena reputación en la teología moral de cepa monacal.

66 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, IV. 8 1128a 31-32.

La recepción de la *Política* de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París

The reception of Aristotle's Politics in De potestate regia et papali of John of Paris

Mauricio Lecón R.
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Ciudad de México

Resumen

La *Política* de Aristóteles influyó importantemente en los autores del siglo XII en adelante. Sin embargo, en cada caso fue recibida de manera distinta; lo cual, dio lugar a distintas doctrinas políticas. El objetivo de este trabajo es defender que Juan de París interpretó la *Política* en clave monárquica, a pesar de algunas ideas presuntamente republicanas del autor y a diferencia de otras lecturas hechas por sus contemporáneos. Para ello, a) revisaré brevemente la controversia aristotélica acerca de la mejor forma de gobierno, b) describiré las interpretaciones más tempranas del libro III de la *Política* y, finalmente, c) atenderé a la posición de Juan de París al respecto.

Palabras clave: Democracia; monarquía; rey; secularismo

Abstract

Aristotle's *Politics* influenced greatly among the authors of the twelfth century and onwards. However, it was differently received in each case which gave birth to a wide variety of political doctrines. The aim of this paper is to claim that John of Paris interpreted Aristotle's *Politics* in a monarchical fashion, in spite of some presumably republican ideas of Quidort and in contrast with other accounts of his contemporaries. For that purpose, a) I shall briefly review the Aristotelian polemic regarding the best form of government, b) I will explain the earliest latin interpretations on Book III of the *Politics* and c) I will finally address John of Paris's account on it.

Keywords: democracy; king. Monarchy; secularism

1. La *Política*: estructura, influencia y contrastes

La *Política* de Aristóteles consta de ocho libros amalgamados en un único tratado a finales del s. III a. C. Desde la Antigüedad hasta nuestros días, se ha discutido acerca de la unidad temática de la obra, su completud, el orden y la génesis de cada libro. Lo cual, al margen de las conclusiones alcanzadas, es signo de que la *Política* es un texto altamente complejo y compuesto por numerosas capas. Werner Jaeger, por ejemplo, sugiere que el texto se compone de dos tratados distintos: el primero o teoría *política primitiva* de Aristóteles, comprende los libros I-III y VII-VIII y se caracteriza por una aproximación marcadamente teórica (i.e. platónica) del autor; el segundo, en cambio, comprende los libros IV-VI y corresponde a un Aristóteles más maduro que realiza un enfoque fundamentalmente empírico e historicista¹. A pesar de que no hay duda de la heterogeneidad de la obra, existen buenas razones para suscribir el orden tradicional del texto. Por un lado, ese es el orden con el que se ha transmitido la *Política* desde la Antigüedad y existen suficientes referencias internas para justificarlo. Por el otro, puede presumirse que el orden tradicional de la *Política* refleja, en buen grado, la voluntad del propio Aristóteles en la medida en que sigue el itinerario anunciado al final de la *Ética Nicomaquea* en X, 10, 1181b12-23.

El contenido de la *Política* puede resumirse diciendo que el libro I contiene una exposición general acerca de la naturaleza de la comunidad política en comparación con otro tipo de comunidades como la familia o la aldea; con ocasión de lo cual, aparecen las reflexiones acerca de la esclavitud, la propiedad y la administración doméstica. En el libro II se ocupa de algunos sistemas ideales de gobierno, como el propuesto por Platón en el segundo libro de la *República* y de *Las leyes*; para después revisar las constituciones en vigor más estimadas; a saber, la de Esparta,

1 Cf. Jaeger, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1992.

Creta y Cartago. El libro III inicia con una breve reflexión acerca de la condición de ciudadano y continúa con la teoría aristotélica general de las constituciones; en la cual, se da cuenta del origen de las ciudades y de las distintas formas de gobierno.

Los libros IV al VI, en efecto, reflejan un enfoque más concreto de los fenómenos políticos, casi en un intento de verificar empírica e históricamente las afirmaciones de los libros anteriores. El libro IV se ocupa de la diversidad de constituciones, y de las diversas especies de democracias y oligarquías que existen; a su vez, el libro V atiende al cambio de una forma de gobierno a otra y a las causas y mecanismos de prevención de las revoluciones; mientras que el libro VI vuelve sobre las constituciones democráticas y oligárquicas reparando particularmente en sus modos organización y conservación. Finalmente, los libros VII y VIII suelen considerarse como la exposición aristotélica de la constitución ideal. El primero, además de comprender la descripción de las condiciones materiales de un Estado o ciudad ideal, incluye las importantes disquisiciones éticas acerca de la felicidad, los tipos de ideales de vida de los individuos y su relación o dependencia con la vida en comunidad. Por último, el libro VIII se ocupa fundamentalmente de la educación en el estado ideal

Aún antes de la aparición de la primera traducción latina de la *Política*, los autores medievales estaban bastante familiarizados con las ideas políticas de Aristóteles gracias a numerosas fuentes alternas, testimonios secundarios y adaptaciones antiguas. Por ejemplo, la idea de un naturalismo político había sido bastante difundida en el mundo latino gracias a las obras de Cicerón, Séneca, Lactancio, entre otros². Esto revela que existió una vía de transmisión indirecta o subterránea (por decirle de alguna manera) de la *Política* y de la posición aristotélica respecto de la esclavitud, la ley natural, el bien común, entre otras cosas, mediante la cual se configuró el imaginario político de la Alta Edad Media. Sin embargo, probablemente, ninguna tesis haya sido tan comentada y haya tenido mayor impacto en el mundo latino que su doctrina de las formas de gobierno; la cual, está contenida en *Pol.* III 6-18, IV-VI.

De acuerdo con Aristóteles, un régimen político consiste en la ordenación de las diferentes magistraturas de la ciudad³. Las diferentes formas de gobierno no son otra cosa que diferentes formas de organización constitucional o de distribución de las oficinas públicas. Aristóteles distingue tres formas legítimas de gobierno: i) la monarquía que deposita la magistratura soberana en un solo hombre notable, ii) la aristocracia cuyo poder soberano lo ostenta un grupo minoritario de individuos sobresalientes y iii) la república, basada en el principio de la participación en el gobierno de la mayoría o la totalidad de los ciudadanos que poseen las armas.

2 Cf. Nederman, Cary J. *Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century*, "Journal of the History of Ideas" 52/2, 1991, pp. 179-194.

3 Cf. Aristóteles, *Política* III 6, 1278b8-10. En adelante se abreviará *Pol.*

A estas formas legítimas de organización se le añaden tres formas degenerativas que desatienden el bien de toda la comunidad; a saber: i') la tiranía que es régimen representado por un sólo individuo, pero que carece de las cualidades necesarias para ocupar el cargo, ii') la oligarquía que, análogamente, consiste en el gobierno de un grupo pequeño de individuos a cargo de la magistratura soberana por su riqueza y no por su excelencia y iii') la democracia que es el régimen en el que los pobres --los cuales, son muchos o la mayoría-- tienen las magistraturas por su sola condición de precariedad a expensas del bien común⁴.

Ahora bien, respecto de cuál es la mejor forma de gobierno entre las legítimas, la *Política* exhibe una ligera tensión entre la idealidad y la práctica --la cual, es un reflejo de la heterogeneidad metodológica de la obra--. En un primer momento, Aristóteles defiende que la monarquía es el régimen de gobierno ideal, pues “si hay un individuo [...] tan distinguido en virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de aquéllos [...] es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres”⁵. Luego cuando hay alguien cuya virtud extraordinaria lo haga digno de estar por encima de toda legislación lo más natural es “que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades”⁶. Sin embargo, la realidad demuestra que son escasos los hombres tan sobresalientes en su virtud y, en cambio, la multitud suele desterrar a los individuos demasiado influyentes como un mecanismo para salvaguardar la igualdad⁷.

A la luz de los hechos y la historia, Aristóteles sugiere que lo más razonable para una ciudad es optar por la forma de gobierno de una república; la cual, es el régimen o gobierno cuyas magistraturas y cargos públicos descansa, de diferentes modos, sobre la mayoría o la totalidad de los ciudadanos. “Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencias”⁸. Ciertamente, este régimen no está exento de desventajas y peligros; la mediocridad e insensatez de los individuos puede llevarlos a cometer injusticias. Con todo, parece necesario correr este riesgo para evitar mayores males. Por un lado, el posible fracaso de una monarquía por la mala elección o perversión del soberano devendría la peor forma de gobierno (i.e. la tiranía), mientras que es menos probable que la multitud se corrompa pues “es difícil admitir que se

4 Cf. *Pol.* III 7.

5 *Pol.* III 13, 1284a3-11. Se emplea la traducción al castellano de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos 1988.

6 *Pol.* III 13, 1284b32-34.

7 Cf. *Pol.* III 13, 1284a3-1284b25.

8 *Pol.* III 11, 1281b3-6.

irriten y se equivoquen todos a la vez”⁹. Por otra parte, a una ciudad le conviene incorporar a la mayor cantidad de ciudadanos a las funciones públicas porque “cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos”¹⁰. Lo deseable, entonces, es que los ciudadanos participen en la elección y destitución de los gobernantes, ya que la multitud es capaz de deliberar mejor que un sólo experto o juez¹¹; como ocurre en las artes¹².

2. La disyuntiva entre el gobierno de uno y el gobierno de muchos en la tradición latina

Los autores medievales estaban bastante familiarizados con el pensamiento político de Aristóteles. Por esta razón, la aparición de la *Política* en el mundo latino, gracias a la traducción hecha por Guillermo de Moerbeke entre 1260¹³, fue un fenómeno menos disruptivo de lo que algunos especialistas han afirmado¹⁴ y, en cambio, tan sólo supuso la confirmación y reforzamiento de un modo habitual de concebir los asuntos públicos. Con todo, el texto de Moerbeke efectivamente marcó el inicio de una larga tradición de comentarios y estudios latinos de la *Política*; en los cuales, indefectiblemente, el problema acerca de la superioridad de las formas de gobierno recibió especial atención¹⁵. Alberto Magno realizó el primer comentario latino a la

9 *Pol.* III 15, 1286a34-35.

10 *Pol.* III 11, 1281b29-30.

11 El argumento aristotélico admite algunos matices; para estudiar los alcances y límites que respaldan el gobierno de muchos, ver: Lane, Melissa. *Claims to Rule: the Case of the Multitude*, en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 2013, pp. 247-274.

12 Cf. *Pol.* III 11, 1281b6-1282a40.

13 Algunos trabajos sugieren la existencia de una traducción latina anterior acerca de los primeros libros de la *Política* (libros I-II): la cual, Moerbeke habría revisado y completado. Cf. Jiménez, Óscar. “Las ediciones latinas de las obras de Aristóteles”, *Tópicos* N° 26, 2004, p.19 ss.

14 Por ejemplo Walter Ullman y Quentin Skinner, por mencionar sólo a algunos. Cf. Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1978, pp. 49-53; Ullman, Walter. *The Sources of History: Studies in the Use of Historical Evidence Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, p. 267 ss.

15 “Independientemente de que la influencia aristotélica pueda haber sido o no decisiva en la formación de nuevos sistemas o nuevos tratados de teoría política, es un hecho que gracias al conocimiento del texto de la *Política* pudo constituirse una doctrina de la *política* como teoría, es decir, articulada e integrada con lo que los latinos ya sabían acerca de las otras dos ramas de la *philosophia practica*, la ética individual y la *oeconomica*. Y es también un hecho que ello contribuyó a que los autores medievales tomaran conciencia de cuáles eran las condiciones que debían ser satisfechas por la *política* para convertirse en ciencia”: Bertelloni, Francisco. “La tradición medieval prearistotélica y la

Política en 1265¹⁶. Éste se caracteriza por la sobriedad en su exposición y análisis de los argumentos, su apego al texto latino y sus escasas intervenciones (a modo de comentarios gramaticales, ejemplos o invocación de autoridades cristianas o árabes) para iluminar el texto. Uno de los pocos lugares en los que Alberto hace una mayor exégesis es, precisamente, con ocasión de las líneas relativas a la participación de los ciudadanos libres en el gobierno. Al revisar la idea de que el mejor gobierno es el de la multitud, Alberto explica que la noción de *multitudinem civium* ha de entenderse a partir del sentido restrictivo de ciudadanía¹⁷. Esto sugiere que en una república la soberanía sólo puede estar en manos de individuos capaces de ejercer magistraturas y cargos públicos; es decir, adultos varones y libres, con ciertas disposiciones morales y exentos de trabajos manuales; los cuales, por lo demás, son un grupo minoritario en una ciudad. Con lo cual, Alberto parece reducir el gobierno de la mayoría a un tipo de aristocracia desestimando la conveniencia de que todos participen en las funciones de gobierno¹⁸.

El comentario más influyente a la *Política* es el de Tomás de Aquino (escrito alrededor de 1269 y 1272) a los libros I-III, 6; el cual, fue terminado por su discípulo, Pedro de Auvergne. El tono de los pasajes comentados por Tomás también es moderado y basado, fundamentalmente, en una exposición literal; empero, la labor de síntesis de los argumentos al principio de cada sección es notable por su precisión y fidelidad a las ideas de Aristóteles¹⁹. Lamentablemente, los pasajes comentados por el Aquinate no comprenden el problema acerca de la superioridad del gobierno de uno o de muchos. A pesar de esto, es posible reconstruir, con cierto grado de acierto, la opinión de Tomás al respecto reparando, particularmente, en su obra *De regimine principum* --la cual, también es una obra incompleta--. En general, puede afirmarse que Tomás de Aquino suscribió una posición monarquista, aunque puedan incluirse matices al respecto. En *De regimine*, Tomás claramente afirma la superioridad de la monarquía respecto de las otras formas de gobierno porque provee la mayor unidad²⁰. En la naturaleza las cosas se ordenan en virtud de un solo principio que les da el movimiento y las ordena a un fin y, puesto que lo que se da según la naturaleza es

.....
 formación de la política como teoría a partir de 1265”, *Tópicos* N° 18, 2000, p. 11.

16 Cf. Dunbabin, Jean. *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny y Jan Pinborg (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 1988, pp. 724-725.

17 Cf. *Pol.* III 1, 1275a18-34.

18 Para un estudio acerca del modo en que el conocimiento de la *Política* impactó la doctrina ética de Alberto Magno, ver: Bertelloni. *Op. cit.*, 9-39.

19 Cf. Dunbabin. *The Reception cit.*, 723-737.

20 Cf. Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I 3. En adelante se abreviará *De regimine*.

lo mejor, el arte de gobernar es más perfecto cuanto mejor imita lo natural. Por tanto, todo gobierno unipersonal es natural e intrínsecamente bueno. Esto, cree el Aquinate, se verifica en la experiencia pues “las provincias y ciudades que no son gobernadas por un solo [j]efe, están trabajadas por disensiones, jamás disfrutan de tranquilidad”, mientras que “las provincias y ciudades regidas por un solo rey, gozan de paz y de justicia y abundan en todas las cosas”²¹. En consecuencia, el gobierno de uno aparece como el mecanismo óptimo para que los súbditos vivan virtuosamente y alcancen su fin último.

Los pasajes de la *Política* comentados por Pedro de Auvergne reflejan una mayor libertad interpretativa y reiteran la preferencia por una forma de gobierno monárquico; en especial, por una monarquía del tipo absoluto --como lo sugiere su prolijidad en la exposición de estos pasajes²² --. Pedro introduce el énfasis en que “será mejor aquel gobierno en el que haya un solo gobernante”²³, cuando el texto aristotélico únicamente señala la inconveniencia de desterrar o mandar sobre un hombre que destaque por su virtud²⁴. Adicionalmente, Pedro introduce la distinción entre *multitudo bestialis* y *multitudo bene ordinata* comentando la solución aristotélica a la pregunta acerca de si la multitud de hombres puede juzgar mejor que uno solo. Al hacer esto, Pedro de Auvergne afirma que si bien ahí donde hay una multitud en la que todos ejercen la razón conviene que ésta gobierne por encima de unos pocos virtuosos; sin embargo, la multitud bestial (i.e. donde nadie es racional o lo es poco) no puede gobernar de ninguna manera²⁵. Y añade apenas unas líneas más tarde que la vacilación aristotélica para afirmar la conveniencia del gobierno de muchos responde a que “en alguna forma política no conviene que el pueblo tenga potestad de elegir y corregir, como en el reino”²⁶. De esta manera, Pedro de Auvergne logra minimizar los pasajes más democráticos de la *Política* de dos maneras.

Primero, esto lo logra condicionando la conveniencia del gobierno de mucho a la presencia de ciudadanos iguales en su virtud; es decir, restringiendo las circunstancias en las que dicha constitución es preferible²⁷. Segundo, socava las razones detrás de esta idea enfatizando las ventajas y necesidad de que un ciudadano sobresaliente

21 *De regimine* I 2. Se emplea la traducción al castellano de León Carbonero y Sol, Madrid: Gráfica Excelsior.

22 Cf. Tomás de Aquino, Pedro de Auvergne, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, III 913 nn. 242 ss. En adelante se abreviará *In Pol.*

23 *In Pol.* III 12 n. 333. Se emplea la traducción al castellano de Ana Mallea, Pamplona: Eunsa 2001.

24 Cf. *Pol.* III 13, 1284b30-33.

25 Cf. *In Pol.* III 9 n. 288.

26 *In Pol.* III. 9 n. 296.

27 Cf. *In Pol.* III. 15 n. 368.

gobierne; incluso, ahí donde el resto son igualmente virtuosos: si la paridad de los *cives* es a la baja, entonces, no pueden gobernarse a sí y requieren de un líder mayor en dignidad y, si todos los ciudadanos comparten una alta virtud, entonces, sería contrario a la regla de la ciudad o la región expulsar o eliminar a un hombre tan extraordinario que los supera²⁸. De esta manera, a partir de la doctrina política de Aristóteles, Pedro de Auvergne logra representar a la monarquía como la mejor forma de gobierno subrayando los beneficios que de esta constitución emanan y relegando la participación judicial y deliberativa de los individuos a una medida paliativa, en los casos en que las ciudades no tengan la fortuna de encontrar un hombre cuyas cualidades lo distinguen del resto.

Ahora bien, no todos los comentaristas y estudiosos de la *Política* se decantaron por una lectura monarquista tan estricta²⁹. Algunos autores como Walter Burley, Nicolás Oresme, el autor del comentario anónimo de Milán o Marsilio de Padua se aproximan de otra manera al texto y ofrecen posiciones ligeramente más simpáticas con la idea aristotélica de la participación popular. En su comentario a la *Política* de 1971³⁰, Oresme suscribe la conveniencia de una forma de gobierno mixta; con la particularidad, sin embargo, de que la multitud a la que reconoce un derecho a participar en la vida pública es claramente aristocrática. De acuerdo con él, Aristóteles admite que es mejor que unos pocos hombres tengan el poder de gobernar, que otra multitud *bene ordinata* participe aconsejando y juzgando y que, finalmente, cualquier ciudadano participe en la elección y corrección de los gobernantes³¹.

Empero, la multitud estratificada por la que aboga Oresme --la cual él mismo define como la congregación de los príncipes o de los funcionarios públicos

28 Cf. *In Pol.* III. 16 n. 384.

29 Incluso, algunos especialistas proponen lecturas más democráticas de Tomás de Aquino. Cf. Parsons, Wilfrid. "St. Thomas Aquinas and Popular Sovereignty". *Thought* 16/3 (1941), 473-492; Monahan, Arthur P. *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press 1987, 159-178. Esta interpretación de Tomás encuentra respaldo especialmente en pasajes de la *Summa theologiae* en donde afirma que la mejor constitución es la mixta "de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte de la elección": Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIa 105.1 ad. 1. (Se emplea la traducción al castellano de Ángel Martínez Casado et al. Madrid: BAC 2001.) En cualquier caso, la posición de Tomás es bastante ambigua y abstracta, pues a diferencia de otros autores, sus opiniones rara vez son respaldadas por alguna instancia histórica o empírica --sin contar los ejemplos bíblicos.

30 Nicolás Oresme. *Le livre de Politiques d'Aristote*, Albert D. Menut (ed.), Philadelphia: *Transactions of the American Philosophical Society* 1970, 19.

31 Cf. Oresme. *Op. Cit.*, p. 135.

despojándola de su connotación popular³²--, apenas lo desmarca de los primeros comentaristas de la *Política*. A su vez, El comentario de Milán de la biblioteca ambrosiana parece ir un poco más lejos en su defensa de la participación. El autor anónimo reconoce que la multitud se compone de distintas clases de hombres: algunos de ellos son naturalmente buenos, otros son capaces de ser persuadidos al bien y otros están imposibilitados para ser persuadidos por la virtud. La capacidad de gobierno está reservada a las primeras dos clases; la tercera está completamente excluida. En cualquier caso, las clases políticamente aptas podrían reclamar la soberanía de una ciudad siempre y cuando los cargos públicos se reserven para los más prudentes y el resto se limite a participar con su consejo o voto --el cual, ni siquiera ejercerían en circunstancias absolutamente democráticas, sino a través de representantes de las principales familias y gremios³³.

La primer recuperación marcadamente democrática de Aristóteles es la de Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* --escrito en 1323 y, el cual, de ninguna manera debe pensarse como un comentario a la *Política*, sino como un tratado en toda su forma³⁴--. El *Defensor* es un tratado que pretende dar a conocer los principios generales para el buen gobierno de una ciudad, en particular, para conservar la paz y prevenir el disenso --cuya principal causa, según Marsilio, es la intervención papal--. La deuda aristotélica del *Defensor* se percibe desde su propia terminología y método; el cual, sigue el esquema científico de Aristóteles ordenado a la búsqueda de las cuatro causas de los entes políticos. De acuerdo con Marsilio, el poder político del gobernante procede directamente de Dios o, bien, remotamente de Él e inmediatamente del pueblo a través de una elección. Este último modo de instituir al soberano no sólo es el más normal y natural, sino también el mejor³⁵. Este guiño democrático de Marsilio, sin embargo, admite algunos matices.

En primer lugar, conviene apuntar que Marsilio emplea una noción corporativa de *pueblo* o *la totalidad de los ciudadanos*, pues tales expresiones no tienen ninguna connotación numérica ni refieren a la colección de individuos de una comunidad, sino que expresan más bien un ente abstracto --noción que, seguramente, está inspirada por pasajes como *Pol. III 1, 1281b*--. Además, Marsilio suele matizar la expresión ‘cuerpo total de ciudadanos’ (*civium universitas*) añadiendo la expresión ‘la parte

32 Cf. Dunbabin. *The Reception Op. Cit.*, pp. 730-732.

33 Cf. Dunbabin. *The Reception Op. Cit.*, pp. 734-735.

34 Esto es, una especie de *lectio* breve que se desmarca de las autoridades y de la finalidad de explicar el sentido de las obras clásicas y, en cambio, apela a la verdad de los razonamientos; incluso en contra de las autoridades. Cf. Muñoz García, Ángel. “Géneros literarios filosóficos en la Edad Media”, *Revista de Filosofía*, N° 14, p. 69.

35 Cf. Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I 9, 11. En adelante se abreviará *Defensor*.

predominante' (*valentior pars*)³⁶. Marsilio afirma --presuntamente en consonancia con la verdad y opinión de Aristóteles en *Pol.* III 6 1281a39-1282a41-- que el legislador o la "causa eficiente primera y propia de la ley, es el pueblo o el cuerpo total de ciudadanos o, bien, su parte predominante"³⁷. Sin embargo, esto es una clara desviación del texto aristotélico, pues el pasaje no atiende al problema de quién o quiénes deben legislar, sino a la cuestión de si conviene que gobierne uno, unos pocos o la mayoría. Marsilio cree que la *valentior pars* es una parte del cuerpo de ciudadanos compuesta por individuos cualitativamente superior al resto y que también superaría en número a los demás; de ahí, que pueda expresar la voluntad de la mayoría para determinar que algo debe ser hecho o no. No obstante, al abundar en la naturaleza de los miembros de la *valentior pars*³⁸, Marsilio apela a la noción restrictiva de ciudadano -- como lo hace Pedro de Auvergne--; de manera que sólo aquellos capaces de mandar, aconsejar o ser jueces componen esta parte predominante quedando fuera niños, esclavos, mujeres, extranjeros y los individuos no honorables. Marsilio retoma al pie de la letra la clasificación aristotélica de las diferentes formas de gobierno y, aunque, inicialmente se abstiene decantarse por alguna como la mejor, su opinión se asoma al reconocer que la monarquía real es, quizá, la forma más perfecta de un principado legítimo³⁹. Lo cual, no debe sorprender si se toma en consideración la simpatía de Marsilio por Luis de Baviera, a quien favorecía en su disputa contra el Papa Juan XXII e identificaba, precisamente, como el defensor de la paz--. Luego Marsilio no resuelve la tensión aristotélica en favor del gobierno de muchos, sino que su tono democrático se resume en la convicción de que algunos pocos, que en principio representan a la mayoría, elijan al soberano para garantizar que éste sea un hombre prudente y justo.

3. *De potestate regia et papali*: el regalismo equilibrado de Juan de París

Juan de París (1240 - 1306) --también referido, algunas veces, como Juan Quidort-- estudió con Pedro de Tarantasia --quien, años más tarde, sería el Papa Inocencio V-- y posiblemente también con Tomás de Aquino. Fue profesor en la Universidad de París y escribió un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo⁴⁰

36 Monahan señala que la expresión está tomada de la traducción de Moerbeke a los pasajes IV.12 1296b de la *Política* en los que se lee: "es necesario que la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen sea más fuerte (*valentiorem*) que la que no la quiere". Ver: Monahan. *Op. cit.*, 215 n. 22.

37 *Defensor* I 12, 3. Traducción propia de la edición de Anabell Brett, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

38 Cf. *Defensor* I 12, 4.

39 Cf. *Defensor* I 9, 5.

40 Cf. Dunbabin, Jean. *The Commentary of John of Paris (Quidort) on the Sentences*, en *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, Current Research*, Gillian R. Evans (ed.), Leiden, Boston, Cologne: Brill 2002, 131-148.

y un tratado sobre la Eucaristía⁴¹, por el cual fue acusado de herejía y obligado a defenderse de los cargos en la corte de Aviñón. Sin embargo, la obra más importante de Quidort, indudablemente, es su texto *De potestate regia et papali* que escribió alrededor de 1302 o 1303, justo en el seno de la disputa entre el Papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe IV, también conocido como Felipe “El hermoso”. Felipe salió victorioso de esta disputa tras enviar a su representante, Guillermo de Nogaret, a Anagni a arrestar a Bonifacio; quien había sido abandonado por sus partidarios y murió poco después de ser liberado en 1303. En cualquier caso, la auténtica victoria de Felipe se gestó unos meses antes del atentado al granjearse el respaldo de los representantes del clero, la nobleza y del pueblo llano --en lo que supuso el nacimiento de los Estados Generales.

El propio Juan Quidort prestó su asentimiento a la causa del rey, como lo demuestra “la presencia de su nombre en una petición de su convento dominico en París convocando a un concilio de la Iglesia para examinar la legitimidad de la elección papal de Bonifacio VIII”⁴². El apoyo de Quidort al rey no se limitó a firmar la petición --como otros cientos de clérigos lo hicieron--, sino que lo hizo también escribiendo su tratado *De potestate*. El propósito fundamental de la obra es suplantar las doctrinas teocráticas con su propia doctrina de una división de poderes. Signo de esto es que 21 de los 25 capítulos de los que consta el texto están dedicados al problema de la jurisdicción papal y clerical en los asuntos temporales; únicamente, cuatro capítulos atienden a problemas que no están directamente conectados con las relaciones entre la esfera espiritual y civil. La escasa atención dedicada a cuestiones como la monarquía o el fundamento de soberanía política responde a que son meras ocasiones para esclarecer la naturaleza de la autoridad eclesial, pues continuamente recurre a la analogía entre Iglesia y Estado para ilustrar el modo en que aquélla debe ordenarse y los límites a los que debe ceñirse. El capítulo I se ocupa, exclusivamente, de la naturaleza del gobierno secular. En él, Quidort expone sucintamente las diferentes formas de gobierno tal como Aristóteles las concibió y afirma que: “el gobierno de una comunidad por una sola persona preeminente en virtud es más ventajoso que [el gobierno] por la mayoría o por varias personas virtuosas”⁴³. Las razones detrás de esta idea son casi las mismas esgrimidas por Tomás de Aquino; a saber: la unidad es deseable porque así funciona en el gobierno de las cosas naturales, existe una mayor

41 Cf. Briguglia, Gianluca. *Theology, Sacramental Debates, and Political Thought in John of Paris: The Case of the Eucharist*, en *John of Paris: Beyond Royal and Papal Power*, Chris Jones (ed.), Turnhout: Brepols Publishers 2015, pp. 401-421.

42 Monahan, Arthur P. *General Introduction to John of Paris on Royal and Papal Power*, New York, London: Columbia University Press 1974, XVII.

43 Juan de París, *De potestate regia et papali* l. Traducción propia de la edición de Arthur Monahan New York, London: Columbia University Press, 1974. En adelante se abreviará *De potestate*.

unidad en el gobierno de uno que en el de muchos, luego dicha forma de gobierno es más poderosa y asegurada de mejor manera la paz y la concordia entre los ciudadanos.

A pesar de esto, algunos autores insisten en adscribir a Juan de París una recuperación democrática de la *Política* de Aristóteles. La cual, consistiría en la idea de que el *populus* es el principio de legitimidad de las estructuras eclesiásticas y civiles; así como en la defensa de un gobierno mixto como la mejor forma de organización política. Para ello, biográficamente explican que Juan de París no tenía una especial simpatía por Felipe “El Hermoso” y, más bien, su participación en la propaganda del rey no fue más notable que la de los otros miembros de su orden en París. Arthur Monahan --editor de una de las traducciones del *De potestate*-- llega a afirmar que Quidort, movido por su búsqueda objetiva de la verdad, intentó encontrar una vía media a las ventajas que brinda el gobierno de un solo individuo virtuoso y el papel fundamental del consentimiento popular para la justificación de cualquier autoridad⁴⁴. Lo cual habría hecho que Juan de París viviera una fractura o disyuntiva --similar a la de Aristóteles, aunque por motivos diametralmente opuestos-- entre la necesidad de un soberano capaz de imponer límites a la jurisdicción papal y las ventajas que un gobierno mixto traería consigo; especialmente en el seno de la Iglesia.

Ciertamente, Quidort afirma que la soberanía del monarca es “de Dios y de la gente que lo elige”⁴⁵. Esta idea la reitera en otros lugares diciendo que “un rey existe por la voluntad de la gente”⁴⁶ y que “el poder del rey [...] procede de la gente que le da su consentimiento y elección”⁴⁷. Por consiguiente, la posible deposición del rey --o del Papa-- surge cuando el pueblo retira su consentimiento⁴⁸. Sin ser demasiado específico, Quidort insinúa que dicho consentimiento es prestado o retirado a través de los “varones y pares” en la esfera civil --y por los colegios cardenales en el ámbito espiritual--, quienes tendrían la responsabilidad de expresar la voluntad popular⁴⁹. Además, tras asentar la superioridad de la monarquía, Quidort parece matizar su opinión y optar por una forma de gobierno mixto cuando responde a la objeción de que debe existir una única forma de autoridad; a saber, la espiritual⁵⁰. Juan de París responde aduciendo pasajes del *Libro de los números* y del *Libro de los jueces* en los que se muestra la condescendencia de Dios para que un hombre gobierne a la multitud.

44 Cf. Monahan. *General Introduction* cit., xlv.

45 *De potestate* 10.

46 *De potestate* 19 ad. 33.

47 *De potestate* 11 ad. 21

48 Cf. *De potestate* 13.

49 Cf. *De potestate* 12 y 14 ad. 5.

50 Cf. *De potestate* 11 ob. 35.

A lo que añade que si bien aquellos hombres enviados por Dios fueron genuinos reyes por su preeminencia sobre el resto, su gobierno no fue una monarquía pura distinguible de las otras formas. Dios quiso dar a su pueblo y “estableció primeramente para ellos un gobierno más puro que la monarquía --a saber, un gobierno mixto-- que de hecho era mejor que el gobierno de un monarca absoluto”⁵¹.

De la mano de Aristóteles⁵², Quidort argumenta, primero, que un gobierno mixto era mejor para asegurar la paz y estabilidad de la ciudad, ya que todos amarían el régimen porque todos participarían en las funciones de gobierno. Además, también habría otra razón pragmática para haberles dado una forma mixta; a saber, la escasez en el mundo de hombre con perfecta virtud. Si se concentra todo el poder en una sola persona sin extraordinarias cualidades morales, dicho gobierno fácilmente puede degenerar en una tiranía. Una constitución mixta provee ciertos mecanismos de control sobre el soberano y suple su posible falta de virtud. Monahan no encuentra contradicción entre la apología inicial que hace Quidort acerca de la monarquía como la mejor forma y la posterior reivindicación de una forma mixta. En su opinión, se trata de una pugna entre las razones teóricas y la visión pragmática de Quidort, al más puro estilo aristotélico. Puesto que la justificación clásica de la monarquía descansa sobre una consideración hipotética (i.e. es la mejor forma de gobierno si y sólo si se cumplen todas las condiciones fácticas necesarias), es completamente comprensible que Quidort cambie de parecer al atender a su realidad humana e histórica⁵³.

Contrario a esta lectura, me parece que debe insistirse en que las alusiones de Juan de París a la monarquía apuntan en todos los casos, a fortalecer dicha forma de gobierno. El *De potestate*, efectivamente, tiene un tono impersonal y ahistórico; lo cual, impide alinear explícitamente las intenciones del tratado con la situación política en la que escribió Juan Quidort. A pesar de ello, es posible percibir cierta deferencia de Quidort al rey Felipe IV en la alabanza que hace a san Luis IX de Francia --y con ello a la dinastía de los capetos--; a quien ofrece como ejemplo de que “reyes santos han ejercido la autoridad sobre el reino de Francia desde hace mucho tiempo y con buena fe”⁵⁴. Aunado a ello, tal como apunta Thomas Renna, los argumentos y estructura del texto son tan cercanos a los acontecimientos ocurridos entre 1296 y 1302 en Francia que es, prácticamente, imposible negar que la teoría quidortiana de los dos poderes no atiende a esa realidad⁵⁵. Por ejemplo, algunas líneas de *De potestate* 22 aventuran lo que sucedería en caso de que el Papa acusara de herejía a todo el que afirme que

51 *De potestate* 19 ad. 35.

52 *Pol.* II 9, 1270b20.

53 Cf. Monahan. *Consent. Op. Cit.*, pp. 202-203.

54 *De potestate* 21.4.

55 Cf. Renna, Thomas. “Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303”, *Viator* N° 9, 1979, 329 n. 44.

“el rey de Francia o cualquier persona de ese tipo no está sujeto al papa en los asuntos temporales”; mientras que el escueto tratamiento de la monarquía secular permite pensar que Quidort buscaba no desviar la atención de tema de su interés: el modo en el que los reyes pueden actuar en contra del poder espiritual.

Por si esto no fuera suficiente, la imagen de Quidort como un abogado del *populus* es, cuando menos, arriesgada. Juan de París escasamente utiliza la expresión y, cuando la emplea, lo hace de manera vaga y suelta. En el *De potestate* no aparece una definición del término y sus ocurrencias suelen ser en medio de discusiones acerca de la autoridad eclesial. Más aún, ninguno de los posibles significados que pueda pensarse acerca de dicha voz permiten atribuirle, dentro del contexto del *De potestate*, función legislativa o administrativa alguna⁵⁶. El *populus* no constituye un límite real para el poder temporal del rey. Por el contrario, parece concederle la autoridad para cuidar el bien común y de legislar para el cuidado de las almas de los hombres imponiendo penas, administrando los bienes materiales y declarando las situaciones de extrema necesidad.

Con lo cual, el rey es poco menos que el instrumento de Dios para la aplicación y sanción de la ley natural. Ni siquiera el Papa es un genuino contrapeso del rey, pues aquél no dispone de otra herramienta que la excomunión para sancionarlo --y eso sólo cuando el rey yerra en algún asunto espiritual--; en cambio, el rey, en tanto miembro de la Iglesia, puede valerse de la coerción para expulsar a un individuo indigno de ocupar la investidura papal⁵⁷. A la luz de esto, es necesario matizar que la respuesta de Quidort contra el argumento teocrático no es una valoración absoluta. Vale recordar que Dios les dio un rey a los judíos después de haber sido ofendido por ellos. Entonces, si Dios dio a los judíos una monarquía mixta fue porque era el régimen que mejor convenía a ese pueblo y en ese instante, ya que dada su inmoralidad, de otra manera, inevitablemente se habría producido una tiranía. A partir de esto, empero, no hay ningún elemento que permita considerar a la monarquía mixta como la mejor forma en sí misma o la más conveniente para las comunidades cristianas.

4. Conclusiones

Indudablemente, las ideas de Aristóteles configuraron el horizonte del pensamiento político medieval y moderno; ya sea en una dirección absolutista o bien democrática. Sin embargo, la tensión aristotélica acerca de la mejor forma de gobierno, claramente, fue recuperada en el mundo latino en clave monarquista. Si bien

56 Cf. Renna, Thomas. “The Populus in John of Paris’ Theory of Monarchy”. *The Legal History Review/Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d’Histoire du Droit*. N° 42, 1974, p. 246 ss.

57 Cf. *Ibid.*, pp. 256-257.

en algunos autores del siglo XIV los elementos populares de la *Política* comparecen con mayor fuerza, casi todos los comentaristas asumen con entusiasmo el gobierno unipersonal para respaldar las monarquías reales de su época despojándola de sus dificultades pragmáticas. A pesar de ciertos indicios contrarios, Juan de París no es la excepción a esta tradición. Quizá su mayor aporte a la evolución de la monarquía descansa, precisamente, en librarla del escollo práctico acerca de la escasez de hombres virtuosos. Quidort esquiva las altas exigencias morales impuestas al soberano para la viabilidad de una monarquía cambiando el énfasis a las bondades del reino. Así, no necesita justificar la competencia moral del soberano, sino que insiste en la necesidad de que exista para proteger al reino y a sus miembros del poder eclesial. Lo importante ya no es quién o cómo es el rey, sino lo que hace: prevenir que la concentración en una sola autoridad del poder temporal y espiritual, así ayudar a purgar a la Iglesia de sus miembros nocivos a través de la deposición. De esa manera, la monarquía autoritaria aparece en el pensamiento de Quidort como la mejor forma de gobierno porque es la única que garantiza que los dos poderes convivan en la manera en que deben hacerlo. Paradójicamente, la defensa de Quidort del gobierno monárquico no es el resultado de una preocupación política, cuanto de su afán de encontrar mecanismos de reestructuración de la Iglesia que sirvieran como instrumentos para la regeneración de los corazones cristianos⁵⁸.

58 Cf. *Ibid.*, p. 268.

II. Ensayos

La experiencia mística como práctica de desautomatización

The mystical experience as practice of deautomatization

Lina Marcela Cadavid Ramírez
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Resumen

Este artículo tiene como propósito exponer la dimensión ética de la experiencia mística desde una perspectiva naturalizada, es decir, recurriendo a los datos que proporcionan diversas perspectivas científicas sobre este tipo de experiencias. El desarrollo de esta postura se enfoca en pensar esta dimensión ética desde el concepto de ejercicio y práctica, siguiendo el uso que de estos términos han hecho autores como Pierre Hadot y Michel Foucault respectivamente. Este diálogo entre enfoques permitirá hablar de las prácticas místicas como prácticas de desautomatización.

Palabras clave: Experiencia mística; estado teopático; prácticas de desautomatización; filosofía oriental.

Abstract

This paper aims to discuss the ethical dimension of mystical experience from a naturalized perspective, ie, using data providing by various scientific perspectives on these kinds of experiences. The development of this approach focuses on thinking this ethical dimension from the concepts of exercise and practice, following the use of the term by authors like Michel Foucault and Pierre Hadot. This dialogue between approaches allow, finally, talk about the mystical practices as practices of deautomatization.

Keywords: Mystical experience; practices of deautomatization;

Introducción

En su artículo “*On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy*”, el autor Jonathan Shear sostiene algunos argumentos críticos ante las objeciones de que la experiencia mística pueda tener un tratamiento epistemológico adecuado, dado, justamente, su carácter de estado alterado de la conciencia. La crítica de Shear se dirige a la posición de filósofos como Bertrand Russell que ha sido compartida tanto por la filosofía como por algunas comunidades científicas de posición más empirista y materialista. Para Russell aunque estas experiencias puedan evaluarse metodológicamente, por ejemplo estudiando las diversas técnicas usadas para producirlas, las afirmaciones de los místicos sobre el mundo no podrían considerarse una información confiable, incluso si los cambios que se demandan en el observador, para que pueda compartir dicha experiencia, se originan sistemáticamente y producen respuestas experienciales congruentes en diferentes personas.

Según Shear el argumento de Russell se basa en tres puntos básicos:

1. El místico cambia su propia psicología más que los medios objetivos de observación.
2. La alteración de los estados psicológicos está a menudo asociada con percepciones visiblemente falsas o poco confiables.
3. No hay una diferencia relevante entre el tipo de alteraciones asociadas con bebidas embriagantes o sustancias alucinógenas y aquellas asociadas a las experiencias místicas.

Sin embargo, para Shear, aunque estos argumentos parezcan plausibles a primera vista, dos de ellos deben ser reconsiderados. El segundo punto es incontestable, pero el primero no es tan obvio, pues no es claro del todo que el cambio en la psicología del observador deba en sí mismo producir observaciones sospechosas. El mismo sistema nervioso central es un instrumento para la percepción y la cognición, y se

puede cuestionar que haya, en principio, una diferencia entre cambiar un instrumento interno y uno externo. Con respecto a esto afirma Shear: “La cuestión importante es si el cambio es un perfeccionamiento o no, y si puede ser establecido como tal. Así, la cuestión relevante no es si el observador ha sido cambiado, sino cómo debemos evaluar los resultados perceptuales y cognitivos de algún cambio”¹. Asimismo, el tercer punto que sostiene Russell, según Shear, es prematuro, pues desde un punto de vista científico, determinar si puede hacerse una distinción relevante entre los tipos de alteración asociadas con sustancias embriagantes y aquellas asociadas con el yoga o la meditación debe ser el resultado de una evaluación científica objetiva y no una cuestión de mero análisis intelectual.

La aparente fuerza del argumento de Russell proviene del hecho de que generalmente, y con razón, se asocia una fisiología, percepción o cognición alterada con desórdenes de este mismo tipo. Pero esta no es la única forma en que la fisiología o la percepción puedan apartarse de la norma. La fisiología de una persona y sus habilidades cognitivas y perceptuales pueden ser reordenadas y llegar a ser más efectivas que en un estado anterior. Esto, dirá Shear, abre la posibilidad de que alguien pueda percibir cosas que la mayoría no puede, debido a que su estado fisiológico y mental se desempeña mejor de lo que funcionaba en un estado normal anterior.

La cuestión relevante es, entonces, si hay fundamentos para pensar que las percepciones inusuales están asociadas con una fisiología o psicología que es diferente de la norma, porque sean producto de una fisiología y psicología desordenada o inusualmente ordenada y más efectiva. Si son del primer tipo (un desorden), sería razonable presumir, en la ausencia de evidencia relevante, que las percepciones inusuales son ilusorias, y así la postura de Russell parecerá razonable. Pero si es la segunda (inusualmente ordenadas y efectivas), entonces habrá razones para considerar seriamente la posibilidad de que estas reflejen aspectos de la realidad de los que el resto de nosotros no había podido percatarse, y ensayar otras formas de evaluar su adecuación. Según Shear, para el tiempo en el que Russell escribe sobre el misticismo, una investigación científica como las que se han llevado a cabo actualmente no era posible, pues en el mundo occidental había poca experiencia con los procesos sistemáticos que permiten producirlas. Además, la difusión de las técnicas meditativas tradicionales de Oriente (zen, yoga, meditación trascendental) a través del mundo occidental en general, y en la comunidad científica en particular, han procurado una creciente investigación científica sobre el tema.

He presentado *in extenso* el desarrollo que hace Shear en su artículo, ya que en éste se sintetizan varios de los obstáculos que desde antaño han sido un lugar común

1 SHEAR, J., “On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, no. 2, 1994, p. 321.

en un estudio de la experiencia mística desde una perspectiva científico-filosófica. En este sentido, quisiera resaltar tres aspectos del artículo de Shear: su advertencia sobre la necesidad de evitar análisis meramente intelectuales sobre las experiencias místicas; la posibilidad, en la actualidad, de realizar estudios científicos con procedimientos sistemáticos sobre este tipo de experiencias (esta posibilidad, además, viene a enmarcarse en un cambio de paradigma con respecto a las relaciones que Occidente ha establecido entre ciencia, religión y espiritualidad, y que hizo patente los contrastes entre una visión epistemológica positivista y una visión científica más abierta a aceptar este tipo de fenómenos); y finalmente, el interés que han despertado en Occidente el conocimiento, pero también la comprensión, de las prácticas espirituales de Oriente.

Estas consideraciones, que bien pueden entenderse como condiciones para un diálogo fructífero entre discursos y prácticas que desde algunos marcos de comprensión se han considerado inconmensurables, se retoman en este artículo para proponer un vínculo entre estudios naturalizados, fenomenología de la mística y tradiciones místicas, articulación que mostrará que un marco naturalizado desde el cual pueda comprenderse la experiencia mística, más que propiciar un visión reduccionista de este tipo de experiencias, revela cómo se amplía la comprensión de nuestros estados habituales de conciencia y su posibilidad de transformarlos, tanto en la dimensión cognitiva como ética.

Para esclarecer mi propuesta, este artículo se desarrolla en tres partes, la primera define el rasgo de la pasividad mística desde una perspectiva fenomenológica, pero a la vez reinterpreta dicha definición desde un marco naturalizado. El segundo apartado, relaciona la pasividad con un concepto fundamental el de *desautomatización*, concepto a través del cual, se intenta determinar la singularidad de la dimensión ética de las prácticas místicas. Aquí también se retoman las definiciones de ejercicios espirituales y prácticas de sí para orientar la reflexión sobre la mística de la doctrina hacia las prácticas. Finalmente, se concluye, de manera abierta con el propósito de no clausurar la investigación sobre el tema, que hay una estrecha relación entre la práctica y la prolongación en la vida del místico de la misma experiencia mística como práctica ética.

Disolución del yo: comprender el rasgo pasivo de la experiencia mística

Una perspectiva naturalizada, como afirma Julián Pacho, tendría como objetivo “un desenmascaramiento y superación cognitiva de las imposiciones naturales, especialmente de aquellas que condicionan nuestra idea general de la razón, es decir, de la especificidad del conocimiento humano”² ¿Qué querría decir esto con respecto a

2 PACHO, J., ¿Naturalizar la razón? Alcances y límites *del Naturalismo Evolucionista*, Siglo XXI,

un estudio naturalizado sobre la experiencia mística?: la posibilidad de cuestionar un enfoque intuitivo —o intelectual— sobre este tipo de experiencias, que puede lograrse al ejercer cierta violencia epistémica sobre la manera cómo el sujeto se concibe a sí mismo y a la realidad externa. La pregunta por cómo nuestras estructuras internas condicionan nuestra concepción de lo real, no podría responderse desde introspección alguna sobre la forma como nuestro sistema nervioso central y nuestro cerebro permiten complicadísimos procesos para generar nuestra imagen del mundo. Para nosotros, en cuanto sujetos espontáneos, el yo domina todo proceso cognitivo y nos guiamos por un sentido bastante realista de cómo el yo forma sus representaciones. En contraste con ello, la neurobiología, la neuropsicología y las ciencias cognitivas han mostrado cómo los mecanismos neurobiológicos que permiten una percepción del mundo externo involucran procesos internos de construcción de patrones de los que no somos conscientes, dado que se han formado a lo largo de nuestra historia filogenética, ontogenética y cultural, y que, en vez de crear una imagen fiel y “literal” de la realidad, como erróneamente pensamos que la forman nuestros sentidos o nuestro intelecto, reducen o incrementan la cantidad de información que llega del mundo externo, de tal modo que la experiencia que tenemos de lo real es producto de haber refinado selectivamente cada vez más dichos patrones hasta el punto de *crear* un mundo externo en el que actuamos como si fuese tal y como lo percibimos.

En contraste con esto, los relatos místicos de diversas tradiciones afirman, por un lado, que en nuestro estado de conciencia ordinario no vemos el mundo tal y como es, considerando al hombre en tal estado como si estuviese sumido en un sueño profundo o incluso ciego; y por otro lado, que uno de los efectos de esta experiencia es una pérdida paulatina de las actividades que consideramos o que el yo domina o que constituyen al yo.

Por otra parte, para la fenomenología de la mística es el contenido de esta experiencia el que exige una peculiar actitud humana en la que el hombre invierte su manera de relacionarse con lo real, pues mientras en la experiencia ordinaria el sujeto desea conocer, explicar, utilizar o dominar, en la experiencia mística “el sujeto deja de ser activo y centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca”³. En este sentido, la fenomenología de la mística afirma que este tipo de experiencias se caracterizan por la pasividad del místico ante la realidad que lo reclama, rasgo que estaría a la base de la actitud de autoentrega que se relataría en diversas tradiciones místicas⁴.

.....
Madrid, 1995, p. 29.

3 VELASCO, J.M., *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004, p. 26.

4 *Ibidem*.

Este rasgo de pasividad ha sido comúnmente malinterpretado, tanto desde las tradiciones religiosas como desde otros discursos, y ha dado origen a una comprensión de la pasividad como inactividad, apatía, indiferencia ante el mundo o indolencia moral⁵, que llevó, por ejemplo, a la iglesia católica del siglo XVI a enfrentarse con sectas de quietistas y alumbrados que consideraba herejes, e incluso a sospechar de místicos como Santa Teresa, San Juan de la Cruz o Suso de pertenecer a ellas⁶. Asimismo, desde la psicología, sobre todo la psicología dinámica de principios del siglo XX, se situaron, con Pierre Janet, este tipo de experiencias en el campo de la psicopatología⁷. También el psicoanálisis discutirá sobre este tipo de experiencias y su posible carácter regresivo; para psicoanalistas como Freud, Alexander, Moller y Moloney, la experiencia mística sería más bien un proceso de regresión del yo en el cual se manifiestan abiertamente síntomas narcisistas, de retirada del mundo, de regreso al seno materno o de conflictos que se intentan resolver por vía religiosa⁸.

Si bien estas tradiciones en psicología no discuten específicamente el rasgo pasivo de la experiencia mística, parece claro que su alusión a una posible disolución del yo como síntoma patológico entra en conflicto con lo que relatan los místicos sobre su propia experiencia. El sentimiento genuino de que no se es el sujeto de la experiencia, que es a lo que remite la pasividad mística, por un lado, marcaría el carácter singular de este tipo de experiencias frente a otro tipo de experiencias de orden espiritual —tales como las experiencias de trascendencia, las experiencias de autorrealización, las experiencias obtenidas a través de alucinógenos, o las experiencias patológicas que exhiben rasgos similares—; y por otro lado, la pérdida, eliminación o relativización espontánea o automática del yo⁹ que acompaña a la pasividad tendría lugar a través de una serie de prácticas y técnicas constantes que tendrían como resultado “liberarse de todo condicionamiento, de funciones compulsivas de la mente y el cuerpo, de

5 Ibidem.

6 Cfr. VILLARROEL, C., “Sobre la gratuidad y el quietismo”, Disponible en: http://gratuidad.com/11_Ensenanzas/11_04_Articulos/Gratuidad_y_quietismo.pdf, 2010.

7 Cfr., DOMÍNGUEZ, C., “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, J. M. Velasco, (ed.). Trotta, Madrid, 2004, pp. 183-217.

8 Ibidem.

9 Los estudiosos de la mística coinciden en la dificultad para definir qué es la mística, ya que como señala Velasco el término tiene un carácter polivalente que incluso ha llegado a rebasar el terreno religioso o teológico. El psicólogo y filósofo norteamericano William James ya discutía en su obra *The Varieties of Religious Experience*, la posibilidad de definir una experiencia mística a partir de los rasgos comunes que podían sugerir de la lectura de los relatos de los místicos. En este sentido, y siguiendo a Ernst Tugendhat, puede decirse que a varias tradiciones místicas de Occidente y Oriente es común la “conciencia de que el yo desaparece o se relativiza” (Cfr. TUGENDHAT, E., “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, en: *Ideas y valores*, N° 117, diciembre, 2001, p. 15).

las respuestas emocionales habituales¹⁰, lo que también conduciría a la supresión de sensaciones, pensamientos y comportamientos gracias a las cuales filtramos la información del mundo externo y al mismo tiempo construimos nuestra imagen de la realidad. Por esta razón, como afirman Naranjo y Ornstein:

Mientras que la práctica de la mayoría de las actividades implica el desarrollo de hábitos y el establecimiento de condiciones, la práctica de la meditación puede ser mejor entendida como lo totalmente contrario [...] Esta es la razón por la cual esta actitud de quien medita es al mismo tiempo tanto un camino como una meta: este estado sin condicionamientos es, justamente, la liberación de todo logro y también del objetivo de cada esfuerzo particular¹¹.

El resultado del proceso de la vía mística, proceso que permite hablar de una total receptividad por parte del místico producto de una relativización o pérdida del yo gracias a unas técnicas que dan lugar al rasgo de la pasividad mística, es lo que propongo se comprenda en este artículo bajo el concepto de *desautomatización* de las estructuras y funciones de la conciencia. En este sentido, esta desautomatización tendría lugar a través de la práctica constante de técnicas de concentración, contemplación y renuncia que permiten la paulatina pérdida del yo —como instancia que unifica nuestras percepciones, pensamientos y comportamientos— hasta el punto de que el individuo percibe que no es él sino *otro* el sujeto de la experiencia. Este *otro* no debe entenderse sólo en los términos de un dios personal, aunque en las religiones monoteístas Dios sería el sujeto por excelencia de esta experiencia¹² este *otro* también puede remitir a la experiencia de vacuidad y vacío que se describe en algunas tradiciones budistas *mahayanicas*¹³, en el tao¹⁴ o en el zen¹⁵.

De los ejercicios espirituales y las prácticas de sí a las prácticas de desautomatización

En este apartado me propongo vincular las consideraciones anteriores a la reflexión sobre los ejercicios espirituales y las prácticas de sí que en el siglo XX ha formado parte del pensamiento ético y filosófico, con el propósito de introducir de manera un poco más amplia el concepto de desautomatización y justificar así la

10 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *On the psychology of meditation*, New York, 1971, p. 143.

11 *Ibidem*

12 *Cfr.* UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.

13 *Cfr.* ARNAU, J., *La palabra frente al vacío*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

14 *Cfr.* MARTÍN MORILLAS, A. M., “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa”, Disponible en: <http://hera.ugr.es/tesisugr/16760268.pdf>, 2003.

15 *Cfr.* IZUTSU, T. *Hacia una filosofía del budismo zen*, Trotta, Madrid, 2009.

necesidad de hablar de prácticas de desautomatización y su singularidad frente a los otros dos tipos de prácticas mencionadas.

El concepto de desautomatización

Como había señalado en un artículo anterior sobre el concepto de desautomatización¹⁶, un estudio sobre la manera como percibimos el mundo revela que, al contrario de lo que se cree ordinariamente —que la única función de nuestro sistema nervioso es recoger información sobre el mundo—, realizamos una actividad de construcción y no de registro del mundo externo, es decir, nuestra conciencia ordinaria es selectiva y está restringida por nuestros sistemas de percepción. Según Ornstein, nuestro cerebro y nuestro sistema nervioso nos protegen de ser abrumados por una gran cantidad de conocimientos irrelevantes por medio de dos procesos que tienen como fin dar sentido a nuestra experiencia del mundo. El primero consiste en el descarte y filtración que nuestros sistemas sensoriales hacen de la información que viene del mundo externo; el segundo en la clasificación de la información en un número de dimensiones que se han denominado *deducciones inconscientes, constructos personales, sistemas categoriales, disposiciones eferentes u operaciones*, dependiendo de los autores y el enfoque de su análisis.

Nuestras estructuras psicológicas y fisiológicas tienden a organizar, seleccionar e interpretar los estímulos, dando como resultado alguna ventaja adaptativa para el individuo, se entiende que en la organización de las estructuras que permiten nuestra adaptación y conocimiento del mundo, las estructuras superiores sean las que nos permiten economizar información sobre el medioambiente y desarrollar procesos de adaptación al mismo. Cuando ocurre la desautomatización de estas estructuras no se da tanto la pérdida de una determinada función, sino el cambio en la jerarquía de las estructuras que configuran nuestra relación con la realidad.

Específicamente, desautomatización es un concepto que el psiquiatra Arthur Deikman¹⁷ retoma de Gill y Brennan quienes la definen como la acción de deshacer la automatización de los órganos perceptuales dirigidos al entorno¹⁸. En este sentido, la desautomatización sería la contrapartida de la automatización que en situaciones normales tiene lugar en los sistemas somáticos implicados en la acción y en la actividad mental. Como lo señala Francisco Rubia “La desautomatización

16 Cfr. CADAVID RAMÍREZ, L.M., “Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística”, en: *Coherencia*, vol. 9 (7), 2012, pp. 195-217.

17 Cfr. DEIKMAN, A.J., “Deautomatization and the mystic experience”. Disponible en: www.deikman.com, 1980.

18 Cfr. RUBIA, F., *La conexión divina*, Crítica, Barcelona, 2003.

puede resultar en un desplazamiento hacia una estructura inferior en la jerarquía. En otras palabras, el estilo intelectual activo es reemplazado por un modo perceptual pasivo¹⁹. Desde esta perspectiva, Deikman discute con la caracterización de las experiencias místicas como posibles estados regresivos²⁰, ya que “el desuso de las estructuras automáticas cognitivas y perceptuales automáticas permite una ganancia en intensidad y riqueza sensoriales [...] Como esta desautomatización ocurre en el adulto, la experiencia aprovecha las memorias y funciones adultas que ahora están sometidas a otro tipo de conciencia. En este sentido no debería llamarse regresión a la infancia a este proceso”²¹.

Es interesante anotar que el concepto de automatismo puede encontrarse de manera temprana en la psicología en la obra de Pierre Janet en su tesis de 1889 *Automatisme psychologique. Essai sur les formes inférieures de l'activité humaine*, pero relacionado con el concepto de disociación. Como señalan González Ordí y Miguel-Tobal:

En condiciones normales, la consciencia está compuesta por una serie de automatismos psicológicos; esto es, asociaciones o conjuntos de ideas, emociones y actos motores conjugados que se encontraban totalmente integrados, accesibles a la consciencia y al control voluntario de la conducta. Sin embargo, en ciertas personas vulnerables y ante condiciones de estrés intenso, uno o varios de estos automatismos pueden disociarse o disgregarse de la consciencia volviéndose inaccesibles y escapando al control voluntario. Una vez disociados, estos conjuntos o complejos adquieren independencia conformándose en estructuras cognitivas autónomas que interfieren con la personalidad principal²².

Sin embargo, la automatización de la que hablan los autores mencionados debe entenderse como un proceso adaptativo que se deriva de la forma cómo nuestra

19 *Ibid.*, p. 168.

20 El debate en torno a esta cuestión también se ha dado dentro del propio psicoanálisis, al indagar si esos posibles procesos regresivos no actuarían al servicio del yo, de modo que capacitarían al sujeto para la estimación del otro, de Dios o del prójimo, o incluso se ha debatido si cabría la posibilidad de indagar si estos tipos de experiencia tienen como resultado una reorganización positiva de la personalidad. Desde esta posición se hablaría más bien de una regresión parcial en la cual la experiencia “tendría la capacidad de remitir al pasado más antiguo y primitivo del sujeto, al tiempo que sería capaz de preservar intactos los símbolos de integridad elaborados previamente” (DOMÍNGUEZ, C., “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*; J. M. Velasco, (ed.). Trotta, Madrid, 2004, p. 203).

21 RUBIA, F., *La conexión divina*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 169.

22 GONZÁLEZ ORDÍ H. y MIGUEL-TOBAL, J.J., “La consciencia dividida: de Pierre Janet a Ernest R. Hilgard”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, n° 2-3, 2000, p. 307.

conciencia responde a los estímulos del mundo. De esta manera, la reconstrucción que hacemos de la realidad, se hace a través de procesos de habituación:

[Los estudios sobre la habituación] Sugieren que dejamos de prestar atención a las recurrencias del mundo haciendo un modelo del mundo externo en nuestro sistema nervioso central [...] De alguna forma podemos programar y continuamente revisar o reprogramar concepciones o modelos del mundo externo²³.

En este sentido, los procesos de automatización no serían eventos excepcionales de la conciencia, sino más bien la forma cómo se constituye nuestra conciencia del mundo externo, es decir, a través de actos de categorización, los cuales no remiten a perturbaciones afectivas o cognitivas que alterarían la relación del sujeto con el mundo como resultado de trastornos disociativos.

Según lo expuesto en torno a los procesos de automatización-desautomatización, las técnicas místicas tendrían como resultado un cambio en los procesos de filtración y una inversión de los procesos de organización del mundo perceptual y cognitivo. Deikman señala que la desautomatización tendría lugar gracias a las diversas prácticas de meditación, renuncia, contemplación que involucran estados intensos de concentración. Este tipo de prácticas restringirían los procesos de categorización como los que describe Ornstein, y de este modo, al revertir los efectos de la automatización de las estructuras perceptuales y cognitivas, se lograría una intensidad y riqueza en la percepción habitual. Para Deikman, el proceso de desautomatización que tiene lugar en las prácticas místicas no puede compararse con los procesos de desautomatización de otro tipo de experiencias de trascendencia, ya que el primero se obtiene como resultado de un tipo de entrenamiento que tiene el soporte de una estructura social organizada y constituida tradicionalmente. En estas condiciones, dicho entrenamiento puede ser repetido, teniendo, entonces, efectos psicológicos más duraderos y significativos.

El concepto de desautomatización también ha sido usado por el historiador de las religiones Mircea Eliade²⁴ al referirse a la experiencia de liberación en la mística de la India. Así, mientras que para Deikman, Ornstein y Rubia la desautomatización significa deshacer la automatización de los aparatos dirigidos hacia el entorno, de tal modo que “el proceso de desautomatización, con su supresión temporal de estas funciones, permitiría el acceso a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados”²⁵, para Eliade, la desautomatización sería la tendencia a suprimir la

23 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*

24 *Cfr.* ELIADE, M., *La Isla de Eutanasius*, Madrid: Trotta, 2005.

25 RUBIA, F., *Op. Cit.*, p. 168.

automatización de la vida para lograr la conquista de la autonomía. En este orden de ideas, las prácticas místicas tendrían como fin la liberación del hombre a través de una inversión radical de la condición humana en su totalidad, ya que intentarían «invertir» cualquier actividad biológica y psico-mental humana. Esta inversión es el producto de un doble movimiento que se caracteriza por una cesación de la vivencia, ordinariamente enmarcada en el devenir y la multiplicidad, para lograr finalmente la realización de un ritmo y armonía perfectos.

Las prácticas de desautomatización

Ahora bien, quisiera plantear las consideraciones anteriores en el ámbito de una reflexión ética. Si, como se señaló, el individuo puede, a través de prácticas que influyen sobre el cuerpo, la conciencia y la forma como se estructura desde el sistema nervioso central nuestra experiencia del mundo, cambiar los patrones que permiten dicha experiencia o incluso eliminarlos, al transformar la actividad de la conciencia ordinaria, la pregunta que quisiera introducir es si esas prácticas permiten también una transformación en la manera cómo se actúa moralmente, hasta el punto de que sería innecesario, para el individuo, el seguimiento de un código moral externo o la deliberación sobre su acción ética.

En cierto sentido la pregunta remite a la propuesta de Pierre Hadot²⁶ sobre los ejercicios espirituales y sobre todo a la de Michel Foucault²⁷ sobre las prácticas del cuidado de sí, las cuales tienen su fuente de reflexión en las prácticas de las tradiciones griegas de la época clásica y helenística. Aunque ambos autores difieren en puntos importantes de su comprensión del propósito o finalidad de dichas prácticas en la Grecia antigua,²⁸ podríamos decir que ambos coinciden en la existencia de una tradición espiritual en Occidente antes del cristianismo, que hunde sus raíces en la Grecia clásica y que se caracteriza por constituirse a partir de prácticas o técnicas que buscan el cultivo constante de sí mismo. Ambas propuestas también coinciden

26 Cfr. HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

27 Cfr. FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 2008.

28 En las siguientes líneas puede evidenciarse, desde la concepción del papel de la filosofía antigua, la distancia de ambas posturas: para Foucault la filosofía estaría ligada a la *espiritualidad* ya que el acceso a la verdad requeriría una conversión de la mirada, y ello sería posible a través de una serie de prácticas que el sujeto efectúa sobre sí mismo (Cfr. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de cultura económica, México, 2000, p. 33). Por su parte, Hadot define la filosofía como “la tarea del yo sobre el yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse a la totalidad)” (HADOT, P., *Op. Cit.*, p. 255), y en este sentido las prácticas sobre sí son primordiales a la filosofía, ya que los *ejercicios espirituales*, como los designa Hadot “son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo [...] vuelve a situarse en la perspectiva del todo” (*Ibid.*, p. 24).

en reflexionar sobre el tema de las prácticas en la ética contemporánea, en el caso de Foucault para trazar lo que podría denominarse un arte de la existencia²⁹, y en el caso de Hadot para pensar la posibilidad de una “práctica, precaria y sin cesar renovada, de la sabiduría”³⁰.

Según Foucault, la ética griega no se constituyó con el propósito de normalizar al individuo y en este sentido no se trataba de “proporcionar un modelo de comportamiento para todo el mundo”³¹. Esto tendría su razón de ser en el carácter ascético de este tipo de éticas, que es necesario entender no en el sentido cristiano de renuncia a sí mismo, sino de “trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo”³².

Lo anterior permite pensar en dos cuestiones que para este artículo remiten al modo místico de vida: que el cultivo tanto del cuerpo como de la mente forma parte fundamental de nuestro actuar ético, y que el actuar ético comporta cierta *actitud* con la que se identifica el individuo porque es la expresión de su modo de vida, y que vendría a reemplazar el seguimiento de un código moral externo o la deliberación sobre la acción ética, en el momento en que la ética comprende la relación que el individuo logra consigo mismo a través de una serie de prácticas que lo constituyen como sujeto moral³³.

Esto implica de por sí una paradoja interesante para todo discurso ético que se basa ya sea en las acciones coordinadas sobre las que delibera el individuo para

29 Cfr. FOUCAULT, M., “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow), en: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 343-369.

30 HADOT, P., *Op. Cit.*, p. 285.

31 FOUCAULT, M., “Acerca de la genealogía de la ética”. *Op. Cit.*, p. 345.

32 CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Edición ampliada, (Facilitada por el autor), [Versión Adobe Digital Editions], 2012, p. 47.

33 Es fundamental aclarar que la articulación que intento aquí es entre el término de práctica en Foucault y el entramado conceptual que propone el autor para referirse a qué sea la ética, por una parte, y las prácticas místicas por otro; mas no entre una concepción de lo místico y las afirmaciones que hace Foucault sobre la experiencia mística, sobre todo cristiana, las cuales muestran una valoración de este tipo de experiencias desde una perspectiva socio histórica que las sitúa en relación con otros fenómenos de Occidente, por ejemplo, la concepción del autor en torno al pastorado (Cfr: FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio y población*, Fondo de cultura económica, México, 2006). Sobre las prácticas y su relación con el sujeto moral en Foucault Cfr: FOUCAULT, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>, 1984b, 257-280 y FOUCAULT, M., “Las técnicas de sí”, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 433-474.

alcanzar un fin (la felicidad por ejemplo), o ya sea en la aceptación de normas a partir de las cuales se puede guiar el propio juicio (por ejemplo a partir de un razonamiento práctico que escoge entre máximas)³⁴, ya que el modo de vida ético puede constituirse, antes que por el razonamiento práctico, a través de prácticas concretas. En el modo místico de vida estas prácticas llevan al individuo a una cesación de sus funciones y comportamientos habituales que permiten que el hombre deje de cumplir sus funciones automáticamente, es decir, “sin darse cuenta de cada gesto suyo, sin estar *presente* en su vida orgánica y psíquica”³⁵. Hablaríamos pues, en la mística, de un modo ético de vida que se constituiría desde prácticas de desautomatización que logran un modo ético de actuar permanente e imperecedero en la vida del individuo, que afirmarían su ser renovado y transformado para la vida ordinaria.

Para desarrollar este planteamiento encuentro necesario introducir, en consonancia y a la vez en contraste con los conceptos de Hadot y Foucault, el término de prácticas de desautomatización, que permitiría hablar de una ética que deja en suspenso el yo, tal como lo afirman las tradiciones místicas, y procura, justamente, a través de las prácticas, la experiencia de la pasividad en orden a una *actitud* o *postura interna*³⁶ que se logra una vez que se da la disolución del yo.

Como había señalado, La definición foucaultiana de espiritualidad, que puede leerse en el libro *Hermenéutica del sujeto*, llama la atención sobre un sentido de la *ascesis* que relaciona verdad y purificación, y que tiene como propósito oponer cuidado de sí a renuncia de sí. En esta línea de argumentación, parecería que vincular pasividad y prácticas del cuidado de sí es un aspecto que parece no tener cabida en el análisis de Foucault, ya que finalmente su lectura de los griegos termina poniendo el énfasis en un modo ético de constitución del sujeto que pueda leerse históricamente en contraste con el modo ético de constitución del sujeto a partir del cristianismo. Sin embargo, Pierre Hadot advierte que “el análisis de Foucault sobre eso que he denominado «ejercicios espirituales» y a lo que él prefiere llamar «técnicas del yo» está en exceso centrada en el «yo» o, al menos, en cierta concepción del yo”³⁷ y más adelante afirma que “su análisis de las prácticas del yo (como, por otra parte, mi análisis de los ejercicios espirituales) no constituye sólo un estudio histórico, ya que pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modo de vida (al que Foucault llama «estética de la existencia»). Y es que según una tendencia hasta cierto punto generalizada del pensamiento moderno, tendencia quizá más inconsciente que reflexiva, conceptos como «Razón universal» o «naturaleza universal» han perdido

34 Cfr. VARELA, F., *La habilidad ética*, Debate, Barcelona, 2003.

35 ELIADE, M., *La Isla de Eutanasius*, Trotta, Madrid, 2005, p. 67.

36 Cfr. NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*

37 HADOT, P. *Op. Cit.*, p. 266.

bastante sentido”³⁸. Para Hadot, estos últimos conceptos, entendidos en el contexto griego de las escuelas platónica, estoica y epicúrea, señalan que la ética griega no podía conformarse sólo con una forma de relación con el yo o con un cultivo del yo, y en ese sentido era necesario considerar una perspectiva cósmica que “altera de modo radical la percepción que uno puede tener de sí mismo”³⁹. Para Hadot, Foucault deja entre paréntesis estas cuestiones.

Como señala Hadot, en el esquema de Foucault sobre el disfrute del placer según los griegos hay muchos elementos de la ética griega que no podían concordar. Sin embargo, esa dimensión del goce de sí mismo que comporta el ser integrado a esa perspectiva cósmica no debería ser obviada, pues el “proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso gracias al cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que encuentra otro tipo de exteriorización, otro tipo de relación con el exterior, una nueva manera de ser-en-el-mundo”⁴⁰.

Es este tipo de relación la que el místico supone como pasiva, y en este sentido, desde la mística, el modo pasivo de constituirse sería el modo más activo de lograr un modo de subjetivación, sin que esto suponga para el místico un modo de sujeción⁴¹. Así pues, la razón de avanzar un poco más allá de los conceptos de Hadot y Foucault tiene que ver con la posibilidad de pensar las prácticas místicas en la configuración de un actuar ético que trasciende códigos morales o la deliberación sobre los juicios morales, para ubicarse en una relación moral que a los ojos de la conciencia ordinaria o de la conciencia que se instituye a partir del yo, parece paradójica o imposible de llevarse a la práctica y que bien puede describirse en los términos de Tanabe Hajime, filósofo de la escuela de Kioto: “para los redimidos, quienes han sido liberados de las pasiones mundanas, todo está permitido. Todo es bueno tal y como es. Como dice la sentencia Zen «Nada bajo, nada desagradable»”⁴².

Conclusión

Se había aludido a que la experiencia mística es ante todo una vía que ha de entenderse como un proceso de transformación total del místico, y en este sentido no

38 *Ibid.*, p. 267.

39 *Ibid.*, p. 268.

40 *Ibid.*, p. 272.

41 Como señala Humberto Cubides las técnicas de sí, contrastarían, tanto en lo teórico como en lo práctico, con las técnicas de dominación del poder o con las técnicas discursivas del saber que constituyen al sujeto desde el exterior, y “en consecuencia sería posible la existencia de un sujeto «ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación»” (CUBIDES, H., *Op. Cit.*, p. 11).

42 TANABE, H., *Filosofía como metanoética*, Herder, Barcelona, 2014, p. 244.

se reduciría sólo a un momento de unión, iluminación o absorción en el que culmina la experiencia, sino que daría paso a lo que se ha denominado estado teopático. La expresión «estado teopático» se refiere al carácter dinámico de la experiencia mística y al hecho de que el místico continúa en un proceso de perfección permanente: “la tranquilidad que se deriva de vivir y ver la realidad desde su verdadero centro, descubrirla a su mejor luz, percibirla finalmente tal como de verdad es. De ahí que en ese estado predomine la armonía, que se deriva de la reconciliación de todos los elementos y aspectos de la vida, el gozo sereno, la conciencia no de la tranquila posesión, pero sí por fin de estar orientado en la buena dirección”⁴³. Es decir, el estado teopático es la vivencia permanente e imperecedera de los efectos de la experiencia mística en la vida ordinaria a la que el místico ha vuelto renovado y transformado.

Asimismo, como señalé con Naranjo, el místico se convertiría él mismo en la vía hasta realizar una actitud que caracterizará su vida, en esta realización las prácticas y su práctica constante son esenciales para que emerja el modo ético de la vía mística: hay pues una relación estrecha entre prácticas, disolución del yo, pasividad y modo ético de vida en la mística. Aludir a estas prácticas como prácticas de desautomatización ha tenido el propósito de señalar que las repercusiones de la vía mística van más allá de superar hábitos intelectuales o emocionales, redundando en un cambio en la manera cómo nos hemos adaptado para tener una experiencia habitual del mundo, de este modo la forma ética de la vía mística logra un resultado duradera en el místico.

La pérdida del yo, que se logra a través de las diversas prácticas, y que puede describirse como una renuncia individual que implica un proceso transpersonal de liberación del dolor y del placer y que puede describirse como “disfrutar el regalo de vivir sin preocuparse por la ganancia o la pérdida”⁴⁴, tiene como consecuencia el

43 VELASCO, J.M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, p. 414.

44 NARANJO, C. y ORNSTEIN, R. E. *Op. Cit.*, p. 24. Un buen ejemplo de esta forma de actuar la cita Naranjo al referirse a una anécdota de uno de los grandes maestros Zen que “puede mostrar la expresión de este estado en la vida real: “El maestro Zen Hakuin, era conocido entre sus vecinos como aquel que llevaba una vida pura. Una jovencita japonesa muy atractiva, cuyos padres regentaban una tienda de comidas, vivía cerca de la casa. Una mañana, repentinamente, los padres descubrieron con espanto que la muchacha estaba embarazada. Esto puso a los tenderos fuera de sí. La joven, al principio, se negaba a delatar al padre de la criatura, pero después de mucho hostigar y amenazarla acabó dando el nombre de Hakuin. Muy irritados fueron en busca del maestro —“¿Es así?”, fue todo lo que él dijo. Al nacer el niño, lo llevaron a la casa de Hakuin. Para entonces, éste ya había perdido toda su reputación, lo cual no le preocupaba mucho, pero en cualquier caso no faltaron atenciones en la crianza del niño. Los vecinos daban a Hakuin leche y cualquier cosa que el pequeño necesitase. Pasó un año, y la joven madre, no pudiendo resistir más, confesó a sus padres la verdad: que el auténtico padre del niño era un hombre joven que trabajaba en la pescadería. La madre y el padre de la chica fueron enseguida a la casa de Hakuin para pedirle perdón. Después de haberse deshecho en disculpas, le rogaron que les devolviese el niño. Hakuin no puso ninguna objeción. Al entregarles al niño todo lo

desprenderse de hábitos, preconcepciones y expectativas, y finalmente la liberación del control y de los mecanismos de filtración del yo. De este modo, la renuncia a nuestras preferencias personales o el vaciarse de preconcepciones intelectuales, del dominio de las emociones y de la propia voluntad, ve emerger un estado de receptividad ante el mundo y de apertura a la experiencia. O como lo ejemplifica Naranjo con la expresión de un maestro Ch'an, Hsu Yun: "Oh, amigos y discípulos, si no atan su mente a las diez mil cosas, encontrarán que la chispa de la vida emanará desde cualquier lugar"⁴⁵.

.....
que dijo fue —"¿Es así?" (Ibid., p. 24).

45 Ibid., p. 92.

El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX

The Problem of the Phenomenon: Edmund Husserl and the Phenomenological movement in Philosophy of the 21st Century

Jesús Ramos

Universidad del Zulia

Universidad Católica Cecilio Acosta

Maracaibo, Venezuela

Resumen

Dentro del estudio de la fenomenología es de gran preponderancia la perspectiva fenomenológica del pensador alemán Husserl. Por lo cual, este artículo se propone analizar la concepción fenomenológica de Edmund Husserl en las dos etapas más destacadas de su postular filosófico: el realismo fenomenológico husserliano y el idealismo trascendental, dilucidando a su vez acerca del surgimiento del movimiento que se adentró al estudio de la fenomenología, y demorándonos en el punto de bifurcación del camino fenomenológico en el que constituyen el círculo de Munich y el círculo de Gotinga. Y por último se realizará una breve crítica a la postura fenomenológica de Husserl.

Palabras Clave: Fenomenología; fenómeno; Edmund Husserl; idealismo; viraje epistemológico.

Abstract

In the study of phenomenology is of great preponderance the phenomenological perspective of German philosopher Husserl. Therefore this article intends to analyze the phenomenological conception of Edmund Husserl in the two most important stages of his philosophical postulate: The phenomenological realism and the transcendental idealism, analyzing at the same time about the emergence of the phenomenological movement and stopping at the crossing point of the phenomenological way of the circles Munich and Göttingen. And finally, is performed a brief review to Husserl's phenomenological stance.

Keywords: Phenomenology; phenomenon; Edmund Husserl; idealism; epistemological change.

Introducción

La fenomenología no nace como una idea *ex nihilo* en Edmund Husserl ni tampoco de la sola influencia de Franz Brentano en el pensador austriaco, antes bien es producto de la evolución y maduración de las corrientes que venían imperando desde la época moderna, que buscaban la fundamentación de las ciencias desde la filosofía. Ejemplo de dichas corrientes las tenemos representadas en pensadores como René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant¹, los cuales inspiraron e influenciaron en el pensamiento de Husserl.

Dicha fundamentación de las ciencias –pretensión principal de Husserl– entraña la pregunta por la condición de la posibilidad del conocimiento: “El conocimiento, el saber, la ciencia, poseen dos polos: el que conoce, el hombre que se ocupa de la ciencia, en cuanto sujeto, y lo cognoscible, lo enfrentado (*Gegenstand*) o el objeto (*Objekt*) de la ciencia”². Por esta razón, Husserl en sus *Investigaciones lógicas* –1900–1901– intentó dilucidar la descripción de los procesos cognitivos. Ahora bien, en el discursar acerca de la posibilidad de conocer que hace el autor en esta obra, se presenta también otro problema en el cual se adentra y que también abre las puertas al campo fenomenológico, el cual es el psicologismo.

El tema del psicologismo Husserl lo trata en su obra por dos razones fundamentales: en primer lugar dicha corriente era una vertiente en boga para la época y pretendía dar respuestas *definitivas* a problemas que planteaba la teoría

- 1 Dicha pretensión ya se buscaba desde antes, ya que Aristóteles y otros filósofos también se propusieron como tarea primordial la fundamentación de las ciencias antes que los arriba mencionados; sin embargo, se empezó a hacer con mayor rigor desde estos autores modernos.
- 2 SZILASI, Wilhelm: *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Traducción de Ricardo Maliandi, Amorrortu Editores, Buenos Aires – Madrid, 2003, p. 23.

del conocimiento y la ciencia sin dejar la rigurosidad positivista; no obstante, era totalmente absurda una supuesta fundamentación *definitiva* del conocimiento desde el plano psicológico, alegando éste que el conocimiento es un *evento psicológico*.

Los problemas epistemológicos no podían ser resueltos por la psicología, ya que ésta misma era un tipo de conocimiento³. Husserl la critica más aún por su carácter empírico –en el cual no hay comprobación sino probabilidad–, inductivo – que se deriva de un número de casos individuales–, y relativista: “...el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo”⁴.

En segundo lugar, ya el mismo Husserl había vivido la experiencia de ser un acérrimo psicologista, y en su obra *Filosofía de la aritmética* se ve la gran influencia de esta corriente al hacer un relato psicologista de las matemáticas; no obstante, su posición de cara a estos problemas cambió por completo a partir de una disputa con el filósofo y matemático alemán Gottlob Frege, en la cual éste lo apabulló y a partir de ese momento Husserl se arrepintió y con saña se volvió contra el psicologismo, y aún contra sus propias ideas⁵.

Realismo fenomenológico husserliano

Era menester prescindir de todo aire psicologista y relativista si se quería llegar a la recta descripción de los procesos cognitivos, más aún si se quería alcanzar una filosofía primera que fundamentara todas las ciencias. A partir de allí surge la fenomenología como un método –rigor científico– y un modo de ver las cosas –comprobación⁶–, de describirlas tal cual son; dichos argumentos son la base del postular husserliano: “Las intuiciones que únicamente pudieran ser vivificadas por impresiones remotas e imprecisas, inauténticas –y en el supuesto de nosotros se tratara realmente de unas intuiciones– no podrían satisfacernos. Nosotros queremos *volver a las cosas mismas*”⁷.

La aspiración primaria de Edmund Husserl es la de ir a las cosas mismas, de *ver* las cosas en su sentido último, describirlas tal cual son, pero ¿qué es ver en un

3 Es decir que participa de lo epistemológico, siendo la psicología una parte de ésta. La *parte* no puede ser fundamento último del *todo*.

4 HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas (tomo I)*, Trad. José Gaos y Manuel García Morente, 2006, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 118. En adelante: *Investigaciones lógicas II*.

5 Jitendra Nath Mohanty –gran estudioso de la fenomenología– señala que Husserl luego de su vuelta contra el psicologismo refirió: “no hay nada que uno desprecie más que un error recientemente abandonado”. Cfr.: *Encyclopedia of philosophy*.

6 Libre de toda especulación y de todo empirismo.

7 *Investigaciones lógicas II*, p. 218.

sentido último? ¿Acaso esto no denota una gran tendencia a una teoría ontológica? Efectivamente si denota tal postura ontológica, ya que pretende abocarse al estudio y descripción de las esencias, –aunque este estudio de las esencias será mayormente clarificado en su obra *Ideas* al tratar la *epojé trascendental*–. Pero un *ontologismo* no es la principal pretensión de Husserl⁸. Asimismo, en ese ver la cosa misma, en esa descripción del fenómeno, existe una interacción entre el sujeto y la cosa que Husserl llamará relación entre el yo puro y el fenómeno:

...sucede que... la conciencia por un lado y la cosa consciente por otro, entrarían en una relación mutua en sentido real. En lugar de *la conciencia* suele decirse resueltamente *el yo*. De hecho, en la *reflexión natural* no aparece el acto aislado, sino el yo como punto de referencia de la relación de que se trata; cuyo segundo relato reside en el objeto. Si nos fijamos en la vivencia actual, el yo parece referirse necesariamente, *por medio* de la misma o *en* la misma, al objeto⁹.

De modo que, para Husserl el yo es el punto de referencia y de unidad esencial en la relación sujeto-objeto, yo-fenómeno. En este hecho se presenta nuestra vivencia cotidiana y real como un acto compuesto –en el que contiene por una parte la representación del yo y por otra parte la cosa correspondiente– existe una *acción natural* del yo hacia el objeto o cosa, el cual denomina intencionalidad: "... es exacto naturalmente que el yo se refiere intencionalmente a un objeto en *todo acto*... puesto que el yo... se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus *estados psíquicos*"¹⁰.

El término intencionalidad –heredado de Brentano–, Husserl lo utiliza para demostrar que la vida de la conciencia es intencional de por sí, ya que necesariamente está referida a los objetos. No obstante, utiliza el término vivencia como carácter esencial y propio de la vivencia que se intenta definir. Así también Husserl trata acerca de los objetos intencionales: "*El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido*. Hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretijidos, pero la atención actúa preferentemente sobre uno de ellos. Los vivimos

8 Es decir, a lo largo de la historia de la fenomenología diversos pensadores han dilucidado acerca de ésta como una forma de ontología –como lo hizo Heidegger–, cosa que no buscó directamente Husserl. Aunque su postular tiene grandes aires ontológicos –por así decirlo–, y aunque se negase esto, por lo menos se puede afirmar que allanó el camino para el estudio del mismo.

9 HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas (tomo II)*, Trad. José Gaos y Manuel García Morente, 2006, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 497.

10 *Ibid.*, p. 497-498.

todos simultáneamente¹¹. De manera que los objetos intencionales son los correlatos necesarios de las vivencias¹².

En resumidas cuentas, la fenomenología en las *Investigaciones lógicas* tuvo como pretensión principal fundamentar y aclarar epistemológicamente la lógica pura –así como también la matemática– a partir del cumplimiento de las vivencias intencionales de las objetividades lógicas. Husserl se abocó al estudio de una filosofía primera, descriptiva y rigurosa, libre de todo tipo de especulación, en la cual imperara una objetividad científica –por decirlo de algún modo– y la cual podría denominarse realismo fenomenológico¹³.

La publicación de *Investigaciones lógicas* de Husserl influyó grandemente en el ámbito filosófico de la época –y hasta nuestros días incluso–. En primer lugar despertó la curiosidad en diversos pensadores de la universidad de Munich, específicamente del renombrado *círculo de Munich*¹⁴, los cuales se reunían con Theodor Lipps para discutir cuestiones en relación a la psicología filosófico-descriptiva –en boga para la época¹⁵.

Diversos pensadores de este círculo fueron seducidos por el surgimiento de este nuevo modo de ver las cosas, de esta nueva mirada atenta a lo real, a las cosas mismas. Entre los estos pensadores destacan Adolf Reinach –principal representante del círculo de Gotinga–, Johannes Daubert, Alexander Pfänder –principal representante del círculo de *Munich*–, entre otros. Dicho interés de estos pensadores por la fenomenología surge como oposición al relativismo y subjetivismo que imperaba en la época, sobre todo en las universidades europeas –y específicamente en el caso de Alemania–.

11 *Ibid.*, p. 499.

12 Esta relación entre la vivencia intencional y el objeto intencional, es lo que Husserl en su obra *Ideas* llamará la relación del Nóesis con el Nóema respectivamente. Sobre esto ahondaremos más adelante.

13 No obstante, no es un término propiamente acuñado a Husserl, sino a sus seguidores de Munich y Gotinga. El Realismo fenomenológico es una vertiente filosófica que, sobre la base de la obra de Husserl *Investigaciones lógicas* (tomo I) y bajo la decisiva influencia de su discípulo Adolf Reinach (1883-1917), en la cual se inicia una nueva forma de pensamiento y de investigación filosófica; con la particular característica de la atenta y escrupulosa mirada a lo real, esto dado por la máxima husserliana “a las cosas mismas”, y en reacción al escepticismo, el subjetivismo y el relativismo.

14 Dicho círculo se denominaba: “unión académico-psicológica” –“Akademisch-Psychologischer Verein”–; y éste dio inicio a principios del siglo XX de la mano de su fundador Theodor Lipps.

15 Esta postura psicologista en Lipps dejaba un margen de insatisfacción en el campo de los estudios humanos por su carácter especulativo.

El círculo creado en *Munich* para el estudio de la psicología descriptiva de Lipps, fue luego un círculo de estudios fenomenológicos¹⁶. De este círculo fueron miembros –aparte de Pfänder, Daubert y Reinach¹⁷–: Aloys Fischer, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Max Scheler, Ernst von Aster, Hans Cornelius, y Dietrich von Hildebrand, entre otros.

Ya en Gotinga desde 1901, Husserl impartía cátedra en la Universidad de dicha ciudad; en 1905 empezaron a trasladarse a Gotinga algunos pensadores de Munich encabezados por Adolf Reinach. De este círculo formaron parte: Edith Stein, Hans Lipps, Alexandre Koyré, Jean Hering, Hedwig Conrad-Martius, y Roman Ingarden, entre otros¹⁸. Éste círculo empezó a formarse propiamente desde 1907 y mantenía una estrecha relación con el círculo de Munich.

Muchas fueron las posturas en estos círculos fenomenológicos; no obstante, la que imperaba mayormente era la del realismo fenomenológico. Como ejemplo del influjo de esta postura fenomenológica tenemos a Edith Stein,¹⁹ gran fenomenóloga y aguda pensadora del círculo fenomenológico de Gotinga, la cual señala la importancia de la fenomenología, y más aún de la obra primaria de Husserl, destacando así su apego al estudio de lo real y lo verdadero, y su completo rechazo a todo tipo de relativismo:

El mérito de las “Investigaciones lógicas” de Husserl (un mérito que reconocieron incluso aquellos que no pudieron congraciarse con su método) consiste en haber elaborado con toda pureza una idea absoluta de verdad y de la correspondiente conciencia objetiva, refutando así en sus fundamentos todos los relativismos de la filosofía moderna. (...) El espíritu encuentra la verdad y no la produce. Esta, a su vez, es eterna, pues aun cuando la naturaleza humana, el organismo, el espíritu de los tiempos y las mismas opiniones de las personas se modifiquen, la verdad permanece inmutable. Este principio significaba un retorno a las grandes corrientes filosóficas tradicionales y por eso sonaba desde el bando de los adversarios el grito: ¡Eso es platonismo!

- 16 No sólo fue así por la sola influencia de la obra *investigaciones lógicas*, sino también porque en 1904 Husserl realizó una intervención en dicho círculo, etiquetándolo así ante el mundo como un círculo fenomenológico.
- 17 Adolf Reinach fue parte del círculo de Munich hasta su traslado a Gotinga.
- 18 Algunos de los que se trasladaron de Munich a Gotinga para escuchar las lecciones de Husserl fueron: Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Theodor Conrad, y el mismo Max Scheler.
- 19 Nace en Breslavia, Alemania, hoy Wrocław, Polonia, el 12 de octubre de 1891; y falleció –a manos de los nazis– en Auschwitz el 9 de agosto de 1942. Considerada mística y mártir de la Iglesia católica, conocida también como Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Fue una religiosa carmelita, estudiosa de la fenomenología de Husserl y Heidegger, con grandes aportes a dicho movimiento filosófico. Su obra de fenomenología más famosa es sobre la empatía.

¡Eso es aristotelismo! ¡Eso es una nueva escolástica! Lo cual, en esos círculos, significaba automáticamente una refutación²⁰.

Para estos círculos, y para los pensadores de la época, esto era lo que significaba la fenomenología, un aire nuevo ante un ambiente lleno de relativismo, una postura objetiva, rigurosa y seria ante una maleable tendencia a lo subjetivo y lo especulativo. Al parecer, Husserl estaba logrando —en parte— su pretensión inicial: dar razón última de las cosas; y para los pensadores de estos círculos, era una postura filosófica que llenaba grandemente sus expectativas y les era apasionante. No obstante, el único que no se conformó con dicha posición fue el mismo Husserl.

Idealismo Trascendental

Husserl en el primer volumen de su obra *Ideas* expone de forma más estructurada el método fenomenológico. Sin embargo, en su afán de ir a las cosas mismas, elaboró unos métodos para dilucidar minuciosa y escrupulosamente la esencia de las cosas. De allí que a partir de esta obra hace el viraje de lo objetivo-inmanente a lo subjetivo-trascendente²¹. Dicho viraje se inicia con el estudio de la reducción fenomenológica: “Desconectar la naturaleza fue para nosotros el medio metódico de hacer posible el volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general... sucumben a la desconexión todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su contenido epistemológico entero.”²²

Este método de reducción fenomenológica, Husserl lo presenta como punto de partida para el estudio de la conciencia pura y método fundamental para una psicología pura. Y como se ha referido anteriormente, en esta reducción se realiza una desconexión de toda la realidad naturalmente dada, es decir, se deja a un lado la actitud natural y se da paso a la actitud fenomenológico-trascendental:

Así, cuando estamos en actividad consciente directa, están ante nuestra mirada exclusivamente las respectivas cosas [Sachen], pensamientos, valores, metas, medios, pero no el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros conscientes como tales. El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprehendemos, en vez de las cosas [Sachen] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas

20 STEIN, Edith: *La pasión por la verdad*, (Introducción, trad., y notas del Dr. Andrés Bejas) Editorial Bonum, Buenos Aires, 2003, p. 43. En adelante: *La pasión*.

21 Es trascendente su postura, ya que se enfoca en la intuición de los fenómenos desde el plano de la conciencia. Este modo de fenomenología trascendental al que Husserl hace referencia no responde a una postura ontológica; en cambio en esta investigación se tratará a dichos fenómenos trascendentes desde una postura netamente ontológica como lo estudiaremos más adelante.

22 *Ideas I*, p. 131-132.

correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos «APARECEN». De ahí que todas estas vivencias se llamen también «FENÓMENOS»; su característica esencial más general es ser como «conciencia-de», «aparición-de» —de las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc.²³

En la actitud fenomenológica aprehendemos las vivencias intencionales —o lo que llama Husserl las *conciencia de-*, adentrándonos así en la esfera anímica de los fenómenos puros. Ahora bien, encontramos en primer lugar la *ἐποχή*²⁴ —epojé— fenomenológica como punto de partida de la reducción fenomenológica: “El método de la reducción fenomenológica... consiste, de acuerdo con esto, 1) en la *ἐποχή* metódica y rigurosamente consecuente respecto de toda posición objetiva que se presenta en la esfera anímica, tanto en el fenómeno singular como en la entera consistencia anímica en general”²⁵.

La *ἐποχή* es un método riguroso que remite su acción a la esfera anímica, a la conciencia pura; pero ¿de qué modo funciona este método? ¿Qué tiene que ver con la reducción fenomenológica? Como lo señala en *Ideas*, la *ἐποχή* es *colocar entre paréntesis* la existencia misma, prescindiendo así de toda actitud natural, de todo juicio, de toda objetividad que sea susceptible a juicio, para llegar así a la génesis de los fenómenos puros:

...podemos... practicar esta peculiar *ἐποχή* —referido— a un cierto abstenernos de juzgar que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos quebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es *puesta fuera de juego*, colocada entre paréntesis... Naturalmente no se debe identificar sin más esta forma de conciencia con la del *mero imaginarse*... Mucho menos se trata del pensar algo en el sentido del *asumir* o *suponer*... consideradas las cosas exactamente se ajusta por lo demás y de antemano, mejor la imagen del colocar entre paréntesis a la esfera del objeto”²⁶.

De modo que la *ἐποχή* fenomenológica, pone entre paréntesis la existencia misma y no es ni una mera imaginación ni una mera suposición; Mas esta *suspensión* se lleva a cabo en la realidad fáctica del hombre, es decir, que se desconecta sólo el *factum* del hombre y nunca el *eidos* — por ejemplo, el conocimiento de las ciencias exactas—: “El desconectar el mundo no significa... el desconectar, por ejemplo, la

23 HUSSERL, Edmund: *Invitación a la fenomenología*, (El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica) Paidós, Barcelona, 1992, p. 36. En adelante: *Artículo*.

24 Significa “suspensión”.

25 *Artículo*, p. 37.

26 *Ideas I*, p. 72-73.

serie de los números, ni la aritmética referente a ella²⁷. Pero de lo anteriormente expuesto aún no nos queda claro cómo la reducción fenomenológica se sirve de la *ἐποχή*²⁸. Ésta –la *ἐποχή*– es un estado mental que supone una suspensión del juicio, la cual es necesaria para un estudio escrupuloso de las esencias, de aquello invariable en los fenómenos puros que Husserl denomina *residuo fenomenológico*:

En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que *la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica*. Por ende queda este ser como *residuo fenomenológico*, como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología²⁹.

De aquí el carácter tan escrupuloso y estricto al momento del estudio de las esencias, y con ello además adquiere un carácter de ciencia rigurosa, dándole a la filosofía un tinte científico –pretensión primaria de Husserl–. La *ἐποχή*, en consecuencia, se realiza con el fin de alcanzar una intuición esencial, aunque dicha intuición no es de algo real *de facto* –en el sentido factico de la realidad– sino de algo real en el sentido metafísico. Dicha *ἐποχή* abre paso a la reducción fenomenológica –y es también en esencia reducción fenomenológica– ya que ostenta una intuición de las esencias en el plano de una ontología pura³⁰.

Otra manera de llegar al residuo fenomenológico, a la esencia de los fenómenos, es a partir de la reducción eidética, la cual consiste en tomar las objetividades de los fenómenos que aparecen a la conciencia como meros ejemplos de esencias que se obtienen a partir de una variación eidética³¹:

Si la facticidad fenomenológica se vuelve irrelevante y sirve SÓLO ejemplarmente y como soporte para una variación libre pero intuitiva de las almas singulares fácticas y las comunidades tácticas de almas en almas y comunidades de almas posibles a priori (concebibles), y la mirada teórica se dirige ahora hacia lo que necesariamente se mantiene invariante en la variación,

27 Ibidem, p. 75.

28 Algunos textos de fenomenología refieren que la *ἐποχή* y la reducción fenomenológica es lo mismo –y de hecho lo es–. No obstante otros textos de fenomenología –incluyendo del mismo Husserl– refieren que la *ἐποχή* es un paso de la reducción fenomenológica –pese a que en esencia son la misma cosa–. Cfr.: *Ideas I*, §10.

29 *Ideas I*, p. 76.

30 Es de notar en Husserl a lo largo de su postular filosófico la estrecha relación entre ontología y epistemología, ambos desde un punto de vista radical.

31 Con la variación eidética –o variación imaginativa libre– Husserl se propone a exponer de manera ejemplificada la afirmación de los juicios fenoménicos, ya que estos sirven como una ilustración, y como algo que tiene funciones evidenciables– objetivo en tanto que devela el residuo fenomenológico–.

entonces surge, mediante un proceder sistemático, un dominio propio de lo «a priori». Resalta con ello el estilo formal esencialmente necesario (el EIDOS) que tiene que atravesar a todo ser anímico posible en las singularidades, en las agrupaciones sintéticas y las totalidades cerradas, si es que en general ha de poder ser «lógicamente posible», esto es, intuitivamente representable... el método de la «REDUCCIÓN EIDÉTICA», fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad³².

Consecuentemente, la reducción eidética trata de dar fundamento a las afirmaciones fenomenológicas –objetividad fenomenológica– a partir de la atención a los rasgos invariantes en los fenómenos, y dicha variación se da en un proceso eidético –plano de la conciencia pura–. Así, los resultados de las afirmaciones fenomenológicas parten de las afirmaciones de las esencias de los fenómenos –y vice versa–. Por esto la fenomenología es también denominada *fenomenología eidética*.

Asimismo, el método de reducción fenomenológico-trascendental, aparte de la *ἐποχή* fenomenológica, tiene otro paso de suma importancia –aunque este es más breve que el primero–. Consiste: “en la aprehensión y descripción, metódicamente practicadas, de las múltiples «apariciones» como apariciones de sus unidades objetivas y de las unidades como unidades de los componentes de sentido que en cada caso surgen en las apariciones³³”.

Cabe destacar lo importante de este segundo paso, ya que Husserl habla primeramente de la aprehensión y descripción de los fenómenos. Recordemos que aprehender es diferente de conocer, ya que el conocimiento denota tener noción de algo; y la aprehensión implicaría, en este caso, notar la esencia de algo –que es lo que desea Husserl³⁴. La descripción de los fenómenos se da de manera extrema –a partir del idealismo fenomenológico-trascendental³⁵ ya que Husserl desea describir el fenómeno en toda su objetividad, tal cual es, ese residuo fenomenológico que en los fenómenos es inmutable.

Para Husserl, esta descripción exhaustiva se da en las unidades componentes de sentido, es decir, en el sujeto y en el objeto. En el caso del sujeto se describe la

32 *Artículo*, p. 38.

33 *Ibidem*, p. 37.

34 Podríamos decir que es igual a intuición, ya que es un acto por el cual el fenómeno está presente en la conciencia.

35 Recordemos que el realismo fenomenológico husserliano, el autor desea también hacer una descripción de los fenómenos, incluso de forma radical; pero en el idealismo trascendental se aboca al plano de la conciencia.

vivencia intencional³⁶, y en el caso del objeto se describe aquello a lo que la vivencia intencional apunta. Esta es la relación sujeto-objeto dada por la intencionalidad, y que denomina noema y noesis:

El método reductivo se transfiere de la experiencia de sí mismo a la experiencia de lo ajeno, con tal de que en la vida representada del otro pueda efectuarse la correspondiente puesta entre paréntesis y la correspondiente descripción conforme a la aparición y a lo que aparece en el cómo subjetivo («noesis» y «noema»)³⁷.

En este orden de ideas, podemos decir que en la correlación entre fenómeno y conciencia, el fenómeno sólo se da para la conciencia y la conciencia sólo se da con relación al fenómeno; para expresar esta idea, Husserl acude estos dos términos clásicos. El noema³⁸ sería el fenómeno u objeto intencionado –el juicio formulado–; y la noesis³⁹ sería propiamente el acto intencional –la intención de enjuiciar–. Ilustremos esto con un ejemplo:

Se suele comparar la atención con una luz que alumbrá. Lo atendido en específico se encuentra dentro del cono de luz más o menos brillante, pero también puede retirarse a la penumbra y a la oscuridad plena. Por pobre que sea la imagen para expresar en detalle todos los modos que cabe fijar terminológicamente, es lo bastante expresiva para indicar los cambios en lo que aparece en cuanto tal. Este movimiento de la iluminación no altera lo que aparecen *nada* de su sentido propio, pero la claridad y la oscuridad modifican a su vez sus modos de aparecer, que dirigiendo la mirada al objeto noemático se encuentran en él y pueden describirse⁴⁰.

Asimismo, es necesario destacar la importancia de esta relación en el proceso del conocer, ya que se da como sentido necesario de dicho proceso de conocimiento. Y todavía es más importante destacar la preponderancia en la fenomenología, ya que a partir de dicha relación, se atiende al fenómeno que aparece a la conciencia y puede efectuarse la puesta entre paréntesis y la descripción de dicho fenómeno.

En este sentido, la noesis es la vivencia que se concretiza en el objeto noemático; y el noema son modos necesarios de cómo el fenómeno se da en la conciencia, ya que un mismo fenómeno no se da igual a la conciencia de dos o más personas. Dicha relación epistemológica es necesaria para efectuar la reducción fenomenológico-

36 Acerca de la intencionalidad, Husserl ya había ahondado en las investigaciones lógicas como ya se ha visto en el primer apartado acerca del Realismo fenomenológico husserliano.

37 *Artículo*, p. 37.

38 Del griego *νόημα*.

39 Del griego *νόησις*.

40 *IDEAS I*, p. 244.

trascendental. Por tanto, la fenomenología trascendental permite ver la esencia de las cosas, de aquello que no se ve en una actitud natural, que no se manifiesta del todo en la conciencia. Por esta razón, para Husserl, la fenomenología no es otra ciencia más como las otras, sino el fundamento de toda ciencia, de todo saber; es una filosofía primera, la cual su objeto de estudio es un todo esencial y objetivo

Husserl en *Ideas* clarifica aún más su método fenomenológico considerándolo como el método por medio del cual se re-consideran todos los contenidos de conciencia. Con este nuevo método de la fenomenología abre las puertas a una nueva manera de hacer filosofía, a una nueva manera de reflexión rigurosa, certera y científica, en la cual no hay especulación de saber. No obstante, muchos de sus discípulos y seguidores no iban a estar de acuerdo con esta nueva postura del pensador austriaco.

Crítica al viraje epistemológico de Husserl

Luego de la publicación de su obra *Ideas* muchos de los jóvenes talentos de Munich y Gotinga –y posteriormente de Friburgo–, seguidores todos del pensamiento de Husserl, se vieron alarmados por esta nueva postura husserliana, tomándola como una peligrosa mueca hacia el idealismo. De allí el rumbo de la fenomenología tomó diversas vertientes: en Munich destacarán los nombres de Alexander Pfänder, Moritz Geiger y Joseph Daubert. En el grupo de transición entre Munich y Gotinga estarán las figuras de Hedwig Conrad-Martius, Adolf Reinach, Jean Héring, Alexander Koyré, Hans Lipps, Fritz Kaufmann, Roman Ingarden, Edith Stein, Dietrich Von Hildebrand, Adolf Grimme y por último Max Scheler, como la figura de gran renombre de ese grupo.

Posteriormente Husserl fue nombrado en 1916 profesor titular en la Universidad de Friburgo donde enseñó hasta su jubilación en 1928; en ese periodo se dio también la separación de sus alumnos de su postura fenomenológico-trascendental. Allí resaltaron pensadores de gran preeminencia en el desarrollo del pensamiento fenomenológico como fueron Eugen Fink⁴¹ y Martin Heidegger, cuya postura se examinará después.

La distancia entre la dirección intelectual de Husserl y de muchos de sus discípulos era notable. No pocos se tomaron la tarea de elaborar serias críticas hacia la postura idealista-trascendental de Husserl, y es menester hacer mención de algunas. La primera a la que haremos mención la hace Edith Stein –fenomenóloga de una postura realista–, según la cual el estudio basado en el idealismo no arroja objetividad alguna, por lo tanto es contrario a los principios de la fenomenología:

Según mi opinión, el idealismo es una convicción metafísica personal y de ninguna manera el fruto de una investigación fenomenológica. Quien quiera convencerse de que con los instrumentos del método fenomenológico es posible

41 También allí mismo en Friburgo, Edith Stein fue asistente de Husserl.

desarrollar una filosofía con la más estricta objetividad y con una tendencia fundamental realista puede leer los trabajos de los discípulos de Husserl: Adolf Reinach y Hedwig Conrad-Martius⁴².

Es de notar el énfasis que hace la pensadora alemana acerca de la rigurosidad del método fenomenológico, como fuente de estricta objetividad en el campo filosófico. Por ello, el idealismo expuesto por Husserl en las *Investigaciones lógicas* le resulta contradictorio.

La segunda crítica que se mencionará viene del pensador Dietrich von Hildebrand, el cual aclara la connotación del término fenomenología antes y después de la obra *Ideas*. Él rechaza al igual que Stein toda aproximación al ámbito idealista y especulativo –el mayor reproche de los alumnos de Husserl–:

El término fenomenología ha adquirido ya en nuestros días un carácter ambiguo. Un sentido es aquel que Husserl dio al término después de 1913, en sus *Ideas* –su obra– y en todas sus obras subsiguientes. (...) Pero hay un sentido distinto de “fenomenología” que se encuentra en estricta y radical oposición a cualquier idealismo. De hecho, significa el más explícito objetivismo y realismo. Se trata del sentido de “fenomenología” que encontramos en los escritos de Adolf Reinach, de Alexander Pfänder, en los míos propios y en los de algunos otros, y que, por lo menos nosotros, identificamos con el sentido de “fenomenología” de la primera edición de *Investigaciones lógicas* de Husserl. De hecho, el impacto histórico de esa obra, que atrajo a estudiantes de todos los países a Gotinga, se debió a su inequívoca refutación del psicologismo, del subjetivismo y de todo tipo de relativismo... El acceso fenomenológico, en este sentido, es sinónimo principalmente del análisis intuitivo de esencias genuinas altamente inteligibles. No se trata ni de una reducción del mundo a meros fenómenos ni de una mera descripción de apariencias o de experiencias subjetivas. Tampoco es fenomenología la mera “prise de conscience” del sentido de nuestros conceptos, sino que refiere a la misma esencia del objeto⁴³.

Antes de *Ideas*, la fenomenología era referida a una objetividad inmanente, inmediata, se tenía como fundamento objetivo de la filosofía en contra toda corriente escéptica y/o subjetiva para la época –como ya lo ha mencionado el autor–. Después de la obra polémica de Husserl, la fenomenología era sinónimo de trascendentalismo idealista, sólo se centraba en la llamada reducción fenomenológica y era percibida como otra forma de filosofía en el plano de lo subjetivo.

Así como lo señala Hildebrand, el impacto dado por las investigaciones lógicas, el análisis intuitivo de las esencias y de la génesis de los fenómenos, fue lo que atrajo

42 *La pasión*, p. 46.

43 VON HILDEBRAND, Dietrich.: *¿Qué es Filosofía?*, Ed. Encuentro, Madrid, 2000, pp. 212-213.

a todos los talentos de Munich y Gotinga; es por esto la gran decepción y la vuelta en contra del nuevo pensamiento de Husserl por parte de muchos de sus discípulos.

Ahora bien, sabemos los puntos claves, las fases y lo cuestionable de la fenomenología de Husserl. En un principio intentó una fenomenología objetiva, la cual diera fundamento de las ciencias a partir de una filosofía rigurosa, a través de un método descriptivo de los fenómenos tal cual aparecen a la conciencia, y aprehendiendo a su vez por medio de la intuición, la constitución invariable de cada fenómeno. Luego intentó un mismo método riguroso e intuitivo pero ahora desde el plano de la conciencia pura, a través de una serie de reducciones –reducción fenomenológica y reducción eidética– para llegar a la génesis de los fenómenos puros. La dura crítica de sus discípulos al pensador austriaco va en la vuelta hecha de la objetividad inmanente a la subjetividad de la conciencia, mostrando así una contradicción en las dos fases de la fenomenología husserliana.

Conclusión

Pese a los argumentos expuestos anteriormente es menester preguntarnos: ¿Por qué Husserl hace este viraje al plano de la conciencia? ¿Por qué se muestra partidario del conocimiento especulativo que tanto criticó? ¿Qué buscaba? ¿Cuál era su verdadera pretensión con la fenomenología? Si bien, como se ha dicho anteriormente, la última fase de la fenomenología husserliana fue objeto de grandes y contundentes críticas por partes de sus discípulos y de pensadores contemporáneos, ya que en dicha fase el pensamiento de Husserl resulta un tanto especulativo y subjetivo⁴⁴, sin embargo, ésta no era la pretensión última de Husserl.

A pesar del aparente viraje epistemológico que realizó Husserl, nunca abandonó su forma escrupulosamente objetiva –u objetivista– de abordar la fenomenología. Hay que destacar que consideraba que el pensar filosóficamente equivalía a describir pulcramente lo que se veía, de allí que quería describir minuciosamente lo que se veía en el fenómeno desde su inmanencia, e incluso desde su trascendencia, referido ésta al plano de la conciencia.

Por esta razón, la fenomenología es un estudio de las esencias, de lo que subyace y es invariable en el fenómeno. Esto responde a lo que llamaban los griegos *ὑποκείμενον*⁴⁵ –Hypokeimenon–, y que en latín se denomina *subiectum*, es decir sujeto; este término responde al substrato que es invariable e inmutable en algo. Puede

44 Atentando así contra el principio de la fenomenología expuesto por Husserl en *Investigaciones lógicas*, ya que, éste expuso un modo de filosofar objetivo y riguroso contra toda especulación.

45 Significa substancia, o bajo otros usos substrato material. El término proviene del verbo griego *ὑποκειμαι* que significa yacer, estar debajo, servir de base.

notarse un acercamiento a lo substancial en el método fenomenológico trascendental cuando Husserl habla del residuo fenomenológico y de la reducción eidética.

Husserl trata de ir en pos de aquello invariable en los fenómenos, incluso en el caso de aquellos que se dan en la conciencia del *subiectum* –conciencia subjetiva–. Entonces ¿Cae Husserl en un subjetivismo? Pues no del todo. Era incluso hasta necesaria la vuelta husserliana a la conciencia, si se quería llegar a la génesis de los fenómenos –sobre todo los fenómenos puros–. Por más contradictorio que esto parezca, Edmund Husserl enfoca su rigor fenomenológico objetivo en el plano de la conciencia, con el fin de llegar a las cosas mismas; él no podía dejar a un lado el estudio del substrato último de los fenómenos.

Como forma de entender la filosofía, la fenomenología “asume la tarea de describir el sentido que el mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar”⁴⁶. Y con esto, Husserl trata de darle a la filosofía –y a la vida misma incluso– un fundamento objetivo a partir de una reflexión rigurosa. Antes de toda crítica vacía, es menester dilucidar su pensamiento a fondo para no caer en atajos sistemáticos que signan nuestras perezas intelectuales y nuestra mala costumbre de etiquetar pensadores.

46 HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”



Directorio de autores

Onasis R. Ortega Narváz

Universidad del Valle

Cali, Colombia

revifilo@gmail.com

José Rafael Rosero Morales

Universidad del Cauca

Popayán, Colombia

jrosero26@gmail.com

Natalia P. Koptseva

Universidad Federal de Siberia

Krasnoyarsk, Rusia

decanka@mail.ru

Marcela Castillo Villegas

Universidad de Caldas

Manizales, Colombia

marcela.castillo@ucaldas.edu.co

Lida Esperanza Villa Castaño

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia
villa.null@javeriana.edu.co

Antonio Boscán Leal

Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
revifilo@gmail.com

Héctor Zagal Arreguín

Universidad Panamericana
Ciudad de México
hzagal@up.edu.mx

Mauricio Lecón Rosales

Universidad Panamericana
Ciudad de México
melcon@up.edu.mx

Lina Marcela Cadavid Ramírez

Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia
marcecadavid26@yahoo.com

Jesús Ramos

Universidad del Zulia
Universidad Católica Cecilio Acosta
Maracaibo, Venezuela
mjazonal@gmail.com



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 85-1

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve

Normas para la presentación de artículos a ser publicados en
Revista de Filosofía
del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Durr",
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Carácter:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursiva.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Foja de información (aparte):**
 - 4.1. Título del artículo.
 - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
 - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
 - 4.4. Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.
 - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
 - 4.5.1. Extensión máxima de 180 palabras.
 - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
 - 4.5.3. Brevitar, al final del resumen, hasta cinco palabras clave que den cuenta del contenido del artículo.
 - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Conseguir adicionalmente una traducción al inglés (abstract), incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negra (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre corchetas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacios) irá sangrada.
7. **Notas:**
 - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
 - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según las siguientes modelos:
 - 7.2.1. **Libros:** Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.2. **Capítulos de libros o colaboraciones:** Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), "en", título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.3. **Artículos de revistas:** Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación, y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicadas. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



Revista de Filosofía Universidad del Zulia

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"



Recepción de Artículos

Revista de Filosofía, fundada en 1972, es una publicación arbitrada trimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, IBZnet, FIDACTI*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas-artículos (ensayos, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas e comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Arbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a los *Manuales de Formateo* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica revfilo@upz.edu.ve

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Nuevo Edificio de la División de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA

CONDES

Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico



Vicerrectorado Académico
Universidad del Zulia (LUZ)
República Bolivariana de Venezuela

CONDES Aliado firme del investigador

OBJETIVOS DE DESARROLLO

- Consolidar una plataforma de investigación en LUZ que ofrezca al país y a la comunidad científica avances y resultados de investigación científica innovadores y comprometidos con el entorno social.
- Generar y desarrollar conocimiento competitivo y de alto valor social.
- Formar profesionales capaces de generar soluciones alternativas e innovadoras a los problemas del contexto venezolano y mundial a partir de una investigación científica rigurosa y exigente.
- Difundir los resultados y avances de la investigación científica que se cumple en LUZ a través de diversas estrategias (publicaciones, eventos científicos, intercambios, ruedas de negociación, etc.)
- Lograr que todos los docentes a dedicación exclusiva y a tiempo completo de LUZ participen activamente en actividades de investigación.
- Generar vínculos y alianzas entre las unidades y grupos de investigación de LUZ y sus homólogos en las otras universidades y centros de producción de conocimiento de Venezuela y el mundo.
- Integrar la investigación científica y el postgrado en LUZ.

ESTRUCTURA ORGANIZACIONAL

Comisiones CONDES

Para llevar a cabo sus funciones, el CONDES cuenta con la Comisión de Desarrollo Científico y la Comisión de Estudios Humanísticos y Socie-

les, las cuales están conformadas por un delegado representante de cada Facultad y un delegado representante del Consejo Universitario.

Coordinación Secretaría

La Coordinación Secretaría preside ambas comisiones, las cuales forman un equipo y cumplen con las actividades planteadas para la aprobación y ejecución de cada uno de los programas de apoyo que este organismo financia, además de fijar lineamientos de políticas de investigación para el desarrollo y fomento de dichas actividades.

Departamento de Planificación, Gestión y Control

Se encarga de:

1. Planificar y gestionar adecuada y oportunamente las solicitudes de financiamiento de programas del CONDES, a fin de verificar el cumplimiento de los aspectos de carácter académico, así como la distribución presupuestaria de los recursos solicitados, previo a la evaluación de las Comisiones Técnicas del CONDES.
2. Asesorar de forma acertada a los delegados de las Comisiones y a la comunidad científica intra y extrauniversitaria respecto a los trámites y políticas del CONDES para el otorgamiento de subvenciones así como de brindar información sobre las decisiones tomadas.

Este Departamento cuenta con el apoyo de la Sección Evaluación de Proyectos el cual tiene bajo su responsabilidad la evaluación académico-administrativa de los diferentes programas que financian el CONDES.

Departamento de Administración

Tiene a su cargo planificar y ejecutar los desembolsos financieros, para lograr la entrega oportuna de los requerimientos contemplados en las partidas a ejecutar por el investigador, cuenta con el apoyo de la Sección de Compras.

Sección de Compras:

Verifica, procesa y garantiza la adquisición de equipos y materiales de apoyo a la investigación.

Departamento de Divulgación y Relaciones Públicas

Es el responsable de:

- 1. Difundir los resultados de las investigaciones financiadas por el CONDES.*
- 2. Organizar, coordinar y supervisar los eventos institucionales del CONDES.*
- 3. Diagramar los diseños de divulgación relativos a la actividad científica generada en luz a fin de mantener informada a la comunidad universitaria.*
- 4. Difundir información sobre políticas de investigación CONDES y de otros organismos promotores de la actividad científica a nivel nacional e internacional.*

Departamento de Informática

Responde del Sistema Automatizado de Información sobre la Investigación en LUZ (SAMVELUZ) y de la presentación y actualización del sitio web: www.condesluz.org.ve. Asimismo, se encarga de velar por el funcionamiento de los equipos de computación utilizados en los departamentos del CONDES y de proveer a todas las usuarios de herramientas tecnológicas para el cumplimiento de sus funciones. Además de brindar asesoría necesaria a los usuarios del CONDES como a los investigadores, en términos de manejo y aplicación de software y hardware.

Departamento de Archivo

Clasifica, codifica y almacena toda la documentación que se recibe y se genera en el CONDES, a fin de poder suministrar la información solicitada por las Comisiones, el personal administrativo y la comunidad científica en general.

FINANCIAMIENTOS

Programas y Proyectos de Investigación:

Contribuye con el desarrollo de la investigación científica y humanística a través del financiamiento de los programas y proyectos de los miembros del personal Docente y de Investigación en LUZ.

Asistencia a Eventos Nacionales e Internacionales:

Promueve y apoya a la comunidad científica de investigadores a participar en diferentes eventos nacionales e internacionales con el fin de enriquecer la formación académica a través del intercambio entre pares integrados.

Organización de Eventos Científicos:

Este financiamiento es asignado a las diferentes facultades, siempre y cuando los mismos, estén enmarcados en el desarrollo de las actividades de investigación.

Publicaciones de Revistas Arbitradas:

Para cumplir sus funciones de divulgación científica, el CONDES asigna fondos para la edición de revistas arbitradas, siempre y cuando cumplan con la rigurosidad científica exigida a nivel nacional e internacional.

Apoyo a la Investigación Científica Estudiantil:

El CONDES estimula y asesora la conformación de sociedades científicas estudiantiles. Financia la participación de estudiantes de pregrado en los programas/proyectos en condición de colaboradores y subvenciona la asistencia de los mismos a eventos científicos nacionales.

DIRECCIÓN:

*Av. 4 Bella Vista con Calle 74, Edificio FUNDALUZ,
Ficus 10 y 4. Maracaibo, Estado Zulia, Venezuela.
Código Postal: 4002. Tel: fax: (0261) 4126860,
7326307, 7326308.*

*E-mail: condes@luz.ve Website:
www.condesluz.org.ve*





Revista de Filosofía Universidad del Zulia

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"



COMITÉ DE ARBITRAJE

Nombre del artículo:

Nombre del autor(es):

Fecha:

Finca:

1. Evalúe los ítems con un signo (X) en opción referente a los distintos aspectos señalados:

Aspecto	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1 El tema tratado es pertinente para la revista					
1.2 El trabajo posee originalidad					
1.3 La metodología empleada en el trabajo es adecuada					
1.4 El trabajo posee coherencia argumentativa					
1.5 El trabajo muestra fundamentación bibliográfica					
1.6 La redacción es clara					
1.7 El resumen es adecuado					
1.8 Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo					

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: artículo _____, ensayo _____ o artículo _____

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable _____

Publicable con modificaciones e ideas _____

Publicable con modificaciones e sugerencias _____

No publicable _____

4. En caso de que su recomendación sea la de publicarlo con modificaciones (ideas o sugerencias), por favor señale en la página siguiente cuáles son.

5. En caso de que su recomendación sea la de no publicar el trabajo, por favor argumente explícitamente sus observaciones al respecto, con el fin de mejorar el nivel, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones:

Revista de Filosofía

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Marcabibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

Suscripción Anual

Nombre: _____

Institución: _____

Domicilio: _____

Ciudad, estado, país: _____

Teléfono: _____ Fax: _____

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° _____

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Costo por número:	N° simples: Bs. 40,00/	US\$: 40,00
Dos copias/anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Múltiples entregas:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de foto por número:	Bs. 60,00/	



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: _____ Firma: _____



UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Maracaibo, Venezuela

Rector

Jorge Palencia

Vice-Rectora Académica

Judith Anbar de Durán

Vice-Rectora Administrativa

María Guadalupe Núñez

Secretaria

Marlene Primera



**Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico (CONDES)**

Cordinador-Secretario

Gilberto Vizcaino

Facultad de Humanidades y Educación

Decana

Doris Salas

Directora Escuela de Filosofía

Lorena Velásquez

Cordinadora Maestría en Filosofía

Yvancilla Quevedo

Director Centro de Estudios Filosóficos

"Adolfo García Díaz"

José Alvarado