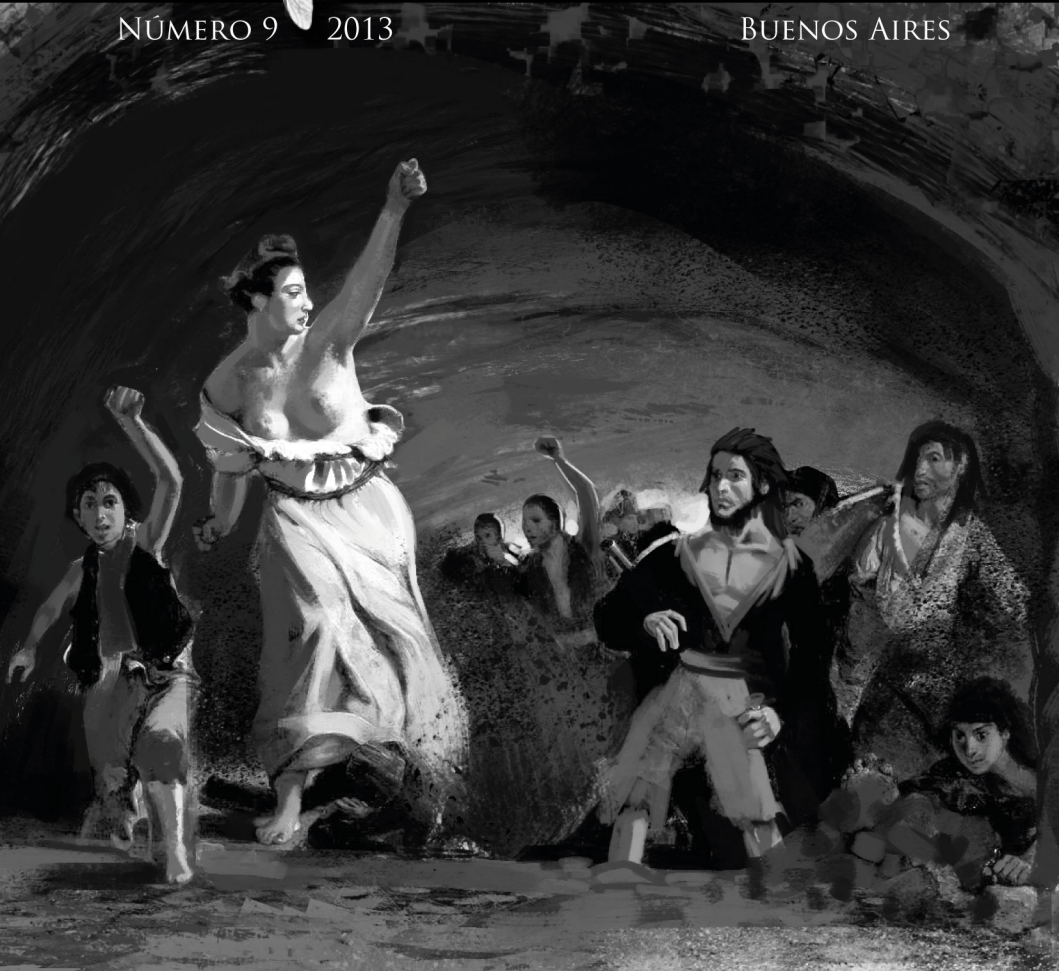


ISSN 1852-7221

# TÁBANO

NÚMERO 9 2013

BUENOS AIRES



CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UCA



“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser agujoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

*Apología de Sócrates*

Centro de Estudiantes de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.  
Edificio San Alberto Magno  
C.P. 1107  
Buenos Aires  
Argentina

Dirección electrónica: [filosofia.tabano@gmail.com](mailto:filosofia.tabano@gmail.com)  
<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultad-de-filosofia-y-letras/publicaciones/revista-tabano/>  
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX y evaluada con nivel 1. Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Impreso en la Argentina  
ISSN 1852-7221

# TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 1852-7221



Número 9

2013

Centro de Estudiantes de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos, hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. Beatriz Baglian de Tagtachian

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Dr. Gabriel Limodio

AUTORIDADES DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Javier Roberto González

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dra. María Liliana Lukac de Stier

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Mateo Belgrano

VICEPRESIDENTE

Eduardo Morgan

SECRETARIA

Sofía Saravia

TESORERA

Cruz Bosch

VOCALES

José María Aguerre, Mercedes Ruiz y Paz Chamas

# “TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA  
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

DIRECTOR

**Marcos Jasminoy**

EDITOR RESPONSABLE

**Guillermo N. Barber Soler**

EDITOR EJECUTIVO

**Mateo Belgrano**

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

**Joaquín Jasminoy, Sofía Polivanoff, Mercedes Ruiz**

COLABORACIONES ESPECIALES

**Sofía Campos, María Liliana Lukac de Stier, Mercedes Miguel**

ILUSTRACIÓN DE TAPA

**Nacho Malter (<http://nachomalter.blogspot.com.ar/>)**

## COMITÉ EDITORIAL INTERNO

**Juan I. Blanco Ilari (UNGS)**

**Oscar M. Esquisabel (UNLP - UNQ - CONICET)**

**Martín Grassi (USAL - ANCBA - CONICET)**

**Olga Larre (UCA)**

**Francisco Leocata (UCA)**

**Marisa Mosto (UCA)**

**Luis R. Rabanaque (ANCBA - CONICET)**

**Federico Raffo Quintana (UNQ - CONICET)**

**María G. Rebok (ANCBA - CONICET - UNSAM)**

**Ignacio Silva (Harris Manchester College - University of Oxford)**

## COMITÉ ASESOR EXTERNO

**Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)**

**Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)**

**Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)**

**Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)**

**Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)**

**Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)**

**Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)**

**Luis Baliña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)**

# SUMARIO

TÁBANO 9 (2013)

<i>Presentación</i> .....	9
<i>La filosofía de la liberación en la Argentina</i> Juan Carlos Scannone, S.I. ....	11
<i>De la ética del seguimiento a la ética phronética</i> Jacob Buganza .....	27
<i>Hegel, Relações Internacionais e globalismo jurídico</i> Agemir Bavaresco y Shirlene M. Velasco .....	47
<i>Cómo recibir a Merleau-Ponty en la “theory of time”.</i> <i>Una polémica</i> Claudio Javier Cormick.....	69
<i>El poder de la palabra</i> Martín M. Buceta .....	85
<i>Nietzsche y la filosofía de la consciencia en Más allá del bien y el mal</i> Mario Javier Colón Sambolín .....	99
<i>Salud y salus. La ampliación del horizonte del ars medica a la luz de las antropologías patrísticas</i> Pedro Medei.....	121
<i>Cruzando el umbral de la postmodernidad</i> Juan Solernó .....	137
<i>Existencia y donación. Tres momentos de una experiencia</i> Marisa Mosto .....	155
<i>Reseñas</i> .....	167
<i>Instrucciones a los autores</i> .....	169





## PRESENTACIÓN

# EXCEDER LA PALABRA

A pesar de la finitud de su existencia y la contingencia de su obrar, el hombre vive, y eso basta para que afirme el valor de sí mismo y sus acciones. El lenguaje, la palabra, exterioriza esta afirmación de *sí mismo* al tiempo que se vuelve una afirmación del *otro*: hablar es siempre hablar con alguien. Cuando se da el diálogo –como lo han notado ejemplarmente Franz Rosenzweig o Hans-Georg Gadamer– acontece *algo*.

La filosofía, que se hace con palabras, no puede perder de vista esta vocación. Si bien la disposición dialógica en el propio método filosófico puede considerarse una de las grandes adquisiciones del pensamiento en el último siglo, no se ha insistido tanto en el rol que juega este “algo” en una práctica filosófica que se precie de dialógica.

Se trata de un exceso, una novedad, una trascendencia. El “algo” excesivo del diálogo es también menesteroso, pues necesita, para llegar a ser, que el hombre dé testimonio de él. Es, indefectiblemente, una vía práctica la que acerca el exceso al hombre. Las diferentes praxis (poiéticas, técnicas, terapéuticas, litúrgicas, morales, políticas) se apoyan todas en una experiencia que se manifiesta como aspiración al exceso del encuentro con el otro: en la libertad.

Exceder la palabra, transformarla en un puente hacia el encuentro con el otro (y lo otro), volcarla desde la libertad hacia la liberación... a la filosofía –como mostraba quizá ya la alegoría platónica de la caverna con la figura del prisionero que debía volver a comunicar lo descubierto a sus compañeros– hay que asumirla como tarea espiritual y comunitaria. Seguir la dinámica propia del lenguaje implica la excedencia de la palabra para llegar a ser expresión de libertad, que es, en palabras de Kant, “lo suprasensible en nosotros”.

Nuestro humilde aporte en esta tarea es darle continuidad a la revista *Tábano*, y seguir ampliando sus horizontes cada vez más. En ese sentido, la convocatoria abierta de este año demostró que se puede seguir *excediendo la palabra* desde Latinoamérica. Con representantes de la filosofía de la liberación (en la Argentina), la hermenéutica analógica (en México) y la teoría política contemporánea (en Brasil), los tres primeros artículos de este

número constituyen un testimonio de la existencia y vigencia de la filosofía latinoamericana. Da fe de ello, en primer lugar, el artículo de un filósofo de primer orden como es Juan Carlos Scannone, en el cual analiza la filosofía de la liberación desde adentro, pues se trata nada menos que de una de las voces más relevantes de este movimiento. A continuación se encuentra el esfuerzo del mexicano Jacob Buganza por poner a dialogar, en términos de la hermenéutica analógica, la ética del seguimiento de Scheler con una ética de la virtud. Completa este tríptico latinoamericano el original artículo de los brasileños Agemir Bavaresco y Shirlene Velasco, en el cual se presenta la teoría hegeliana del Estado en el marco de las Relaciones Internacionales, y luego se sitúa el debate para el caso particular de la soberanía brasileña, abriendo el debate con diferentes teorías políticas actuales.

El número incluye también dos artículos dedicados al siempre fecundo pensamiento de Merleau-Ponty: Claudio Cormick se enfoca en la cuestión del subjetivismo del tiempo, en diálogo con las teorías del tiempo de tradición anglosajona; y Martín Buceta ilustra con la obra de Proust, *À la recherche du temps perdu*, el misterioso poder de la palabra. Las páginas dedicadas a artículos de alumnos incorporan a estudiantes de otras universidades: además de Juan Solernó, de la UCA (que se encuentra de intercambio en Alemania), escriben Mario Colón desde Puerto Rico y Pedro Medei de Santa Fe. Cierra este número un trabajo de Marisa Mosto en el que reflexiona sobre la experiencia de la existencia como donación a través de tres caminos: el medieval, el moderno y el contemporáneo. Este año incorporamos, además, una sección de *Reseñas* con la que esperamos contribuir a la divulgación de libros de filosofía del medio local, escritos por quienes asumen la tarea de pensar desde su situación y su propia vida.

Para concluir, no queda más que agradecer a todos los que se han involucrado en este proyecto que sigue creciendo: a los autores que respondieron a la convocatoria, a los evaluadores, a los nuevos miembros del Comité Editorial (María G. Rebok, Juan I. Blanco Ilari, Martín Grassi e Ignacio Silva), y al Departamento de Filosofía.

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR – ÁREA SAN MIGUEL

# LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA ARGENTINA

jscannone@hotmail.com

Recepción: Noviembre 2012

Aceptación: Julio 2013

## RESUMEN

El artículo trata primero del *surgimiento* de la filosofía de la liberación en Argentina (1971); luego, de su *caracterización*, en cuanto su punto de partida y lugar hermenéutico es la opción preferencial por los pobres, en cuyo horizonte se replantean todos los grandes problemas filosóficos, desde América Latina, con vigencia universal. En tercer lugar se describen su *historia* y corrientes, dando especial relevancia a la histórico-cultural. Finalmente se habla de su *vigencia actual*, debida a la situación de los excluidos, la crisis del neoliberalismo excluyente, el nuevo mestizaje cultural de imaginarios en la sabiduría popular latinoamericana y la pertinencia del método interdisciplinar y anadialéctico.

## PALABRAS CLAVE

Filosofía de la liberación. Acción y pasión históricas. Anadialéctica.

## RESUMO

O artigo começa com o *surgimento* da filosofia da liberação na Argentina (1971); logo, de sua caracterização, como o seu ponto de partida e lugar hermenéutico é a opção preferencial pelos pobres, em cujo horizonte se repensam todos os grandes problemas filosóficos, desde América Latina, com vigência universal. Em terceiro lugar, se descrevem sua *historia* e correntes, dando uma importância especial para a corrente histórico-cultural. Finalmente, se explica sua *validade atual*, pela situação dos excluídos, da crise do neoliberalismo excludente, da nova miscigenação cultural de imaginários na sabedoria popular latinoamericana e da relevância do método interdisciplinar e anadialéctico.

## PALABRAS-CHAVE

Filosofía da liberação. Ação e paixão históricas. Anadialéctica.

La *filosofía de la liberación* (FL) nació en nuestro país, en 1971, a partir de la toma de conciencia de un grupo de filósofos acerca de la injusticia estructural que oprime a las mayorías populares en América Latina. Hoy la *exclusión* –consecuencia de una *globalización* inspirada en la ideología neoliberal– se muestra más injusta que la explotación; pero el dato nuevo es que, después de la crisis financiera de 2008, dicha ideología está en crisis y se ha abierto la posibilidad de una *globalización alternativa* más equitativa y más humana.

Pues bien, en la presente comunicación expondré, primero, el *surgimiento*, luego las *características*, en tercer lugar la *historia*, y finalmente la *vigencia actual* de la FL.

## 1. SURGIMIENTO

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina (AL) había sido la del *desarrollo*, desde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba el anterior: el de la *liberación*. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación,<sup>1</sup> influida entonces por la *teoría de la dependencia*, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Faletto y Cardoso; Faller Borda, G. Frank, etc.). Ésta interpretaba el subdesarrollo de nuestro Subcontinente no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista (como lo había hecho hasta entonces el desarrollismo), sino –por el contrario– como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente. De ahí que “liberación” se opusiera entonces dialécticamente a dependencia y opresión. Sin embargo, cuando fue abordada por la teología y, luego, por la filosofía, se la comprendió como *liberación humana integral* (de todo el hombre y de todo hombre y mujer), y no meramente en el plano social o económico.

En el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de dichas teorías de la dependencia y como respuesta a la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana,<sup>2</sup> nació en 1971 en la Argentina, la FL. Tres eventos ocasionaron ese surgimiento: 1) un encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y conmigo en las sierras de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la FL como camino de respuesta a Salazar, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas;<sup>3</sup> 2) el II Congreso Nacional

de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, y así se pusieron en contacto con la naciente FL; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel, en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la “Liberación latinoamericana”, en un diálogo entre las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teología.<sup>4</sup>

En una primera obra común del grupo de filósofos de la liberación que se congregó gracias a esos tres eventos, participaron –entre otros– Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti-Guldberg, etc.<sup>5</sup> Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del *ego* (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino *desde los pobres* y oprimidos, y desde la praxis de su liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo.

Así se dio inicio a un movimiento filosófico, cuyo impacto, con todo, no fue tan amplio como el de la teología de la liberación, aunque se extendió aun fuera de Latinoamérica. Se entrelazó con intentos ya existentes, como la búsqueda de una “filosofía americana” (Salazar Bondy y Leopoldo Zea), la filosofía a partir del “pensamiento indígena y popular” (Kusch), la historia de las ideas en América Latina (Roig, Abelardo Ramos) y una reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la TL vinculada a la filosofía de Zubiri (Ignacio Ellacuría). Este último merece una especial atención, pues, por su pensamiento filosófico-teológico de liberación y por su compromiso social, siendo Rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador (El Salvador), fue asesinado como mártir de la paz y la justicia en 1989.

Según el arriba mencionado Beorlegui, el “lanzamiento de la FL al resto de AL” se dio en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975), donde intervinieron, entre otros, Dussel y Roig. Con todo, no hay que olvidar que ya en 1973 tanto Zea como Salazar Bondy habían participado de las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en AL”, y en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que se tuvo inmediatamente después de las mismas,<sup>6</sup> con lo cual ellos pudieron conocer ya entonces de primera mano los planteos de la FL como se estaban dando en Argentina.

## 2. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA FL

Para la FL la praxis de liberación es el “acto primero” (Gustavo Gutiérrez), punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura.<sup>7</sup> Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (según la expresión creada por Mario Casalla).

La FL, por ser filosofía, supera cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión de la liberación, considerándola como humana integral. A veces se relacionó con la TL (Ellacuría, Dussel, Scannone), aportando a ésta su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación para con las ciencias sociales. Sin embargo, aun en ese caso, no dejó de respetarse la autonomía racional del filosofar.

Desde sus primeros planteos, ese filosofar intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina, en cuanto pensó al pobre no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política.

La FL se plantea según un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos (ético-antropológicos) de la realidad histórica, usando la mediación de las ciencias correspondientes; y la segunda, una relectura de *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres.

## 3. HISTORIA DE LA FL

Sólo me detendré en dos momentos, a saber, el despliegue de la FL – principalmente argentina– según perspectivas distintas, y la situación actual, después de más de 40 años de su nacimiento.

### 3.1. *Diferenciación en distintas corrientes*

En una segunda etapa se fueron distinguiendo diversas corrientes según distintos enfoques filosóficos e ideológico-políticos. Así es como Cerutti-

Guldberg las diferenció primero en cuatro líneas, según su relación con el “populismo”: populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora del populismo. Más tarde usó una terminología más filosófica para referirse a las mismas tendencias: filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), versión historicista (por ejemplo, Roig) y problematización de la filosofía (en la cual se incluye a sí mismo).<sup>8</sup> En gran parte se juega en esa interpretación la comprensión del “pueblo” pobre, entendido sobre todo desde la cultura y sabiduría populares (Kusch, Carlos Cullen, Scannone), desde la exterioridad al sistema (Dussel) o desde la opresión de clase, comprendida en mayor o menor medida según la concepción marxista (Cerutti).<sup>9</sup>

Hay quienes ponen el principio de diferenciación entre las distintas vertientes de la FL en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora. Así es como Raúl Fornet-Betancourt distingue entre dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone, etc.) y el que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” (por ejemplo, Dussel).<sup>10</sup>

Sobre la relación entre esas dos vertientes de la FL (que no son las únicas) se puede afirmar que su crítica y contribución mutuas pueden enriquecer a ambas, liberándolas de sus limitaciones (respectivamente, culturalistas o conflictivistas). Asimismo tienen mucho que aportar tanto el estudio de la historia de las ideas y la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana (Zea, Roig, etc.), como también su enriquecimiento con contribuciones de otras filosofías, como son la de Xabier Zubiri (Ellacuría, Germán Marquín Argote), de Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel (Dussel, Scannone), Bernhard Welte, Jean-Luc Marion (Scannone), etc.

### 3.2. Situación actual

El panorama es el siguiente: casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré una como muestra: la última ética de Dussel, a saber: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*.<sup>11</sup> Hay representantes de esa filosofía en casi toda AL, así como en otros Continentes. Ha entrado en diálogo con los autores y movimientos filosóficos actuales más reconocidos; en ese contexto conviene mencionar el diálogo con la ética del discurso, a través de numerosos encuentros entre Dussel, Apel y otros filósofos de AL, Europa y



Norteamérica. Se ha abierto a nuevas propuestas, v.g. a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti), la filosofía de género, etc.

Después de 30 años, la mayoría de los firmantes del Manifiesto de 1973 nos reunimos en el 2003, en Río Cuarto (Argentina), para un diálogo renovado, a pesar, más acá y más allá de las confrontaciones entre las distintas corrientes arriba mencionadas. Así quedaron confirmados los puntos siguientes: 1) la vigencia y actualidad de ese movimiento (de lo que hablaré más abajo); 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales, como las tratadas más arriba (en 2); 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en AL, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”.

Consecuencia de dicho diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003), firmado (en orden alfabético) por: Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti.<sup>12</sup> Allí se dice: “Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”.

Además de las obras de los distintos autores que se van publicando, hace poco apareció en México una especie de voluminosa enciclopedia de la filosofía latinoamericana enfocada según la óptica de la FL, editada por Dussel (México-Argentina), Eduardo Mendieta (USA) y Carmen Bohórquez (Venezuela),<sup>13</sup> lo que muestra que la FL sigue viva, pensando y publicando. De su vigencia intrínseca trataré en el apartado siguiente.

#### 4. VIGENCIA ACTUAL DE LA FL

Hoy la situación de AL en muchos aspectos ha empeorado con respecto a cuando se originó, en 1971. Pues aunque no pocos pobres latinoamericanos han subido su nivel de vida desde entonces, actualmente las desigualdades son comparativamente más indignantes, de modo que AL sigue siendo *no* el Continente más pobre, pero sí el *más inequitativo*. Por otro lado, la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación. De modo que, si la FL, *de acuerdo a su misma idiosincra-*

cia, sabe adecuar su reflexión a la *nueva cuestión social* –la de la globalización y la exclusión– no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años 70.

Cuando en el párrafo anterior me referí a la idiosincrasia propia de la FL, tenía en cuenta al menos tres notas que le hacen mantener su actualidad, a saber: 1) ser una filosofía *de la acción y pasión históricas*; 2) el *aggiornamento* de su opción por los pobres, implicando especialmente –en tiempos de una *globalización neoliberal*– a los *excluidos*; 3) sus avances *metodológicos* en el empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como *mediación* para un pensamiento filosófico situado que reflexiona *anadialécticamente*.<sup>14</sup>

#### 4.1 La FL como filosofía de la acción y pasión históricas

La FL es también –aunque no solamente– un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia, usando palabras de Jean Ladrière en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana organizado en la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, 1996).<sup>15</sup> Pues ella reflexiona críticamente *la acción y la pasión históricas*, para contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas.

Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos –aun pseudo-filosóficos– de la dominación, ni sólo “*llevar a concepto*” la situación para interpretarla, comprenderla, discernirla e iluminar los caminos de su superación; sino que, desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todos las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo*.<sup>16</sup> Así se ubica, junto con otras filosofías contemporáneas, bajo su influjo y en diálogo con ellas, en la actual superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, es decir, después de la inflexión heideggeriana (*Kehre*) del giro copernicano, radicalizada en el pensamiento post-heideggeriano, tanto en Europa como en nuestra América.

#### 4.2. Puesta al día de la opción por los pobres

##### 4.2.1. De la opresión a la exclusión

Dussel señaló con las dos últimas palabras del título de su última ética: “*globalización*” y “*exclusión*”, dos importantes momentos de la “nueva cuestión social”, después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el así llamado “pensamiento único” *neoliberal*. Y, segundo,

una de las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la *exclusión* fuera del sistema económico global, de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros (como el África subsahariana), exclusión cuya máxima expresión entre nosotros son el *desempleo estructural* y la precarización del trabajo.

Pues, cuando el mercado se propugna como *autorregulado* y *regulador* de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más el abismo entre los más pobres y los más ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser *instrumento*, para transformarse en *centro* y *fin*; se provoca así la movilización de grandes masas de población que intentan emigrar hacia los centros de poder; las finanzas desreguladas tienden a primar sobre la producción, oponiéndose no pocas veces tanto a los intereses de los trabajadores como a los de los empresarios productivos; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida por éstos a través de los medios de comunicación de masa, jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de imponer una uniformización de pautas y conductas; se amenaza al medio ambiente y así, a las generaciones futuras, etc., etc.

Por otro lado, la implosión de la Unión Soviética dejó entonces sin contrapartida la hegemonía unilateral de los Estados Unidos como nuevo imperio mundial. Por ello, la ideología del “pensamiento único” pretendía antes de la actual crisis global carecer de alternativas viables; y en América Latina se presentaba al ALCA como si fuera la panacea para todos nuestros problemas económicos, con la amenaza de una mayor dominación no sólo económica, sino también política y cultural. Todos éstos son caracteres de la “*nueva cuestión social*”.<sup>17</sup> La crisis financiera y económica –signo de una crisis de carácter ético y cultural– está hoy ayudando a quebrar la hegemonía de USA con la emergencia de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica). Así se abren una época post-neoliberal y nuevas posibilidades para una globalización alternativa. A lo dicho se añaden la primavera árabe y el movimiento europeo de los “indignados”, que todavía no se sabe a qué conducirán.

Por todo ello, parece indudable que –tanto por la situación crítica como por las nuevas posibilidades– la “liberación” humana integral –de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos– se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema* de reflexión, como *actitud existencial* y *política* y como *práctica histórica*, aun *teórica*, inclusive filosófica.

De ahí que permanezca como necesaria una reflexión *desde y sobre* la liberación, que –en forma interdisciplinar– sea al mismo tiempo: *radicalmente crítica*, “*generalista*” –es decir, abarcando integralmente al hombre, la sociedad y la realidad histórica actuales–, y *universal* sin dejar de estar *inculturada y contextualada*, en cuanto trasciende las particularidades históricas y culturales, pero las abarca y en ellas se encarna. Es necesario discernir interdisciplinaria y filosóficamente los signos positivos de los tiempos, que quizás preannuncian un nuevo paradigma socio-cultural más humano, en los niveles global, latinoamericano y nacional.

#### 4.2.2. Nuevo mestizaje cultural de la sabiduría popular latinoamericana

Pero las víctimas no sólo interpelan y cuestionan al filósofo y su filosofar, sino que también les *enseñan* la *sabiduría humana elemental* que frecuentemente nace de situaciones límite ante la injusticia sufrida por uno mismo y/o por los otros. En nuestro caso, se trata de la sabiduría *popular* latinoamericana renovadamente contextualada en la nueva circunstancia de la globalización y la exclusión. Históricamente, esa sabiduría de la vida recibió el influjo de la comprensión cristiana a través del primer “mestizaje cultural” latinoamericano; hoy –en cambio– se está dando uno nuevo, entre esa sabiduría tradicional y los aportes válidos de la modernidad y la postmodernidad, por ejemplo, en la piedad popular latinoamericana y, en general, en las culturas populares, gracias a un nuevo *mestizaje cultural* de imaginarios.<sup>18</sup>

La filosofía aprende así de la sapiencialidad de los pobres, aunque lo hace *críticamente*, tanto *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no lo es –sino una introyección de la cultura dominante–; como también expresando *reflexivamente en concepto* y articulando *argumentativa y sistemáticamente* lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se conoce *por connaturalizad* y no científicamente, se “siente” más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente.

Claro está que, por tratarse de universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción por los *excluidos por la forma actual de globalización* tendrá sus caracteres históricos distintos que el abierto gracias a la opción por los oprimidos en los años 70. Uno de ellos consiste precisamente en el enriquecimiento de la sabiduría y cultura populares con la contribución de la *ciencia y tecnología modernas* en el mencionado nuevo mestizaje cultural. Dicho aporte lo reciben tanto gracias a los “nuevos pobres” (los de clase media

empobrecidos por el desempleo) como por los no pobres puestos al servicio de éstos por razones desinteresadas (éticas o religiosas).

Por todo lo dicho, se puede afirmar que la FL se mueve dentro de un *nuevo paradigma*<sup>19</sup> que –según mi opinión– asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro hermenéutico-pragmático* que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *históricamente*, no sólo histórica sino también *éticamente*), y lo sobrepasa en la línea de lo situado histórica y *geoculturalmente*.<sup>20</sup>

#### 4.3. La FL y la mediación de las ciencias humanas

Otro de los caracteres específicos de la FL la muestra como muy actual, ya no sólo en su *punto de partida*, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias sociales, a las que luego se integraron otras ciencias humanas, como son las de *la historia, la cultura y la religión*, como por la articulación de las mismas –trascendiéndolas sin reducirse a ellas–, gracias al *método analéctico*.

##### 4.3.1. La filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la FL –precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas–, la integración por el pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica y geocultural* a su universalidad. Ambos pasos –discernimiento y asunción críticos– se dan no sólo en la comprensión *filosófica* (antropológica) de la situación a la luz de la razón *teórica* (que conoce e interpreta lo real), sino también en la propuesta *ética* de una razón *práctica* históricamente situada, que busca transformarlo.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más *analítico-estructurales* (que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico), como también de las ciencias más  *sintéticas y hermenéuticas*, como son las de la historia y la cultura (que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo).<sup>21</sup> Las primeras fueron tenidas en cuenta desde el inicio, gracias al influjo de la *teoría de la dependencia* en los años 70. La incorporación de las otras planteó el interrogante en Europa acerca

de un *cambio de paradigma* en el pensamiento latinoamericano de liberación,<sup>22</sup> del socio-económico al cultural. Desde acá se respondió que no hubo un cambio sino una *ampliación* de las contribuciones científicas y una *mayor articulación* entre ellas.

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la filosofía, se abren por esto último a lo humano integral (de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres), liberándose de eventuales reducciones a *sólo una* dimensión humana y la consiguiente absolutización ideológica de una de ellas.

Por consiguiente, los aportes de las ciencias son empleados por la filosofía como *mediaciones analíticas* en el orden teórico, y como *mediaciones estratégico-comunicativas* por la razón práctica. En ambos casos son usados *instrumentalmente* por el filosofar situado, sin que ni la filosofía ni las ciencias pierdan su respectiva autonomía, pues se atienden –cada una de ellas– a sus propios métodos, criterios y principios.

Por otro lado, así como en el orden teórico le sirven de mediación a la razón filosófica teórica tanto la racionalidad explicativa (causal y/o estructural) como la hermenéutica, asimismo, en el orden práctico, le sirven de mediación a la razón práctica no sólo la racionalidad estratégica, sino también la comunicativa. Ya lo había planteado epistemológicamente Karl-Otto Apel y fue llevado a concreción en la obra maestra de Dussel –su *Ética de la liberación* (1998)– citada más arriba.<sup>23</sup>

Todo ello nos plantea la conveniencia del uso del método *analéctico* por la FL.

### 3.4.2. Contribución filosófica del método anadialéctico

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas.<sup>24</sup> También contribuye –en el empleo del método analéctico– a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias “*encarne*”, *sitúe* y *concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducirlas* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “*sobreasumirlas*” (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el

contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada* y *analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia* y *exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

Por otro lado, su continua apertura a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que, aun tratándose [analógicamente] de *lo mismo* (Heidegger), no se trate de lo [unívocamente] *igual* en el drama de la historia. Por esa razón, se confirma nuevamente lo afirmado más arriba acerca de la necesaria renovación histórica de la FL y de su perenne actualidad mientras se den víctimas de la opresión y/o la exclusión.

Aunque Bernhard Lakebrink habla de analéctica y yo acogí esa expresión, dándole matices propios, fue el mérito de Dussel de inventar el término *anadialéctica*, que me parece particularmente feliz, no sólo porque explicita el momento dialéctico —en sentido amplio, no hegeliano— de la analogía como es expuesta por Sato Tomás según el ritmo *afirmación-negación-eminencia* (*De Pot.* q. 7, a. 5, ad 2), sino también y especialmente porque asume desde otra perspectiva el tema hegeliano de la *negación de la negación*, ya que se trata no sólo de negar el modo humano abstractivo-predicativo de pensar y decir, como en Tomás, sino también de la negación del *mal* —la opresión, la exclusión, la injusticia— perpetrado a las víctimas.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del *método* de la FL, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar anadialéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y para replantear desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

#### 4. BREVE CONCLUSIÓN

Los problemas planteados en estos momentos a la humanidad y, en especial, al hombre y la mujer latinoamericanos por esta nueva situación histórica han de ser abordados según lo dicho en la Primera parte de esta exposición, que consideró los rasgos *específicos* de la FL. Pues vivimos hoy la

*crisis del neoliberalismo* –si no del capitalismo– y la búsqueda tanto de una *globalización alternativa* como del lugar que en ésta ocuparía *AL liberada* de la pobreza injusta, la inequidad y la exclusión social, Porque la actualidad de dicha filosofía se muestra justamente en la renovada vigencia de su *opción* ético-histórica y teórica por las víctimas de la injusticia y la violencia, y en su uso de un *método* interdisciplinar y anadialéctico en el abordaje filosófico de los nuevos desafíos históricos.

De ahí que la puesta en práctica de la contribución filosófico-liberadora a los desafíos arriba señalados deba hacerse en la *perspectiva de los excluidos* –tanto en sus aspectos críticos como positivos–, y en un diálogo recíprocamente crítico con las *ciencias humanas*. Por consiguiente, se irán o no confirmando la *vigencia actual* y la *proyección de futuro de la FL*, si y en cuanto ésta vaya logrando respuestas teóricas y contribuya a dar respuestas prácticas válidas y humanizadoras a los desafíos históricos presentes o por venir.

---

<sup>1</sup> Aunque el libro de GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas* apareció en Lima (Cep) en 1971, una conferencia suya titulada: “Hacia una teología de la liberación” es de 1968, unos meses anterior a la Conferencia de Medellín. Ver mis libros: *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1968, y *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad-Ed. Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987 (hay una 2ª ed. de estos dos últimos libros: Docencia, Buenos Aires, 2011).

<sup>2</sup> Ver: SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968. Sobre el surgimiento e historia de la FL cf. mi trabajo: “Filosofía/Teología de la liberación”, en: SALAS ASTRAIN, R. (coord. acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* Vol II, Ed. Univ. Cat. Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005, 429-442 (con bibl.); BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Univ. de Deusto, Bilbao, 2004.

<sup>3</sup> En ese momento se trataba de: LÉVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961.

<sup>4</sup> Fueron publicadas en *Stromata* 28, no. 1-2 (1972).

<sup>5</sup> Cf. ARDILES, O. (et al.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973(enero-junio).

<sup>6</sup> Ver la publicación del Simposio y las exposiciones de Salazar Bondy y Zea en el mismo: *Stromata* 29, no. 1-4 (oct.-dic. 1973).

<sup>7</sup> Sigo, para la FL, el esquema que he usado para caracterizar la TL, a fin de mostrar su paralelismo, sin dejar de lado sus distintos objetos formales; cf. mi obra, arriba mencionada: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cap. 1.

<sup>8</sup> Ver, respectivamente, sus escritos: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; y “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* 1, 15 (1989), 65-83.

<sup>9</sup> Como ejemplos de las distintas corrientes, ver, respectivamente: KUSCH, R., *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962; CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. Castañeda, San Antonio de Padua, 1978; SCANNONE, J.C., *Nuevo*



punto de partida en la filosofía latinoamericana, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990; DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana* t. 1 y 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t. 3, 4 y 5, Edicol, México, Edicol, 1977/79/80; y la obra de Cerutti, citada más arriba en el primer lugar.

<sup>10</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt, 1988.

<sup>11</sup> Publicada por Trotta, Madrid, 1998. También cf. DUSSEL, E., *Política de la liberación. I: Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007; *II: Arquitectónica*, ibid., 2009. Para los otros autores ver: JALIF DE BERTRANOU, C.A., (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, 2001, así como la obra que se mencionará al fin de la nota 13.

<sup>12</sup> Ver el texto en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 5, no. 1-2 (2003), 241. Ese número doble (compilado por MICHELINI, D.) está dedicado a: “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, y trae las ponencias expuestas en Río Cuarto.

<sup>13</sup> Cf. DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000) – Historia, corrientes, temas y filósofos*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.

<sup>14</sup> Sobre esos caracteres de la filosofía de la liberación, ver mi trabajo: “Filosofía in prospettiva latino-americana”, *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352, en especial pp. 328-332.

<sup>15</sup> Cf. la traducción castellana de la Conclusión del Simposio, hecha entonces en francés por LADRIÈRE, J., en: “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), 319-324. Asimismo ver mis trabajos: “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* 45 (2008), 39-52; y el libro: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos-Universidad Iberoamericana, Barcelona-Ciudad de México, 2009.

<sup>16</sup> Ver mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos-UAM (Iztapalapa), Barcelona-México D.F., 2005, en especial el capítulo 4. La expresión “nuevo pensamiento” la tomo de Franz Rosenzweig.

<sup>17</sup> Ver mi artículo: “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia” (con bibl.), *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 1, 510 (2002), 45-52.

<sup>18</sup> Cf. TRIGO, P., *La cultura del barrio*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2004; TRIGO, P., *Cómo relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*, Centro Gumilla, Caracas, 2012; SEIBOLD, J.R., “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires” en: SCANNONE, J.C.; REMOLINA, G. (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Bonum, Buenos Aires, 1998, 369-408; SEIBOLD, J.R., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en SCANNONE, J.C.; SANTUC, V. (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires, 1999, 463-511; GARCÍA CANCLINI, N., *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990. Sobre la piedra popular, ver lo que ya decía hace más de un decenio en mi artículo: “La religión en América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable”, *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo cf. SEIBOLD, J., “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: FARRELL, G. (et al.), *Argentina: tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1996, 323-388.

<sup>19</sup> Sobre el nuevo paradigma intelectual –referido a la *teología* de la liberación, pero que se puede referir también a la FL– ver: GONZÁLEZ, A., “El significado filosófico de la teología de la

---

liberación”, en: COMBLIN, J.; GONZÁLEZ FAUS, J.I.; SOBRINO, J. (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 145-160. Nótese que ahora hablo de un nuevo paradigma *intelectual*, que ya se está dando; más arriba hablé de la posibilidad actual de un nuevo paradigma *socio-cultural*.

<sup>20</sup> MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA ubica mis intentos de filosofía inculturada, dentro del giro pragmático-hermenéutico. Piensa que lo radicalizo mediante la superación del enfoque trascendental. Ver su obra: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Ed. Loyola, São Paulo, 1996, en especial, 389-415.

<sup>21</sup> Sobre este punto cf. mi artículo: “La cientificidad de las ciencias sociales”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, no. 378, 1988, 555-561, donde uso las reflexiones epistemológicas de Ladrière y Ricoeur sobre el tema.

<sup>22</sup> Con respecto a la *teología* de la liberación, se realizó en Lovaina un Simposio para dilucidarlo, cf. DE SCHRIJVER, G. (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of socio-economic and cultural Paradigms*, Leuven University Press-Peeters, Leuven, 1998. Según el artículo arriba citado de Antonio González, la teología de la liberación ya se mueve en el nuevo paradigma intelectual, como lo hace también la FL.

<sup>23</sup> Cf. APEL, K.-O., “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: GERAETS, TH. (ed.), *Rationality Today-La rationalité aujourd'hui*, Éd. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979, 307-340.

<sup>24</sup> Una concepción “*aggiornata*” de la analogía y la bibliografía correspondiente pueden encontrarse en mi libro: *Religión y nuevo pensamiento*, op. cit., en especial, en el cap. 7. La expresión “analéctica” se refiere a la dialéctica tomásica “afirmación-negación-eminencia” y la tomé –dándole una interpretación propia– de la obra de LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, A. Henn, Rattigen, 1968. En *Stromata* 68 (2012) se publicará mi artículo: “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”.



JACOB BUGANZA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD VERACRUZANA

# DE LA ÉTICA DEL SEGUIMIENTO A LA ÉTICA PHRONÉTICA

jbuganza@uv.mx

Recepción: Mayo 2013

Aceptación: Septiembre 2013

## RESUMEN

El presente trabajo considera el concepto de modelo o prototipo en Max Scheler en relación a la ética del seguimiento, para destacar la especial pertinencia que tiene para una ética de la virtud, y su relación con la libertad y el *ordo amoris*. A su vez, a fin de aclarar el rol del modelo como símbolo, se servirá de la distinción entre icono e ídolo desarrollada por Mauricio Beuchot y sus implicancias en la transformación del agente moral.

## PALABRAS CLAVE

Max Scheler. Ética. Modelo. Virtud. Símbolo. Mauricio Beuchot.

## RESUMO

Este trabalho considera o conceito de modelo e prototipo em Max Scheler em relação à Ética do seguimento, para destacar a especial relevância que ela tem para uma ética da virtude, e sua relação com a liberdade e o *ordo amoris*. Além disso, para aclarar o papel do modelo como símbolo, se faz a distinção entre ueicono e ídolo explicado por Mauricio Beuchot e suas implicações na transformação do agente moral.

## PALABRAS-CHAVE

Max Scheler. Ética. Modelo. Virtude. Símbolo. Mauricio Beuchot.

## 1. INTRODUCCIÓN

En su obra sobre Max Scheler, Manuel A. Suances Marcos dedica un capítulo entero al análisis del concepto de modelo o prototipo (*Vorbild*) en Scheler. En realidad, se trata de la última sección de su libro, lo cual pareciera poner de relieve el potencial hermenéutico que tiene el concepto de modelo no sólo para Scheler, sino para la ética en general. En efecto, suele tomarse a la ética de los valores (*Wertethik*) como una ética sumamente abstracta y desprendida de lo concreto. Sin embargo, afirmar lo anterior, en el caso de la ética de los valores de Scheler, resultaría falso del todo. Para Scheler, el discurso sobre los valores sólo puede tener sentido si se enfoca a la reflexión ética que tiene por objeto los modelos, los cuales, al menos en la historia fáctica, se muestran como concretos. En efecto, en su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler asegura lo siguiente:

“A una Ética que, como la que aquí hemos desarrollado, vea el sentido moral supremo y definitivo del mundo en la posible existencia de las personas positivamente valiosas y de más alto valor (particulares y colectivas), ha de parecerle, finalmente, de la mayor importancia el problema de si y hasta qué punto pueden distinguirse de un modo apriórico, dentro de la idea de la persona de valor positivo y supremo, determinados *tipos cualitativos (qualitative Typen)*”.<sup>1</sup>

La ética de los valores no puede tener sentido moral si no se dirige a la persona, pues es tesis aceptada que los valores valen para la persona; los valores son, pues, personales. De ahí la importancia esencial que tiene el tratado sobre la persona. Para decirlo de forma más puntual, si la ética de los valores sólo tiene sentido en referencia a la persona, se sigue que la ética debe llegar al punto en que trate expresamente acerca de la persona en relación al valor. Ahora bien, para Scheler este último eslabón se cumple precisamente al trabajar el concepto de modelo o prototipo.

Por lo anterior, este trabajo procede de la siguiente manera. Primero se considera el concepto de modelo o prototipo en Scheler, destacando la especial pertinencia que tiene para una ética configurada a través del concepto de virtud. Posteriormente se recalca la tesis scheleriana de la autonomía frente al modelo, pues el seguidor mantiene la libertad de su voluntad a pesar de su amor al modelo. Incluso puede, eventualmente, modificar su amor al modelo. Mas quien libremente se somete al prototipo, en realidad lo que hace es seguirlo. Pero al seguirlo, el modelo exige la transformación radical del agente, transformación que puede llamarse, con

toda justicia, voluntaria. Ahora bien, es hasta el cuarto apartado donde asumimos el concepto de símbolo y su bifurcación en icono e ídolo, con el fin de evitar ciertas ambigüedades a las que se presta la filosofía scheleriana. Además, el trabajo se separa de Scheler en cuanto a la radical división que establece el fenomenólogo entre el *ordo amoris* y el *ordo entis* que capta el entendimiento y que apetece, libremente, la voluntad.

## 2. MODELO, ACCIÓN Y VIRTUD

Como resulta conveniente, tanto metodológica como conceptualmente, y con el fin de aclarar el concepto de modelo, puede contraponerse éste con el de “jefe”, como de hecho lo hace Suances en su texto mediante un ejercicio conceptual de contraposición. En primer lugar, el jefe se distingue del modelo en cuanto el primero implica al concepto de “súbdito”; además, tanto el jefe como el súbdito tienen una relación consciente de manera necesaria. En efecto, el jefe es consciente de su liderazgo, mientras que el súbdito es consciente de su sumisión. En cambio, el modelo y su seguidor (Suances habla de “imitador”, pero parece que resulta menos equívoco el concepto de “seguidor” en este contexto) no tienen necesariamente una relación consciente: puede darse el caso de que el primero no sea consciente de ser modelo del segundo y, a veces, también, el segundo no sabe cuál es su modelo.

En segundo lugar, mientras que el jefe y el súbdito están circunscritos a un lugar y a un espacio determinados en cuanto requieren de su mutuo contacto (la relación entre el jefe y sus súbditos es real y sociológica), el modelo y el seguidor no necesariamente se hallan circunscritos de la manera antedicha, sino que pueden estar separados en el espacio y en el tiempo, pues el contacto del modelo *hic et nunc* no es necesario para establecer relación con el seguidor.

En tercer lugar, el jefe exige acciones, resultados, conductas, mientras que el modelo exige un modo de ser, una “forma del alma”. El jefe incide, *ut in pluribus*, en la voluntad del súbdito, incluyendo el caso en que este último no quiere, en realidad, seguir la acción, resultado o conducta que dicta el primero. En cambio, el modelo incide en la voluntad del seguidor, pero entendiendo voluntad en el sentido de que despierta el apetito amoroso, sea antes o después de la acción, resultado o conducta del seguidor, es decir, sea de manera consciente o inconsciente, puesto que el modelo puede influir

sobre el propio querer del seguidor, aunque manteniendo este último su autonomía, como se subrayará más adelante.

Puede agregarse un cuarto criterio, un criterio que intenta establecer, de manera más sintética, la distinción entre el jefe y el modelo. Por supuesto que la línea divisoria entre el jefe y el modelo no se establece con la claridad con que puede instituirse la diferencia entre esencias lógicas, pero al menos los tres criterios enunciados pueden ayudar en algún grado a establecer la distinción entre uno y otro asumiéndolos en un criterio que los abarque. Este último criterio consiste en la diferencia entre el jefe y el modelo que se desprende del concepto de “valor”, pues mientras el primero no lo implica, el segundo sí y necesariamente. El criterio de valor, aunque novedoso, se halla interrelacionado con los tres anteriores. Mientras el concepto de jefe implica una esencia de la vida orgánica, es decir, se encuentra comprendida en la esencia biológica, el concepto de modelo trasciende la esfera de lo puramente biológico. Por eso es que Suances asegura que “el modelo es siempre un valor encarnado en una persona; una figura que se cierne frente a un individuo o comunidad de tal modo que el alma adopta poco a poco sus rasgos y se transforma”.<sup>2</sup>

El modelo implica, pues, al valor. Para la ética fenomenológica de Scheler, el concepto de valor adquiere una importancia mayúscula y decisiva. Es más, tal vez el mayor aporte de la ética scheleriana, en especial de la ética contenida en el *Der formalismus*, es el análisis fenomenológico del concepto “valor”, al que encuentra irreductible y propio de la intuición emocional (intuición paralela a la del entendimiento). Pero, como se desprende de la cita de Suances, el concepto de valor queda manco si no se refiere a la persona, y la manera de hacerlo es a través del modelo. Lo mismo ocurre con el concepto de “norma”, pues esta última encuentra su fundamento igualmente en el valor; si no hay valor, no hay norma. Tanto la norma como el prototipo o modelo son análogos en un punto: en que requieren del concepto “valor” para hallar su fundamento. Por eso es que Scheler acentúa lo siguiente:

“Todas las normas se fundan en valores, y de que a la vez el valor supremo (en sentido formal) no es un valor de cosas, ni un valor de estado, ni un valor de leyes, sino que es un *valor de persona*. Con arreglo a la forma silogística seguiríase de aquí simplemente que la idea de una persona de valor supremo, aun en sentido material, sería también la norma suprema para la existencia y la conducta moral. Ahora bien: el deber-ser ideal que resulta como una exigencia del valor personal intuido en una persona no lleva el nombre de norma, sino otro muy distinto, a saber: el de *prototipo moral o ideal*;

quedando reservado el de norma para los *principios* ideales y generales del deber-ser válidos universalmente que tienen por contenido un *hacer* valioso. Por consiguiente, el prototipo se funda, como la norma, en un valor intuitivo personal; pero no se refiere, como la norma, a un simple hacer, sino ante todo a un *ser*".<sup>3</sup>

Como se aprecia en la cita anterior, el concepto de deber-ser, aplicado a la persona, adquiere el nombre de modelo o prototipo. Pero el modelo se orienta hacia el *ser* y no sólo al *hacer*, porque promueve un cambio radical en quien lo sigue o admite. La norma, aunque es un buen indicio de lo que debe hacerse, no halla su concretización sino en el modelo. De ahí que pueda asegurarse, al lado de Scheler, que "todas las normas tienen un valor o desvalor, conforme a la posible *cualidad de prototipo* de valor positivo o negativo que tenga *la persona* que las propone; el valor positivo o negativo del *contenido* prototípico se determina según la esencia valiosa positiva o negativa de la persona que actúa de prototipo".<sup>4</sup>

Sergio Sánchez-Migallón, quien ha dedicado buena parte de sus meditaciones a la filosofía scheleriana, ha publicado un artículo recientemente sobre el asunto del modelo. Su trabajo titulado "El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler" relaciona formidablemente el tema del modelo con la ética del seguimiento.<sup>5</sup> Da la pauta, pues, para comprender con precisión la importancia de la ética scheleriana que, además de ser considerada una ética material del valor, que sin duda lo es, es también, en último análisis, una ética del seguimiento (*Gefulgshaft*), una ética que acentúa la importancia que tiene para ella el seguimiento modélico. En este sentido, puede asegurarse que la ética de Scheler es, a final de cuentas, una ética del seguimiento, pues, como ya se dijo, el modelo encarna al valor. Por esta razón es que la ética scheleriana, que a veces da la impresión de ser una ética sumamente abstracta por concentrarse en la idealidad de valor, en último término busca ser concreta, en el sentido de que éste se plasma en el modelo. El modelo puede ser visto, desde la perspectiva de la ética clásica, como aquello que simboliza al virtuoso. En efecto, si el modelo encarna al valor, y la virtud consiste en la plasmación del valor, entonces puede sostenerse que el modelo encarna a la virtud. Pero sobre esto último se regresará más adelante.

Por el momento, y retomando algunas reflexiones de Sánchez-Migallón, quien pondera con claridad que la ética de Scheler no es abstracta en último análisis, puede sostenerse que Scheler concibe la tarea de la ética como una "transformación radical" de la persona, pues de lo que trata es de



volverla mejor, lo cual es mucho más profundo que obrar mejor y, evidentemente, que cumplir ciertos mandatos. En palabras de Scheler, la ética busca un “buen ejemplo puro” (*reinen guten Beispiels*) que establezca una relación con el agente moral en vistas a que este último alcance su “ser moral personal” (*Sittlich-Persönlichen Seins selbst*). Mas esto requiere de otro argumento, pues cabe preguntar por qué la persona es mejor si se perfecciona moralmente, lo cual equivale a decir que su bien propio es el bien moral. La solución puede ser la siguiente: si hay algo en lo cual toda persona puede perfeccionarse, es en el ámbito ético, por lo cual resulta que la perfección moral tiene un halo universal o, al menos, universalizable. En efecto, la persona tiene la capacidad de perfeccionarse en múltiples dimensiones, por ejemplo, al ser un buen músico, un buen profesor o un buen pintor. Empero, esta multidimensionalidad a la cual puede dirigirse se circunscribe al individuo y no es, por ello, algo universal, pues resulta evidente que no toda persona tiene por qué ser músico o profesor. En otros términos, la bondad de la música, la pintura o la docencia no es compartida por todas las personas. En cambio, la bondad moral sí parece ser universal, pues toda persona está llamada a perfeccionarse en dicha dirección, lo cual puede implicar, incluso, a los otros bienes enunciados.

Es precisamente la disposición de ánimo (*Gesinnung*) la que alcanza la bondad moral, pues es ella la que permite lograr la bondad de la voluntad. En efecto, tal como se asienta en la filosofía moral de Antonio Rosmini, lo que hace bueno al hombre es, antes que nada, su buena voluntad. Más allá de las acciones que realiza el agente, la fuente de ellas ha de ser buena. Esta postura no descarta que las acciones son aquello a través de lo cual se conoce una voluntad; lo que subraya es que la voluntad es la fuente de las acciones y, por lo tanto, de las virtudes (pues la virtud consiste en la repetición de acciones). Ciertamente, la meta de la vida moral no se limita únicamente a las acciones, sino a la “bondad en forma personal”, como dice Sánchez-Migallón. Puede repetirse que la bondad en la forma personal implica también a las acciones y consecuentemente a las virtudes. En último término, la ética de los valores lleva a una ética de la buena voluntad, a una ética de la acción y de la virtud.

De esta suerte, la virtud lleva irremediamente a los prototipos de personas, es decir, a lo que Scheler denomina “sistema de prototipos” (*System von Vorbildern*) y, finalmente, a los “tipos ideales de personas” (*Idealen Persontypen*). El prototipo funda una relación, aunque no necesariamente de manera consciente, como ya se dijo, con quien lo ama,

con quien ama al ser del prototipo: “La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo es el *seguimiento*, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su *ser* moral personal”. Para expresar esta tesis con la terminología clásica, puede afirmarse que la bondad que irradia el prototipo en su ser a través de su actuar, despierta el amor en la persona o agente moral. Más que un mandato es el despertar del amor lo que llama al agente a seguir al modelo. El ser de la persona es la que sigue al prototipo, pues el amor es el sentimiento más profundo al que puede aspirar.<sup>6</sup>

### 3. MODELO Y LIBERTAD

Como se adelantó, el modelo o prototipo implica la autonomía del agente moral. Para decirlo de manera concisa, Scheler acentúa la autonomía del agente frente al prototipo. Es una autonomía que se despliega de manera bifronte. Por un lado, consiste en la autonomía de la intuición (*autonome Einsicht*); por otro, en la autonomía del querer (*autonomie Wollen der Person*). Ambas autonomías acentúan la libertad de la persona. La relación entre el modelo y la persona no es de imposición irresoluta, sino que el prototipo despierta el amor en el agente moral; el prototipo funda el amor hacia su objeto. Mas este amor es un amor libre que halla su cumplimiento en el querer libre, en la autonomía del querer de la persona. El agente libre voluntariamente se adhiere al modelo, pues este último lo atrae; el modelo tiene una tracción. Por eso es que Scheler escribe: “Los prototipos atraen hacia sí a la persona que los tiene como tales; *no* se mueve uno de un modo activo hacia ellos; el prototipo *se convierte* en el que *determina* el objetivo, mas no es apetecido él mismo como objetivo ni propuesto tampoco como fin”.<sup>7</sup> A pesar de estar de acuerdo con Scheler en lo general, en lo particular parece que la afirmación acerca del prototipo como objetivo o fin es gratuita. Es más, la voluntad vislumbra al prototipo como objetivo o fin en cuanto que lo apece, en cuanto se dirige a él precisamente a través del seguimiento. Si la voluntad no observase al prototipo o modelo como un fin o como un objetivo, estaría indeterminada y no tendería a nada. Empero, la voluntad libremente se determina a través del prototipo o modelo, objeto de su amor o intención apetente.<sup>8</sup>

Es más, la ética implica a la telética, es decir, al estudio del *τέλος*. Antonio Rosmini es quien ha destacado fructuosamente esta relación. El modelo o prototipo, que es aquello de lo que trata la telética, es lo que se encuentra como marco general de la ética, pues consiste precisamente en seguir el fin representado por aquél.<sup>9</sup> De la simple imitación, propia de las

edades tempranas, se pasa al seguimiento, que consiste en la transformación radical del agente moral, transformación que se traduce como arraigo en la voluntad. Ahora bien, el modelo o prototipo en realidad constituye un símbolo. Y en el caso ético el símbolo es un virtuoso. Este virtuoso es un símbolo de perfección moral, pero sobre este punto se regresará más adelante en este trabajo.

Ahora bien, puede aceptarse que el modelo o prototipo tiene la tracción de la que habla Scheler, tracción que se fundamenta en el deber-ser y el ser-justo. En efecto, el modelo guarda en sí mismo y en relación a su seguidor el hecho de representar lo que debe-ser, lo que debe-ser-justo (el concepto de representar lleva, a su vez, al signo, al símbolo, como se verá más adelante). El modelo es una “*forma de existencia*” (*Daseinsform*) que atrae a la persona; es una suerte de medida (*maß*). Así, al atraer a la persona la transforma. La transformación (*Umbildung*) es lo que se llama seguimiento (*Folge, Nachfolge, Gefolgshaft*). Nuevamente se halla aquí la autonomía del agente moral, puesto que libremente se entrega a la transformación que le exige el prototipo. Es una transformación de la disposición de ánimo o un cambio de actitud. “Aprendemos a querer y obrar *al modo como* el ser prototípico *quiere* y obra, mas no precisamente lo que él quiere ni lo que hace”.<sup>10</sup> El cambio de la disposición de ánimo es una mudanza radical; es precisamente, como ya se dijo, una *Umbildung*, un cambio de forma al que se somete la persona de manera libre: es la transformación del ser del agente moral.

Ahora bien, hay una distinción muy importante que establece Scheler y si no se repara en ella puede llevar a serios equívocos. La distinción se finca entre prototipo o modelo y ejemplar (*Exemplar*). El ejemplar es sólo una posible representación del modelo o prototipo. En términos lógicos, el modelo es al concepto lo que el ejemplar al individuo. Por eso es que Scheler asienta que lo que “pensamos” es: “Este X es un *ejemplar* de nuestro auténtico prototipo; acaso el único ejemplar, y acaso incluso el ‘único’ ejemplar posible intuitivamente [...] El prototipo mismo es intuido *en* el hombre mentado”. Esto lleva a Scheler a plantear la pregunta de si existen modelos o prototipos puros; y, además, si existe una jerarquía entre estos modelos puros, lo cual guarda consonancia con la aplicación del método fenomenológico que se halla en todo su *Der formalismus*.

Por supuesto que estos problemas implican otro más fundamental, a saber, la cuestión de los prototipos buenos y sus contrapartes. Para decirlo

con más puntualidad, así como los valores se dan a la intuición con su contrario, es decir, con sus desvalores (*Unwerte*), de igual forma los prototipos tienen sus contrarios en lo que Scheler llama contrafigura o contra-prototipo (*Gegenbild*). ¿Cómo distinguir entre el prototipo y la contrafigura? Scheler retoma su aplicación de la fenomenología, la cual se asienta en los fenómenos primarios del preferir y el postergar sentimental. El preferir los valores más altos en pos de los más bajos, los cuales se postergan, es, para Scheler, la manera adecuada de proceder en este asunto:

“Sabremos, por lo tanto, lo que son prototipos buenos y malos cuando conozcamos los *tipos puros de personas valiosas* y la jerarquía de éstos, los cuales son a la vez y en virtud de ese su carácter de tipos, modelos puros para todos los prototipos reales. Si ellos y su jerarquía se «cumplen» en los prototipos reales, éstos son entonces prototipos objetivamente buenos; pero si los contradicen y contradicen a su jerarquía, son malos”.<sup>11</sup>

Por supuesto que para comprender cabalmente las palabras de Scheler hay que tener presente la jerarquía objetiva de los valores, jerarquía que se desprende de la relación que guardan las esencias alógicas mismas y que él expone en la Primera parte de su *Der formalismus*. Los tipos puros se refieren a los valores de lo santo y lo profano y a los valores espirituales en su triple ramificación. De la relación entre el valor de lo santo y la persona surge el prototipo puro del santo; de la relación entre el valor del conocimiento y la persona surge el modelo puro del genio; de la relación que se establece entre el valor de lo justo y lo injusto con la persona emerge el héroe (en cuanto *vis*, por supuesto) y el espíritu-guía o conductor; finalmente, del valor estético en relación con la persona surge el artista. Estos modelos puros, y sus contrafiguras, son independientes de su encuentro en la historia; son modelos absolutos. En la historia hay hombres de Estado y generales buenos y malos, pero en el caso del héroe éste siempre corresponde a un valor positivo, independientemente de si se halla o no plasmado en la historia a través de un hombre. Acaece más bien la relación contraria: “Un hombre heroico es, justamente, el hombre que corresponde como modelo (más o menos valioso) al tipo personal valioso”. El hombre heroico se convierte en ejemplar del prototipo, mas no es el prototipo puro mismo. La relación entre el ejemplar y el prototipo o modelo puro es analógica. No es unívoca porque el prototipo puro no equivale indefectiblemente al ejemplar, pero tampoco es equívoca, pues uno y otro guardan una cierta relación, a saber, el ejemplar tiene una cierta identidad con el prototipo o modelo puro. De igual manera, en la historia y en el contexto varía esta relación, aunque se mantenga una

cierta proporción o analogía; sin embargo, al parecer lo que predomina es la diferencia, pues no es el mismo ejemplar de héroe el que tiene el aldeano que el ejemplar de héroe que tiene el ciudadano, lo cual puede aplicarse a culturas y tiempos remotos. En esto hay una cierta tragedia esencial (*Wesenstragik*), puesto que la imperfección constitutiva de la persona no permite la identidad perfecta con el modelo puro; incluso, limita la identidad perfecta o plena con el ejemplar. Para Scheler, se trata de una esencial imperfección de especie y, en cierto modo, de una εἰμαρμένη humana.<sup>12</sup>

Finalmente, debe tenerse presente que los modelos de la historia han sido modelos mixtos, pero el entendimiento puede captarlos en esencias puras, aunque para Scheler no se dan a partir de abstracciones provenientes de lo empírico.<sup>13</sup> Sin embargo, la historia muestra a las claras que los modelos son su núcleo. Los modelos marcan los ideales, valores y normas a seguir. Por eso Suances asienta que “Una minoría ejemplar de individuos, condicionan y determinan naturalmente todas las demás formas de ideales, inclusive la formación de leyes y normas y el sistema de preferencia de valores en cada ethos”. Y más adelante apuntala: “En la realidad, ningún modelo es representante puro de un valor; más bien en cada modelo se mezclan gran cantidad de valores aunque predomina uno de ellos”.<sup>14</sup>

#### 4. AMOR, SÍMBOLO Y VIRTUD: RUMBO AL ICONO Y AL ÍDOLO

Como ya se adelantó en los apartados anteriores, parece que el modelo o prototipo scheleriano es un símbolo.<sup>15</sup> El símbolo es, de acuerdo con Mauricio Beuchot, “El signo que une dos cosas, dos elementos o dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado”. El símbolo es, antes que nada, un tipo de signo, puesto que está en lugar de algo más; en segundo lugar, el símbolo establece un vínculo especial entre la cosa significada y el signo y, también, por supuesto, con el intérprete. Es lo que Beuchot asienta con estos términos: “El símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir. Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Y un foráneo no. Es un forastero, un extraño. Pero aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo; esto es, mientras más se viva, mejor se interpretará; pero siempre analógicamente”.<sup>16</sup> Debido a que el símbolo significa, se sigue que es un conocimiento. En otros términos, el símbolo es un modo de conocer que no es claro y distinto, pero tampoco es oscuro por completo. Es, como dice Beuchot, un modo de conocer analógico.

Esta manera de entender el símbolo, más en la línea de la ética *phronética* o de la virtud, tiene puntos de contacto evidentes con la ética del valor y el seguimiento. Pero parece que es en la ética *phronética* donde alcanza mayor claridad la relación entre el símbolo y el seguidor, pues establece un vaso comunicante entre un concepto y otro, en el sentido de que uno fundamenta al otro. En efecto, el seguimiento es, para una ética de la virtud, una suerte de analogización o iconización entre el seguidor y el símbolo, es decir, el primero busca analogizarse con el segundo. Parece que el camino de esta fundamentación es el siguiente: de la acción se llega a la virtud, pues la virtud consiste en la repetición de actos. Pero en quien se encuentra la virtud es, naturalmente, en el virtuoso, en el prototipo o modelo moral. En este sentido, y reasumiendo a Scheler, puede decirse que el prototipo es símbolo de buena voluntad; el prototipo o modelo moral es quien motiva el amor (u obediencia, en su caso) en el seguidor, fuente precisamente de la propuesta de la ética del seguimiento.

Por supuesto que la ética del seguimiento pone especial énfasis en la transformación del agente moral. En efecto, la transformación del ser es mucho más radical que el seguimiento del solo actuar. Pero la ética *phronética* también lo acentúa y, es más, lo ve con la misma radicalidad, puesto que incita la transformación de la voluntad. La voluntad es, pues, la que requiere transformarse. Se trata, para la ética de la virtud, así como para la del seguimiento, de transformar la voluntad.

La buena voluntad se puede vislumbrar, al parecer, en el justo orden que da a las cosas. Es lo que seguramente tiene en mente Scheler al recuperar la noción de *ordo amoris*. En efecto, en su obra póstuma titulada precisamente *Ordo amoris*, el fenomenólogo alemán escribe: “Toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*”. El *ordo amoris* tiene un doble aspecto, a saber, uno normativo y otro descriptivo. Desde el punto de vista descriptivo, la persona se encuentra estructurada por fines, objeto de su actuar; corresponde a la fórmula moral fundamental a través de la cual existe y vive moralmente. Desde el punto de vista normativo, “El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad”.<sup>17</sup> Tomando como base la perspectiva normativa que destaca Scheler, puede apreciarse cómo es que la voluntad

llega ser buena (en esto hay un acercamiento con la postura rosmíniana). La razón es la siguiente: la voluntad es buena cuando acepta el orden conocido en un primer momento; este orden se encuentra referido, en un segundo momento, a la voluntad o querer del agente moral. Si la voluntad acepta el orden conocido, entonces es depositaria del *ordo amoris*; si no acepta el orden conocido, entonces hay un “trastorno del *ordo cordis*”, un *desordre du coeur*, como decía Pascal.

Esto último adquiere más concreción cuando Scheler, un poco más adelante, asienta las siguientes palabras: “La idea de un *ordo amoris* justo y verdadero es, para nosotros, la idea de un reino de caracteres amables de todas las cosas, ordenadas con rigor objetivo e independientemente de los hombres, algo que nosotros no hacemos sino conocemos, que no ‘ponemos’, creamos, ni hacemos”.<sup>18</sup> En efecto, sólo por ello el amor calificado de justo o injusto puede existir, a saber, porque los actos de amor y las inclinaciones efectivas del hombre pueden coincidir o no con el orden objetivo de los “caracteres amables”. Evidentemente resuena Pascal y, también, San Agustín. Para Pascal, el corazón tiene su propia *logique*; posee algo análogo a la lógica del entendimiento, pero la *logique du coeur* posee su propia peculiaridad o dominio.<sup>19</sup> Se trata, para el propio Scheler, de un *ἄγραφος νόμος*, de una normatividad especial e independiente de la lógica deductiva y de la lógica matemática. La expresión “*le coeur à ses raisons*” encierra en su concepto de “*raisons*” evidencias objetivas sobre hechos que permanecen ocultos para el entendimiento, así como el olfato es ciego para los colores o los sonidos. Para Scheler, el corazón posee una lógica, una matemática análoga a la del entendimiento, e igualmente rigurosa, “tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva”. El corazón no se refiere a una entidad oscura, caótica; no se refiere a la sede de una serie de estados confusos o arrebatados. Se trata, más bien, y citando sus propias palabras, de “un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una ley independiente de la organización psicofísica humana, un conjunto que trabaja con precisión y pone ante nuestros ojos una esfera de hechos, rigurosamente objetiva, la más fundamental y objetiva entre todas las posibles esferas de hechos”.<sup>20</sup>

Por lo anterior, la filosofía de Scheler pone especial énfasis en ser una filosofía que no desconozca ni niegue la trascendencia que poseen los actos no lógicos, entre ellos el fundamental del amor. Pero, ¿qué es el amor para Scheler? En su *Ordo amoris*, Scheler lo define así: “El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la

perfección de valor que le es particular –y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida”.<sup>21</sup> Aplicando esta idea a una tesis no propiamente scheleriana, parece ser cierto que la voluntad es la potencia a través de la cual puede amar la persona. En este sentido es que la voluntad debe amar proporcionalmente al ente, lo cual quiere decir que ame a cada cosa de acuerdo con el valor que tiene. Por ello el amor es desordenado cuando “Nuestro espíritu [...] deposita sobre un objeto perteneciente al mundo de objetos de valor relativo un amor que sólo se debe al objeto de un valor absoluto”.<sup>22</sup> En efecto, el amor (y el odio) no es un sentimiento o una tendencia, aunque pueda acompañarse de ellos. El ejemplo que Scheler propone en *Esencia y formas de la simpatía* es categórico: “Jamás el dolor o el pesar que nos depara una persona amada alterna nuestro amor por ella, jamás la alegría o el placer que nos depara una persona odiada altera nuestro odio”. Para él, el amor es un movimiento que se dirige al valor más alto:

“El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona; el odio es un movimiento opuesto [...] La dirección del amor es la que lleva a poner el posible valor más alto, lo que es un valor positivo (o a conservar el valor más alto), y a anular el posible valor más bajo (lo cual es un valor moral positivo)”.<sup>23</sup>

Una vez que el valor es amado, se prefiere un objeto por ser depositario precisamente del valor más alto, lo cual da la pauta para inferir que los otros objetos se postergan en pos del primero. Una vez preferido es que se elige. En efecto, preferir, que es un acto de conocimiento para Scheler,<sup>24</sup> requiere del movimiento del amor; además, dicho acto presupone la existencia de dos valores, A y B, uno de los cuales se prefiere y el otro se posterga. Con base en la preferencia es que puede, en otro momento, elegirse el objeto o depositario del valor.

Por otro lado, en algunos puntos la ética de Scheler puede ser fuente de confusiones. En efecto, al considerar de manera tajante los ámbitos emocionales y cognoscitivos, puede dar pie para interpretar la primacía de lo emocional sobre lo cognoscitivo, al ser precisamente el amor el *fundamento* de lo demás; fundamento no sólo humano, sino universal. Es cierto que el amor mueve al mundo en su conjunto (como se aprecia, pues, en *Esencia y formas de la simpatía*), pero en el caso específicamente humano (e incluso en el caso animal, en general), el conocimiento se convierte en fundamento del amor, por cuanto resulta válido que no puede amarse lo que no se conoce. Es claro que esta última afirmación hay que tomarla en las esferas sensible e



inteligible, y no tanto en las de otro orden, por ejemplo en las vegetativas y hasta inorgánicas. Sólo así es que, en el ámbito inteligible, puede dotarse al hombre de conocimiento intelectual y, por ello, de responsabilidad frente a lo que ama y, consecuentemente, elige. Esto adquiere todavía más claridad desde una visión rosminiana, pues para el tirolés el amor debe ser proporcionado a lo que es la cosa. En este sentido hay que insistir en que el *ordo amoris* ha de ser consecuencia del *ordo entis*.

En efecto, teniendo como marco de referencia a la ética *phronética*, puede decirse que el modelo o prototipo es, en último análisis, un virtuoso, el cual plasma la manera en que debe amarse a los entes; muestra, de manera ejemplar, el *ordo amoris* que le es propio; muestra el *ordo amoris* virtuoso que es consecuencia del *ordo entis*. En este último sentido es que nos parece que el virtuoso es quien sabe ponderar o valorar y, consiguientemente, actuar en el momento oportuno buscando el bien moral. Por supuesto que el virtuoso adquiere muchas formas o determinaciones de acuerdo con el tipo de acto que realice. Por ejemplo, el que se halla frente a dos bienes opuestos como el bien sensible y el bien inteligible, y logra someter el primero en pos del segundo, es un virtuoso, a saber, alguien que ejercita la templanza. Así, es virtuoso quien sabe amar proporcionalmente al bien; el virtuoso es quien prefiere y posterga los bienes por aquello que son, es decir, justa u objetivamente; es virtuoso quien mantiene el *ordo amoris*. Es más, su *ordo amoris* es reflejo del *ordo entis*.

Ahora bien, el bien general de la voluntad es el bien moral, como ya se adelantó en el apartado anterior. Por eso la ética busca la transformación de la voluntad; la ética busca que la voluntad del agente sea buena moralmente. Antonio Rosmini escribe, sobre este asunto, lo siguiente:

“No hay alguien que no sepa y diga que el hombre debe ser bueno y no malo. Todos saben que *la bondad del hombre* consiste en la bondad de su voluntad; por lo que es evidente que todo aquel que tenga una voluntad plenamente buena es un buen hombre.

Si consideramos esta sentencia y la íntima persuasión del sentido común de todos los hombres, podremos extraer, a la par que el sentir común, la consecuencia de que unos son los bienes que hacen bueno al hombre y otros aquellos que hacen buenas las cosas del hombre; porque si aquello que hace bueno al hombre es la buena voluntad, se sigue que todas las otras cosas que no consisten en la buena voluntad, no constituyen la bondad del hombre mismo.

Ahora bien, la bondad del hombre y no de sus cosas se llama *bondad moral*; y aquella cualidad de la voluntad humana, por la que el hombre es bueno, se denomina *bien moral* o *bien honesto*; y de este bien trata la Ética. Por lo tanto, la Ética es «la ciencia que trata del bien honesto».<sup>25</sup>

Pero, ¿cómo se logra el bien de la voluntad? Desde la perspectiva de la ética de la virtud, la tesis se orienta precisamente hacia la virtud moral. Para decirlo con claridad, el bien general de la voluntad es la virtud moral. Por eso es que Aristóteles, en la *Ética nicomáquea*, asegura que la actividad (ἐνέργεια) para el hombre bueno o virtuoso (τῷ σπουδαίῳ) es precisamente la actividad de acuerdo con la virtud (δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν).<sup>26</sup>

Una manera de lograr la transformación de la voluntad es precisamente a través del modelo o prototipo. El modelo tiene la función de presentar al hombre bueno o virtuoso del que habla Aristóteles. El bueno o virtuoso puede llegar a ser, nos parece, un símbolo. En este sentido, puede afirmarse que el símbolo, al ser una representación, encierra una riqueza interpretativa que también abraza el concepto de prototipo y contrasigno (o contraprototipo) de la ética del seguimiento de Max Scheler. El símbolo representa una aspiración, un τέλος. Por eso la telética está presente en la reflexión ética. La ética implica, pues, una reflexión sobre los símbolos para cribarlos en símbolos que representan el bien moral debido a su buena voluntad, la cual se aprecia a través de su *ordo amoris* y, consecuentemente, de sus actos; y también en símbolos que representan el mal moral debido a su voluntad desviada, lo cual se ve en su *turbatio cordis* y, en consecuencia, en sus actos.

Ahora bien, hay una distinción muy provechosa sobre el símbolo, aunque poco trabajada, que proviene de la filosofía de Mauricio Beuchot. En su libro *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, este filósofo realiza la distinción antedicha, que consiste precisamente en retomar el concepto de símbolo y distinguir, en el caso moral, entre el ícono y el ídolo.<sup>27</sup> En efecto, el ícono es, para Beuchot, un símbolo que representa el bien moral; el ídolo es un símbolo que representa el mal moral. Es claro que la distinción tiene su artificialidad, pues en otras partes de su obra asegura la equivalencia entre símbolo e ícono. Empero, para el caso de la reflexión moral, cabe retomarla, pues resulta provechosa y permite mayor fluidez en la argumentación. En síntesis, el símbolo, desde la perspectiva de la filosofía de Beuchot (que representa un avance con respecto a Jean Luc Marion en este aspecto), es equivalente al modelo o prototipo. En efecto, desde la perspectiva moral, el símbolo, modelo o prototipo (y hasta paradigma y análogo, en ciertos casos)

consiste en una representación de la manera de amar y, en consecuencia, de actuar. Si la dirección que le imprime el símbolo a su amar y, por lo tanto, a su obrar es bueno moralmente, entonces puede denominarse un icono; si la dirección que le imprime el símbolo a su amar y, consecuentemente, a su obrar, es malo moralmente, entonces puede denominarse ídolo. Dice Beuchot que “el símbolo era visto desde antiguo como posibilidad de ser diábolo, esto es, el símbolo une y el diábolo desune, y el símbolo, como la cruz y la media luna, puede ser diábolo y mover a guerras muy destructivas. Pues bien, el símbolo es unitivo si es ícono, y disolutivo si es ídolo. Ambas son las posibilidades o virtualidades que el mismo símbolo lleva ínsitas, y puede despertarse la una o la otra”.<sup>28</sup> Para traducir esto último al lenguaje de la ética *phronética*, puede asegurarse que el icono es un virtuoso, mientras que el ídolo es un vicioso.

El icono puede adquirir distintas materializaciones o concreciones, desde la más abstracta hasta la más concreta o individual, que es, tal vez, el uso del concepto de *Exemplar* del que echa mano Scheler. En efecto, ya se vio que Scheler encuentra algunos modelos o iconos puros, en cuanto representan un valor. Por eso mismo es que son símbolos, pues representan un valor y el ídolo o contrasigno un desvalor (así, nos parece, la ética de Scheler escapa a la objeción de su excesiva abstracción). Pero la ética de la virtud, más que simbolizaciones icónicas del santo, del genio, del artista, etcétera, propone los iconos del temperado, del justo, del fuerte (en su sentido de fortaleza) y, tal vez el que los agrupa a todos, del prudente o φρόνιμος. Son, para la ética de la virtud, iconos puros de los cuales pueden encontrarse, tanto en la historia fáctica como en la creación imaginaria, diversidad de ejemplares que a su vez los presentan, aunque ya no en estado puro, sino entremezclados, como enseña Scheler. Es más, nuevamente aquí se halla una coincidencia entre la ética scheleriana y la ética *phronética*, pues ésta enseña que quien tiene una de ellas tiene necesariamente todas las otras, aunque con cierta *proportio* y siempre en relación con el prudente.

##### 5. CONCLUSIONES: PUNTOS ESENCIALES PARA UNA ÉTICA PHRONÉTICA

La ética *phronética* o ética de la virtud puede complementarse con provecho de la ética de Scheler, pues esta última acentúa ciertas tesis que en aquélla aparecen sólo delineadas, aunque igualmente presentes. En efecto, muy bien hace ver Scheler que la ética del valor y, en consecuencia, del bien (en cuanto el valor se concretiza en el bien), lleva a una ética del seguimiento. De acuerdo con la ética de Scheler, el seguimiento puede darse

mediante dos vertientes. La primera es a través de la obediencia, es decir, mediante el deber. La segunda es a través del amor, el cual posibilita la genuina disposición de ánimo, posibilidad que permite precisamente la transformación de la buena voluntad. Evidentemente Scheler pondera como más fundamental esta segunda vertiente, pues la transformación de la voluntad resulta precisamente lo crucial para la ética.

Ahora bien, el modelo scheleriano, o icono en la terminología beuchotiana, tiene la función de motivar la transformación de la voluntad en función del bien moral; el ídolo, por el contrario, tiene la función opuesta. El icono representa al virtuoso, cuyo máximo *representamen* es precisamente el φρόνιμος.<sup>29</sup> Los valores, que tienen la característica de ser esencias alógicas adquiribles sólo mediante la intuición emocional para Scheler, se concretizan aún más en los iconos y pueden llegar a ser motivo de diálogo, de argumentación, para ver por qué aceptar como icono a un ejemplar en vez de a otro, lo cual es una tarea imprescindible de la ética en cuanto crítica. En efecto, el problema de la ética scheleriana es que, en último análisis, puede llevar a una suerte de intuicionismo que encamina, eventualmente, al subjetivismo y, finalmente, al relativismo. Scheler no tiene la intención de que su ética se vuelva un relativismo; al contrario, su *Der formalismus* es una clara muestra de que se inclina por el objetivismo. Sin embargo, al momento de iniciar el diálogo, éste puede cancelarse inmediatamente debido a la carencia de la misma intuición en ambos dialogantes, lo cual bloquea, pues, la discusión o argumentación sobre lo intuido.

Por lo anterior es que la intuición emocional debe acompañarse de la racionalización y, también, del diálogo o argumentación compartida, lo cual adquiere mayor concretización en los símbolos. En efecto, los símbolos han de someterse a la crítica desde el punto de vista del bien moral con el fin de dirimir si se tratan de iconos o ídolos. De esta manera, es decir, gracias a la racionalización del símbolo, es posible iniciar el diálogo o discusión con el otro.

Lo importante para una ética *phronética* es destacar precisamente el *ordre du coeur* que tanto ha rescatado Scheler de Pascal y San Agustín. Es un orden genuino de conocimiento, pero de ahí no debe seguirse la tesis de Scheler que afirma la incompatibilidad del orden del corazón con el orden de la razón. Es más, debido a la unidad humana, es decir, debido a que el hombre es la unión de varias dimensiones de la realidad, se destaca al menos tal punto como convergencia o encuentro entre aquéllas. Por eso, en

principio, el hombre puede racionalizar sus intuiciones emocionales, aunque remita a ellas, con el fin de encontrar motivos racionales para apoyarlas o para abandonarlas.

Aunque el símbolo sea primordialmente mostrativo, puede decirse algo sobre él; puede ser criticado, clasificado; puede argumentarse en pro o en contra de él. Y lo es debido a que el símbolo muestra un *ordo amoris* o una *turbatio amoris*. Muestra el *ordo amoris* del virtuoso o la *turbatio amoris* del vicioso moral. Por ello, desde el punto de vista ético, es posible argumentar sobre él para justificar por qué es icono o ídolo. Sobre esto último la ética de la virtud ha insistido a través de los siglos y parece que vale la pena retomar sus valiosas indicaciones.

---

<sup>1</sup> SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducida por RODRÍGUEZ, H., Caparrós, Madrid, 2001, 731-732.

<sup>2</sup> SUANCES, M., *Max Scheler. Principios de una ética personalista* (2a. ed.), Herder, Barcelona, 1986, 136.

<sup>3</sup> SCHELER, *Ética*, 732.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 734.

<sup>5</sup> En: *Scripta Theologica*, no. 39 (2007), 405-423.

<sup>6</sup> En los últimos días de Scheler, y habiendo Heidegger publicado *Ser y tiempo*, se efectuó un debate entre ambas posturas. Coinciden en la afirmación de que el mundo no se construye por vez primera desde la representación, sino que se abre a partir de una afección fundamental o a partir de un sentimiento fundamental. Mas, por un lado, Scheler sostiene la primacía del amor, mientras, por el otro, Heidegger acentúa la estructuralidad de la angustia, pues ésta tiene por objeto no un ente intramundano, sino al mundo como tal, es decir, al mundo mismo. Un artículo que brinda las pautas del debate es: GABÁS, R., "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger", en: *Enraonar*, no. 34 (2002), 31-46. También, Cf. SCHELER, M., *Ordo amoris*, traducida por ZUBIRI, X., Revista de Occidente, Madrid, 1934, 128.

<sup>7</sup> SCHELER, *Ética*, 739.

<sup>8</sup> El profesor Sánchez-Migallón me ha señalado que deben tenerse en cuenta los tipos de tendencia que Scheler establece en la ética (pp. 81-84). En efecto, ahí indica cinco tipos, a saber: 1) como algo que aspira en nosotros; 2) como una tendencia de salida; 3) como una dirección clara; 4) como una finalidad objetiva; y 5) como componentes de valor completamente claros. Parece que el prototipo, para Scheler, encuadra más bien en (3) y (5), pues (3) define su tendencia por su dirección, independientemente de los contenidos representativos, y (5) porque ahí los componentes de valor están dados ya perfectamente claros y distintos.

<sup>9</sup> Cf. ROSMINI, A., *Sistema filosófico*, nn. 213-214.

<sup>10</sup> Cf. SCHELER, *Ética*, 740-741.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 746.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 756.

<sup>13</sup> En esto no seguimos a Scheler, para quien la intuición de los valores corresponde exclusivamente a la esfera de lo sentimental (intuición emocional). Por eso es que, para él, no

---

pueden provenir de la abstracción, pues esta última es una función del entendimiento. Más adelante se verá que una consecuencia de esta diferencia con Scheler se aprecia en la racionalización del *ordo amoris*, que trataremos al final de este escrito.

<sup>14</sup> SUANCES, *Max Scheler*, 137-138.

<sup>15</sup> Los conceptos de “símbolo” e “ícono” equivalen desde la perspectiva de Cassirer y Peirce, respectivamente, pues ambos son signos analógicos, Cf. BUGANZA, J., “El hombre: un animal analógico”, en: PRIMERO, L.E. (coord.), *Significados y posibilidades de la hermenéutica analógica*, Asociación Filosófica de México/Primero Editores, México, 2005, 39-52.

<sup>16</sup> BEUCHOT, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, 144-145.

<sup>17</sup> SCHELER, *Ordo amoris*, 107 y 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>19</sup> Cf. PASCAL, B., *Pensamientos*, XXV, 54.

<sup>20</sup> SCHELER, *Ordo amoris*, 142-143.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>23</sup> SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía* (3a. ed.), traducida por GAOS, J., Losada, Buenos Aires, 1957, 208.

<sup>24</sup> En su esquema antropológico, el amor adquiere el puesto primordial. Hay aquí una inversión del orden que plantea la antropología clásica, para la cual el amor sigue al conocimiento.

<sup>25</sup> ROSMINI, A., *Compendio di etica e breve storia di essa*, nn. 1-3 (la traducción es nuestra).

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomachea*, 1176b26-27.

<sup>27</sup> Cf. BEUCHOT, M., *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, Madrid, 1999, 60ss y 65ss. Algunas reflexiones sobre este asunto aparecen también en: BUGANZA, J., “La ética de la hermenéutica analógica”, en: *Iustitia. Revista jurídica del Departamento de Derecho*, no. 16 (2007), Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, 51-58.

<sup>28</sup> BEUCHOT, M., *La hermenéutica analógica en la historia*, Universidad del Norte de Santo Tomás, Tucumán, 2010, 138.

<sup>29</sup> En la literatura, por ejemplo, se halla muchas veces. Es el caso de Goldwin, a quien Saladino sentencia a muerte, pero sobre el cual afirma igualmente: “El mundo no puede permitirse perder a un hombre tan valeroso y tan bueno”, HAGGARD, R., *La hermandad*, traducida por RODRÍGUEZ, F., Ediciones B, Barcelona, 2006, 359.



AGEMIR BAVARESCO  
SHIRLENE M. VELASCO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

# HEGEL, RELAÇÕES INTERNACIONAIS E GLOBALISMO JURÍDICO

abavaresco@puccrs.br

Recepción: Mayo 2013  
Aceptación: Octubre 2013

## RESUMEN

Las Relaciones Internacionales son uno de los temas predominantes en la agenda política actual. ¿Hasta qué punto la teoría hegeliana legitima y, al mismo tiempo, explicita la *contradicción-mediación* en el escenario de la globalización? Teniendo en cuenta esta cuestión, el objetivo de este artículo es, en primer lugar, presentar la teoría hegeliana del Estado en el contexto de las Relaciones Internacionales y, a continuación, actualizar este debate tratándolo al respecto de la soberanía brasileña. Por último, se presentan los desafíos de la articulación de Derecho Interno e Internacional, y se reconstruyen las posiciones de algunas teorías políticas actuales en vistas a la posición hegeliana.

## PALABRAS CLAVE

Relaciones Internacionales. Teoría hegeliana. Derecho. Filosofía política.

## RESUMO

As Relações Internacionais são um dos temas predominantes na agenda política atual. Em que medida a teoria hegeliana legitima e, ao mesmo tempo, explicita a *contradição-mediação* no cenário da globalização? Considerando esta questão, o objetivo do artigo é apresentar, em primeiro lugar, a teoria hegeliana sobre o Estado no contexto das Relações Internacionais. Em seguida, atualizamos este debate tratando da soberania brasileira. Enfim, apresentamos os desafios de articular o Direito interno e internacional, reconstruindo as posições de algumas teorias políticas atuais face à posição hegeliana.

## PALABRAS-CHAVE

Relações Internacionais. Teoria Hegeliana. Direito. Filosofia Política



Apresentaremos as Relações Internacionais (daqui para frente: RIs) de Hegel a partir de sua *Filosofia do Direito*.<sup>1</sup> Na terceira seção, ele trata do Estado em dois níveis: A. O Direito estatal interno; B. O Direito estatal externo. No interior do Direito estatal interno, apresenta-se: I. Constituição interna para si; II. A soberania externa. É preciso observar que a soberania externa é tratada como fazendo parte do Direito estatal interno, ou seja, a soberania é um elemento constitutivo das RIs. Cabe destacar que Hegel começa a tratar do tema da soberania ainda no nível do Direito estatal interno, pois a existência de um Estado depende de sua autonomia e da defesa da mesma face aos outros Estados, daí pode-se entender que é necessário o exército permanente para proteger a autonomia estatal. Assim sendo, a guerra, a valentia guerreira, o “pôr a sua vida em jogo” é entendida dentro do contexto da soberania e a autonomia.

Outro aspecto a ser desenvolvido no presente texto será o movimento da mediação em relação ao exercício da soberania interna dos Estados, destacando a importância da disciplina jurídica para o conceito de soberania interna. A mediação que, aqui, por ora, se desenvolverá estende-se à problemática dos Estados autônomos em face da globalização, sem perder, evidentemente, a sua soberania, torna-se possível à aplicação da disciplina jurídica: “Exercendo a soberania, o Estado nacional posiciona-se no interior da economia mundial e escolhe políticas capazes de moldar o próprio processo de globalização”.<sup>2</sup> Enfim, nosso estudo fará uma breve análise dos significados atribuídos, na atualidade, para monismo e dualismo na relação entre Direito interno e Direito internacional.

As reflexões que, aqui, se propõem, neste sentido, buscarão apresentar tanto uma atualização da metodologia hegeliana como também o destaque para o sentido jurídico no âmbito das relações entre os Estados. Com ênfase para a supremacia constitucional (uma interpretação conforme a Constituição que salogue a dignidade da pessoa humana), é possível demonstrar que a ordem constitucional interna tem prevalência caracterizando a autonomia interna do Estado. A relação entre os Estados autônomos é conflituosa, por isso, os tratados internacionais são vulneráveis e os direitos humanos, aí expressos, para serem incorporados à Constituição Federal do Brasil de 88 (daqui em diante CF/88), necessitam da mediação tal como veremos a partir da breve análise do § 3º do art. 5º da CF/88.

## 1. GLOBALIZAÇÃO E ESTADO-NAÇÃO: MULTIPOLARIDADE E NEOGLOBALIZAÇÃO

Analisando o panorama estratégico global, constata-se que vivemos em um mundo multipolar. No entender de Amorim, trata-se de uma “multipolaridade benigna, em que o sistema internacional se enriquece com a existência de múltiplos polos de poder e distintas perspectivas. Um maior número de atores participa dos processos de tomada de decisão, aprimorando a representatividade dos mecanismos de gestão da governança global”.<sup>3</sup>

a) *Multipolaridade benigna e globalização*: A multipolaridade benigna torna o sistema mais efetivo e vigoroso por meio do respeito à integridade dos princípios fundadores do multilateralismo, que tem seu fundamento na Organização das Nações Unidas (ONU). A cooperação entre Estados que valorizam o pluralismo democrático fortalece a causa do desenvolvimento. No modelo multipolar, a representação dos interesses dos Estados com menor poder político é respeitado e tem mais possibilidades de ser representado do que em outros modelos de organização de poder, tal como no uni ou bipolar.

Nessas condições, continua Amorim, a agenda internacional, em geral, e a agenda de segurança, em particular, não são prefixadas. A margem de autonomia dos Estados para escolherem o posicionamento que mais lhes convém aumenta quando o sistema internacional não se encontra asfixiado pela existência de apenas um ou dois polos. A ausência de alinhamentos automáticos, voluntários ou impostos, se traduz em maior responsabilidade pelo provimento da própria segurança.<sup>4</sup>

b) *Multipolaridade benigna e democracia*: A multipolaridade benigna favorece a democratização do sistema internacional, assentada no princípio inclusivo do multilateralismo. Mas a multiplicidade de polos de poder por si só não é garantia disso. É preciso que a vontade política “multilateralize a multipolaridade”, ou seja, que sejamos capazes de criar e respeitar normas que inibam impulsos desagregadores deste ou daquele ator internacional.<sup>5</sup>

Há que se considerar a hipótese do sistema adquirir feição similar ao europeu do século XIX e XX, em que a relativa autonomia dos atores conviveu com o estado de guerra mais ou menos endêmico. Nesse modelo e conjuntura, as rivalidades existentes entre as principais potências serviam apenas para equilibrar as relações entre elas, o que implicava uma permanente instabilidade entre os outros atores internacionais. “O respeito à

soberania dos Estados, nessas circunstâncias, dependia muito mais dos equilíbrios temporários de poder do que da adesão efetiva dos estadistas aos conceitos de integridade e igualdade jurídicas”.<sup>6</sup>

c) *Multipolaridade benigna e poder em deslocamento*: No entender de Amorim estamos diante de um deslocamento do eixo de poder político, econômico e militar no planeta a partir dos seguintes fatos: O declínio relativo dos Estados Unidos; a crise da Europa; a ascensão da China e da Índia; a recuperação da Rússia; o crescimento da América do Sul desde o início deste século e o desabrochar da África reforçam a convicção de que está em curso um amplo processo de desconcentração do poder em escala planetária e demonstram a multiplicidade de polos de poder espraiando-se em nível mundial.

Constatamos que em cada um dos principais níveis internacionais (político, econômico, militar, cultural etc.), o número de atores relevantes tem se expandido nos últimos anos. Esse fenômeno torna-se cada vez mais evidente, sobretudo, nos campos econômico e financeiro, com a substituição do G-7/G-8 pelo G-20 como principal fórum de concertação. A mesma tendência faz-se sentir nas negociações comerciais ou de mudança climática.<sup>7</sup>

d) *Multipolaridade cooperativa, riscos e incertezas*: A exigência que se coloca aos Estados, nesse cenário internacional, é a superação de suas vulnerabilidades como uma condição estratégica para garantir sua autonomia e, ao mesmo tempo, sua inserção internacional. Analisando a geometria do poder na história mundial constata-se que temos de conviver, permanentemente, com os riscos e incertezas. Deve-se contar com a hipótese de que um ou mais Estados poderosos se recuse a encontrar a resolução de divergências de forma pacífica, não obedecendo a acordos e cumprindo tratados conforme as instituições existentes. Por isso é que face às contingências e instabilidades nas relações internacionais, “a existência de uma multiplicidade de polos é mais conducente à realização das aspirações coletivas da humanidade do que a existência de apenas um ou dois”, defende Amorim.<sup>8</sup> Confirmando que, “os elementos essenciais à base da articulação de nossa segurança – regionais e sistêmicos, bilaterais e multilaterais – condizem com a visão de uma multipolaridade fundamentada na cooperação, no respeito mútuo e no multilateralismo”.<sup>9</sup>

e) *Estado-Nação e neoglobalização*: Segundo Troyjo<sup>10</sup> há vários fenômenos que apontam que a globalização perde terreno e vários vetores desglobalizantes em operação. Se nós consideramos que a globalização é

mais do que contínuos avanços tecnológicos nos transportes e nas comunicações. E se “a identificamos como comércio e investimento internacionais crescentes. Melhor coordenação macroeconômica. Circulação mais livre de bens, capitais e pessoas. Formas comuns de ver e sentir o mundo. Todas essas frentes estão em xeque”, afirma Troyjo, economista e cientista social, professor e diretor do BRICLab na Universidade Columbia.

No entender de Troyjo “está em xeque, sobretudo, a globalização dos valores, aquela ideia dos anos 1990 de que democracia representativa e economia de mercado eram os melhores parâmetros para a organização da sociedade”.<sup>11</sup> O modelo inicial de globalização foi o proclamado “fim da história”: Em 1992, o cenário global assistia a extinção da União Soviética e Francis Fukuyama anunciava o “fim da história”, a partir da conjunção entre democracia e livre mercado. Porém, em 2012, temos um cenário em que observamos, ao invés do “fim da história”, a emergência de “poli-histórias”, ou seja, este é o modelo que incorpora outros atores e desafios internacionais. “Constata-se o estancamento das dinâmicas de integração regional e o ressurgimento do Estado-nação como protagonista. Enfim, em 20 anos deixamos a “globalização intensa” em direção a um “risco de desglobalização”, defende Troyjo.

Segundo o autor ocorre atualmente, a retração de forças sinérgicas e cooperativas, provocando o que ele chama da “pós-globalização” caracterizando-se pela ausência de uma “bússola de valores” de como o mundo deve se reorganizar. Neste cenário temos o renascimento não dos nacionalismos, mas dos individualismos nacionais. Há a volta do Estado-nação ao centro do palco no reordenamento global. Este fenômeno não significa um recuo no processo de globalização, mas a constituição de uma nova globalização, ou seja, a “neoglobalização” ainda mais permeada por tecnologias, conclui Troyjo.

Após este diagnóstico contemporâneo das relações internacionais em que se acentuam de um lado, as forças da multipolaridade benigna (Amorim) e de outro, a volta do Estado-Nação, não nos moldes da modernidade, mas inserido no cenário da neoglobalização (Troyjo), descrevemos a teoria hegeliana sobre as relações internacionais: Uma dialética entre autonomia soberana do Estado e vinculação interestatal.

## 2. SOBERANIA DO ESTADO: AUTONOMIA E VALENTIA

a) *Soberania interna*: Hegel identifica a representação da soberania

interna num indivíduo: o monarca – “O Estado tem, nessa determinação, *individualidade*, que é essencialmente enquanto indivíduo e que no soberano é enquanto indivíduo efetivo, imediato (FD, § 321).” O príncipe é a consciência *infinitamente negativa* na liberdade, isto é, que é capaz de ser-para-si, assumindo dentro de si a diferença e, com isso, pode passar ser soberano (cf. FD, § 279).

b) *Autonomia – primeira liberdade*: Um Estado afirma-se como uma individualidade autônoma e livre, constituindo, desse modo, a “honra suprema de uma coletividade” (FD, § 322). A autonomia é muito importante para um povo, embora ela seja totalmente abstrata, isto é, não tenha ainda um desenvolvimento interno.

c) *Vinculação negativa*: Hegel descreve o vínculo com outros Estados como um acontecer contingente. Essa existência torna-se um momento de afirmação da autonomia, “enquanto força absoluta contra todo singular e particular, contra a vida, a propriedade e os seus direitos, assim como contra os demais círculos, traz a nulidade dos mesmos ao ser-aí e à consciência” (FD, § 323).

d) *Momento ético da guerra: conservar a soberania do Estado*: Hegel entende que o Estado necessita dos indivíduos, por isso, eles são obrigados a conservar “a independência e a soberania do Estado” através do “sacrifício de sua propriedade e de sua vida, de seu opinar” (FD, § 324). O Estado não pode ser considerado apenas uma sociedade civil-burguesa em que os indivíduos têm, em seu fim último, a garantia da vida e da propriedade. “No que se acaba de indicar, reside o *momento ético da guerra*, que não é de se considerar como um mal absoluto e como uma mera contingência exterior” (FD, § 324, A). Hegel interpreta a guerra a partir do silogismo conceitual: o indivíduo e o particular são postos como contingentes para afirmar a essência ética da autonomia do Estado. Os indivíduos não são eliminados, mas elevados em sua “transitoriedade” em individualidade unida à essência ética, isto é, à conservação da soberania do Estado. Hegel apreende o fenômeno da guerra dentro do movimento dialético, usando a figura do movimento dos ventos agitando os mares, da mesma forma que os conflitos tiram da indiferença os povos em sua estagnação.

e) *Estamento da valentia ou exército permanente*: Hegel propõe a criação de um grupo de indivíduos para garantir a segurança do Estado, que ele chama de estamento da valentia (FD, § 325). Cabe-lhe a função tanto de

guerra de defesa como de conquista. Por isso, Hegel defende a criação de um exército permanente, que constituirá um novo estamento, somando-se ao da indústria, dos funcionários do Estado, do comércio e da agricultura (FD, § 326). Os membros do exército exercitam a virtude da valentia, como uma disposição de espírito que tem por “fim último absoluto verdadeiro, a soberania do Estado” (FD, § 328). Compete ao príncipe “comandar a força armada, manter relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados” (FD, § 329). Após tratar da soberania externa do Estado que se constitui a partir da autonomia e da valentia em defender o próprio Estado, Hegel aborda o Direito estatal externo, ou seja, as relações internacionais propriamente ditas.

### 3. ESTATUTO JURÍDICO DO DIREITO INTERNACIONAL

a) *Base do Direito internacional - Autonomia, dever-ser e vontade soberana*: “O direito estatal externo procede das relações de Estados autônomos; o que é *em si e para si* no mesmo recebe, por isso, a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa em *vontades soberanas diferenciadas*” (FD, § 330). Hegel começa a tratar do tema das RIs afirmando a autonomia dos Estados, ou seja, a relação entre eles dá-se a partir do Direito. O nível do Direito é abstrato: um nível contratual em que as relações podem ser rompidas ou desfeitas entre os membros que realizam tal contrato.

Em seguida, temos duas expressões típicas da filosofia hegeliana: *em si e para si*. O *em si* é algo (em ideia ou real) que está em germe ou em potência; depois, essa identidade simples de um ser determinado desenvolve-se em suas diferenças, exteriorizando-se num *para si*; e, finalmente, esses dois momentos são reunidos na unidade da forma idêntica e do conteúdo diferenciado. Esse processo é um *dever-ser* dos Estados como *vontades soberanas*, considerando-se que os Estados existem em *si* como *vontades soberanas formais*, isto é, reconhecidas juridicamente; depois, exteriorizam o seu conteúdo nas relações uns com os outros; e, por fim, estas relações interestatais constituem as relações internacionais.

b) *Reconhecimento e legitimação entre os Estados*: O reconhecimento dos Estados entre si constitui a sua legitimação. Porém, Hegel, adverte que isto é algo apenas formal, ou seja, essa legitimação será concreta, na medida em que cada Estado organiza-se constitucionalmente. Há uma identidade do formal e do conteúdo:

“Ser enquanto tal *para outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é igualmente apenas formal, e a exigência desse reconhecimento do Estado, meramente porque ele seja tal, é abstrata; que ele seja de fato tal sendo em si e para si, isso depende de seu conteúdo, de sua constituição, de sua situação, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade de ambos, repousa do mesmo modo na maneira de ver e na vontade do outro” (FD, § 331).

A legitimação é, sob o ponto de vista político, um processo de aceitação ou consenso que um Estado alcança nas suas relações internas e/ou externas, garantindo a adesão de suas políticas sem o uso da força, mas pelo reconhecimento dos cidadãos ou outros Estados. Hegel trata de dois níveis de legitimação: um formal, em que o Estado é legitimado imediatamente, existindo juridicamente; e outro, pode-se afirmar, concreto, em que o Estado desenvolveu o seu ser *em si* (o conteúdo, a situação cultural) num *para si* (a Constituição) e, enfim, numa identidade do reconhecimento formal e concreto que se opera pela mediação das vontades estatais.

As condições de reconhecimento de um Estado soberano são comparáveis à passagem da propriedade ao contrato, em que o indivíduo, que é proprietário, precisa ser reconhecido pela mediação de outras vontades, constituindo-se a “esfera do contrato” (cf. FD, § 71).

c) *Relação contratual entre Estados*: A relação contratual dá-se pela mediação da vontade autônoma dos indivíduos. Assim, os Estados, na sua relação imediata, estabelecem relações contratuais. “A efetividade imediata em que os Estados estão uns em relação aos outros particulariza-se em relações múltiplas, cuja determinação procede de uma parte e de outra do arbítrio autônomo e tem, com isso, a natureza formal de *contratos* em geral” (FD, § 332).

d) *Tratados, Estado de natureza e contingência*: Os Estados relacionam-se entre si através de tratados que devem ser observados. Porém, os Estados são soberanos: “Eles estão nessa medida em estado de natureza uns frente aos outros”. Não há, acima deles, uma vontade universal para obrigá-los a cumprir os tratados ou garantir a efetivação de seus direitos. “Por isso aquela determinação universal permanece no *dever-ser*” (FD, § 333), porque, há entre os Estados, “no máximo um árbitro e um mediador, e também esse apenas de modo contingente, isto é, segundo vontades particulares” (FD, § 333, A).

Hegel comenta a proposta kantiana de organizar uma liga de Estados com a finalidade de resolver os conflitos e arbitrar litígios, evitando a decisão pela guerra. Porém, esses acordos repousariam em razões morais, religiosas ou outras, ou seja, “sempre na vontade soberana particular”. A conclusão é que os contratos ou tratados entre os Estados permanecem contingentes. Os tratados são vulneráveis e pode ocorrer a violação do reconhecimento e da honra, “por causa disso, o litígio dos Estados, à medida que as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a guerra” (FD, § 334).

e) *Bem-estar e guerra*: A validade dos tratados repousa sobre a vontade particular dos Estados que buscam atender a sua própria vontade particular e a dos seus cidadãos. Ora, o que estes querem é seu bem-estar, tanto em nível de liberdade abstrata como concreta. Por isso, o bem-estar do Estado visa a seus interesses, levando em conta as situações e circunstâncias externas. O governo é “uma *sabedoria particular*, não a providência universal, – assim como o fim nas relações com os outros Estados e o princípio para a justiça das guerras e dos tratados não é um pensamento universal (filantrópico), contudo é o bem-estar efetivamente ofendido ou ameaçado em *sua particularidade determinada*” (FD, § 337).

Na anotação ao parágrafo 337, Hegel comenta a oposição entre moral e política a partir da questão do bem-estar do Estado e dos indivíduos. Há diferença na legitimação do bem-estar do Estado e dos indivíduos. Enquanto estes obedecem ao Direito formal, aquele tem o seu Direito imediato “e apenas essa existência concreta, e não um dos muitos pensamentos universais que são tidos por imperativos morais, pode ser princípio de seu agir e de seu comportamento” (FD, § 337, A). O agir dos Estados em conflito torna-se “uma situação da ausência de direito, de violência e de contingência” (FD, § 338). Pode-se afirmar, pois, que os Estados comportam-se, aqui, como no estado de natureza. No entanto, mesmo na guerra, os Estados se reconhecem sendo em si e para si “de modo que a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro”. Hegel descreve, ao mesmo tempo, a lógica do conflito sem Direito e moral, e a necessidade de superação disto como algo transitório na existência dos Estados.

f) *Direito dos povos e a paz*: Hegel entende que a guerra rege-se pelo Direito dos povos em que é possível a paz: “Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade da paz seja



preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas” (FD, § 338).

g) *Contingência dos Estados no tribunal do mundo*: Há, na relação entre os Estados, uma dialética da finitude em que a autonomia do Estado está exposta à contingência, ou seja, esses *espíritos dos povos*, segundo a linguagem hegeliana, são fenômenos finitos. Por isso, são vistos a partir do *espírito universal* ou o *espírito do mundo* que é superior e mais elevado de todos e, dessa forma, exerce um Direito neles. Esse espírito do mundo é a “*história mundial, enquanto tribunal do mundo*” (FD, § 340).

h) *Historia universal, razão e liberdade*: Hegel amplia a sua análise para além das relações interestatais que são regidas pela lógica da contradição. A história mundial é o tribunal em que não predomina a força, mas a razão e a liberdade.

“A história mundial, além disso, não é o mero tribunal de sua *força*, isto é, a necessidade abstrata e irracional de um destino cego, porém porque ele, em si e para si, é *razão* e, seu ser-para-si no espírito, saber, ela é o desenvolvimento necessário a partir apenas do *conceito* da sua liberdade, dos *momentos* da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, – a exposição e a *efetivação do espírito universal*” (FD, § 342).

A teoria hegeliana das RIs é a descrição de como os Estados comportam-se, tais como indivíduos, começando pela lógica imediata da *identidade* do ser em si e para si que se afirma de forma soberana e autônoma. Depois, no ato de diferenciar-se, ocorre a *oposição* de interesses e os conflitos pelo bem-estar particular. A *contradição* entre guerra e paz mostra a dialética da finitude dos próprios Estados. Há a *suprassunção* dos Estados no tribunal da história que é o aprendizado sempre aberto ao novo aprender:

“A história do espírito é seu ato, pois ele é apenas o que ele faz, e seu ato é fazer-se objeto da sua consciência e, aqui, no caso, enquanto espírito, apreender-se se expondo para si mesmo. Esse apreender é seu ser e seu princípio, e a *perfeição* de um apreender são ao mesmo tempo sua exteriorização e sua passagem. O espírito, formalmente expresso, apreende de *novo* esse apreender, e o que é o mesmo, indo dentro de si a partir da exteriorização, é o espírito do grau superior frente a si, tal como ele estava naquele primeiro apreender” (FD, § 343).

Após reconstituirmos a teoria das RIs na visão hegeliana, apresentamos uma atualização da mesma em relação ao Estado brasileiro.

#### 4. O MOVIMENTO DA MEDIAÇÃO E O EXERCÍCIO DA SOBERANIA INTERNA NO BRASIL

Uma breve análise sobre a incorporação dos direitos humanos dos tratados internacionais à CF/88 propõe a leitura do § 3º do art. 5º: “Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004, Decreto Legislativo com força de Emenda Constitucional)”. Destaca-se que, em eventual situação de conflito, para impedir um tratamento incoerente e inconsistente no âmbito do sistema constitucional, há de se preservar as diretrizes dos critérios de concordância prática, ponderação e proporcionalidade, tendo como norte a solução mais afinada com a máxima salvaguarda da dignidade da pessoa humana. A ordem constitucional interna tem prevalência e a sua interpretação deve estar afinada com a *ratio* e o *telos* de outras disposições constitucionais e da ordem constitucional em seu conjunto.<sup>12</sup> Reforça Lênio Streck: “Ao intérprete não é conferida a possibilidade de dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa”,<sup>13</sup> já que sempre sujeito aos limites textuais mínimos (explícitos e implícitos) estabelecidos pelo sistema constitucional.

Assim, o fato de que a incorporação dos direitos humanos dos tratados internacionais no Direito Interno (ordem constitucional interna) nem sempre se coaduna com as disposições constitucionais (§ 3º do art. 5º “sobre direitos humanos que forem aprovados”) demonstra a autonomia interna do Estado através de sua Constituição.

“[...] se o tratado resultar necessariamente (portanto, não sendo viável uma interpretação conforme a Constituição) em uma situação pior para a pessoa humana do que a decorrente do nosso sistema constitucional positivo, não haverá de se incorporar o tratado neste particular, já que violador de ‘cláusula pétreas’ de nossa Constituição”.<sup>14</sup>

Reiterando também o estatuto jurídico do Direito Internacional de Hegel: “O direito estatal externo procede das relações de Estados autônomos; o que é *em si e para si* no mesmo recebe, por isso, a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa em *vontades soberanas diferenciadas*” (FD, § 330). As “cláusulas pétreas” da Constituição de um

Estado caracterizam a sua autonomia, soberania do Estado perante aos demais Estados e perante aos Tratados Internacionais estabelecidos que são vulneráveis e, em tal caso, pode ocorrer a violação do reconhecimento e da honra.

Com estas considerações importa destacar para o conceito de soberania, no âmbito jurídico, seguindo a orientação de Dallari, para evitar distorções que são “consequência, sobretudo da significação política do conceito, que se encontra na base de seu nascimento e que é inseparável dele, apesar de todo o esforço, relativamente bem sucedido, para discipliná-lo juridicamente”.<sup>15</sup>

Cabe ressaltar que a soberania, hoje em dia, possui caráter de instrumento, devido à sua positivação jurídica, servindo para justificar vários atos do poder público, como também dos entes privados, por exemplo, no art. 170 da CF/88: “A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios: I - soberania nacional; II - (...)”, vê-se que passou de poder a instrumento. Esta atualização do conceito de soberania contribui para a desmistificação de certas concepções equivocadas, destituídas de função jurídica, que são conceitos vazios e sem aplicabilidade.

A soberania dos Estados apresenta-se como uma blindagem jurídica e administrativa, portanto, é impróprio tratar de mitigação da soberania interna para que possa haver a promoção das relações em um mundo globalizado. Pelo contrário, pode-se ver, a partir de Hegel, que a condição de possibilidade para as relações entre os Estados é a preservação de suas soberanias. Por isso, afirma-se que os Estados existem em si como vontades soberanas formais, isto é, reconhecidas juridicamente; depois, exteriorizam o seu conteúdo nas relações uns com os outros; e, por fim, estas relações interestatais constituem as relações internacionais. O estatuto jurídico do Direito internacional de Hegel apresenta uma identidade do formal e do conteúdo.

A identidade do formal e do conteúdo é diferente da proposta kantiana que repousaria “na vontade soberana particular” (razões morais); este é o ponto central da crítica de Hegel a Kant, assunto bem desenvolvido na *Filosofia do Direito* de Hegel: a teoria kantiana não ultrapassa o âmbito da moral rumo a eticidade. Em relação à soberania, se apenas definida em seu aspecto moral (kantiano), não possui eficácia jurídica, a qual depende da

capacidade da norma jurídica de produzir efeitos e sem a “identidade do formal e do conteúdo” não há possibilidade para a produção de efeitos jurídicos.

Este aspecto do estatuto jurídico do Direito internacional de Hegel contribui com a discussão atual que trata da relação entre Direito interno e Direito internacional, se posicionado como plano de fundo para nortear estas discussões. Com a intenção de desvinculá-las de posições que ora apontam para um nacionalismo que nega qualquer relação dos ordenamentos jurídicos nacionais com o Direito internacional, ou para a tendência internacionalista que subordina um sistema nacional a valores internacionais. Por isso, propomos repensar o uso dos conceitos monismo e dualismo na relação Direito interno X Direito internacional e, conseqüentemente, nas RIs.

#### 5. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO DIREITO INTERNO X DIREITO INTERNACIONAL NA ATUALIDADE

Para Gomes e Mazzuoli, em um ordenamento jurídico dualista, o Direito interno não teria nenhuma relação com a ordem internacional; cada qual teria a sua autonomia e eficácia. Já em um ordenamento jurídico monista que trata do âmbito da doutrina internacional atualizada, como no Brasil, em que a Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, de 1969, já vigora, o Direito é uno e indivisível.<sup>16</sup>

Contudo, desta forma constituída, a construção teórica dos modelos de relações entre Direito interno e Direito internacional apresenta-se de forma simplista sem possibilidade de alcançar uma sofisticada indagação filosófica que não dilua os polos e avance no sentido dialético da mediação. E ainda:

“Uma leitura atenta dos textos de Tripel, de Anzilotti e de Kelsen traz informações imprescindíveis para a construção teórica dos modelos de relações entre direito interno e direito internacional. Estas informações por motivos que se desconhece, perderam-se; os textos recentes, por exemplo, apontam a possibilidade de aplicação de atos normativos internacionais no âmbito territorial nacional como critério distintivo entre monismo e dualismo, o que se mostrou equivocado”.<sup>17</sup>

Repensar este modelo que utiliza o critério distintivo entre monismo e dualismo para a aplicação de atos normativos internacionais no âmbito territorial nacional é buscar uma perspectiva nova que se preocupe com os

efeitos práticos e considere como o Direito internacional é usado nos ordenamentos jurídicos internos dos Estados. Desse modo

“[...] o modelo monista é incompatível com a existência do poder soberano estatal, vez que se assenta na existência de uma única ordem jurídica global, uma única fonte jurídica que delega competências às diversas ordens parciais, que, dentro dessa estrutura idealizada, estão a ela subordinadas”.<sup>18</sup>

Esta concepção impossibilita o processo de mediação diluindo os polos de mediação do processo que compõe os atores internacionais. Ao invés de buscar, pela via da mediação, a “identidade do formal e do conteúdo” visando à produção de efeitos jurídicos, esta construção teórica apoia-se em um idealismo *apriorístico* formal de um modelo teórico prévio que não favorece a compatibilização dos fenômenos da globalização de forma a corresponder à realidade.

A proposta hegeliana de mediação em que a identidade do formal e do conteúdo tende a eticidade, apresenta-se como condição de possibilidade para a efetividade jurídica sem aniquilar os polos, pois não determina antecipadamente nenhuma teoria que tem o compromisso da desconstrução independente da realidade que se faz presente em um caso concreto.

O desconstrucionismo no Direito reflete a atividade desenvolvida na sociedade civil que passa a valorizar a persuasão e os conflitos relacionados com a produção ideológica e cultural em que o elemento decisivo deixa de ser o exercício da coação pelo Estado e passa a ser a habilidade em obter um poder hegemônico enraizada nas organizações da sociedade civil e na mediação exercida pelos intelectuais.<sup>19</sup>

Dessa forma, a proposta hegeliana de medição (identidade do formal e do conteúdo que tende a eticidade) é impossibilitada, tendo em vista que a eticidade que culmina no Estado é suplantada pela sociedade civil. A partir de Gramsci, vemos que a hegemonia resulta do consentimento espontâneo dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social. Este consentimento nasce historicamente do prestígio que o grupo dominante obtém por causa de sua posição e da sua função no mundo da produção.<sup>20</sup>

Assim, uma comunidade globalmente interligada em redes, que formam organizações políticas alternativas e que assumem um novo tipo de poder, apresenta-se como reflexo da primazia da sociedade civil sobre a sociedade política, um modelo da hegemonia gramscista.<sup>21</sup> Com a concepção

de hegemonia, Gramsci situa o problema da recomposição política e da hegemonia, enfrentados por Lênin, para além da aliança de classes. A união dos grupos sociais aos interesses de outros grupos é mediada por uma liderança intelectual e moral que pressupõe o compartilhamento das ideias e valores formando a base da vontade coletiva, base aglutinadora dos grupos.<sup>22</sup> “Um todo orgânico e relacional, encarnado em aparatos e instituições, que solda em torno a certos princípios articulatórios básicos a unidade de um bloco histórico”.<sup>23</sup>

Para Laclau e Mouffe, é necessário ir além do pensamento de Gramsci. O ponto de partida é a teorização sobre a hegemonia de Gramsci, porém, o caráter aberto e incompleto do social é condição de toda prática hegemônica.<sup>24</sup> Adeptos do desconstrucionismo de Derrida, ligam a lógica político-interpretativa de Gramsci à crítica filosófica radical.

Outro aspecto, digno de nota, é que “a sociedade e os agentes sociais careceriam de essência e suas regularidades consistiriam tão só nas formas relativas e precárias de fixação que têm acompanhado a instauração de uma certa ordem”.<sup>25</sup> Este é o caráter relacional de toda identidade, e a articulação é “toda prática que estabelece uma relação tal entre elementos que a identidade destes resulta modificada como resultado desta prática. A totalidade estruturada resultante da prática articulatória a chamaremos de discurso”.<sup>26</sup> O momento da articulação política também é privilegiado por Gramsci, e as relações sociais estão em torno da disputa pela hegemonia, assim como a criação de uma nova hegemonia está baseada na aliança dos grupos subalternos ou na criação de uma cadeia de equivalências, no caso de Laclau e Mouffe. A lógica política da equivalência é assim explicitada:

“Os meios de representação só podem consistir em uma particularidade cujo corpo se divide, dado que, sem cessar de ser particular, ela transforma seu corpo na representação de uma universalidade que o transcende - a da cadeia equivalencial. Esta relação, pela qual uma certa particularidade assume a representação de uma universalidade inteiramente incomensurável com a particularidade em questão, é o que chamamos uma relação hegemônica”.<sup>27</sup>

Assim posto, o projeto socialista desloca o privilégio da classe social como categoria ontológica em favor de outras divisões sociais proeminentes, como as etnias, as questões que envolvem a sexualidade, etc. Em que a nova configuração do social é dada em meio à fragmentação e ao aparecimento de novos antagonismos sociais e a necessidade de criação de uma nova hegemonia. Em termos hegelianos, esta configuração assumida pelas

relações sociais não ultrapassaria o aspecto negativo propriamente dialético rumo ao *especulativo ou positivamente racional* “que apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.<sup>28</sup> Esse déficit em relação ao modelo hegeliano está estampado na atual atividade política prática, em que o conceito de soberania por esta vertente mostra-se desvinculado do âmbito jurídico.

O reflexo desta desvinculação do âmbito jurídico é visto no globalismo jurídico em que ocorre a supremacia do direito internacional com a ideia de caráter “parcial” dos ordenamentos jurídicos nacionais e a necessidade de desalojar a ideia mesma de soberania.<sup>29</sup> Com a constituição de uma nova ordem mundial em que a soberania dos Estados encontra legitimação da soberania das grandes potências em detrimento da soberania dos demais Estados. Passamos a seguir, a algumas considerações a esse respeito.

#### 6. GLOBALISMO JURÍDICO E SOBERANIA DOS ESTADOS

O globalismo jurídico se encontra inserido num contexto mundial em que não se pode desprezar o contexto social, político, econômico e histórico e a correlação de forças existentes neste contexto internacional. Deve-se, portanto, atentar para as consequências do globalismo jurídico referentes à universalização de valores, com a sobreposição destes aos ordenamentos dos Estados Nacionais, através de órgãos centrais supranacionais com força jurisdicional plena.

O termo “globalismo jurídico” foi cunhado por Danilo Zolo com a proposta de criticar o pensamento filosófico e teórico jurídico da obra *Zum ewigen Frieden* de Kant e em particular a ideia kantiana do “Weltbürgerrecht” (*direito cosmopolita*).<sup>30</sup> No plano normativo, o universalismo kantiano se traduz na exigência de uma globalização do direito à forma de um ordenamento jurídico que abarque toda a humanidade e absorva em seu interior qualquer outro ordenamento. O direito deveria assumir a forma de uma legislação universal, uma espécie de *Lex mundialis* válida *erga omnes* – baseada em uma homologação gradual não só dos costumes e dos ordenamentos normativos nacionais, mas também das diferenças políticas e culturais.<sup>31</sup>

No terreno da política internacional, o “globalismo jurídico” almeja reforçar e estender as funções das instituições internacionais hoje existentes,

sobretudo das Nações Unidas. Os processos de globalização tem demonstrado que existe um desajuste funcional e uma séria diferença de escala entre o poder normativo e coercitivo dos Estados nacionais e as novas dimensões dos problemas que se acumulam na agenda internacional: a paz, a proteção dos direitos humanos, a proteção do meio ambiente, o equilíbrio demográfico, o desenvolvimento econômico, a repressão do terrorismo e do tráfico internacional de armas e de drogas.<sup>32</sup>

Os juglobalistas propõem a redução da soberania absoluta dos Estados Nacionais. Suas autonomias e particularidades são vistas como excentricidades e obstáculos para a resolução dos problemas cruciais do planeta que são definidos pelos poderes supranacionais como tendo caráter de urgência e se sobrepõem à soberania dos Estados Nacionais e limitam drasticamente sua *domestic jurisdiction*.<sup>33</sup>

O tolhimento da autonomia dos Estados se espria nas diversas dimensões do social, histórico, político, etc. No Brasil vemos se espalhar como rastilho de pólvora o que Hélio Schwartsman descreveu como “analfabetismo histórico”.<sup>34</sup> O poder hegemônico cultural está às portas do Supremo, este precisa cumprir os ditames da agenda elaborada pelos poderes supranacionais e não importa se “aplicar critérios contemporâneos para julgar o passado é uma manifestação de analfabetismo histórico”,<sup>35</sup> o que importa é fazer cumprir as determinações dos direitos internacionais que prezam pela tutela dos direitos humanos. Ter escrito nos anos 30 “o termo «macaca de carvão», para referir-se à Tia Nastácia [...] expressões que hoje soam rematadamente racistas [...] o autor poderá ter parte de sua obra banida das bibliotecas escolares”.<sup>36</sup>

Esta intervenção demonstra que o globalismo jurídico tem sua tese fundamentada em uma filosofia do direito que sirva aos interesses dos poderes supranacionais não sendo possível servir de base para uma universalização de valores, “pois não levam em consideração os condicionantes materiais e históricos que determinam a formação e desenvolvimento das diversas sociedades do globo”.<sup>37</sup> Ao desconsiderar tais vertentes ocorre a substituição da continuidade dos processos históricos pelo desconstrucionismo que se espria nos variados âmbitos do contexto internacional. Porém, esta substituição se encontra apenas em nível dos universais abstratos sem relação alguma com os reais contextos internacionais.



Segundo Zolo, o êxito do “globalismo jurídico” se confirmou de forma muito concreta pela evolução das relações internacionais depois da queda do império soviético e do fim do mundo bipolar. A prática do intervencionismo “humanitário” das grandes potências, a partir da guerra do Golfo, atribuindo-se um poder de intromissão, potencialmente universal, nos assuntos internos dos países que sofrem crises sociais ou políticas. Continua Zolo, que seu êxito mais evidente tem sido o representado pela criação do Tribunal Penal Internacional para a ex-Iugoslávia e para Ruanda. Somando a este êxito do “globalismo jurídico”, por seu especial significado simbólico, a construção em Haia do primeiro “cárcere supranacional” colocado a disposição deste tribunal.<sup>38</sup>

Danilo Zolo procura explicitar que a teoria do “globalismo jurídico” tem por fundamento a comunidade jurídica internacional, na moral kantiana, pautada nas ideias que a garantia da paz se dá pela força dos órgãos supranacionais. Ainda questiona a “guerra justa” adotada pela ordem supranacional onde os fenômenos são interpretados a nível internacional.

Para tratar da crítica de Zolo ao pensamento internacionalista de Hans Kelsen e Jürgen Habermas, apresentaremos de forma sucinta alguns aspectos da sua crítica ao “globalismo jurídico” quanto ao seu caráter teórico e político.

Quanto ao caráter teórico, Zolo destaca a necessidade de submeter à crítica a concepção racionalista e normativista do direito a que o globalismo jurídico nos remete. Para ele esta filosofia do direito está a ocultar “em nome de uma visão idealizada de justiça internacional, a estreita conexão que une entre si o direito internacional, a política internacional e a força militar”.<sup>39</sup> Destaca a falta de interação das dimensões das estruturas normativas com as dimensões dos processos culturais e econômicos, apontando a atribuição direcionada e unipolar à jurisdição penal, que se apresenta como sendo a fonte única para a eficácia regulativa dos fenômenos sociais, incluindo os conflitos civis e a guerra, “que a experiência histórica parece empenhada cotidianamente em desmentir”.<sup>40</sup> Neste sentido apresenta o argumento de que nada garante que a aplicação das sanções judiciais, ainda que severas, sobre os indivíduos que cometeram atos ilícitos internacionais tenha alguma incidência nas dimensões macroestruturais da guerra, isto é, “que possa atuar sobre as razões profundas da agressividade humana, do conflito e da violência armada”.<sup>41</sup> Ainda, complementa Zolo, que existem “importantes

dúvidas” sobre a qualidade de uma justiça supranacional que se encontra distante e perceptivelmente desalojada dos sujeitos expostos às suas sanções.

Quanto ao caráter político, importa destacar o que Danilo Zolo salienta sobre a considerável importância da força política e militar mantida pelas grandes potências industriais e o compromisso das Nações Unidas de manter relações pacíficas entre si. Para atingir a ordem mundial pacífica, afirma Habermas, segundo Zolo, a reforma das Nações Unidas deveria encaminhar-se, em consequência, a fazer desta organização a sede de uma “polícia internacional”,<sup>42</sup> estas seriam neutras e de intervenção rápida, “organizadas e financiadas pelas grandes potências com o objetivo de realizar ‘uma ordem cosmopolita justa e pacífica’”.<sup>43</sup> Assim, sem estas organizações de cunho político e militar, qualquer sistema internacional, conseqüentemente, será débil, “como tem sido até agora as Nações Unidas”. Sendo, portanto, as grandes potências responsáveis por garantir a ordem e a paz internacional.

Com as transformações institucionais requeridas por Habermas, diz Zolo, que incidem diretamente sobre a soberania interna e externa dos Estados nacionais, ocorre a limitação drástica destes. “O direito cosmopolita deve ser institucionalizado de forma que obrigue os governos a respeitar suas normas sob a ameaça de sanções”.<sup>44</sup> Esta questão também envolve a proteção dos direitos humanos: “É necessário que as Nações Unidas intervenham inclusive militarmente na repressão das violações dos direitos humanos usando forças armadas sob seu comando direto”.<sup>45</sup>

A importância da doutrina do “globalismo jurídico” é notória na atualidade. As considerações de Zolo demonstraram que a relevância internacional desta doutrina depende de sua hegemonia econômico-militar, e que a influência dos processos de globalização que parecem exigir a unificação em escala planetária das estruturas normativas e jurisdicionais também gozam dessa hegemonia. Com a legitimação das instituições internacionais hoje existentes e de modo particular seus mais recentes desenvolvimentos “humanitários” e judiciais, o “globalismo jurídico” se apresenta como a nova ordem mundial.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante, estes déficits nas relações internas e internacionais, concluímos que a atualização da concepção hegeliana das Relações Internacionais insere-se na dialética mediadora entre soberanias, que mantém

as suas diferenças, mas que entra em mediação através de uma rede complexa de organizações transnacionais. De fato, os estudos em RIs mostram que o conceito de soberania moderno era muito fechado e fixo, ou seja, na lógica hegeliana, reduzido ao entendimento indiferente. Há um novo conceito de soberania:<sup>46</sup> Hardt e Negri não afirmam que o Estado-nação tenha deixado de existir, mas se relativiza e flexibiliza a sua soberania. Eles asseveram que não há um “fora” do “Império”, por isso, pensam na possibilidade de construir, no interior do Império, uma alternativa que denominam “subjetividades transversais”. O Império coloniza e, ao mesmo tempo, interliga um número crescente de áreas da vida, criando a possibilidade de um novo tipo de poder. Convergindo numa comunidade globalmente interligada em redes, diferentes grupos e indivíduos podem associar-se em fluidas matrizes de resistência; deixando de constituir 'massas' silenciosas e oprimidas, podem formar uma multidão, com o poder de forjar uma alternativa democrática à atual ordem mundial.<sup>47</sup> Os processos de globalização oferecem novas possibilidades de emancipação, ou seja, as forças criadoras da multidão que sustentam o Império são capazes também de construir, autonomamente, organizações políticas alternativas de fluxos e intercâmbios globais. Estas forças contraditórias prefiguram uma sociedade global alternativa. Neste sentido, a metodologia hegeliana pela via da contradição dialético-especulativa legitima este movimento nas Relações Internacionais atuais.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, tradução de MENESES, P., et al., Loyola-Unisinos-UNICAP, São Paulo, 2010. Daqui para diante usaremos a abreviação FD. Servirão de inspiração neste estudo algumas sugestões de títulos e organização temática feita por Ilting em sua tradução de: HEGEL, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, edición a cargo de ILTING, K.H, traducción de DÍAZ, C., Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.

<sup>2</sup> MAGNOLI, D., *Questões Internacionais Contemporâneas*, Fundação Alexandre Gusmão, Brasília, 2000, 63.

<sup>3</sup> AMORIM, C., “Uma visão brasileira do panorama estratégico global”, *Contexto Internacional*, vol. 33, no. 2 (julho/dezembro 2011), 265. Seguiremos de perto neste item este artigo de Celso Amorim.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 266.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>10</sup> TROYJO, M., “A volta do Estado-nação”, *Folha de São Paulo*, Opinião, São Paulo, publicado em 19/09/2012.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> SARLET, I.W., “Considerações a respeito das relações entre a Constituição Federal de 1988 e os tratados internacionais de Direitos Humanos”, *Revista Espaço Jurídico – Joaçaba*, vol. 12, no. 2, (julho/dezembro 2011), 339.

<sup>13</sup> Cf. STRECK, L.L., *Hermenêutica jurídica e(m) crise* (5. ed.), Livraria do Advogado, Porto Alegre, 2004, 310 e segs., bem analisando o cunho não-relativista da hermenêutica.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>15</sup> DALLARI, D., *Elementos de Teoria Geral do Estado* (23ª ed.), Saraiva, São Paulo, 2002, 74.

<sup>16</sup> GOMES, L.F.; MAZZUOLI, V.O., “Crimes da ditadura militar e o «Caso Araguaia»: aplicação do direito internacional dos direitos humanos pelos juízes e tribunais brasileiros”, *Revista Anistia Política e Justiça de Transição / Ministério da Justiça.*, no.4 (julho/dezembro 2010), 159.

<sup>17</sup> MONTEIRO, M.A.C., *Incorporação dos Tratados Internacionais de Direitos Humanos ao Direito Interno Brasileiro e sua posição Hierárquica no plano das Fontes Normativas*, Dissertação de mestrado - versão simplificada, USP, São Paulo, 2008, 6.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. GRAMSCI, A., *Quaderni del cárcere*, vol. III, Einaudi, Torino, 1977, 24.

<sup>20</sup> Cf. GRAMSCI, A., *Os intelectuais e a Organização da Cultura*, Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro, 1968, 10.

<sup>21</sup> Cf. PORTELLI, H., *Gramsci e o bloco histórico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977, 65.

<sup>22</sup> Cf. LACLAU, E.; MOUFFE, C., *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, 100-101.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 142-143.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>28</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. I, Loyola, São Paulo, 1995, § 82.

<sup>29</sup> ZOLO, D., “Una critica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas” [em linha], *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 36 (2002), 198. <[www.ugr.es/~filode/pdf/contenido36\\_81.pdf](http://www.ugr.es/~filode/pdf/contenido36_81.pdf)>.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>34</sup> SCHWARTSMAN, H., “Analfabetismo histórico”, *Folha de São Paulo*, Opinião, São Paulo, publicado em 19/09/2012.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> ZOLO, D., “El espacio jurídico global” [em linha], *Memoria, revista de política y cultura*, no. 185 (julio 2004), <[www.globalizacion.org/globalizacion/ZoloEspacioJuridicoGlobal.htm](http://www.globalizacion.org/globalizacion/ZoloEspacioJuridicoGlobal.htm)>, 133.

<sup>38</sup> ZOLO, “Una critica realista...”, 200.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., 212.

<sup>45</sup> Ibid., 213.

<sup>46</sup> Cf. HARDT, M.; NEGRI, A., *Império*, tradução de VARGAS, B., Record, Rio de Janeiro, 2001.

<sup>47</sup> Cf. HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. tradução de MARQUES, C., Record, Rio de Janeiro, 2004.

CLAUDIO JAVIER CORMICK

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
CONICET  
UNIVERSITÉ PARIS-8 (VINCENNES-SAINT DENIS)

# CÓMO RECIBIR A MERLEAU-PONTY EN LA “THEORY OF TIME” UNA POLÉMICA

claudiocormick@yahoo.com.ar

Recepción: Agosto 2013  
Aceptación: Octubre 2013

## RESUMEN

El presente trabajo busca clarificar (en polémica con el abordaje de Stephen Priest) el auténtico sentido del “subjetivismo” merleau-pontyano con respecto al tiempo, según el cual solo existe tiempo como correlato de una subjetividad *situada en él*. En un marco más general, reponer esta tesis merleau-pontyana permite colocar las reflexiones del fenomenólogo francés en diálogo con la tradición analítica sobre el tiempo (centrada en el debate entre las teorías “A” y “B”), y, en particular, en continuidad temática con el abordaje de la “paradoja de McTaggart” por parte de Michael Dummett.

## PALABRAS CLAVE

Tiempo. Situacionalidad. Merleau-Ponty. Priest.

## RESUMO

Este trabalho busca esclarecer (em polêmica com a aproximação de Stephen Priest), o autêntico sentido do “subjetivismo” merleupontyano a respeito do tempo. Segundo isso, o tempo só existe como correlacionado de uma subjetividade *situada nele*. Em um marco mais geral, reabastecer essa tese merleupontyana permite colocar as reflexões do fenomenólogo francês em diálogo com a tradição analítica sobre o tempo (centrada no debate entre as teorias “A” e “B”), e, em particular, em continuidade temática com a aproximação do “paradoxo de McTaggart” feito por Michael Dummett.

## PALABRAS-CHAVE

Tempo. Situacionalidade. Merleau-Ponty. Priest.

## INTRODUCCIÓN: DE LA "THEORY OF TIME" A MERLEAU-PONTY

Como es generalmente reconocido, la teoría del tiempo en la filosofía anglosajona contemporánea se encuentra dividida entre las denominadas "A theory" y "B theory", según una nomenclatura que sigue la introducida por los trabajos clásicos de J. M. E. McTaggart en torno a la presunta "irrealidad del tiempo". En estos textos, el filósofo inglés distinguía en el tiempo dos "series" en las que estarían ordenados los momentos y eventos, una llamada "serie A" y que permitía distinguir aquellos según las determinaciones (siempre transformadas unas en otras, dado el "paso" del tiempo) de *futuro*, *presente* y *pasado*, y otra llamada "serie B", caracterizada por las solas relaciones de *anterioridad* y *posterioridad* (las cuales, razonablemente, presenta como no susceptibles de cambio: si un evento es anterior a otro, lo será, por ejemplo, tanto si ambos están en el futuro como si se encuentran en el pasado).<sup>1</sup> Ahora bien, partiendo del reconocimiento de que el tiempo es, *prima facie*, susceptible de esta diferenciación, la cuestión que suele considerarse como divisoria de aguas entre las teorías A y B es la de si existe *objetivamente* algo como las determinaciones A (y, en particular, un "presente objetivo"), en oposición al carácter puramente deíctico que (en analogía con la condición de "aquí" para el caso del espacio) cabría asignarle. En otras palabras, mientras que es generalmente reconocido que no tiene sentido hablar de un "aquí objetivo", y que la pregunta "¿Dónde es 'aquí'?" se responde simplemente tomándolo como un deíctico y haciendo referencia al lugar de enunciación de la pregunta misma, el caso de determinaciones temporales como "presente" es más complicado. Los sostenedores de la tesis de una objetividad del presente serán sindicados como teóricos A; quienes le otorguen un carácter puramente deíctico, como teóricos B.

Ahora bien, aunque el problema de la objetividad de las determinaciones A sea el que entra en escena en primer término a la hora de describir la partición de la filosofía contemporánea del tiempo, una cuestión adicional —en la que centró, de hecho, su argumentación el propio McTaggart— es la de si tales determinaciones son siquiera *consistentes*. Naturalmente, existe una conexión entre ambas preguntas: si —respecto a la segunda de ellas— describir el tiempo con los caracteres de presente, pasado y futuro involucra una contradicción, forzosamente —respecto a la primera— no podremos considerarlos como pertenecientes a la realidad objetiva. No obstante, la inferencia en la dirección inversa no se sigue: la consideración de que nociones como "presente" son deícticas —y, por tanto, relativas— puede

ser *un* elemento para argumentar posteriormente que ellas involucran una inconsistencia, pero no lleva por sí sola a tal conclusión.<sup>2</sup> Es perfectamente posible, al menos en principio, defender las determinaciones A como nociones internamente consistentes, que no involucran contradicción alguna, sin necesidad de haberse comprometido con la tesis de su objetividad.

Desde la perspectiva de las dos preguntas que estamos considerando, resulta factible reconstruir el argumento de McTaggart sobre la irrealidad del tiempo precisamente como uno que busca salvar la distancia entre la no objetividad de las determinaciones A y su lisa y llana inconsistencia. En efecto, el peso del argumento mctaggartiano radica en que las determinaciones A son, a la vez que variables, *relativas a un punto de vista*. Por caso, no se puede decir de un momento, simplemente, que sea *futuro*, puesto que lo es solo desde el punto de vista de algún momento en particular, pero desde otros será considerado presente o pasado (lo cual es inconsistente con la descripción del mismo como futuro). McTaggart insiste: si obtenemos aquí determinaciones únicas –decir, en nuestro ejemplo, que un momento es *futuro*, y no atribuirle otro carácter temporal– será según *una relación* con algún otro momento en el tiempo, pero precisamente este otro momento cualquiera *desde el cual* las atribuimos, el cual sirve de punto de referencia, nos presenta otra vez el problema inicial: él ha de ser, según desde dónde lo consideremos, *tanto* presente *como* pasado o futuro, lo cual reitera la inconsistencia, y así indefinidamente.<sup>3</sup> No podemos atribuir a ningún momento ninguna de las tres determinaciones de la “serie A” con carácter *absoluto*, y si le atribuimos una u otra con carácter *relativo* a otro momento del tiempo, el mismo problema se nos presenta respecto a este otro momento, que es homogéneo al primero. Es así que la “serie A” aparece como afectada de una contradictoriedad de la que solo podemos escapar mediante una regresión al infinito de puntos de referencia.

Ahora bien, el argumento mctaggartiano ha sido analizado, dentro de la propia tradición analítica, como involucrando un presupuesto clave, y necesitado de una fundamentación que su autor no le brinda explícitamente. En efecto, según ha señalado Michael Dummett, la premisa implícita en la presunta prueba de la inconsistencia de las determinaciones A es una según la cual aquello que aspire al estatuto de realidad *debe* poder ser descrito “sin punto de vista”; esto es, para el caso del tiempo, que no podemos contentarnos con decir que un cierto momento es futuro desde cierto punto de vista y, por ejemplo, pasado desde cierto otro. Esta pluralidad de “descripciones máximas” de la realidad, todas ellas perspectivizadas, debería



poder ser reducida a una única “descripción completa”.<sup>4</sup> El peso del debate sobre la inconsistencia, pues, se traslada a la discusión de este presupuesto inicialmente no explicitado, y, si bien Dummett no extrae de la identificación del mismo una refutación clara del argumento de McTaggart, ni tampoco una defensa de su plausibilidad (se trata, según el propio Dummett dice, de una “defensa” en el solo sentido de mostrar que estamos aquí ante una discusión ontológica pertinente y no un pseudoproblema, un mero malentendido lingüístico), deja abonado el terreno para ulteriores discusiones que sí se pronuncien en este sentido.<sup>5</sup>

Es en este punto que, creemos, resulta simplemente *sorprendente* el hecho de que la discusión en la “theory of time” no haya llegado a establecer un diálogo fructífero con otra elaboración teórica sobre el tiempo, que, si bien proviene de una tradición diferente, toma como tesis central de su análisis precisamente el cuestionamiento de la idea de una “descripción completa”, no situada, en el sentido reconstruido por Dummett. Nos referimos con esto a la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Nos propondremos en este trabajo, pues, la tarea de mostrar que tal diálogo no ha tenido todavía lugar, en virtud de una serie de malentendidos que afectaron la apropiación del pensamiento merleau-pontyano sobre el tiempo en la filosofía anglosajona. Concebimos la tarea *histórico-filosófica* de corregir estas incomprendiones como una tarea propedéutica de cara a una ulterior discusión, *sistemática* –y que por razones de espacio no desarrollaremos aquí– que, apoyándose en los argumentos de Merleau-Ponty, permita posicionarse de cara al problema de la naturaleza de las determinaciones A. En concreto, buscaremos poner de manifiesto el modo en que las tesis clave de una concepción “situacional” sobre la temporalidad (para la cual solo hay tiempo como correlato de una subjetividad *situada en él*) efectivamente se encuentran presentes en la obra de Maurice Merleau-Ponty, y cómo, en consecuencia, el fenomenólogo francés constituye un interlocutor insoslayable en el marco de la evaluación de la paradoja de McTaggart, y particularmente de la línea interpretativa inaugurada por Michael Dummett.

Este ejercicio de clarificación histórica procederá mediante el cotejo con una de las únicas lecturas que, dentro de la bibliografía existente, llega a esbozar una puesta en relación entre esta tematización fenomenológica y las categorías de la “theory of time” heredera de McTaggart. Nos referimos, en concreto, al *Merleau-Ponty* del británico Stephen Priest, que –según argumentaremos– *oscurece precisamente el punto clave que estamos destacando como base para un diálogo entre ambas tradiciones*.<sup>6</sup> Desde el

comienzo de la exposición hecha por el propio fenomenólogo –al igual que de la interpretación que del mismo hace Priest–, queda claro en Merleau-Ponty que estamos en presencia de *algún* tipo de tratamiento del tiempo como subjetivo. Queda, no obstante, determinar el carácter preciso de esta “subjetividad”. Según veremos, Priest introduce de forma “dosificada” las piezas de apoyo textual de su interpretación, de modo tal que, *en un primer momento* de su exposición –que *no* desmiente en el momento de agregar nuevos elementos de análisis–, atribuye a Merleau-Ponty un subjetivismo en el sentido de un “idealismo”. Mientras que, *en un segundo momento*, avanza en la dirección de reconocerle al fenomenólogo un “subjetivismo” en sentido ya no idealista, sino situacional, pero no comprendiendo que esta lectura *revoca* el desafortunado acercamiento inicial al sentido de la “subjetividad” del tiempo en la *Fenomenología*, ni que el argumento clave para la tesis de que las “determinaciones A” son subjetivamente dependientes está en Merleau-Ponty mismo, en lugar de en McTaggart, a quien Priest erróneamente se la atribuye.

Para poner esto de manifiesto, atravesaremos los siguientes pasos:

I. En primer lugar, destacaremos cinco aspectos cruciales problemáticos en la forma en que Priest presenta por primera vez el “subjetivismo” merleau-pontyano sobre el tiempo, forma esta que –argumentaremos– desconoce el carácter específicamente *situacional* de las tesis del fenomenólogo, y lo convierte en un mero *idealista*. Los puntos más salientes de la lectura de Priest son que (i) la tesis de que una sucesión de acontecimientos en el tiempo supone tácitamente una subjetividad solo indicaría que, al *imaginar* un proceso temporal, estamos presuponiendo la perspectiva de la subjetividad que lo percibiera; que (ii) al hablar del carácter “situado” de la subjetividad, el fenomenólogo se referiría a su carácter *espacialmente* situado; que (iii) el sentido de la “subjetividad” del tiempo para Merleau-Ponty sería simplemente el de un “idealismo”, en contraste con un “realismo” (esto es, se estaría discutiendo la *existencia* o no de los fenómenos temporales, pero no la *estructura* misma de tal disposición temporal de los hechos, la cual bien podría darse “objetivamente”); que (iv), en consonancia con las tesis anteriores, la tesis del “fraccionamiento” de los acontecimientos por parte de un sujeto situado tiene que estar refiriéndose a una *selección* de acontecimientos, la cual estaría guiada por intereses pragmáticos; y que (v) la referencia a que el cambio presupone “un cierto lugar” en que estamos situados sería una inferencia (ilegítima) desde el problema del *cambio* al de la *percepción subjetiva* del mismo.

II. En un segundo momento, en consecuencia, tendremos que rever los señalamientos del autor británico colocándolos sobre el trasfondo de una lectura más precisa de la *Fenomenología de la percepción (PhP)*. Distinguiremos en Merleau-Ponty dos tesis situacionales, una “fuerte” y una “débil”, según si lo que se cimente en la existencia de una subjetividad situada sea la sola existencia de eventos en el tiempo o, más específicamente, la experiencia de tales eventos *según las determinaciones de presente, pasado y futuro*.

III. Por último, volveremos al análisis de Priest para mostrar cómo, en el momento en que el intérprete británico realiza finalmente la vinculación con McTaggart para preguntarse “cuánto” del tiempo es en Merleau-Ponty subjetivo –si solamente las determinaciones A o también la existencia de eventos con determinaciones B–, y atribuye a Merleau-Ponty una mera confusión entre las nociones de anterioridad y posterioridad y las de pasado y futuro, lo que está en juego aquí en rigor es la incompreensión –no la discusión frontal– de ciertos explícitos argumentos merleaupontyanos por parte de Priest.

#### 1. CINCO PUNTOS PROBLEMÁTICOS EN LA LECTURA DE PRIEST SOBRE EL SUBJETIVISMO TEMPORAL MERLEAUPONTYANO

A poco de comenzar el segundo capítulo de la tercera parte de la *PhP*, Merleau-Ponty remarca que, si concebimos el tiempo al modo de un flujo *real*, de un *objeto*, como cuando buscamos ilustrarlo por medio de la comparación con un río, en rigor estamos, en realidad, “sobreent[endiendo] un testigo *sujeto a un cierto lugar en el mundo* y compar[ando] sus puntos de vista sucesivos”.<sup>7</sup> La idea de acontecimientos dados en sucesión, señala Merleau-Ponty, no puede concebirse sin una referencia, siquiera tácita, a la subjetividad. Ahora bien, el *primer* supuesto clave de la lectura de Priest es que con esta referencia Merleau-Ponty estaría afirmando algo como lo siguiente: “Si yo imagino *algo, por ejemplo* un par de acontecimientos”, entonces los imagino “como me parecerían a mí si los estuviera percibiendo”.<sup>8</sup> Así, la elección de “un par de acontecimientos”, en lugar de cualquier otro “algo”, tendría simplemente el carácter de “ejemplo” –no habría ningún problema referente específicamente a la condición de “acontecimiento”–, y, por otro lado, Merleau-Ponty estaría en lo cierto –aunque, veremos, esta es una “concesión” que reconoce bien poco– al afirmar que “el imaginar acontecimientos tácitamente presupone un observador” de los mismos.<sup>9</sup> Ahora bien, como vemos, el pasaje

merleauPontyano no solo hace referencia a que tenemos aquí un “testigo”, una subjetividad, sino que se destaca que ella está “en un cierto lugar”. Priest nota esto, e interpreta –segundo paso clave de su lectura– que tal referencia se sigue “del supuesto [...] de que todo percibir es percibir desde un ‘punto de vista’, desde algún lado”, lo cual a su vez sería “una consecuencia de que los sujetos están corporizados”.<sup>10</sup> “Un cierto punto de vista en el mundo” sería, en el pasaje bajo análisis, “el punto de vista que el observador tácitamente asumido adopta en la percepción de los acontecimientos”,<sup>11</sup> esto es, hemos pasado, bajo la interpretación de Priest, a un problema vinculado a la *espacialidad* de la percepción.

Sobre esta base, la introducción merleauPontyana de la subjetividad es reconocida por Priest, sí, pero condenada de inmediato a la *irrelevancia*: como señala el intérprete, de que “al imaginar ciertos acontecimientos estoy tácitamente asumiendo el punto de vista de un observador” no se sigue que ellos “sean subjetivos, o subjetivamente dependientes”, puesto que

“es coherente mantener que lo que imagino, y lo que el observador tácitamente asumido percibe, son esos acontecimientos tales como son de forma realista [*as they realistically are*]. Algunos acontecimientos son imaginados o percibidos «como realmente son» si tanto el percibirlos o imaginarlos es verídico [...]. No necesitamos hacer los supuestos [...] de que los acontecimientos imaginados dependen, de forma idealista [*idealistically*], de la percepción de ellos por el observador tácito, o de nuestra acción de imaginarlos [...]”.<sup>12</sup>

En consecuencia –según podemos extraer del argumento de Priest– la relación del tiempo con la conciencia subjetiva podría no significar más que el hecho de que esta *reproduce* un ordenamiento temporal *que en principio podría darse ya en las cosas mismas*. Como vemos, pues –y este sería el *tercer* punto clave de la lectura hecha por Priest, consecuencia de los otros dos– el “subjetivismo” merleauPontyano sería de la índole de un “idealismo”, contrario al “realismo”.

Es solo *después* de haber formulado estas críticas contra la tesis merleauPontyana del carácter intrínsecamente subjetivo de los fenómenos temporales que Priest enriquece su reconstrucción introduciendo una afirmación central de la *PhP*, de la que había hecho analíticamente abstracción hasta este momento: la de que “los «acontecimientos» son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo”.<sup>13</sup> Es recién aquí que el intérprete ha introducido, no solo la

subjetividad y su carácter de situada, sino también el hecho de que ella ejerce el rol de “fraccionar” los acontecimientos. Pero a los efectos de la interpretación que Priest hace del texto, al que se va acercando por partes, la tesis del “fraccionamiento” no aparece precisando o completando los señalamientos iniciales *en torno al sentido mismo* en que solo hay acontecimientos presuponiendo una subjetividad, y, más específicamente, una subjetividad situada. Por el contrario, Priest interpreta el problema del “recorte” de acontecimientos como una cuestión completamente diferente, y remarca que

“es lógicamente consistente con que un acontecimiento [...] *esté seleccionado* de una totalidad no-ideal de eventos que el sujeto percipiente o pensante pudiera en principio conocer de manera realista. Merleau-Ponty, por supuesto, debe rechazar esta sugerencia porque contradice su tesis de que no existe ningún acontecimiento en el mundo *externo*”.<sup>14</sup>

Nótese cómo –cuarto punto clave de la lectura de Priest–, el intérprete británico entiende el “recorte” de los acontecimientos por el sujeto, en términos que nos recuerdan, en rigor, a las tesis de un pragmatista: “los pares de acontecimientos que nos preocupan en la contemplación de relaciones causales”, interpreta Priest a Merleau-Ponty, “son [...] paradigmáticamente pares de acontecimientos que hemos seleccionado” siguiendo “nuestros intereses pragmáticos”.<sup>15</sup> Entendiendo el “recorte” de los acontecimientos como *selección*, sobre una multiplicidad ya dada, Priest de forma acorde critica que una selección subjetiva no implica la no-realidad de la totalidad misma de acontecimientos sobre la cual aquella se ejerce. “El hecho de que algo sea percibido”, señala Priest, “no es lógicamente suficiente para la dependencia de lo que es percibido respecto del sujeto, incluso si los acontecimientos son perceptualmente «recortados» por un sujeto”.<sup>16</sup>

Como el filósofo británico nota que los argumentos merleauPontyanos hasta aquí son insuficientes para defender una tesis tal, es que introduce, apenas *ahora*, una nueva afirmación merleauPontyana: la de que, “si considero al mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia”, afirmación que se sustenta, a su vez, como cita Priest, en la de que “el cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos”.<sup>17</sup> Pero Priest entiende que este pasaje afirma –quinto punto clave– que la “existencia del cambio” presupondría lógicamente la “percepción de ese

cambio”, o más aun “la percepción de ese cambio desde algún lugar”, y responde que, de hecho, la inferencia no se sigue.<sup>18</sup>

Pues bien, todas estas tesis son, desafortunadamente, erradas, y se trata, más exactamente, de errores encadenados unos con otros, que impiden que quede de manifiesto el sentido específicamente *situacional* del “subjetivismo” merleauPontyano sobre el tiempo. Veamos esto en concreto.

## 2. SOBRE EL CARÁCTER SITUACIONAL DEL SUBJETIVISMO TEMPORAL MERLEAUPONTYANO. DOS TESIS

En rigor, Priest tiene que interpretar la idea del “fraccionamiento” de los acontecimientos por parte de la subjetividad en los términos de una selección pragmática de acontecimientos porque no comprende que la subjetividad del tiempo concierne, en Merleau-Ponty, *su estructura misma*, la cual no *puede* concebirse sin sujeto, y que el “punto de vista” al cual se refiere el fenomenólogo no es uno espacial, sino una posición *en el tiempo mismo*, tesis que, de hecho, es enunciada explícitamente. Veamos ahora uno de los pasajes clave de manera menos fragmentaria que en el intérprete británico:

“Los «acontecimientos» son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Pero, si considero al mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio *supone cierto lugar en que me sitúo* y desde donde veo desfilar a las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y *cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos*. El tiempo supone una visión, *un punto de vista*, sobre el tiempo”.<sup>19</sup>

Es más claro, viendo estas proposiciones en su mutua relación, lo que quiere plantear Merleau-Ponty: la idea del “fraccionamiento” de los acontecimientos no se asocia a una tesis de tipo pragmatista, pero sí está puesta en paralelo con una referencia a que la “individualidad” de tales acontecimientos está “fundada” en una perspectiva finita, mientras que, con prescindencia de ella, “no hay más que un solo ser indivisible”. El sentido del pasaje es, pues, que solo en virtud de que la subjetividad tiene una perspectiva *finita* es que, en lugar de percibir “un solo ser indivisible”, “fragmenta” esa totalidad convirtiéndola en una sucesión de acontecimientos individuales. En este contexto, es claro también que el “lugar en donde me sitúo” no hace referencia a un lugar *espacial*, sino que piensa la idea de “lugar” como una metáfora de la forma en que solo percibimos el tiempo *desde un cierto punto de vista* en la totalidad del decurso temporal mismo;

estamos “en” un momento, con su “punto de vista”, *de manera análoga* a como estamos en un lugar, y desde tal momento es solamente una parte finita de la realidad la que podemos percibir. “Nada más hay tiempo para mí”, insiste Merleau-Ponty más adelante, “*porque estoy situado en el mismo, porque me descubro empeñado en el mismo, eso es, porque todo el ser no se me da en persona*”.<sup>20</sup>

Ahora bien, este abordaje en torno a cómo el tiempo supone una subjetividad situada naturalmente tiene implicaciones clave para la comprensión del sentido de las “determinaciones A”, las cuales van a ser específicamente abordadas como subjetivamente dependientes. Esta posición es explicitada en la crítica de Merleau-Ponty a un trascendentalismo para el cual los momentos del tiempo serían en su totalidad objetos constituidos por la conciencia, solo en virtud de lo cual resultaría posible la síntesis de los diferentes momentos en una temporalidad única. En este caso, la conciencia “tiene [...] apertura a un pasado y a un futuro”, ella “no está ya asediada por el presente y [...] *camina libremente de un pasado y un futuro, que no están lejos de ella –porque los constituye en pasado y en futuro y son sus objetos inmanentes–, a un presente que no está cerca de ella –porque nada más es presente por las relaciones que plantea entre él, el pasado y el futuro*”, pero –objeta e fenomenólogo–, por estar “así liberada, *¿no ha perdido toda noción de lo que puedan ser futuro, pasado e incluso presente?*”. En palabras de Merleau-Ponty, se trataría así de “un tiempo nivelado”, que, “en otros términos, *no es ya tiempo*”. El tiempo solo puede existir “más que si no está completamente desplegado” ante la conciencia.<sup>21</sup> Es clara, pues, la posición de Merleau-Ponty frente a un intento de reconstrucción “no situacional” (o, en palabras de Dummett, una “descripción completa”) del tiempo: si abordáramos el tiempo, no ya desde un “punto de vista” temporal, sino como objeto de la mirada de una conciencia “liberada”, la cual “camina libremente” entre los distintos tiempos, que no está “lejos” del pasado y el futuro ni, correlativamente, “cerca” del presente, que encuentra al tiempo “desplegado” ante ella, entonces esta conciencia no puede dar sentido alguno a la presunta distinción entre presente, pasado y futuro, puesto que los momentos que tendrían que instanciar las diferencias entre estas tres determinaciones aparecen mutuamente “nivelados” en su presentarse simultáneo a la conciencia.

A la luz de lo expuesto, resulta necesario distinguir en el fenomenólogo *dos* tesis “situacionales” sobre el tiempo, esto es, dos

afirmaciones según las que la existencia del tiempo solo es posible como correlato de la existencia de una subjetividad situada *en él*:

- Tesis débil: es solo bajo el supuesto de una subjetividad situada que podemos concebir un tiempo *con determinaciones A*; sin ella, y como en el caso de la filosofía trascendental, la conciencia se encuentra a igual “distancia” de los diferentes momentos y *pierden sentido*, en consecuencia, las tres determinaciones según las cuales querríamos distinguir los momentos del tiempo.

Esta primera tesis, pues, nos dice que es necesario un “foco”, un “punto cero” de la conciencia para, *a partir de él*, establecer el sistema de determinaciones A. La conciencia no puede venir a situarse en lo que “objetivamente” sería un presente –distinto al pasado y al futuro en un sistema de coordenadas ontológicamente previo a tal “situación”–, sino que, a la inversa, el presente solo puede comprenderse como el punto cero de la conciencia temporal, y el pasado y el futuro cobran sentido según su “distancia” respecto de él.<sup>22</sup>

Ahora bien, esta primera tesis de seguro no agota las posiciones del fenomenólogo francés sobre la cimentación “situacional” del tiempo. Más bien, aunque podamos abstraerla analíticamente, aparece ligada en la *PhP* a una segunda toma de partido, ontológicamente mucho más cargada:

- Tesis *fuerte*: es solo bajo el supuesto de una subjetividad situada que podemos concebir la existencia de eventos múltiples organizados en sucesión como anteriores y posteriores; sin ella, y como nos encontramos en el caso de figurarnos un tiempo “real” –pensado con prescindencia de nuestras perspectivas finitas–, no existe “recorte” alguno de lo real y tenemos “un solo ser indivisible y que no cambia”.

*Correctamente o no*, pues, Merleau-Ponty liga ambas tesis como aspectos solidarios de una misma ontología. La distinción “cuantitativa” de los momentos, en virtud de la cual la realidad no es un “único ser indivisible” se explica de la misma forma que la diferenciación “cualitativa” de estos momentos múltiples según las determinaciones de presente, pasado y futuro: en uno y otro casos, lo que tenemos es el fenómeno de “fragmentación” de lo real en virtud de la *limitación* del alcance de una perspectiva subjetiva finita.



## 3. RETORNO A LA INTERPRETACIÓN DE PRIEST: EL “CRUCE” CON MCTAGGART

Ahora bien, si –como hemos visto– la lectura de Priest no logra identificar los verdaderos motivos del abordaje situacional merleau-pontyano –esto es, el rol clave de un “punto de vista” *situado él mismo en el tiempo* para que el tiempo sea posible– no resulta sorprendente que, a la hora de establecer una vinculación explícita entre Merleau-Ponty y McTaggart, el intérprete cometa dos errores importantes: asumir que la tesis situacional “débil” puede ser atribuida al fenomenólogo solamente como una suerte de ejercicio de caridad hermenéutica, y desconocer los motivos del paso merleau-pontyano de la tesis “débil” a la “fuerte”.

En efecto, Priest señala que el “componente de verdad en el subjetivismo de Merleau-Ponty sobre el tiempo es que pasado, presente y futuro” –nótese: no el tiempo en general– “sí surgen de nuestras relaciones con «las cosas»”<sup>23</sup> y que el hecho de que un evento tenga una de esas tres determinaciones se da “solamente en una relación temporal con un sujeto”.<sup>24</sup> Pero si “Merleau-Ponty no ve esto”, esto es, concibe *el tiempo en su totalidad* como subjetivamente dependiente, es

“porque asimila [...] los conceptos de antes y después y los [...] de pasado, presente y futuro. No logra ver que aunque “antes” y “después” son necesarios para definir «pasado» y «futuro», «pasado» y «futuro» no son necesarios para definir «antes» y «después», y un mundo de acontecimientos objetivos podría existir [...] sin por eso estar objetivamente [...] ordenado en eventos pasados, presentes y futuros. Podría usar un famoso argumento de McTaggart para concluir que la *temporalidad* del antes y el después depende del pasado y futuro”.<sup>25</sup>

La *temporalidad* del antes y el después, se entiende –esto es, la serie A–, y no la *existencia misma* de esa relación de eventos en serie –en una serie B–. Esto, como anticipábamos, parecería poder leerse como una crítica a la distancia entre la tesis situacional *débil* –tesis que, según esta lectura, Priest estaría efectivamente reconociendo a Merleau-Ponty haber formulado, y con la que concordaría– y una consecuencia de la tesis situacional *fuerte* –con la cual estaría en desacuerdo–. Pero Priest *no* señala que la tesis situacional “débil” que él mismo defiende es, como vimos, esgrimida por Merleau-Ponty en contra de la filosofía trascendental; más aun, llega a decir que “Merleau-Ponty *no nos da ningún análisis de «pasado», «presente» y «futuro»*”.<sup>26</sup> Como es claro, el fenomenólogo francés no introduce “definiciones” explícitas al modo –bastante trivial por lo demás– en que las plantea Priest, pero evidentemente *sí* nos ofrece, al cuestionar la

sostenibilidad de un abordaje no-situacional como el de la filosofía trascendental, un tipo de “análisis” de las tres “determinaciones A” como subjetivamente dependientes.

Pasemos al segundo error cometido por Priest a la hora de realizar el cruce clave entre Merleau-Ponty y McTaggart. Priest señala que el motivo por el cual el fenomenólogo francés es incapaz de restringir a las determinaciones A el carácter subjetivo del tiempo, y plantea que este es *en su conjunto* subjetivo (incluyendo a los eventos vinculados según determinaciones B de anterioridad y posterioridad), es en virtud de una lisa y llana confusión entre las dos “series” mctaggartianas, que habría llevado a extrapolar a la serie B lo que únicamente es válido para la A.<sup>27</sup>

Pero esto termina de confirmar que Priest no logra captar el sentido específico del “subjetivismo” merleau-pontyano con respecto al tiempo. El fenomenólogo está tan lejos de confundir las dos series, A y B, que de hecho no solo *no* las asimila sino que incluso establece una dependencia bastante explícita de una respecto de la otra, si bien *en la dirección diametralmente opuesta a aquella que Priest podría considerar como plausible*. En efecto, mientras una ontología que subrayara la mayor “objetividad” de las determinaciones B respecto de las A sostendría que estas últimas constituyen una “puesta en movimiento” de aquellas –que pasado, presente y futuro son la forma subjetiva en que vivimos eventos que, de por sí, ya están en un tipo de sucesión como anteriores y posteriores–, por el contrario la tesis situacional con la que se compromete Merleau-Ponty sostiene que, si hay una multiplicidad de eventos organizados según determinaciones B, esto resulta posible únicamente sobre la base de la existencia de una determinación A fundamental, la de *presente*. La perspectiva presente no se limita a “distribuir” en presentes, pasados o futuros unos eventos que ya serían, por sí solos, una multiplicidad, sino que, por medio de lo que hemos visto en términos de “fragmentación”, *funda* esta multiplicidad misma.

<sup>1</sup> Cf. MCTAGGART, J. M. E., “The Unreality of Time”, *Mind*, vol. 17, no. 68 (octubre 1908) y MCTAGGART, J. M. E., *The nature of existence*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.

<sup>2</sup> De ahí el ritmo característico de argumentación “en dos tiempos” que presenta, por ejemplo, el abordaje de D. H. Mellor en *Real Time*. En efecto, para el “teórico B” se trata en primer lugar de mostrar que cabe proveer condiciones de verdad para proposiciones que incluyen determinaciones A apelando simplemente a relaciones “B” –invariables– de anterioridad, posterioridad y simultaneidad *entre un acto de habla y el estado de cosas al que se refiere* (cf. MELLOR, D. H., *Real Time*, Cambridge University Press, New York, 1981; véase en particular,

pp. 34-46). Ahora bien, este paso –de tener éxito– permite únicamente demostrar que las determinaciones A no son un dato objetivo de la realidad; que no existe el presente como tampoco consideramos que exista el aquí. En consecuencia –como recrimina Smith (SMITH, N., “Inconsistency in the A-Theory”, *Philosophical Studies: an international journal for philosophy in the analytic tradition*, vol. 156 [2011])–, hasta aquí solo se ha probado que no es necesario describir la realidad según determinaciones A, las cuales podemos redefinir en términos de la serie B; no se ha probado aún que sea imposible, porque contradictorio, sostener la existencia de aquellas determinaciones. Únicamente en un segundo paso –el cual, desafortunadamente, no es mencionado por Smith– Mellor llega a probar esta última tesis, y es aquí donde refuerza su argumentación por medio de una reivindicación de la paradoja de McTaggart (cf. MELLOR, *Real Time*, cap. 6).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 21. Véase también la formulación original en: MCTAGGART, “The Unreality of Time”, 468.

<sup>4</sup> Cf. DUMMETT, M., “A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time”, *The Philosophical Review*, vol. 69, no. 4 (octubre 1960), 503; reimpresso en: DUMMETT, M., *Truth and other enigmas*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussets), 1978, 356.

<sup>5</sup> Dummett oscila entre, *por una parte*, declarar que “se siente inclinado” a asumir, con el propio McTaggart, el principio ontológico general de la descriptibilidad completa de todo lo que sea real, y, *por otra parte*, afirmar que quizá, sin embargo, deberíamos abandonar este “prejuicio” (cf. “A Defense...”, 503; *Truth...*, 356). Esta ambigüedad, de hecho, ha generado en la literatura especializada el curioso escenario de que, a la vez, existan autores que hablen de un “argumento McTaggart-Dummett” (cf. FALVEY, K., “The View From Nowhen: The McTaggart-Dummett Argument for the Unreality of Time”, *Philosophia* vol. 38, no. 2 [2010]), atribuyéndole al segundo de estos autores *suscribir* a la premisa implícita en el argumento del autor de la paradoja, y otros que, por el contrario, consideren que Dummett está trayendo a la luz una posible solución. Horwich en particular ha señalado que si no existe una totalidad de hechos *absoluta*, sino simplemente distintas *perspectivas* temporales sobre los hechos, puede evitarse la objeción mctaggartiana, dado que ninguna de estas perspectivas particulares conduciría a la contradicción que McTaggart ha puesto de manifiesto. No obstante, al mismo tiempo que identifica este presupuesto de una totalidad como crucial para la presunta paradoja, considera que, de no darse argumentos independientes contra tal supuesto, denegarlo constituiría una solución *ad hoc* (cf. HORWICH, P., *Asymmetries in time. Problems in the philosophy of science*, MIT Press, Cambridge [Massachussets], 1987, 27). Un autor como Craig, por su parte, no solo acepta la identificación del supuesto como clave para el argumento mctaggartiano sino que rechaza decididamente la plausibilidad de aquel (cf. CRAIG, W. L., *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000, 207).

<sup>6</sup> El texto en cuestión es: PRIEST, S., *Merleau-Ponty*, Routledge, London, 1998. Daremos prioridad, en el presente artículo, a la discusión de este libro dado que, desafortunadamente, el interesante cruce con Merleau-Ponty que intenta otro filósofo anglosajón, Peter Ludlow (en LUDLOW, P., *Semantics, Tense, and Time*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, 143-144), es excesivamente breve, y subordinado a consideraciones de otro tenor que la clarificación de la temporalidad merleau-pontyana: se trata en efecto únicamente de “utilizar” a Merleau-Ponty como “ejemplo” de una fenomenología acorde a las tesis del propio Ludlow. La interpretación que este hace de las tesis merleau-pontyanas es sumamente discutible y ameritaría un abordaje crítico en futuros trabajos, pero –reiteremos– el autor no pretende estar sometiéndolas a un análisis detallado. Por último, Thomas Baldwin llega a *señalar hacia* un

posible cruce entre Merleau-Ponty y los debates sobre el tiempo iniciados en McTaggart, pero no avanza hacia desarrollar esta vinculación, sino que se limita a establecer que no fue explorada por el propio fenomenólogo francés: “En la influyente terminología de McTaggart, Heidegger y Merleau-Ponty son protagonistas de una concepción del tiempo según la ‘serie A’; desafortunadamente, no discuten si ella no es inherentemente contradictoria, como McTaggart sostuvo” (BALDWIN, T. (ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Basic Writings*, Routledge, London/New York, 2004, 31).

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, 419. Subrayado nuestro.

<sup>8</sup> PRIEST, *Merleau-Ponty*, 125. La traducción de éste y todos los pasajes de Priest es nuestra. El subrayado aquí también es nuestro.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenología...*, 419.

<sup>14</sup> PRIEST, *Merleau-Ponty*, 127. Subrayado nuestro. Priest abona en este pasaje una toma de posición previa, en la medida en que “mundo objetivo” ha pasado repentinamente a significar “mundo *externo*” –insistiendo en que el “subjetivismo” merleaupontyano es algún tipo de tesis idealista, o más exactamente *mentalista*–.

<sup>15</sup> Ibid., 129.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenología...*, 419.

<sup>18</sup> Cf. PRIEST, *Merleau-Ponty*, 127.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenología...*, 419. Subrayado nuestro.

<sup>20</sup> Ibid., 431, subrayado nuestro. Asimismo, cabe recordar, la retoma del problema del tiempo en las “Notas de trabajo” de *Lo visible y lo invisible* hace a Merleau-Ponty decir que “todo análisis del tiempo *que lo sobrevuela* es insuficiente” (MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible, seguido de: Notas de trabajo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, 165. Subrayado nuestro), o que el tiempo solo es “asible por *quien está allí, está en un presente*” (Ibid., 171. Subrayado modificado).

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenología...*, 422 (subrayado nuestro).

<sup>22</sup> Si bien el análisis detallado de este punto requerirá –como hemos anticipado– un trabajo ulterior, podemos señalar de pasada que es bajo esta tesis de la indeterminación donde encontramos un avance importante hacia la solución de la llamada “paradoja de McTaggart”. En efecto, si no partimos de asumir que un momento es *el presente*, al menos *el de cierta descripción de la realidad*, el resultado de no admitir este “punto fijo” de la descripción no será, como querría el autor británico, el hallazgo de una *sobredeterminación* de cada momento según los caracteres contradictorios de presente, pasado y futuro, sino el de una *indeterminación*, en virtud de la cual, lejos de que se pueda afirmar que se ha mostrado la contradictoriedad de la “serie A”, estaremos más bien autorizados a señalar que no se ha llegado a reconstruir tal serie en absoluto.

<sup>23</sup> Ibid., 131.

<sup>24</sup> Se trata, naturalmente, de una relación *situacional*: “Si un evento ocurre *en el momento en que estoy* [*when I am*] entonces es presente; si ocurre antes del momento en que estoy es pasado, si ocurre después del momento en que estoy es futuro”. Ibid., 130, subrayado nuestro.

<sup>25</sup> Ibid., subrayado en el original.

---

<sup>26</sup> Ibid., subrayado nuestro.

<sup>27</sup> En otras palabras, Priest está atribuyendo a Merleau-Ponty el razonar, siquiera implícitamente, de la manera siguiente: (i) Las nociones de presente, pasado y futuro dependen de la relación con una subjetividad situada; son subjetivamente dependientes. (ii) Solo puede haber eventos vinculados según relaciones de anterioridad y posterioridad si hay eventos pasados y futuros (puesto que, en rigor, es posible “asimilar” los dos tipos de determinaciones). Por lo tanto, (iii) las propias relaciones de anterioridad y posterioridad son subjetivamente dependientes. La premisa (ii) sería la que Merleau-Ponty sostiene implícitamente.

MARTÍN M. BUCETA

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SAN MARTÍN

# EL PODER DE LA PALABRA

tinbuceta@hotmail.com

Recepción: Julio 2013  
Aceptación: Octubre 2013

## RESUMEN

La palabra se presenta para Merleau-Ponty como el vehículo de las vivencias corporales hacia la expresión. En ella reside un poder oculto que permite decir el mundo. Mediante una “secreta torsión” de las significaciones adquiridas es posible instituir una nueva significación. El presente artículo buscará exhibir dicho poder misterioso del lenguaje que se hace manifiesto en una expresión creadora en la que aparece un excedente de lo que se va a decir sobre lo dicho. Ese excedente es la esencia en estado viviente. Para manifestar el fenómeno milagroso del lenguaje nos serviremos de la obra de Proust: *À la recherche du temps perdu*.

## PALABRAS CLAVE

Palabra. Poder. Institución. Ideas sensibles. Merleau-Ponty. Proust.

## RESUMO

A palavra se apresenta para Merleau-Ponty como o veículo das vivências corporais para a expressão. Nela reside um poder oculto que permite dizer o mundo. Através de uma “torção secreta” das significações adquiridas é possível instituir uma nova significação. Neste artigo se buscará exibir esse poder misterioso da língua que se torna manifesto em uma expressão criadora onde aparece um excedente do que se vai dizer sobre o que se disse. Esse excedente é a essência em estado vivente. Para manifestar o fenômeno milagroso da língua usaremos a obra de Proust: *À la recherche du temps perdu*.

## PALABRAS-CHAVE

Palavra. Poder. Instituição. Idéias sensíveis. Merleau-Ponty. Proust.

“El poder del lenguaje (...) consigue ordenar las pretendidas palabras claves, haciéndolas decir más de lo que nunca dijeron, en la medida en que se sobrepasa como producto del pasado y nos da así la ilusión de sobrepasar cualquier palabra y de alcanzar las cosas mismas.”

M. Merleau-Ponty  
*La prose du monde*

## INTRODUCCIÓN

Maurice Merleau-Ponty comienza la escritura del capítulo dedicado al lenguaje en su reconocida obra *Fenomenología de la percepción*, expresando su manifiesta convicción de que se reconoce en el cuerpo “una intencionalidad y un poder de significación”.<sup>1</sup> Existe en el sujeto una unidad que quiere decir el mundo y que tiene la facultad de hacerlo. Dicha unidad, que funcionará como el vehículo de las vivencias corporales hacia la expresión, es la *palabra*. Este concepto es central en la fenomenología merleau-pontiana y será objeto de estudio del presente trabajo.

El lenguaje es, en la obra del fenomenólogo francés, uno de los temas más recurrentes, no solo por el reconocimiento de su relevancia, sino también por el misterio que esconde. Lo que este artículo buscará presentar no es otra cosa que la aparición de dicho misterio, es decir, intentaremos manifestar, por medio de distintos ejemplos, la idea en que abreva nuestra motivación principal: el milagroso poder de la palabra. Esta idea puede formularse en los siguientes términos: existe cierta disposición de las palabras adquiridas, de las palabras ya conocidas, manipuladas, aquellos signos que parecen ya cerrados, que van reenviándonos hacia un sentido que se entreteje sigilosamente en la oscuridad, hacia el sentido que se construye en el entramado que las significaciones van trenzando y en el que se dibuja algo que aún no se había dicho. En esto reside el misterio del lenguaje, su acto milagroso: a partir de lo adquirido, de lo conocido, nos lanza a lo desconocido, a lo nuevo.

¿Cómo elucidar tamaño misterio? Eso no es posible y, si lo fuera, tal acontecimiento no podría ser llamado misterio, ya que la esencia de lo misterioso reside en la imposibilidad de ser abarcado completamente. Esto deslinda el objetivo central de nuestro escrito: limitarnos a señalar el acaecer de dicho fenómeno saturado,<sup>2</sup> del misterio de la expresión, aquel en el que encontramos más de lo que hemos puesto allí, donde la sumatoria de las partes no equivale al todo. Empezaremos entonces la tarea de hacer

aparecer el poder de la palabra, de mostrar cómo y dónde se manifiesta ese lenguaje que tiene la facultad de decir más, de exceder sus propios límites para instituir nuevas significaciones.

## 1. LA PALABRA TIENE UN SENTIDO

La tesis central de Merleau-Ponty es presentada de manera simple y clara, él afirma que: “*La palabra tiene un sentido*”.<sup>3</sup> Esta frase aparece como corolario del razonamiento que desarrolla para demostrar el error en que incurren tanto la interpretación empirista del lenguaje como la intelectualista. Ambas corrientes deslizan el sentido de las palabras o bien al pensamiento (intelectualismo) o bien a las imágenes verbales (empirismo). El problema de estas interpretaciones reside en que, tanto en una como en la otra, la palabra no tiene significación. En la corriente empirista la evocación de la palabra es fruto de un juego de causalidades objetivas que responden a estímulos o “estados de conciencia” dados; en la visión intelectualista, la palabra no es más que el signo exterior de un pensamiento, que es donde residiría finalmente el sentido.<sup>4</sup> Sobre estas lecturas del fenómeno de la expresión el filósofo francés intentará construir una interpretación superadora, que tiene como objetivo fundamentar que: “el sentido de las palabras sea, finalmente, inducido por las palabras mismas”.<sup>5</sup>

Si admitimos esto, entonces podemos comprender cómo el otro puede decirme algo *nuevo*. Si la palabra es portadora de sentido, entonces el lenguaje no es jamás el simple vestido de un pensamiento que se poseería a sí mismo con toda claridad.<sup>6</sup> “La palabra no es «signo» del pensamiento, si con ello se entiende un fenómeno que anuncia otro, como el humo anuncia el fuego. La palabra y el pensamiento no soportan esta relación exterior... en realidad están envueltos uno en otro, el sentido está apresado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido”.<sup>7</sup> El fenómeno de la comunicación sería ilusorio si las palabras fueran sólo el signo del pensamiento, ya que en las palabras del otro yo sólo podría escuchar mis propios pensamientos y nunca nada nuevo. En conclusión, la conciencia sólo podría encontrar en las palabras del otro lo que de antemano haya puesto allí.

Para que la comunicación sea posible es menester que comprenda las palabras del otro, su vocabulario y su sintaxis deben ser para mí algo ya conocido. Sin embargo, esto no implica que las palabras actúen en mí provocando “representaciones” que se les asociarían, y cuya asociación terminaría reproduciendo en mí las “representaciones” originarias de quien



habla. Cuando me comunico, no lo hago con “representaciones”, sino que me comunico con un sujeto que habla, con un cierto estilo de ser y con el mundo a que apuntan sus gestos lingüísticos.<sup>8</sup>

Merleau-Ponty propone, entonces, una posibilidad que daría explicación al fenómeno enriquecedor de la comunicación y que permitiría explicar cómo el otro puede decirme algo que yo no sabía o conocía. *La palabra tiene un sentido*, es portadora del mismo, ostenta el poder de hacernos comprender algo que se encuentra *más allá* de lo que pensamos espontáneamente. Todo lenguaje transporta su sentido al espíritu del auditor, instaura en él algo que no estaba allí, segrega en este una nueva significación, transporta un pensamiento. Esta idea se comprende más fácilmente cuando entendemos que es posible descubrir “bajo la significación conceptual de las palabras una significación existencial que no sólo traducen, sino que las habita y les es inseparable”.<sup>9</sup> Las palabras no son sencillamente el instrumento para construir un memorándum, sino que ellas hacen existir la significación como cosa en el corazón mismo del texto, la hacen vivir en ese organismo que es el lenguaje.

## 2. EL LENGUAJE CONQUISTADOR

La virtud del lenguaje reside precisamente en cumplir a la perfección su tarea más esencial: arrojarnos sobre lo que significa. Su objetivo consiste en hacerse olvidar en la medida en que logra expresar, “su triunfo está en borrarse y darnos acceso, por encima de los vocablos, al pensamiento mismo del autor”.<sup>10</sup> Así como un gesto que señala un sector de la realidad, una parte del mundo, el lenguaje busca hacer aparecer ante nosotros aquello que el sujeto quiere decir, que no es otra cosa que sus vivencias. Este es el sentido de la afirmación merleaupontiana: “La palabra es un gesto y su significación un mundo”.<sup>11</sup>

La palabra interpretada como gesto nos posiciona de una manera distinta frente al problema del lenguaje. Que la palabra sea un gesto implica que entrañe su sentido así como el gesto entraña el suyo, pero, además, que ésta sea entendida de la misma manera que los gestos. El sentido de los gestos nos es dado, este es resumido por el espectador frente al que aparece señalándole determinados puntos sensibles del mundo al que le invita a unirse. El gesto lingüístico esboza su propio sentido, las palabras, las vocales, los fonemas son otras tantas maneras de cantar el mundo destinadas a representar los objetos, ya que extraen de ellos y expresan su esencia

emocional.<sup>12</sup> Las palabras funcionarían entonces como gestos que entrañan un sentido instituido y que nos invitan a unirnos a determinados puntos del mundo.

La palabra se diferencia del resto de los modos expresión porque es capaz de sedimentar un sentido. “La sedimentación es el proceso histórico por el cual los sistemas significantes se reestructuran y dan lugar a configuraciones nuevas”.<sup>13</sup> El gesto tiene una historia que se constituye a partir de una dinámica temporal que implica una institución, una sedimentación, y una reactivación del sentido ya instituido en pos de una nueva institución. Mauro Carbone explicita esta particularidad de la siguiente manera:

“El lenguaje conserva con el tiempo una relación particular que le dona el poder de sedimentar los actos expresivos anteriores, poder que constituye su privilegio en relación a las otras formas de expresión, en tanto que este le permite instalar como adquisiciones intersubjetivas eso que lleva a la manifestación”.<sup>14</sup>

El lenguaje tiene la capacidad de sedimentar en los signos los sentidos otorgados por los sujetos hablantes y, luego, estas sedimentaciones permanecen como adquisiciones intersubjetivas disponibles para la comunidad hablante como significaciones adquiridas en las que se mantiene latente la posibilidad de señalar, mediante una reestructuración, un nuevo sector del mundo que aún permanecía mudo. A partir de las significaciones instituidas pueden instituirse otras nuevas. El lenguaje está en constante recreación. Para explicar el modo de operar del lenguaje, Merleau-Ponty establece una distinción:

“Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido —y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido—; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante”.<sup>15</sup>

Comprender esta diferenciación establecida por Merleau-Ponty es primordial para advertir la dinámica del lenguaje. Existen, entonces, dos regiones del lenguaje, el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. El primero es aquel que contiene las significaciones ya adquiridas, significaciones cerradas que manipulamos de manera constante y natural. El segundo es aquel lenguaje que va a hacerme deslizar desde los signos al sentido, es el

lenguaje que, mediante un arreglo o *desviación* de los signos y significaciones ya disponibles, viene a segregar una nueva significación.

El lenguaje hablante u operante es en el que va a habitar el poder de la palabra, aunque, paradójicamente, este poderío sólo es posible por la existencia del lenguaje adquirido. A partir de las significaciones conocidas, instituidas, el lenguaje realiza una “torsión secreta” en la que “las significaciones disponibles se anudan súbitamente según una ley desconocida, y de una vez por todas, un nuevo ser cultural ha empezado a existir”.<sup>16</sup> El lenguaje hablante se sirve de las significaciones adquiridas y opera con ellas para que, mediante una redistribución de estas, una determinada disposición y ordenamiento en el relato, segreguen una nueva significación, produzcan un *excedente*, una significación superadora que se erige como una nueva institución a partir de las significaciones adquiridas.

Esta superación (*dépassement*) se opera a partir de las significaciones conquistadas hacia la nueva significación. El todo organizado dice más que las partes, cierta disposición de los gestos lingüísticos nos reenvía hacia un sentido que aún no conocíamos. El misterioso poder del lenguaje reside en esta nueva disposición de las palabras ya conocidas en las que se nos señala una nueva palabra. Dicho poder:

“aparece cuando el lenguaje constituido, súbitamente descentrado y privado de su equilibrio, se ordena de nuevo para enseñar al lector —y hasta al autor—, lo que no sabía pensar ni decir. El lenguaje, nos lleva a las cosas mismas en la exacta medida en que, antes de *tener* una significación, *es* significación”.<sup>17</sup>

Esta potencia del lenguaje radica en que *es* significación. La palabra, comprendida en su naturaleza de gesto lingüístico, entraña en sí misma un sentido y, mediante el juego azarosamente dirigido de sus significaciones, instituye una nueva significación, señala una parte de nuestro mundo que hasta ahora había pasado inadvertida, un sector de nuestro entorno impensado, innominado. El lenguaje conquistador es aquel lenguaje que avanza conquistando regiones del mundo del sujeto que permanecían sin palabra. Las palabras del autor lo dirigen hacia un sentido que aún no sabía pensar ni decir, la disposición cuidadosa, en la que se reutilizan las significaciones adquiridas, permite al autor decir algo que no se había dicho aún, usurpar un territorio foráneo.

### 3. LA EXPRESIÓN CREADORA

Establecidas ya las dos regiones del lenguaje es preciso centrarnos ahora en la más relevante para nuestro trabajo: el lenguaje hablante. Este tipo de lenguaje es aquel que se caracterizará esencialmente por su tarea creadora. Podemos distinguir en el lenguaje un uso empírico y un uso creador: el primero es el que se asocia con la utilización de un lenguaje que señala directamente un determinado punto del mundo (lenguaje hablado), el segundo uso es aquel que significará de manera lateral, oblicua, indirecta.<sup>18</sup> Para Merleau-Ponty es el lenguaje creador el ser que dará vida a la expresión creadora, expresión que no es otra cosa que “una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de repente se descentra hacia su sentido”.<sup>19</sup>

La expresión adquirida es aquella que corresponde punto por punto a giros, formas y palabras instituidas, donde no existen los silencios ni las lagunas, donde cada palabra tiene una y sólo una significación. Pero, cuando Merleau-Ponty nos habla de un descentramiento del lenguaje hacia un sentido, lo que busca describir es la expresión creadora, aquella en la que se da la mutua influencia de unas palabras sobre otras, de tal manera que en ese tumulto evocan un sentido mucho más imperiosamente que si cada una de ellas fuera portadora de un lánguido significado del que ya estaría cargada. La reunión de los gestos lingüísticos provistos de sentido lo que busca es un desvío (*écart*) del lenguaje hacia la institución de una nueva significación que, posteriormente, pasará del lado de las significaciones instituidas. Por ello podemos afirmar que “el lenguaje dice (...) cuando renuncia a decir la cosa misma”<sup>20</sup>, cuando no busca atrapar una realidad, sino manifestarla rodeándola, de manera indirecta. La “secreta torsión” del lenguaje involucraría una *deformación coherente* de las formaciones ya existentes hacia una nueva formación en vías de instituirse.

La expresión busca traducir el “libro interior” de la experiencia. Ahora bien, esta traducción no es la expresión de algo ya escrito, sino que es más bien una creación. La lectura del “libro interior” de la experiencia es interpretada ella misma como acto creador. No existe para Merleau-Ponty mejor ejemplo de esta traducción creadora que la novela de Marcel Proust *À la recherche du temps perdu*, en ella encontramos que “hablar o escribir es *traducir* una experiencia que sólo se convierte texto por el habla que suscita”.<sup>21</sup> Cuando leo el libro interior de mi experiencia no hago más que traducir las palabras que esta engendra, y esto es posible porque la carne (*chair*) del lenguaje se monta (*empiète*) sobre la carne del mundo.

La creatividad de la expresión radica en el *excedente* de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido dicho.<sup>22</sup> “Yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes [palabras adquiridas], les hago decir algo que no han dicho nunca”.<sup>23</sup> Existe un excedente, un saldo superior, a partir de las palabras adquiridas y su disposición, se retuerce creativamente el lenguaje y se desvía para dar a luz a una nueva significación, para decir algo *nuevo*. La sumatoria de las partes (palabras adquiridas) no equivale al todo (nueva significación).

#### 4. EL PODER DE LA PALABRA

En la última parte del artículo queremos centrarnos en lo esencial de nuestro trabajo: el poder de la palabra. Luego de haber explicitado el *cómo* dice el lenguaje es menester que nos ocupemos del *qué*, es decir, el tema del lenguaje. Merleau-Ponty afirma que “las significaciones de la palabra son siempre ideas”.<sup>24</sup> Es en este punto donde es preciso hacer referencia a las “ideas sensibles” de las que nos hablan tanto Merleau-Ponty como Proust.

Las ideas sensibles vienen a perfilarse como el tema principal de la expresión. Dichas ideas son del orden prereflexivo, preobjetivo, y pertenecen, en principio, al ámbito mudo de la existencia del sujeto. Las ideas sensibles son ideas que están “incrustadas en el cuerpo”, son ideas de la carne (*chair*), ideas no conceptualizables o ideas sin concepto que están recubiertas por un velo que no debe ser quitado. Dicho velo es lo que las hace irradiar, de la misma manera que la esencia del amor irradia en la “pequeña frase” de la *Sonata* de Vienteuil, igual que lo invisible viene a perfilarse en lo visible. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty señala que “la esencia en estado viviente (*vivent*) y activo es siempre cierto punto de fuga señalado por la disposición de las palabras”.<sup>25</sup> La esencia se expresa por medio del ordenamiento de los signos, de las palabras, que son gestos que señalan un lugar del mundo, son palabras “conquistadoras”, palabras que *dicen* las cosas mismas.

Esto nos habilita para discernir en el lenguaje el *excedente* de lo que se va a decir sobre lo dicho, porque ese *excedente* es la esencia de las cosas, la verdad del mundo vivido. Esta tarea será emprendida con la convicción de que la literatura es la exploración de un invisible, es develamiento de un universo de ideas.<sup>26</sup> Para buscar esta literatura que revela un universo de ideas sensibles recurrimos a Proust ya que, según Merleau-Ponty, “nadie ha superado a Proust en la instauración de las relaciones entre lo visible y lo

invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y profundidad”.<sup>27</sup> Los textos del literato francés son la clave para vislumbrar esas esencias en estado naciente, la escritura literaria es una palabra que expresa la relación preobjetiva que establecemos con el mundo, es la palabra que revela las ideas sensibles, aquellas ideas de orden prereflexivo que no son otra cosa que las esencias en estado viviente.

Este poder del lenguaje reside en que “las palabras, en lugar de limitarse a revestir y vehiculizar significaciones preestablecidas, están animadas por una vitalidad autónoma”.<sup>28</sup> Vitalidad instituida por un proceso de sedimentación en el que, a partir de la reestructuración de las significaciones adquiridas, aparece una nueva significación, por lo cual el lenguaje literario manifiesta una idea sensible, una parte del mundo. Dicha epifanía tiene como vehículo la literatura, vehículo medio ambiguo ya que, por un lado, es como la música o la pintura, “palabra de vida”, adoptada no conscientemente por el escritor, y, por el otro, a diferencia de estas, la palabra literaria se encuentra relativamente libre de un contexto, por ello puede hacer existir un universo para el lector.<sup>29</sup>

La tarea final de nuestro trabajo implicará entonces limitarnos a señalar algunos fragmentos de la obra *À la recherche du temps perdu* de Proust para descubrir allí el fenómeno operado por el lenguaje literario en el que “se trata de producir un sistema de signos que restituye por su arreglo interno el paisaje de una experiencia”.<sup>30</sup> Experiencia que evoca palabras en que se manifiestan las esencias en estado viviente y activo como puntos de fuga señalados por medio del ordenamiento de los signos.

Lo que buscaremos hacer aparecer en los fragmentos es el pasaje de la experiencia hacia la expresión de la idea sensible, idea que solo puede ser articulada por un lenguaje, dicho pasaje “implica una *metamorfosis* de la carne de lo sensible en la carne del lenguaje”.<sup>31</sup> Esta “metamorfosis” es el hecho por medio del cual aparece en nosotros la idealidad. El mismo Proust advierte este pasaje cuando, frente a los campanarios de Martinville queda atónito y dice:

“Pronto sus líneas, y sus soleadas superficies, como si hubieran sido una especie de corteza, se desgarraron, algo de lo que dentro de ellas se me ocultaba surgió ante mí, tuve un pensamiento que un momento antes no existía y que se articuló en palabras en mi cabeza”.<sup>32</sup>

Esta idea nacida de la experiencia de la visión del campanario de Martinville, idea que se articula en palabras evocadas por la experiencia

misma, son el tipo de idea que aparecerán a lo largo de la *Recherche*, y son aquellas que buscamos mostrar. Ideas sensibles, esencias del mundo en estado viviente.

Comencemos por un pasaje poco conocido de la *Recherche* en donde encontramos una breve descripción del padre de un amigo de Proust. M. Bloch padre es un hombre egocéntrico que constantemente da a entender que es un conocedor del mundo y de los personajes más importantes de la sociedad. En verdad no lo es, es un pobre hombre que se cree las mentiras que se cuenta a sí mismo. Para explicar esto, Proust podría haberse limitado a llamarlo egocéntrico o, tal vez, mitómano, sin embargo el autor nos señala en un párrafo quién es M. Bloch, y su expresión supera el significado de las palabras para arrojarnos sobre una realidad que las excede: la verdadera esencia de este hombre.

“Vivía en el mundo del poco más o menos, donde se saluda en el vacío, donde se juzga en falso. En ese mundo, la inexactitud y la incompetencia no menguan la seguridad, al contrario. Gracias al benéfico milagro del amor propio, y dado que son pocas las personas que pueden tener amistades brillantes y conocimientos sólidos, cuantos carecen de ellos se creen incluso los más privilegiados porque la óptica de las escales sociales hace que cualquier rango parezca el mejor a quien lo ocupa y que ve menos favorecidos que él, desafortunados y dignos de lástima, a los más grandes, a los que nombra y calumnia sin conocerlos, y juzga y desprecia sin comprenderlos. Y en los casos en que la multiplicación de los débiles meritos personales realizada por el amor propio no bastaría para asegurar a cada uno la dosis de felicidad, superior a la concedida a los otros, que le resulta necesaria, ahí está la envidia para colmar la diferencia. Verdad es que, cuando la envidia se expresa en frases desdeñosas, hay que traducir: «No quiero conocerle» por «no puedo conocerle». Éste es el sentido intelectual. Pero el sentido pasional es de hecho: «No quiero conocerle». Se sabe que no es cierto, pero no se dice sin embargo por el simple artificio, se dice porque se siente así, y ello basta para suprimir la distancia, es decir para la felicidad.

...el egocentrismo permite a cada ser humano ver el universo tendido a sus pies y a uno mismo como su rey”.<sup>33</sup>

¿Qué más puede uno agregar a este párrafo? La pregunta que podemos hacernos para descubrir la exactitud con que Proust elabora este fragmento para señalarnos la esencia de este personaje, esa cualidad de ser un egocéntrico, mitómano, es: ¿quién no reconoce un M. Bloch padre en su entorno? El novelista francés sabe valerse del lenguaje, de sus significaciones cargadas de sentido para señalar una parte del mundo de

manera tan certera, que hoy sus palabras le caben a individuos que nos rodean.

Es preciso advertir al lector en este punto que la tarea de Proust no tiene como fin último una descripción minuciosa, sino que busca la correcta elección de las significaciones disponibles que entrañan un sentido y se vale de ellas para construir un texto que nos envíe, nos señale un punto de fuga que es precisamente esa parte del mundo que se quiere decir. Las extensas descripciones de Proust no buscan agotar la realidad, sino reestructurar las vivencias del sujeto en la carne del lenguaje, y para dicha sublimación el vehículo privilegiado es la *palabra*. El éxito de sus escritos reside en la correcta elección de las significaciones adquiridas para instituir una nueva significación.

Detengámonos en un último fragmento antes de finalizar el artículo. El pasaje que citaré relata el encuentro del joven Proust con una niña en el parque. En un análisis de este fragmento de la obra en que aparece Gilberte podríamos hablar acerca de dicha aparición, de un posible enamoramiento, y de muchas cosas más. Pero existe algo que comunican las palabras, su disposición articula un sentido y una vivencia, es decir, una idea sensible que Proust ha recogido del mundo y que no puede ser analizada, sino que tiene que ser expresada cómo lo ha hecho él. Este fragmento escapa, en última instancia, a cualquier análisis y dirá a cada lector algo más, algo que no puede ser dicho de otra manera, ya que está contenido en el ordenamiento de las palabras que dan cuenta de una parte del mundo. Cito dicho pasaje:

“De pronto me detuve, no fui capaz de moverme, como ocurre cuando una visión no se dirige solo a nuestras miradas, sino que requiere percepciones más profundas y dispone de nuestro ser en toda nuestra integridad. Una niña de un rubio rojizo que parecía volver de un paseo y llevaba en la mano una azada de jardinero, nos miraba, alzando su rostro sembrado de pecas rosas... Me quedé mirándola, al principio con esa mirada que no es otra cosa que el portavoz de los ojos, pero a cuya ventana se asoman todos los sentidos, ansiosos y petrificados, esa mirada que me querría tocar, capturar, llevarse el cuerpo que mira y con él el alma; luego... con un segunda mirada, inconscientemente suplicante, trataba de obligarla a fijar su atención en mí, ¡a conocerme!...

«Vamos, Gilberte, ven aquí; ¿qué estás haciendo?», gritó con voz penetrante y autoritaria una dama de blanco...

Así fue como pasó a mi lado aquel nombre de Gilberte, ofrecido como un talismán que tal vez hubiera de permitirme encontrar un día a aquella a la que



acababa de convertir en persona, y que, un momento antes, sólo era una imagen incierta”.<sup>34</sup>

Está allí la pequeña Gilberte, la manifestación de su presencia es sublimada en la carne del lenguaje. La traducción del libro interior de la experiencia de Proust, de aquel momento en que se daba a sus ojos dicha presencia, puede ser asumida por medio de un gesto lingüístico: Gilberte. Ahora aquel nombre entrañaría a la niña de un rubio rojizo que tenía el rostro sembrado de pecas, aquel nombre contendría aquella vivencia. El lenguaje se tornó el vehículo de la experiencia a la expresión.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí he intentado caracterizar el poder creativo de la palabra en la propuesta filosófica de Merleau-Ponty. La palabra ha sido presentada como gesto lingüístico que entraña un sentido que va siendo sedimentado con el paso del tiempo y que es capaz de instituir nuevas significaciones. El sentido que porta la palabra es de carácter existencial, nacido de manera contextual e instituido para nombrar un mundo. El misterioso poder del lenguaje reside en el dinamismo que lo caracteriza y le permite recrearse para nombrar el mundo en que se encuentra el sujeto.

Merleau-Ponty entiende que la verdad es inseparable del lenguaje, dicha expresión de la verdad está íntimamente relacionada con el concepto de “idea sensible” que se expresa por medio de la palabra. En futuros trabajos podremos adentrarnos en la puerta que hemos abierto aquí, ¿cuál es la relación entre lenguaje y verdad?

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, 213. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>2</sup> La utilización del término “fenómeno saturado” es absolutamente intencional. Dicho término es aquí comprendido tal como lo describe Jean-Luc Marion en su libro *Siendo dado*. Un posible fenómeno saturado es tipificado como *el idolo*, al que Marion caracteriza como un fenómeno en el que la intuición sobrepasa siempre el o los conceptos que se han propuesto para recogerla. Él considera el cuadro como el ejemplo privilegiado de este tipo de fenómenos saturados, sin embargo, explicita que esto puede ser trasladado a lo que consideramos generalmente como obra de arte. La obra de arte se da siempre como algo “sin concepto”, es decir, se manifiesta por medio de significaciones ya conocidas algo novedoso. Cf. MARION, J-L., *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, s/f, 371-372.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 216. Las cursivas son del autor.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, 213-216.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 218-219.

<sup>6</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2001; “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4 (1962), 401-409.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 221-222.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 224.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 222.

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, 16. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 224.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 227-228.

<sup>13</sup> KRISTENSEN, S., “Valéry, Proust et la vérité de l’écriture littéraire”, *Chiasmi international*, no. 9 (2007), 337. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>14</sup> CARBONE, M., *La visibilité de l’invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust.*, Georg Olms Verlag, Zurich, 2001, 80. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, 17.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 223.

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, 22.

<sup>18</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 56. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>19</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours*, Gallimard, Paris, 1968, 41. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>22</sup> Sobre la nociones de desvío (*écart*), traducción, y excedente, ver : WALDENFELS, B., “Fair voir par le mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique”, *Chiasmi international*, no. 1 (1999).

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY, *Signes*, 113.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 157. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, 193-194.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>28</sup> CARBONE, *La visibilité de l’invisible*, 61.

<sup>29</sup> Cf. KRISTENSEN, “Valéry, Proust et la vérité de l’écriture littéraire”, 338.

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, 40.

<sup>31</sup> CARBONE, M., *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty’s A-Philosophy*, Northwestern University Press, Illinois, 2004, 19. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>32</sup> PROUST, M., *À recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*. Première partie, Gallimard, Paris, 1946-47, 383. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>33</sup> PROUST, M., *À recherche du temps perdu. À l’ombre des jeunes filles en fleurs*. Troisième partie, Gallimard, Paris, 1946-47, 10-12. [Las traducciones al español de esta obra son del autor del artículo].

<sup>34</sup> PROUST, *Du côté de chez Swann*, 298-301.



MARIO JAVIER COLÓN SAMBOLÍN

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO EN RÍO PIEDRAS

# NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA DE LA CONSCIENCIA EN *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL*

caldodecabezas380@gmail.com

Recepción: Agosto 2013  
Aceptación: Octubre 2013

## RESUMEN

Aunque de innegable utilidad, el énfasis *cientificista* en el estudio de la consciencia tal como lo ha desarrollado la filosofía de la mente contemporánea ha obnubilado otras perspectivas. Hoy resulta imperativo retrotraernos a ellas en el estudio de tesis sobre la consciencia. En aras de contribuir al debate actual, el presente trabajo se propone una interpretación de las tesis de Friedrich Nietzsche sobre la consciencia. Se analizarán, además, los presupuestos epistemológicos nietzscheanos involucrados en su crítica de la consciencia. Finalmente, se estudiará la interpretación de Paul Katsafanas sobre cómo debemos entender el concepto “consciencia” en Nietzsche.

## PALABRAS CLAVE

Consciencia. Sensualismo. Sujeto. Orgánico. Nietzsche.

## RESUMO

A pesar de sua inegável utilidade, o ênfase *cientificista* no estudo da consciência desenvolvido pela filosofia da mente contemporânea obnubilou outras perspectivas. Hoje parece imperativo retornar para elas no estudo da tese sobre a consciência. Com o objetivo de contribuir ao debate atual, esse trabalho propõe uma interpretação das teses de Friedrich Nietzsche sobre a consciência. Serão analisados, posteriormente, os pressupostos epistemológicos nietzscheanos envolvidos na sua crítica da consciência. Finalmente, se estudará a interpretação de Paul Katsafanas sobre como devemos entender o conceito “consciência” em Nietzsche.

## PALABRAS-CHAVE

Consciência. Sensualismo. Sujeito. Orgânico. Nietzsche.

## 1. INTRODUCCIÓN

La literatura secundaria dedicada a la obra de Nietzsche consiste, en su mayoría, de análisis interpretativos sobre ciertos conceptos que se han vuelto icónicos en los estudios nietzscheanos. Abundan los trabajos e interpretaciones sobre conceptos como “la voluntad de poder”, “el sobre-hombre”, “la muerte de Dios”, “el eterno retorno de lo mismo”, etc. Sin embargo, no se ha prestado la misma atención al estudio de las tesis nietzscheanas sobre la naturaleza de la consciencia. Estas tesis suelen trabajarse con propósitos instrumentales; como fundamento del alejamiento de Nietzsche de todo tipo de tesis metafísica.

A la luz de los problemas actuales de la filosofía de la mente contemporánea; específicamente el llamado “problema de la consciencia”, parecería necesario y pertinente el estudio de las tesis sobre la consciencia en la obra de Nietzsche por dos razones de peso. En primer lugar, los filósofos contemporáneos, ya sean de orientación analítica o continental, suelen recurrir al desarrollo filosófico de la época moderna como opción explicativa o esclarecedora de problemas filosóficos contemporáneos o heredados. No obstante, al menos desde la tradición analítica, no existen muchas propuestas para la comprensión de la consciencia cuya influencia resida en un pensador “sensualista” como Nietzsche; pero sí pululan los trabajos con influencia “humana” y “lockeana” sobre este tema. En segundo lugar, a pesar de que tradicionalmente se trabaja la obra de Nietzsche desde la filosofía continental, no es implausible tomar en consideración las propuestas de este filósofo desde el prisma analítico contemporáneo si consideramos que la crítica nietzscheana parte, a rasgos generales, desde un empirismo sensualista influenciado por la fisiología alemana e inglesa. Si se toma en serio esta última consideración, no parece entonces ilegítimo considerar la propuesta nietzscheana de la consciencia como recurso interpretativo a la luz de los problemas actuales dentro de la filosofía de la mente.

Ante la carencia de propuestas interpretativas de esta índole, en el presente trabajo se ofrecerá una interpretación de la propuesta nietzscheana sobre la naturaleza de la consciencia fundamentada con varios aforismos de *Más allá del bien y del mal*; auxiliados con el aforismo 354 de *La gaya ciencia*. Se estudiará la relación de la tesis nietzscheana de la consciencia con el debate de la época moderna impulsado por el trabajo de René Descartes, así como la crítica emanada de las tesis de Nietzsche relacionadas con los conceptos metafísicos “yo”, “sujeto pensante” y “certeza inmediata”, cuya

comprensión es crucial para una interpretación adecuada de la naturaleza de la consciencia en Nietzsche. Además, se analizará con detalle los presupuestos epistemológicos de los que parte Nietzsche para su crítica y reformulación de la consciencia. Por último, se estudiará la interpretación de Paul Katsafanas sobre cómo debemos entender el concepto “consciencia” en Nietzsche.

## 2. GENEALOGÍA Y CONSTITUCIÓN DE LA CONSCIENCIA

### 2.1. *Una propuesta radical*

La potencia destructora que comportan las tesis de Nietzsche suelen traer consigo nuevas propuestas que, en ciertas ocasiones, resultan ser reformulaciones de conceptos cuya nueva valoración es, en muchos casos, la antítesis del valor anterior. Así comienza Nietzsche su crítica de la valoración metafísica del concepto “Yo”. Es pertinente recordar aquí la revolución racionalista cartesiana que colocó al sujeto como fundamento y posibilidad de conocimiento en una época caracterizada por la fundamentación epistemológica, ontológica o ética en la religión judío-cristiana. El carácter fundacional del *cogito*, además de fungir como la columna vertebral de la epistemología cartesiana, provocó una poblada discusión filosófica que se intensificó en los siglos siguientes. Lo característico de esta discusión fue la problematización de la relación mente-cuerpo y el enlace, si alguno, entre ambos.

Si bien dentro de este centenario debate estuvo palpitante la posibilidad de considerar al cuerpo como germen y causa de la mente,<sup>1</sup> esta propuesta, que tomó el nombre de “sensualismo”, no fue radicalizada en el debate filosófico hasta que Nietzsche propuso la reducción causal de la mente al cuerpo. Parecía entonces que, como precedente a esta tesis, era indispensable una crítica que trivializara el valor de conceptos cartesianos como “sujeto pensante”, “certeza inmediata” y el “Yo” como agente del pensar para darle paso a la revalorización y consideración del cuerpo como origen y causa de la mente.

### 2.2. *Trivialización de la “necesidad atomista”*

Teniendo como propósito la desvirtualización del Yo como agente causante y causa de sí, Nietzsche concentra su crítica en la necesidad atomista; es decir, la inclinación a representar la realidad partiendo de unidades discretas auto-agenciadas. La tradición metafísica moderna, que se

caracterizó por la atomización de aquello que se creía como “lo real”, estaba intrínsecamente vinculada con la tradición causalista que consideró al “átomo metafísico” como unidad; podemos tomar aquí como ejemplo el concepto “mónada” en el sistema metafísico leibniziano. La generalización (o prejuicio) de pensar lo real como unidad discreta y categorizar estas unidades partiendo de criterios “primitivos” como los de simplicidad y causalidad tuvo como consecuencia la idea de que las facultades cognitivas, afectivas y volitivas en el hombre dependen y residen en el alma como “átomo” independiente de todo determinante fisiológico. Por lo tanto, la necesidad atomista trajo consigo al atomismo psíquico como presupuesto epistemológico implícito en el atomismo ontológico: “...más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la «fuerza» que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo”.<sup>2</sup>

Para Nietzsche, la necesidad atomista y el atomismo psíquico yacen en prejuicios enraizados en la naturaleza, origen y propósito del lenguaje; es decir, existe una “metafísica” primitiva en el lenguaje. Nuestra comprensión de lo real, según Nietzsche, depende de nuestro impulso por asir la verdad; la voluntad de verdad.<sup>3</sup> Esta voluntad de verdad nos coacciona a establecer una correspondencia entre lo representado y lo “real”. Sin embargo, sugiere Nietzsche, lo representado y lo real no son más que “interpretaciones” determinadas, entre otras cosas, por el lenguaje:

“Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas–, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos”.<sup>4</sup>

Esta interpretación está supeditada a la relación que guarda el lenguaje como imperativo de comunicación entre individuos con experiencias en común (cultura) y el pensar consciente: “En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la consciencia (no de la razón) van de la mano”.<sup>5</sup> La sistematización del pensar consciente depende de la posibilidad de hacer referencia a los pensamientos que componen ese sistema. Dicha referencia es posible gracias a las palabras que expresan tales pensamientos; es decir, el acceso y la capacidad comunicativa del pensar es sólo posible en virtud de ese sistema que relaciona símbolos con pensamientos. Por lo tanto, la “subyugación” del pensamiento al lenguaje tiene un gran impacto en lo que pensamos y cómo lo pensamos.

La aparente necesidad de atomizar la realidad y, en el caso específico de las facultades mentales, de “interpretar” la mente o la consciencia como “alma indivisible” o “indestructible” descansa en nuestra tendencia a *generalizar* y adjudicar en virtud de la comunicación símbolos lingüísticos a dichas generalizaciones: “...algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos.”<sup>6</sup>

Pero esta adjudicación de símbolos y la generalización misma no poseen una relación “necesaria” con aquello que pretenden representar; es decir, el valor que comportan los conceptos albergados en la necesidad atomista, y más específicamente en el atomismo psíquico, dependen de la particular representación y simbolización de la tradición cristiana:

“...hay que acabar también con aquel otro y más funesto atomismo, que es el que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo, el *atomismo psíquico*. Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: *¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!*”<sup>7</sup>

Por lo tanto, los conceptos con los cuales representamos lo real poseen valor en tanto que pueden ser simbolizados por el lenguaje y no por su concordancia con “la realidad”:

“Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro. Por ello los hombres de *un mismo* pueblo se entienden entre sí mejor que los pertenecientes a pueblos distintos, aunque éstos se sirvan de la misma lengua...”<sup>8</sup>

### 2.3. La certeza “mediata” del “yo pienso”

Reconsiderar el atomismo metafísico como mera interpretación condicionada al binomio lenguaje-pensamiento sienta la base para la crítica nietzscheana de los conceptos “certeza inmediata” y “Yo pienso”; así como la refutación de la creencia en un sujeto pensante como agente causal. Siguiendo la problematización trabajada en el aforismo primero de *MABM* sobre la posibilidad de utilizar como hipótesis justo lo antitético en aquellos valores favoritos del dogmático; junto con la imperiosidad del pensador



dogmático, regido por la voluntad de verdad, en asir la verdad “a toda costa”, Nietzsche perfila su crítica a la aparente “certeza inmediata” cartesiana interpretada por Descartes y así mismo por grandes pensadores de la tradición filosófica moderna como consecuencia directa del “*cogito ergo sum*”:

“Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento.”<sup>9</sup>

Por medio del acto de pensar obtengo la “certeza” de que “yo pienso”; y esta “certeza” es “inmediata”, en otras palabras, entre el acto de pensar y la certeza no media proceso alguno. El “sujeto pensante”, es decir, aquel que efectúa el acto de pensar, es “justificado” por la certeza del “yo pienso”. Nótese que en esta cita sujeto y objeto guardan una relación de necesidad bi-condicionada que reside en el acto de pensar. Es por medio del acto de pensar que lo entendido como “sujeto” “capta” lo entendido como objeto. Pero lo entendido como sujeto es, en primera instancia, el acto de pensar pues la certeza inmediata del “yo pienso” carecería de sentido alguno si no existiera algo que pensara. Por otro lado, lo entendido como objeto es de igual forma el acto de pensar pues eso que piensa, lo cual es “justificado” por la certeza inmediata del “cogito”, se toma como objeto a sí mismo. Toda esta autoreferencialidad cuyo producto es el cogito cartesiano parece sugerir la inmediatez de esta certeza. Sin embargo, Nietzsche expresa claramente en *MABM* la distorsión o “falseamiento” existente en la certeza del “yo pienso”:

“En suma, ese «yo pienso» presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un «saber» diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una «certeza inmediata».”<sup>10</sup>

El falseamiento ocurre cuando se pretende precisar la naturaleza del estado y se concluye que su carácter definitorio es pensar. Sin embargo, para llegar a esta conclusión es necesario haber establecido una o varias relaciones comparativas con otros estados ya determinados; estados que por obviedad pasaron por un proceso similar de determinación. Por lo tanto, el estado actual, así como los estados determinados, obtienen su determinación en virtud de la mediación fruto de la relación comparativa entre el estado actual y los estados ya determinados. Por esto, entiende Nietzsche que, en el

caso de que el “yo pienso” sea una certeza, tal certeza sería sólo una certeza “mediata”.

Esta atribución de inmediatez a la “certeza” del “yo pienso” enmascara la naturaleza problemática que encierra esta proposición. En efecto, Nietzsche problematiza la significación o valor que la tradición filosófica le ha otorgado a “yo” y “pienso”. En primera instancia se pregunta no sólo por la naturaleza del pensar, sino por la posibilidad comprender qué se quiere decir con esas expresiones:

“cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición «yo pienso» obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, –por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un «yo» y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, –que yo sé qué es pensar”.<sup>11</sup>

“Yo pienso” queda desprovisto de su cualidad de certeza inmediata y, además, se expone la inexistencia de fundamento para la creencia de que aquello que piensa es un sujeto pensante. Más aun y, coetáneo con el problema anterior, es la inexistencia de un sentido o valor definido de la expresión “pensar”. Como lee el fragmento anteriormente citado, considerar al pensar como una actividad; que esa actividad es el *efecto* de un sujeto considerado como su *causa*; y la mera posibilidad de conocer aquello que se nombra como pensar son la hueste de asunciones de las que se sostiene la creencia en el “yo pienso”. Ahora bien, la asunción más problemática, y por lo mismo la más criticada para Nietzsche, es la de considerar el pensar como el efecto de un sujeto entendido como causa. Más allá de los problemas de significación de estas expresiones está el problema de la supeditación causal del pensamiento a un agente o sujeto como principio y condición de la actividad de pensar. Dicho de otra manera, tomando como hipótesis la posibilidad de la existencia de una actividad definida como pensar; ¿en qué sentido o con qué fundamento se establece que la causa de esa actividad reside en un agente o sujeto que alberga, entre otras, la capacidad de pensar?

Para Nietzsche, no hay tal cosa como un “yo” o sujeto que sea la causa “ex nihilo” del pensamiento. Podemos entonces concebir sin problema alguno la actividad de pensar sin un sujeto que le sirva de depósito y causa:

“...un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata»”.<sup>12</sup>

En efecto, “ello” o “eso” piensa; la asignación del símbolo y valor “yo” es sólo una hipótesis, es decir, una interpretación de varias interpretaciones posibles. Más aun, es un “falseamiento” de los hechos pues la interpretación de la actividad de pensar como efecto de un sujeto pensante revelan, además de la exagerada importancia otorgada a la interpretación misma y por lo tanto la ineficacia interpretativa de “el hecho” entendido como actividad de pensar, los ya mencionados determinantes lingüísticos y culturales que coaccionan incluso la interpretación de esa actividad de pensar: “hasta que el texto desapareció bajo la interpretación”.<sup>13</sup> El “sujeto” es, por lo tanto, un exceso de interpretación cuya consecuencia está reflejada en la creencia de que en el cogito cartesiano existe una certeza en la cual no media proceso mental o fisiológico alguno. Resulta “menos” interpretativo entonces considerar al pensamiento como un “ello” del cual ningún sujeto consciente es su causa primera. El sentido y las consecuencias de esta interpretación serán cruciales en la caracterización nietzscheana de la consciencia como efecto del cuerpo.

En este punto es lícito preguntarse, partiendo de la desvirtualización de la necesidad metafísica, junto con el atomismo psíquico y el aparato conceptual que los compone, ¿cuál es el fundamento de la crítica nietzscheana? ¿Existe, además de la insuficiencia interpretativa, algún otro motivo de peso para rechazar la tesis subjetivista cartesiana como causa del pensar?

Las posibles repuestas a estas preguntas deben buscarse en el sensualismo y fisiologismo decimonónico como propuestas explicativas aceptadas por Nietzsche con propósitos estrictamente heurísticos; los cuales consideró como contrapartidas valorativas a la interpretación metafísica tradicional.

#### 2.4. *Sensualismo y fisiologismo*

Es meritorio aclarar que Nietzsche utilizó el sensualismo como método explicativo; no como “fundamento” epistemológico derivado de un materialismo metafísico. Debemos tomar entonces el sensualismo de

Nietzsche como un tipo particular de “hipótesis general”. Así vemos que en el aforismo 15 de *MABM* nos dice:

“Para cultivar la fisiología con buena conciencia hay que sostener que los órganos de los sentidos *no* son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡en cuanto tales no podrían ser, en efecto, causas! Por lo tanto, hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico”.<sup>14</sup>

El sensualismo es vislumbrado en esta cita como la doctrina que fundamenta la epistemología en la capacidad aprehensiva de los sentidos y, específicamente, de los fenómenos o representaciones mentales cuyo contenido es determinado por la sensación.<sup>15</sup> Lo característico del tipo de sensualismo aceptado por Nietzsche es que, si bien la posibilidad de conocer reside en los sentidos, esto es así precisamente por la relación orgánica y de dependencia existente entre la concepción “sentidos” y “sensación”; y la concepción matriz “cuerpo”. Esto quiere decir que para Nietzsche la sensación es principio de conocimiento en tanto el cuerpo es principio de sensación: “¿Qué es claro, qué está «aclarado»? Sólo aquello que se deja ver y tocar, –hasta ese punto hay que llevar cualquier problema”.<sup>16</sup>

“Ver” y “tocar” no pueden ser comprendidos racionalmente sin la consideración de los ojos que ven y la mano que toca. Ambos “órganos” no puede ser desligados a su vez del cuerpo como principio organizativo y jerarquía orgánica. Esta estructura organizativo-jerárquica depende de su auto-regulación y auto-equilibrio para la subsistencia y preservación de lo orgánico. Sin embargo, estas funciones regulativas sostienen una relación indispensable con su contexto o ambiente; es decir, para que las funciones regulativas puedan ser satisfechas y con ello se preserve el balance del organismo es necesario la intervención de los sentidos y la satisfacción de las pulsiones e instintos que resultan de las relaciones de fuerza entre la pluralidad orgánica del cuerpo:

“También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida”.<sup>17</sup>

Bajo el prisma interpretativo de Nietzsche, el cuerpo entendido como organismo instintivo auto-regulado es el principio de todo conocimiento. La epistemología sensualista nietzscheana entonces coloca la causación fenoménica de la sensación en función de la integridad estructural del organismo. Por esta razón es necesario matizar el tipo de sensualismo que

adopta Nietzsche como uno fisiologista en el sentido de que las sensaciones son el fundamento epistemológico en tanto le sirven a la regulación y balance del cuerpo. La reducción al absurdo del aforismo 15 de *MABM* sustenta esta interpretación:

“¿Cómo?, ¿y otros llegan a decir que el mundo exterior sería obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestro cuerpo, puesto que es un fragmento de ese mundo exterior, sería obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían –obra de nuestros órganos! Ésta es, a mi parecer, una *reductio ad absurdum* [reducción al absurdo] radical: suponiendo que el concepto de *causa sui* [causa de sí mismo] sea algo radicalmente absurdo”.<sup>18</sup>

Con esto tenemos ya una base para comprender el rechazo de Nietzsche a la tesis subjetivista de la consciencia. En primer lugar, se debe destacar que tanto para Descartes como para Nietzsche el pensar, querer, sentir, imaginar, etc., son tipos de estados mentales. La diferencia entre ambos estriba en que para Nietzsche la gran mayoría de lo que se entiende como estados mentales y, específicamente, “pensar”, se encuentra grandemente determinado, en adición al lenguaje, por instintos y pulsiones de los cuales no se está consciente. Es decir, que el pensar consciente está determinado por la actividad instintiva que se desarrolla mayormente a nivel inconsciente:

“...tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente...”

“...la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”.<sup>19</sup>

Si todo acto de pensar esta inconscientemente determinado, entonces el contenido y la intencionalidad de todo acto de pensar se dan en función de aquello que le es ajeno al pensar mismo. Por lo tanto, el acto de pensar no se da en función de un sujeto causante de pensamiento; se da en función de una actividad instintiva inconsciente que determina al acto de pensar mismo. Más aun, el carácter “consciente” del pensar queda desprovisto de sentido si entendemos por consciente aquel pensamiento que tiene como causa a un “yo que piensa”.

Resulta interesante que esta determinación inconsciente de la actividad instintiva en el pensar consciente supedita todo acto de pensar al cuerpo. Aquí Nietzsche, como es común en sus tesis, invierte los valores de

los conceptos que critica y transforma al “yo pienso” en “ello piensa”, siendo este “ello” la pluralidad orgánica, instintiva y pulsional que le da dirección al pensar consciente:

“En otro tiempo, en efecto, se creía en «el alma» como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía: «yo» es condición, «pienso» es predicado y condicionado –pensar es una actividad para la cual *hay que* pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no sería posible salir de esa red, –de si acaso lo contrario era lo verdadero: «pienso», la condición, «yo», lo condicionado; «yo», pues, sólo una síntesis *hecha* por el pensar mismo”.<sup>20</sup>

El giro epistemológico de Nietzsche condicionó a ese “yo” a un “pienso” determinado justamente por aquello inalcanzable para el yo, desvirtuando así la concepción metafísica del “yo” y con esto a la tradición subjetivista moderna. Sin embargo, la revalorización del pensar como “pensar desde y para el cuerpo”; ¿qué implicaciones tiene para el pensar consciente? Si bien el punto de partida del conocer de la tesis nietzscheana son los sentidos, esto no parece excluir la posibilidad de reconsiderar el pensar consciente como un sistema de abstracciones y generalizaciones de lo captado por los sentidos. De esta forma se reconsideraría de igual manera la tesis subjetivista sin la necesidad de concebirla como agente causal. Sin embargo, el sensualismo nietzscheano provee para una interpretación que reduzca el pensar consciente a un mero efecto del cuerpo. Si bien estas posibilidades se acercan a la interpretación que se hace de los textos de Nietzsche hasta el momento, es necesaria la auscultación cuidadosa del sentido en el cual nuestro autor entiende la relación psicofísica del individuo como organismo.

### 3. LA CONSCIENCIA Y SU LA EFICACIA CAUSAL (SI ALGUNA)

#### 3.1. Consciencia “entre individuos”

Considerar el pensar consciente como una actividad determinada por el constante influjo de pulsiones que responden al carácter orgánico del cuerpo parecería sugerir que la concepción moderna del acto de pensar como “mente” y, consigo, la concepción tardo-moderna de consciencia es puramente ilusoria. Es decir, que la cualidad principal de la consciencia, el pensamiento, en tanto responde a determinantes fisiológicos inconscientes, no comporta poder causal alguno y por lo tanto eso que consideramos como pensar consciente es un mero residuo ilusorio del funcionamiento corporal; un efecto del organismo “cuerpo”.

Sin embargo, a la luz de un importante aforismo de *La gaya ciencia* se puede comprobar que bajo la tesis sensualista de Nietzsche, el pensar consciente, si bien posee un valor inferior en la vida mental del hombre, es considerado como indispensable para la comunicación entre individuos:

“¿Para qué se necesita, entonces, la conciencia, si es superflua en todo lo esencial? Pues bien, a quien quiera prestar atención a la respuesta que voy a dar aquí y al supuesto tal vez ambiguo que implica, le diré que la sutileza y la fuerza de la conciencia están siempre en función, a mi juicio, de la capacidad de comunicación de un hombre (o de un animal), y que esta facultad está en función de la necesidad de comunicarse”.<sup>21</sup>

“La conciencia, en general, sólo ha podido desarrollarse bajo la presión de la necesidad de comunicación; desde un principio la conciencia sólo era necesaria y útil en las relaciones Interpersonales”.<sup>22</sup>

La conciencia es superflua en tanto que se la considera como origen y fundamento del pensar. Sin embargo, el verdadero valor del pensamiento consciente reside en su función comunicativa que responde a una necesidad específica; la de relacionarse con sus pares para su auto protección y sobrevivencia:

“...él, el animal más amenazado, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, era preciso que supiera ser inteligible para expresar su angustia – y para todo esto necesitaba antes que nada la «conciencia», incluso para «saber» lo que le hacía falta, para «saber» lo que experimentaba, para «saber» lo que pensaba–”.<sup>23</sup>

La conciencia queda así, en la tesis nietzscheana, inexorablemente relacionada con la necesidad de cohesión social. Las necesidades individuales llevaron al hombre a “tener” que comunicarse de alguna forma con sus pares en virtud de las pulsiones de sobrevivencia e integridad organizativa. Tómese en cuenta que, si bien el pensar consciente no puede desligarse de las relaciones sociales entre los hombres, la posibilidad de este tipo de relaciones se da en virtud de un sistema de expresión e interpretación de símbolos que hace posible el entendimiento mutuo entre los individuos. Debemos tener claro que en la tesis nietzscheana el pensar consciente tiene sentido en virtud de la necesidad de “ser social” y esta necesidad jamás habría sido satisfecha sin un lenguaje o sistema de símbolos que representaran las experiencias internas del hombre. Por lo tanto, en el pensar consciente existe una relación necesaria entre experiencias internas y símbolos que expresan tales experiencias en virtud de un sistema comprensible para un grupo de individuos:

“...sólo este pensamiento consciente se da a conocer con palabras, es decir, con signos de comunicación, por lo que se revela el origen de la conciencia misma-. En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (no de la razón) van de la mano”.<sup>24</sup>

Ahora bien, este sistema simbólico, en tanto que posibilidad de comunicación interpersonal, delimita y coacciona la posibilidad de expresar las experiencias internas por medio de símbolos. Podemos ver la importancia, en la crítica del atomismo metafísico, de la relación entre el lenguaje y el pensamiento como delimitantes en toda interpretación o representación. Ese “saber”, repetido en tres ocasiones en el aforismo 354 de *GC*, está sometido a un lenguaje que hace comunicable la experiencia interna. Así, la conciencia se entiende no tanto como reflejo de la necesidad individual, pero sí como reflejo de la necesidad colectiva:

“Sólo en cuanto animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo, y sigue aprendiéndolo aún de forma creciente. Mi opinión, como puede verse, es que la conciencia no pertenece al fondo de la existencia individual del hombre, sino más bien a todo lo que hace de él una naturaleza comunitaria y gregaria; que la conciencia se ha desarrollado, de esta manera, sutilmente en relación con la utilidad comunitaria y gregaria, y que cada uno de nosotros, sí o sí, a pesar de la mejor voluntad de comprenderse individualmente todo lo posible, de «conocerse a sí mismo», no haremos sino llevar a nuestra conciencia lo no individual, lo que es «medio»”.<sup>25</sup>

Por medio de la conciencia el hombre cree conocer la naturaleza de su experiencia interna. Sin embargo, en virtud del origen y dependencia que la conciencia tiene en el carácter social del hombre, esa experiencia interna que cree conocer no es más que la generalización de experiencias internas de cada componente del grupo social. La idea de la conciencia como entramado de experiencias internas del individuo que funcionan como síntoma de la constante auto regulación y balance del arreglo orgánico debe entonces matizarse con el reconocimiento de la dependencia genealógica que tiene el pensar consciente con la necesidad del vínculo entre los hombres y aquellos símbolos que le sirven de “puente” comunicativo: “La conciencia no es, en definitiva, más que una red de vínculos entre los hombres, y sólo en cuanto tal debió desarrollarse”.<sup>26</sup>

El aforismo 354 de *GC*, además de ampliar la tesis nietzscheana de la conciencia desarrollada en ciertos aforismos de *MABM*, parecería indicar que una de las hipótesis sobre la caracterización nietzscheana de la conciencia ofrecida anteriormente, a saber, la posibilidad de re-considerar a



la mente como un sistema de abstracciones y generalizaciones de lo captado por los sentidos, resulta adecuada para comprender la postura de Nietzsche ante este problema. No obstante, considerando la importancia que la actividad inconsciente posee en la tesis nietzscheana, parece pertinente preguntarse si en esta re-interpretación de la consciencia es contemplada la posibilidad de que la actividad consciente influya de alguna forma a la actividad inconsciente. De ser así, ¿no sugeriría esto que la consciencia sí tiene poder causal? De ser afirmativa la contestación a esta pregunta la tesis nietzscheana se vería en serios problemas de contradicción.

### 3.2. *Paul Katsafanas y la consciencia como propiedad*

Las dos preguntas anteriores merecen un estudio exhaustivo y comparativo de toda la obra nietzscheana para ofrecer una contestación adecuada. Lamentablemente eso no es posible dada la limitada extensión de este trabajo. No obstante, se puede ofrecer al menos una interpretación de ciertos textos de Nietzsche en la que se intente responder estas preguntas. Una de estas interpretaciones es la propuesta por Paul Katsafanas en su trabajo *Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization*.<sup>27</sup>

En este trabajo Katsafanas plantea el problema de lo fragmentada de la teoría de la consciencia nietzscheana. Arguye que la literatura que aborda este tema en la obra de Nietzsche apunta hacia una concepción epifenomenalista de la consciencia; es decir, que existe un acuerdo general entre comentaristas de que para Nietzsche la consciencia es un epifenómeno.<sup>28</sup> Sin embargo, a este autor le parece que en más de un texto, Nietzsche parece comprometerse con la afirmación de que el pensar consciente tiene eficacia causal.<sup>29</sup>

La teoría de la mente atribuida a Nietzsche por Katsafanas tiene como elemento principal la afirmación de que la consciencia no es una propiedad esencial de la mente; la mayoría de aquello que comporta el status de actos de pensamiento es de carácter inconsciente. Katsafanas fundamenta esta afirmación refiriéndose al aforismo 354 de *GC* que dice: “Podríamos, efectivamente, pensar, sentir, querer, recordar, e incluso «actuar», en todos los sentidos de la expresión, sin necesidad de que todo ello «entre en nuestra consciencia»”.<sup>30</sup>

La pregunta obligada que se hace Katsafanas es: ¿en dónde reside la distinción entre el pensar consciente y su contrapartida inconsciente? No puede residir en el reconocimiento perceptual de un objeto; en la remembranza; o en la introspección cognitiva, afirma Katsafanas, porque

según la cita anterior todos estos estados mentales ocurren a nivel inconsciente. Aquello que define al pensar consciente es, según Katsafanas, su contenido conceptualmente articulado:

“To say that a state has conceptually articulated content, then, is to say that the state’s content has concepts as constituents, so that entertaining the mental state requires possession of the relevant concepts. To say that a mental state has nonconceptual content is to say that the state’s content does not have concepts as constituents, so that entertaining the mental state does not require possession of concepts.”<sup>31</sup>

¿Qué significa aquí que el pensar consciente posee contenido conceptualmente articulado? Según Katsafanas, el contenido conceptualmente articulado es aquel que resulta de la representación de un objeto, en el caso de la percepción; de las inclinaciones o motivaciones en el caso de la volición; de las actitudes en el caso de las emociones; y de la relación entre representaciones en el caso de la cognición o pensar. El otro componente esencial del contenido conceptualmente articulado es el lenguaje. Las palabras hacen referencia al contenido conceptual y lo “significan”. Aquí vemos un punto de encuentro entre la interpretación de Katsafanas y la propuesta en este trabajo.

Así, aquello que diferencia al pensar consciente de la actividad inconsciente es un proceso de abstracción. Según este autor, este proceso de abstracción puede ser aplicable a todo tipo de estado mental. Si esto es así, entonces las expresiones “consciente” e “inconsciente” son aplicables a todo tipo de estado mental. Recuérdese que en la cita anterior del aforismo 354 de *GC*, Nietzsche nos dice que podemos sentir, pensar, querer, e incluso actuar sin que por ello entre todo a nuestra consciencia. Por lo tanto, aquello que entre en la consciencia por un proceso de abstracción se le puede aplicar la propiedad de “consciente”; y aquello que no entre en la consciencia por este proceso se le puede aplicar la propiedad de “inconsciente”. Esto no implica, según Katsafanas, que los estados inconscientes carezcan de contenido. Estos poseen contenido, según Katsafanas, pero este contenido no es conceptualmente articulado. Aquí recurre el mencionado autor al aforismo 192 de *MABM* para sostener que la articulación no conceptual de los estados inconscientes se produce en la sensación: “...A nuestros ojos les resulta más cómodo volver a producir, en una ocasión dada, una imagen producida ya a menudo que retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión...”<sup>32</sup>

Katsafanas entiende que los elementos divergentes y noveles de la “impresión” son el contenido articulado no conceptualmente; divergentes precisamente en relación al contenido conceptualmente articulado. Este tipo de articulación, según Katsafanas, se diferencia del contenido conceptual en que mientras este último es una generalización, el primero es una representación particular: “...unconscious perceptions have nonconceptually articulated content, in the sense that they represent their objects in a definite way, but do not represent them as instantiating concepts”.<sup>33</sup>

De este modo Nietzsche, entiende Katsafanas, concibe la consciencia como un proceso o función que le otorga la propiedad “consciente” a un estado mental en virtud de la existencia de una generalización del estado mental mismo. Lo interesante de esta interpretación es que, de ser acertada, la consciencia dejaría de ser entendida como una facultad atomizada para ser entendida como una mera propiedad de ciertos estados mentales:

“Nietzsche is not concerned, here, with the question of whether conscious states are causally efficacious in their own right. Rather, he is attacking the idea that there is a substantive faculty, an Ego, standing behind conscious thoughts and generating them ex nihilo”.<sup>34</sup>

Sin embargo, el que se abandone en esta interpretación la noción substantivada de la consciencia e indirectamente la atomización de lo mental para proponer que la consciencia no es más que una propiedad de los estados mentales podría sugerir que la aparente eficacia causal de la consciencia es sólo una ilusión y por lo tanto que la naturaleza de la consciencia es epifenoménica. Pero si esto es así, entonces resulta imposible que la consciencia posea poder causal y, como consecuencia, la posibilidad de una influencia del pensar consciente en la actividad inconsciente quedaría anulada.

Sin embargo, Katsafanas entiende que, si bien la consciencia es sólo una propiedad de estados mentales, sí posee la capacidad de influenciar los estados mentales inconscientes en virtud de su propia naturaleza “superficial” generalizadora. Para Katsafanas la consciencia no puede entenderse en Nietzsche como un epifenómeno.

La justificación de Katsafanas para esta interpretación se encuentra en la obra *La genealogía de la moral*.<sup>35</sup> Este autor alude a los conceptos “mala consciencia” y “culpa” como cruciales en la comprensión de la influencia de estados “conscientes” en estados “inconscientes”. Haciendo

referencia a la segunda parte de *GM*, Katsafanas define a la mala consciencia como un tipo de dolor o angustia mental que resulta de la internalización de los instintos o pulsiones de crueldad, hostilidad, ataque, cambio y destrucción.<sup>36</sup> La internalización ocurre cuando estos instintos no pueden ser satisfechos y los instintos sociales frenan la fuerza de los instintos “agresivos”.<sup>37</sup> La relación de estos dos tipos de instintos resulta paradójica según Katsafanas:

“Paradoxically, the internalization of the aggressive instincts consists in the repression of the aggressive instincts by the social instincts, which, in this act of repression, express the aggressive instincts in a new, internalized form”.<sup>38</sup>

Los instintos “agresivos” tienden, arguye Katsafanas haciendo referencia a *GM*, hacia provocar sufrimiento al otro. El freno que los instintos sociales aplican a los instintos “agresivos” provoca la redirección de este sufrimiento al individuo mismo. La mala consciencia sería una amalgama de:

“...the pain engendered by the internalization of the aggressive instincts, the feeling of being turned against a part of oneself, the feeling of internal discord, the feeling of being a threat to oneself, and the feeling of being a threat to society”.<sup>39</sup>

La “mala consciencia” es un estado inconsciente que se vuelve consciente cuando es conceptualizado como “culpa”. Basándose en la segunda parte de *GM*, Katsafanas define “culpa” como el reconocimiento doloroso del fracaso propio en la satisfacción de las obligaciones propias. La mala consciencia es entonces un estado inconsciente de sufrimiento que es conceptualizado como culpa. Las consecuencias de esta conceptualización tienen, según Katsafanas, una influencia importante en la actividad consciente del individuo. En primer lugar causa que la “mala consciencia” se enraíce firmemente y se propague. En segundo lugar, elimina la tristeza engendrada por el pensamiento de que el sufrimiento propio no tiene sentido. En tercer lugar crea una necesidad por nuevos tipos de sufrimiento.<sup>40</sup> Para Katsafanas estos son tres tipos de influencia causal que un estado consciente como la emoción conceptualizada de “culpa” tiene sobre el estado emocional inconsciente de la “mala consciencia”: “...conscious states causally interact with unconscious states in a variety of ways, by creating new unconscious states and by altering existing unconscious states”.<sup>41</sup>

Con esto Katsafanas pretende demostrar que los estados conscientes poseen poder causal en tanto influyentes en la actividad de los estados

inconscientes; sosteniendo de esta forma la afirmación de que la consciencia no puede ser comprendida en la tesis nietzscheana de la mente como un epifenómeno.

### *3.3 Problemas de una interpretación conceptualista*

La propuesta de Katsafanas es mucho más elaborada y detallada que lo expuesto en este simple trabajo. El recurso bibliográfico utilizado en su trabajo supera grandemente las minutas ambiciones que pueden emerger de lo aquí desarrollado, sin tomar en cuenta la pericia que este autor posee de la obra nietzscheana. Sin embargo, creo que no erraré de osado si ensayo aquí algunas dudas y objeciones surgidas por el estudio de su propuesta. Tómese en cuenta que estas dudas y objeciones se fundamentan sólo en la interpretación expuesta en este trabajo.

Como se expuso en la sección precedente, Katsafanas sugiere que la diferencia entre los estados conscientes y los inconscientes reside en el tipo de articulación que ambas propiedades aplican a los estados mentales. Dejando de lado lo problemático de interpretar la consciencia y la inconsciencia como propiedades; de la diferenciación misma en la articulación; y de la articulación misma; surgen varias dudas relacionadas con las consecuencias de estos problemas. En primer lugar, asumiendo la articulación en ambas propiedades; ¿Cómo se da este proceso a nivel inconsciente? Katsafanas cita el aforismo 192 de *MABM* como justificación de un tipo de articulación a nivel inconsciente. Sin embargo, en este aforismo Nietzsche parece establecer sólo una diferencia entre las generalizaciones perceptuales y las percepciones no generalizadas. Si bien es plausible la afirmación de que las percepciones no generalizadas pertenecen a los estados mentales inconscientes, esta diferenciación no parece ser suficiente para afirmar que el contenido de esas percepciones no generalizadas es “articulado”. En su sentido más simple, la expresión “articulación” supone la meorologización de la realidad; esto es, la asimilación de aquello que consideramos como “lo real” de forma fragmentada. Pero esto supone también un tipo de representación.

Si, en efecto, las percepciones inconscientes ya traen consigo un tipo de representación mereológica, ¿no debería, por lo tanto, considerarse el contenido inconsciente de los estados mentales perceptuales como representaciones y, por lo mismo, como “conceptualizaciones”?

La siguiente duda tiene como origen la “paradójica” influencia de los estados mentales conscientes en los estados mentales inconscientes. La propuesta de Katsafanas se cimenta en la supuesta “contaminación” de la economía global de la mente<sup>42</sup> por virtud de la conceptualización articulada de “culpa”. Tomemos como ejemplo la percepción. En el caso de que la generalización característica del contenido conceptual influya en el contenido mental inconsciente; ¿Cómo influye la generalización a las percepciones inconscientes? Una opción sería sugerir que las generalizaciones conscientes “contaminan” la economía mental perceptual “generalizando” todas las percepciones inconscientes. El problema con esta opción es que eventualmente no quedará nivel inconsciente perceptual y esta propiedad no le pertenecería a ningún estado mental; irónicamente la propiedad más extendida en la economía mental. Ese tipo de objeción puede ampliarse a los demás estados mentales.

#### 4. CONCLUSIÓN

El propósito de este trabajo fue el análisis e interpretación de las tesis nietzscheanas de la consciencia utilizando el texto *MABM*. Se presentó tanto la crítica nietzscheana a la tradición metafísica cartesiana, así como los presupuestos sensualistas y fisiologistas que fundamentan esta crítica y apuntan a una reformulación de la relación mente-cuerpo donde la primera es dependiente de la segunda.

De igual forma se ofreció una interpretación particular de la consciencia como necesaria para la cohesión social partiendo de la determinación lingüística del pensar consciente. Por último, se presentó la interpretación conceptualista de Paul Katsafanas, así como varias críticas de la misma.

A pesar de todos sus aciertos, el conceptualismo causal de Katsafanas no toma en consideración la propiedad de reconocimiento (awareness) atribuida históricamente a la consciencia. Al definir lo consciente como lo conceptualizado, deja afuera un problema crucial al cual se enfrenta todo filósofo al momento de estudiar la consciencia. Tal vez se deba a que, al menos en el estudio de *MABM* no se puede concluir que Nietzsche le atribuyera el carácter de reconocimiento a la consciencia. No obstante, el trabajo de Katsafanas posee un valor interpretativo considerable ante la dificultad que implica el estudio de la obra de Nietzsche.

<sup>1</sup> Entre los defensores del sensualismo anteriores a Nietzsche se encuentran Locke, Berkeley, Hume y Condillac. (AUDI, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1999.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y el mal*, Alianza, Madrid, 2009, 40-41 (en adelante: *MABM*, con número de página).

<sup>3</sup> *MABM*, 22-23.

<sup>4</sup> *MABM*, 44.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, EDAF, México D.F., 2002, 358 (en adelante *GC*, con número de página).

<sup>6</sup> *MABM*, 44.

<sup>7</sup> *MABM*, 36.

<sup>8</sup> *MABM*, 249-250.

<sup>9</sup> *MABM*, 39-40.

<sup>10</sup> *MABM*, 39.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *MABM*, 40.

<sup>13</sup> *MABM*, 67.

<sup>14</sup> *MABM*, 38.

<sup>15</sup> Para esta definición me fundamento, en parte, en la que se encuentra en el Diccionario de filosofía de José Ferrater Mora (FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001, 3231).

<sup>16</sup> *MABM*, 37.

<sup>17</sup> *MABM*, 25.

<sup>18</sup> *MABM*, 38.

<sup>19</sup> *MABM*, 25.

<sup>20</sup> *MABM*, 54.

<sup>21</sup> *GC*, 356.

<sup>22</sup> *GC*, 357.

<sup>23</sup> *GC*, 357.

<sup>24</sup> *GC*, 358.

<sup>25</sup> *GC*, 358.

<sup>26</sup> *GC*, 357.

<sup>27</sup> KATSAFANAS, P., "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization", *European Journal of Philosophy*, vol. XIII, no. 1 (2005), 1-31.

<sup>28</sup> Se entiende aquí por epifenómeno y epifenomenalismo la afirmación de que los estados conscientes nunca actúan como causas, aunque parecen hacerlo. (AUDI, *The Cambridge Dictionary*, 685-686).

<sup>29</sup> Katsafanas se refiere aquí a *GC*, 11 y 354.

<sup>30</sup> *GC*, 355.

<sup>31</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 4.

<sup>32</sup> *MABM*, 132.

<sup>33</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2011.

<sup>36</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 19.

<sup>37</sup> No obstante la importancia genealógica de estos instintos, para efectos del argumento, no importa su desarrollo en este trabajo.

<sup>38</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 20.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>42</sup> KATSAFANAS, *Nietzsche's Theory of Mind*, 24.





PEDRO MEDEI

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

# SALUD Y *SALUS*

## LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE DEL *ARS MEDICA* A LA LUZ DE LAS ANTROPOLOGÍAS PATRÍSTICAS

pedroagmedei@gmail.com

Recepción: Agosto 2013

Aceptación: Octubre 2013

### RESUMEN

La salud es un tema que ha ocupado a los autores tardo-antiguos y patrísticos. Tal ocupación, sin embargo, no es exclusiva de ellos, puesto que ya en la antigüedad autores como Aristóteles o el mismo Hipócrates se abocaron a la misma. No obstante, vemos en la noción patrística de “salud” una novedad respecto de la antigua, a saber, que no significa sólo curación del cuerpo sino, sobre todo, salvación del hombre. La cuestión que se trata en este trabajo es qué vínculo hay entre estas dos nociones y si la última es superadora de la primera o más bien complementaria.

### PALABRAS CLAVE

Salud. Medicina. Patrística. Antropología.

### RESUMO

A saúde é um assunto que tem ocupado aos autores tardo-antigos e patrísticos. Porém, essa ocupação, não é exclusiva deles, porquanto que na antiguidade autores como Aristóteles ou Hipócrates se dedicaram a ela. No entanto, vemos na noção patrística de “saúde” uma novidade respeito da antiga. Não significa sómente curação do corpo mas, principalmente, salvação do homem. A questão que se trata neste trabalho é o vínculo que existe entre essas duas noções e se a última supera e complementa a primeira.

### PALABRAS-CHAVE

Saúde. Medicina. Patrística. Antropología.

La cuestión de la salud y su correspondiente ciencia, la medicina, es recurrente ya desde la antigüedad. De hecho, el padre de la *téchne iatriké*, Hipócrates, es un autor que data del siglo V a.C. Sin embargo la noción de qué cosa sea la salud y la enfermedad y, por tanto, qué cosa sea también su ciencia, es algo que ha variado a lo largo de la historia según cómo se comprendiese al hombre. La pretensión de este trabajo es tratar tal noción entre dos antiguos como lo fueron Hipócrates y Aristóteles, y su recepción y transformación en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Patrístico.

Si se abordan los textos en que los antiguos trataron sobre la cuestión de la salud y se hace lo propio con los autores patrísticos, se presentan preguntas como las siguientes: ¿es la salud lo mismo para los antiguos que para los Padres? ¿Es una cosa totalmente diferente? ¿Aporta la experiencia de los Padres y sus nuevas consideraciones algo a la medicina desarrollada hasta ese momento? ¿Hay algo que los Padres y los antiguos puedan aportarle a la medicina contemporánea?

Siguiendo la dirección de estas preguntas, se estructura el trabajo en dos partes. La primera, busca explicar en rasgos generales la concepción hipocrático-aristotélica de la medicina como *téchne*, señalando los criterios que la misma tiene que cumplir para ser considerada como tal. En la segunda, tras un análisis del significado de *salus* (que, como se verá, ya lingüísticamente es diverso del significado que tenía para los antiguos), abordo tres antropologías tardo-antiguas: la de Clemente de Alejandría, con su énfasis en la salud del alma; la de Ireneo de Lyon, con su acento en la salud de la carne; y la de los gnósticos, que pregonan la salud del espíritu.

Como se verá, los abordajes de las antropologías no se realizan en amplia profundidad. Las razones son dos: en primer lugar, una profundización real de cada una de ellas podría exigiría un tratado más amplio; en segundo lugar, no es la finalidad de este trabajo. Me contentaré si, con lo expuesto de cada una de ellas, se alcanzó a vislumbrar la doble propuesta que, pretendo, encierra mi hipótesis, a saber: que puede pensarse el vínculo entre salud y *salus* analógicamente desde la medicina a la soteriología, y que la *salus* se inscribe dentro de la tradición médica que recibe de los antiguos. En cuanto a lo primero, se da en el presente trabajo un entrecruzamiento entre el plano filosófico y teológico, como se podrá observar en la significación superior del término *salus*. Para quien quisiera profundizar en alguna de las antropologías son muy recomendables las obras que cito.

1. LA *TÉCHNE IATRIKÉ*1.1. *La medicina y las téchnai*

“El mejor lugar para comenzar a buscar la concepción ordinaria de *téchne* es la antítesis *téchne-týche*...”<sup>1</sup> Es al interior de esta oposición que, según Nussbaum, puede la medicina incluirse dentro de las llamadas *téchnai*, técnicas o artes, entendida esta a grandes rasgos como actividad poética sobre la realidad que busca librar a la vida humana del poder de lo azaroso.<sup>2</sup> Siguiendo a la misma autora, puede decirse a modo general que la *téchne* es “una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo para ganar cierto control sobre la *týche*; a ella conciernen el control de la necesidad, la predicción y el control de las contingencias futuras”.<sup>3</sup>

Así, la medicina es el arte que se aplica a aquella parte del mundo llamada “hombre” y que se enfrenta al temible hado de la enfermedad, no sólo para curarla una vez ocurrida, sino también para prevenirla y explicarla. Sin embargo, la medicina en cuanto arte, o en cuanto tipo de arte, se distingue de otros tipos de arte identificables. En efecto, no es lo mismo la zapatería o la edificación, que la medicina, o la música o el atletismo. El caso de la zapatería o la edificación es el caso de las *téchnai* manifiestamente productivas puesto que el juicio respecto de ellas, y por tanto respecto del artista o técnico y de su método, se hace pura y exclusivamente a partir del producto obtenido. Si el zapato es bueno, lo será también el zapatero. Este es el caso de las *téchnai* ejecutadas por quienes se llaman “artesanos” en el sentido en el que se lo entiende comúnmente hoy. Este es el caso, también, que el mismo Aristóteles ya reconoce en su *Ética Eudemia* cuando señala que “en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto del uso; por ejemplo la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir”.<sup>4</sup>

Sin embargo, prosigue Aristóteles diciendo que “en cambio, en los otros casos, el uso es la función (...) De ahí que, en los casos en los cuales el uso es la función, el uso sea necesariamente mejor que el modo de ser”.<sup>5</sup> Dentro de este tipo de *téchne* entrarían la música y el atletismo, actividades en las cuales no se observa un producto externo, sino que el producto es la misma ejecución de la acción y por tanto uso y función se identifican.

La medicina, por su parte, se diferencia de estos dos tipos de *téchnai* porque si bien, en principio, parecería también ella eminentemente productiva, tiene la particularidad de que: 1) su producto o fin es a) esquivo, nunca es acabado como sí lo es el de la zapatería o la edificación; y b)

bivalente,<sup>6</sup> porque su fin no es sólo la salud sino también saber en cada caso en qué consiste la misma; 2) el producto de la medicina no es, para Hipócrates y Aristóteles, un resultado directo del mérito del artesano, puesto que el médico es más bien quien asiste a la potencia curativa que ya está en la naturaleza (*physis*) del hombre mismo.<sup>7</sup>

### 1.2. Los criterios hipocrático-aristotélicos para una *téchne iatriké*

Se puede, sin embargo, ahondar aún en criterios más precisos que permitan definir qué cosa es una *téchne*, independientemente de posibles distinciones posteriores entre tipos de *téchnai*. Siguiendo a Nussbaum, señalaré a continuación cuatro criterios que, como la misma autora explica, se hallan en los textos hipocráticos del siglo V a.C.<sup>8</sup> y, curiosamente, coinciden con los mismos criterios establecidos por el Estagirita:

- 1) *universalidad*: introduciendo a las *Epidemias* hipocráticas, W. H. S. Jones señala que

“De cuarenta y dos casos, veinticinco terminan en muerte, esto es, casi el sesenta por ciento. El objetivo del escrito no es cómo curar (rara vez menciona los tratamientos) sino descubrir las secuencias de los síntomas para dejar asentados los éxitos y fracasos de la Naturaleza en su intento por repeler la enfermedad”.<sup>9</sup>

Si bien el énfasis de Jones está puesto aquí en la potencialidad curativa de la naturaleza misma, la mención a la observación de múltiples fenómenos para detectar un patrón o ley común hace referencia a este primer rasgo. El mismo Aristóteles lo explicita de esta manera: “El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes”.<sup>10</sup>

- 2) *enseñabilidad* (*teachability*): el arte es arte porque puede ser enseñado, y puede ser enseñado porque es universal, porque puede repetirse según ciertas leyes. Así, Aristóteles afirma: “En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: ⟨los que poseen aquél⟩ son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar”.<sup>11</sup> El texto hipocrático *Sobre la medicina antigua* también destaca esta característica del arte comparando al que sabe con el que no:

“Algunos practicantes son pobres, otros, muy excelentes. Pero esto no sucedería si no existiese el arte de la medicina, y si no fuese objeto de investigación y descubrimiento. Si así fuese, todos serían inexperimentados e ignorantes por igual, y el tratamiento de la enfermedad sería por completo azaroso”.<sup>12</sup>

3) *akríbeia*: significando “exactitud” o “precisión”,<sup>13</sup> la *akríbeia*

“que en un principio se relacionó con la manufactura precisa de un objeto, ingresó al ámbito de la medicina para expresar la rigurosa fidelidad a los datos. La medida o criterio que debe utilizar el médico es el cuerpo del paciente, lo que hace a este arte mucho más dificultoso que el contar y pesar, ya que el cuerpo es una medida esquivia”.<sup>14</sup>

El mismo Aristóteles reconoce que este rasgo en una *téchne* varía según su objeto: “debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor (*akríbeian*) en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación”.<sup>15</sup> Y en lo que concierne propiamente a la medicina, el citado texto hipocrático declara: “Y el médico que cometa sólo pequeños errores se habrá ganado toda mi estima. La verdad perfectamente exacta es rara de ver”.<sup>16</sup>

4) *compromiso explicativo*: la medicina en cuanto *téchne* no se conforma con ser meramente descriptiva o con cumplir su cometido (a saber, la salud), si se ignora el porqué de tal éxito. En efecto, si la cura fuese azarosa, de ningún modo podría ser universal o enseñable. Para Aristóteles,

“no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia. (...) Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa”.<sup>17</sup>

Y para Hipócrates “un médico debe saber, y esforzarse por saber, ciencias naturales, si es que tiene pensado cumplir su deber: qué es un hombre en relación con las comidas y las bebidas y los hábitos en general, cuáles van a ser los efectos de cada uno de ellos en cada individuo”.<sup>18</sup>

2. *SALUS*: VOZ LATINA RESIGNIFICANTE DEL *ARS MEDICA*

Si se abordan los textos de los Padres de la Iglesia, o de los autores correspondientes al período que en filosofía suele llamarse Patrística o Tardo-Antiguo pueden hallarse numerosas referencias a la cuestión de la salud. Desde los escritos propiamente médicos de Galeno, pasando por los apócrifos de origen gnóstico, y hasta las homilías de los más reconocidos Padres, la preocupación por la salud del hombre y el combate de la enfermedad es un tema recurrente. El mismo Cristo es llamado por algunos *Médico*,<sup>19</sup> y la divinidad pagana romana halla también su potencia terapéutica en Asclepio o Esculapio.

Podría pensarse antes de cualquier profundización que el sentido propio que tenía la salud en la consideración de Hipócrates y Aristóteles no puede ser el mismo que le otorgue aquel que llamase a Cristo “Médico”. En el primer caso la salud es el resultado esquivo de un arte que ejerce el terapeuta sirviéndose como primer asistente de la naturaleza misma del paciente y de la potencia restauradora que en ella habita.<sup>20</sup> Pero ¿qué es lo que se quiere decir cuando se dice que “Cristo sana”?

Esta misma bivalencia semántica se encuentra ya anclada en el mismo concepto de salud, que tiene su correlato latino en el vocablo *salus*. En la primera acepción de su sentido literal, Lewis y Short,<sup>21</sup> entre otros significados, designan dos que son de principal importancia para la presente investigación. Por un lado, la *salus* es “salud” (*health*), salud tal y como Hipócrates la entendía; por el otro, *salus* es también “liberación” (*deliverance*), como cuando Cristo “desata” a la mujer inclinada de una enfermedad que la había aquejado durante dieciocho años.<sup>22</sup> Además, estos sentidos de *salus* son ejemplificados por los autores con citas vinculadas a la dimensión religiosa, como cuando se hace mención explícita a la divinidad romana en la comedia *Andria* (3, 2, 2) de Terencio: *aegrorum salutem ab Aesculapio datam*. Resta, sin embargo, mencionar un significado más. En efecto, luego de una segunda acepción literal vinculada al saludo (*greeting*), una tercera y última sección se despliega en tan sólo dos líneas: *salvation, deliverance from sin and its penalties*. Es la salvación, la liberación del pecado y sus castigos la *salus* que se expresa cuando se dice “Cristo sana”. Tan es así que los mismos autores aclaran: (*eccl. Lat.*) y ejemplifican con tres citas del Nuevo Testamento donde se usa el término en tal sentido, a saber: Hch. 13, 26; Rom. 10, 1 y 13,11.

Así, la palabra *salus* reúne en el idioma latino lo que en el griego significaban dos voces diversas, a saber, la noción de *ygíeía*, que se corresponde con el inglés *health* y el español salud, y que no tenía una connotación divina, excepto cuando Hipócrates la usa en su juramento como nombre de la diosa;<sup>23</sup> y el vocablo *sotería*, que puede ser “liberación” o “preservación”, pero que también aparece en la versión de los LXX y el Nuevo Testamento con su sentido de *salvation*, salvación.<sup>24</sup> La voz latina *salvatio*, por su parte, es atribuida a un latín más tardío que el de la patrística, y los diccionarios citan como un primer ejemplo de su uso a Boecio y a la Vulgata de San Jerónimo.<sup>25</sup>

Cabe preguntarse entonces si esta nueva significación de salud no implica, en todo caso, un abandono ilegítimo del camino demarcado por Hipócrates y Aristóteles. En efecto, si la pretensión hipocrático-aristotélica se atenía, como buena *téchne*, a lo que es posible para el hombre,<sup>26</sup> ¿implica la *salus* en su sentido salvífico una objeción a la práctica médica, o una superación de la misma? Lo que a continuación intentaré proponer es que, en primer lugar, los sentidos de salud y *salus* no son ni idénticos ni equívocos, sino más bien analógicos. Se trata de una analogía de la dimensión de la medicina a la dimensión de la soteriología; por otra parte, buscaré mostrar que la noción de *salus* amplía el horizonte de los antiguos pero no oponiéndose a ellos sino inscribiéndose dentro de las coordenadas médicas trazadas por los primeros artesanos de la *téchne iatriké*.

### 2.1. La *salus animae* en Clemente de Alejandría

En la concepción de hombre sostenida por Clemente, se puede “ver la influencia platónica, hebrea y cristiana, en el marco de la dialéctica entre *imagen* y *semejanza*”.<sup>27</sup> Dicho texto –que el autor del artículo cita– es el de Strómata VI, 16, 135, 1 – 2; donde Clemente expone en pocas líneas su década antropológica, según la cual el hombre posee sus cinco sentidos, la voz, el instinto sexual, lo anímico de la formación (la *plasis*); lo que el alejandrino llama “la facultad que tiene el imperio” o la hegemonía, que es el *nous*; y por último el espíritu, “carácter propio del Espíritu Santo que se alcanza por la fe”.

“En medio de la complejidad de este texto se pueden apreciar dos grandes planos, por un lado, el de la *imagen*, que corresponde a los primeros nueve niveles y, por otro, el de la *semejanza*, que refiere al nivel del Espíritu. En el primer escalonamiento destaca el noveno nivel”<sup>28</sup>



que es el *nous*, y que destaca por ser *hegemónikon* sobre las otras ocho facultades asociadas al cuerpo.

Se expresa así en esta década la tríada paulina cuerpo-alma-espíritu, pero se expresa aun una cuestión más: siendo el *nous* la dimensión anímica (por diferencia al cuerpo y al espíritu) y puesto en él la *imago Dei* (esto es, el hecho de que el hombre es *capax Dei*: la tarea humana de, por la gracia y la libertad, recuperar el vínculo originario), es la salud de esa dimensión anímica, la *salus animae*, la que se muestra decisiva para el Padre de Alejandría. Esta dinámica entre alma y Espíritu, libertad y gracia, la señala muy bien Clemente en su *Quis dives salvetur?* cuando dice:

“...si el hombre por sí mismo se ejercita y esfuerza por lograr la impasibilidad o ausencia de pasiones [impasibilidad que en el mismo texto *supra* fue definida como la salud o salvación del alma (cf. p.e. QDS 12)], nada consigue; más si se ve que la desea ardientemente y pone todo su empeño en lograrla, añadido el poder de Dios, sale con la demanda. Y es así que las almas que decididamente quieren, Dios las empuja con su aliento; mas si desisten de su propósito, aún el espíritu (*pneuma*) que Dios les da queda contraído. Salvar (*sózēin*)<sup>29</sup> a los que no quieren es cosa de quien ejerce violencia”.<sup>30</sup>

En el mismo texto del alejandrino, además, puede observarse en reiteradas ocasiones cómo utiliza de manera intercambiable las nociones de salud y salvación:

“Los ricos, consiguientemente, que difícilmente entrarán en el reino de los cielos, han de entenderse inteligentemente, no torpe y rústicamente, y tal como suena. Porque no fue así dicho ni está la salvación (*sotería*) en las cosas de afuera (...) [Es] en la virtud del alma, en la fe, esperanza y caridad, en el amor al prójimo, en la ciencia o conocimiento de Dios, en la mansedumbre, en la sencillez, en la verdad. Esas son las cosas que tienen por galardón la salud (*sotería*) eterna”.<sup>31</sup>

Si bien aquí el traductor traduce la misma palabra según dos acepciones distintas, y a pesar de que *sotería* tiene un sentido salvífico más exclusivo, es claro que Clemente utiliza la palabra con la misma intención en ambos casos, y que el mismo sentido atribuido a *sotería* aquí es el que se le atribuía al verbo *sózēin* más arriba, esto es, la salvación. Lo que pretendo mostrar con esto es que, si bien Clemente fue un autor de lengua griega, la bivalencia que presenta la noción de *salus* y que se refleja en el verbo *sózēin*, está presente semánticamente en sus textos en el continuo vínculo que

establece entre la salvación traída por Dios al hombre y la salud, la salud en su sentido más elevado, que para este tiene reservada.

## 2.2. *La salus carnis en Ireneo de Lyon*

En Ireneo de Lyon, así como en Clemente, también se comprende el rol que juega la noción de *salus* a través de su antropología. Especialistas como Orbe,<sup>32</sup> de hecho, no dudan en hablar de la salvación como Salud.

Si la antropología clementina resultaba extraña por presentar una década (extrañeza atenuada porque finalmente puede resumirse en la constitución triádica cuerpo-alma-espíritu), la ireneana por su parte resulta aun más inusual al pensamiento por desafiar el paradigma clásico del hombre como *animal racional*. Ya que, según él, “convenía primeramente fuera el hombre plasmado, y recibiera el alma; y después así (sin dejar el alma) recibiera la comunión del Espíritu”.<sup>33</sup>

En esa cita el Santo de Lyon propone un orden de prioridad en la creación que, y he aquí la cuestión, por estar escalonada no implica que desde su primera instancia no haya ya un hombre. En efecto, luego de la *plasis* (plasmación del cuerpo, en alusión a la forma que Dios plasma en el barro según el relato de Gén. 2,7) el Creador la anima y sucesivamente insufla al compuesto con el Espíritu. “...a) primero, el plasma; b) luego, su animación, que le constituye ‘hombre animal’; c) por fin, la comunión del Espíritu, que le hace ‘hombre espiritual’”.<sup>34</sup> El mismo Ireneo rectifica: “Porque una cosa es el soplo de vida que hace también animal al hombre, y otra el Espíritu vivificante que le hace también espiritual”.<sup>35</sup>

Pero aún hay más. La cuestión no radica meramente en que el alma llega para animar a lo que ya es un hombre, sino que la plenitud de ese hombre, su *salus* o salvación, está ya inscrita en esa carne primera. En efecto, ¿para qué sería al hombre dado el Espíritu si el alma cumpliera ya toda la potencialidad de la carne? Mientras que la antropología clásica (antiguos), en su inmanencia estructural, declaraba al hombre un compuesto carnal y psíquico, la relectura de la misma a la luz de las Escrituras tiene como resultado en Ireneo un paso ulterior: el cuerpo, sin renegar del alma, tiene como horizonte último el Espíritu. “Porque sus elementos todos se hallan en función de una economía sobrehumana, divina”.<sup>36</sup> Se ve con claridad en este aspecto la nueva dimensión que adquiere la *salus* en los Padres. En efecto, el destino de la perfección en el Espíritu habla de una tensión a la trascendencia

que no sería posible si la concepción del hombre permaneciese en el compuesto cuerpo-alma:

“Quien concibe al hombre como simple animal racional, compuesto de alma (racional y libre) y cuerpo, corre peligro de presentarle como una especie más; perfectible en sus individuos, dentro del orden moral, pero sin salir nunca de las fronteras de lo humano. La especie como tal hará progresos hacia fuera en las ciencias, en el arte y en la técnica; hacia adentro, en la moral. Pero jamás se supera a sí”.<sup>37</sup>

¿Y por qué el hombre tiene destino de perfección? Fundamentalmente porque aún no es perfecto. Esto, que parece una consideración ingenua, es de suma relevancia en el curso de la presente investigación. Que en el hombre esté inscripto un destino divino, puede decirse con otras palabras de la siguiente manera: el hombre es *capax Dei* o, también, es en la carne del hombre donde Dios coloca su imagen, signo de un camino de perfección al que ninguna otra creatura está llamada.

“El hombre plantea un problema ajeno a los demás entes creados. Estos se ordenan a aquél. El proceso entre su aparición y madurez se halla ciegamente imperado por la naturaleza. Nacen con la imperfección esencial a toda creatura. Pero en su especie y orden, perfectos; y por lo mismo sin historia ni destino hacia un ejemplar lejano, realizable en el futuro (...) No esconde el ángel, como el hombre, un destino sublime que le obligue a incrementar su semejanza con Dios”.<sup>38</sup>

El hombre es el único *factus* llamado a ser *infectus*. Pero la potencia de la carne, para Ireneo, no radica tan sólo en su destino, sino también en su origen. En efecto, el hombre es creatura como todo lo demás, pero no creatura por obra del imperativo del Verbo divino, sino hechura de sus mismas manos. El Creador hunde sus manos en el barro para plasmar en él al hombre. Es ese anonadamiento primero y exclusivo por el hombre que hace al cuerpo una realidad eminentemente positiva y cargada de un destino que supera al de cualquier otro ser creado. La perfección del hombre es asemejarse a Dios. Es este su cumplimiento y su salud, su salvación. La perfección del hombre es el cumplimiento de la carne a través de un camino por la historia hacia el Espíritu. Es, en definitiva, la *salus carnis*:

“Él es quien, mediante su palabra, dio existencia al mundo entero. Y en este mundo hay también ángeles. Empero, al hombre, Él lo plasmó con sus propias manos, tomando de la tierra lo que hay de más puro y fino y mezclando con medida en la tierra su potencia. Y, en efecto, dibujó sobre la carne modelada su propia forma, de suerte que aun lo que es el aspecto suyo

visible llevara la forma de Dios. Porque el hombre creado ha sido puesto sobre la tierra como imagen de Dios”.<sup>39</sup>

### 2.3. La salus spiritus gnóstica

Una tercera acepción de la *salus* puede observarse en el pensamiento gnóstico de los primeros siglos. Otra vez, será a través de la antropología que podremos acercarnos al pensamiento sobre la salvación: “El esquema de la antropología gnóstica, al igual que su cosmología, se levanta sobre la soteriología”.<sup>40</sup>

“Según los gnósticos de Nag Hammadi, en el hombre se distinguen tres principios antropológicos: el espiritual, el psíquico y el material o terreno, los cuales darán lugar a tres clases de hombres: el *pneumático*, el *psíquico* y el *hýlico*, respectivamente”.<sup>41</sup> En otros textos, como en “la *Pistis Sophia*, por ejemplo, hallamos la idea de que el alma humana se compone de tres partes: una parte superior, el espíritu; una parte inferior, material, y un espíritu «contra factor» puesto en el hombre durante el nacimiento y que es la causa del pecado”.<sup>42</sup> Parece ser, como sea, que era idea general entre los gnósticos que existía en el hombre un principio más vinculado a la trascendencia que a la inmanencia, lo más propio suyo, el *pneuma* o *spiritus* que, a modo de una chispa, permanecía encerrado en el cuerpo y requería de una liberación, salvación o *salus*.

Esta *salus* es sólo posible a través de la *gnosis* (de allí su nombre) o conocimiento, que sólo es revelado a algunos, los *pneumáticos*, los únicos que accederán a la salud eterna: “la gnosis salvadora permite al alma entrever el fin de su sujeción a las tinieblas: podrá elevarse, de cielo en cielo, hasta la Luz de la que formaba parte en sus orígenes”.<sup>43</sup> Esta gnosis tiene que ver con el conocimiento de la verdad de sí mismo y del mundo, de los misterios más fundamentales que atraviesan la realidad toda.

Se observa en el pensamiento gnóstico el vínculo fundamental entre *salus* y *spiritus* y, de las tres posiciones vistas, esta sea tal vez la que más enfatiza la dimensión trascendente de la *salus* al colocarla en el principio más divino del hombre.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES: ANALOGÍA Y CONTINUIDAD

Luego de haber expuesto los rasgos del arte médico para Hipócrates y Aristóteles, y de haber recorrido la nueva noción de *salus* en tres paradigmas antropológicos patrísticos o tardo-antiguos, resta volver sobre las

preguntas planteadas al inicio de la segunda sección, a saber: 1) ¿qué relación hay entre la noción de salud hipocrático-aristotélica y la *salus*? y 2) ¿implica la resignificación de la *salus* un abandono de la salud?

Respecto de la primera, como ya había adelantado, es claro que salud y *salus* no tienen sentidos idénticos, pero tampoco sus significados son equívocos. Creo, más bien, que es pertinente decir que su sentido es analógico, y esta es una analogía que va del ámbito de la medicina *stricto sensu* al ámbito de la soteriología, siendo el objeto de esta última, la *salus*, el cumplimiento del objeto de la primera, la salud misma. A esta analogía la apoya, según considero, la posibilidad de insertar a la segunda dentro de las coordenadas trazadas por Hipócrates y Aristóteles (sin olvidar nunca la relación analógica y la diferencia de planos en los que se está abordando la cuestión).

En efecto, si el primer rasgo de la *téchne iatriké* era la universalidad, ese criterio también se cumple en la propuesta salvífica de los Padres. Es muy claro por ejemplo en el *Quis dives salvetur?* del Clemente, donde el mensaje a transmitir es el siguiente: *hasta* los ricos, por mucho que les cueste, pueden salvarse. La *salus* puede alcanzar a todos. También en Ireneo puede leerse la misma universalidad al estar el destino de *salus* inscripto ya en la misma carne de todos los hombres. No así, pienso, sucede con los gnósticos donde el cumplimiento salvífico está reservado a los pneumáticos.

El segundo criterio era la posibilidad de ser enseñada. Otra vez el *QDS* es un testimonio expreso de ello, puesto que en él la tarea del alejandrino no es sólo advertir la posibilidad de alcanzar la salvación, sino también el modo de hacerlo: “desnudemos el alma misma de sus pasiones y arranquemos de raíz y arrojemos de nosotros lo que es ajeno al espíritu”.<sup>44</sup> El mismo criterio, en cuanto doctrina antropológica, puede aplicarse a Ireneo y los gnósticos. En el caso de estos últimos, de hecho, hay que decir que si bien la gnosis no es para todos, quien la recibe, la recibe de otro.

En tercer lugar, aparece la *akríbeia*, rasgo variante según el objeto de la *téchne*, pero que exige al menos una rigurosa fidelidad a los datos. Este es un criterio, a mi juicio, bien cumplido en las tres concepciones expuestas, si consideramos por ejemplo la fidelidad a la concepción de hombre que cada una de ellas tenía. Hay que mencionar con especial énfasis la *salus carnis* de Ireneo, noción que nace de una atenta y cuidadosa exégesis del libro del Génesis. Es esta fidelidad a los datos en los tres casos que cumple análogamente con la *akríbeia* de la medicina griega que, como se dijo, no

puede ser “precisión” por la variabilidad de su objeto, pero sí al menos un atenerse estrictamente a los datos que se presentan como objeto de la consideración.

Por último, la pretensión explicativa me parece que ha quedado mostrada en los escuetos desarrollos de las tres antropologías las cuales, cada una a su modo, no sólo afirma la dimensión de la *salus* sino que busca explicar en qué consiste, por qué y cómo se la alcanza.

Finalmente, y respecto de la segunda pregunta, cuidar la *salus* no implica en ninguno de los tres casos un abandono del mundo; sí, más bien, de lo mundano. Pero la *salus* en ninguno de los tres casos se obtiene por fuera de lo que ya está dado ahora. La gnosis misma es algo que se transmite dentro del tiempo del mundo (aunque venga desde fuera). Tampoco esta nueva dimensión de la *salus* reniega de lo heredado del mundo clásico. Afirma el cuidado de la vida en este mundo y recoge, al menos analógicamente como ya hemos visto, los parámetros establecidos por el padre del arte de la salud.

Resta solamente señalar un hecho de sumo interés: la resignificación de la *salus* tiene una dimensión absolutamente contemporánea, porque muestra una dimensión de la salud humana que, primeramente, entiende a la carne de un modo nuevo, puesto que teniendo la dignidad que de ella afirma Ireneo, la misma ya no puede ser tratada como un mero objeto de estudio. Además, afirma la dimensión anímica, que no es sólo el abordaje de los problemas que hoy pueda tratar la psicología, sino el inevitable estado del alma que vive la persona enferma y que debe también ser abordado como parte integral de la recuperación de la salud. Finalmente, la dimensión espiritual denuncia que el hombre es más de lo que parece. Esta dimensión puede ser ocasión de la resignificación del dolor mismo, porque si la enfermedad es incurable, la resignación frente a ello puede convertirse en esperanza de una *salus* más plena.

---

<sup>1</sup> NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Updated edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 94: “The best place to begin searching for the ordinary conception of *techne* is the *techne-tuche* antithesis...”

<sup>2</sup> Cuando hablo aquí de azar, siguiendo a la misma Nussbaum, no pretendo referirme a ninguna teoría sobre el azar en particular sino solo a aquello que está fuera del control del hombre y que afecta su vida, por ejemplo, la enfermedad.

<sup>3</sup> Ibid., 95: “is a deliberate application of human intelligence to some part of the world, yielding some control over *tyche*; it is concerned with the management of need and with prediction and control concerning future contingencies”.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Ética eudemia*, traducción de CALVO MARTÍNEZ, T., Gredos, Madrid, 2007, 1219a 13 – 15.

<sup>5</sup> Ibid., 219a 16 – 18.

<sup>6</sup> Cf. ALBY, J.C., “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, *Enfoques. Revista de la Universidad Adventista del Plata*, vol. XVI, no. 1 (otoño 2004), 12.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., 14.

<sup>8</sup> Para una profundización respecto del problema de los textos hipocráticos, véase: *ibid.*

<sup>9</sup> HIPÓCRATES, “Ancient medicine”, en: JONES, W. H. S. (trad. y ed.), *Hippocrates*, vol. I, Harvard University Press, Londres, 1953. En adelante: *Vet. Med.*

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de CALVO MARTÍNEZ, T., Gredos, Madrid, 2007, I, 981a 5-7. En adelante: *Met.*

<sup>11</sup> *Met.* I, 981b 7-9.

<sup>12</sup> *Vet. Med.*, IX. En inglés: “Some practitioners are poor, others very excellent; this would not be the case if an art of medicine did not exist at all, and had not been the subject of any research and discovery, but all would be equally inexperienced and unlearned therein, and the treatment of the sick would be in all respects haphazard”. En el presente trabajo serán citadas muchas fuentes primarias cuya traducción es del idioma original al inglés. Para evitar salirme del español en el cuerpo del texto, citaré en esa misma lengua, pero agregando como nota al pie la traducción inglesa consciente de que mi traducción es ya de tercera mano respecto del original en griego o latín.

<sup>13</sup> Liddell y Scott lo traducen como *exactness* o *precision*. Cf. LIDDELL, H.; SCOTT, R.; *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

<sup>14</sup> ALBY, “La concepción antropológica...”, 11.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, traducción de PALLÍ BONET, J., Gredos, Madrid, 2007, 1098b 26-28.

<sup>16</sup> *Vet. Med.*, IX: “And that physician who makes only small mistakes would win my hearty praise. Perfectly exact truth is but rarely to be seen”.

<sup>17</sup> *Met.* 981a, 24-30.

<sup>18</sup> *Vet. Med.*, XX. En inglés: “...a physician must know, and be at great pains to know, about natural science, if he is going to perform aught of his duty, what a man is in relation to foods and drinks, and to habits generally, and what will be the effects of each on each individual”.

<sup>19</sup> Cf. NICOLAE, J., “«Christus Praedicator/Medicator». Homiletical, Patristic and Modern elements of Theologia Medicinalis”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, suplemento 2 (septiembre 2012), 15-27.

<sup>20</sup> ALBY, “La concepción antropológica...”, 17-22.

<sup>21</sup> LEWIS, C.; SHORT, C., *A Latin dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, Gran Bretaña, 1879.

<sup>22</sup> Cf. ALBY, J. C., “La *astheneia* en la antropología cristiana primitiva”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 4, no. 1, 2011, 14-15.

<sup>23</sup> Cf. LIDDELL; SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

---

<sup>24</sup> Cf. Ibid.

<sup>25</sup> LEWIS; SHORT, *A Latin dictionary*.

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VI, 4: “...no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad...”.

<sup>27</sup> ALBY, “La *asthénéia* en...”, 20.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Este verbo griego presenta la misma bivalencia que el sustantivo latino *salus*. En efecto, el mismo es utilizado ya desde Homero en el sentido de “salvarse de un peligro”, pero es también utilizado por Hipócrates en el sentido de salud y en el Nuevo Testamento aparece con el sentido de salvación (cf. LIDDELL; SCOTT, *A Greek-English Lexicon*). Por otro lado, es utilizado por muchos de los Padres de la Iglesia en su sentido también salvífico (cf. LAMPE, G.W.H.; *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford Clarendon Press, London, 1961).

<sup>30</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, “Sobre la salvación de los ricos”, en: SIERRA BRAVO, R., *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 1989, 21. De aquí en adelante: QDS.

<sup>31</sup> QDS 18.

<sup>32</sup> Cf. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

<sup>33</sup> IRENEO DE LYON, “Adversus haereses”, en: ORBE, *Antropología de San Ireneo*, V, 12, 2

<sup>34</sup> ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 17.

<sup>35</sup> IRENEO DE LYON, “Adversus haereses”, V 12, 2.

<sup>36</sup> ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 18.

<sup>37</sup> Ibid., 19.

<sup>38</sup> ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 18.

<sup>39</sup> IRENEO DE LYON, “Epideixis”, en: ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 10 y ss.

<sup>40</sup> ALBY, J.C., *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, 2006, 32.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> HUTIN, S., *Los gnósticos*, traducción de MORO SIMPSON, T., EUDEBA, Buenos Aires, 1963, 12.

<sup>43</sup> Ibid., 28

<sup>44</sup> QDS 12.





JUAN SOLERNÓ

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT-INGOLSTADT

# CRUZANDO EL UMBRAL DE LA POSTMODERNIDAD

jbuganza@uv.mx

Recepción: Agosto 2013  
Aceptación: Noviembre 2013

## RESUMEN

El presente escrito intenta ser un acercamiento al momento histórico actual conocido bajo el nombre de postmodernidad. El objetivo del artículo es alcanzar la esencia de esta época enunciando sus características, sus implicancias en el arte y su relación con el nihilismo y el fracaso del humanismo. También se busca explicar el vínculo existente entre ésta y la modernidad, el fracaso de la misma evidenciado en el Holocausto judío, la caída de la concepción unitaria de la historia, la desconfianza en los grandes relatos y la consiguiente superación de la modernidad.

## PALABRAS CLAVE

Postmodernidad. Nihilismo. Arte. *Verwindung*. Holocausto.

## RESUMO

Este escrito tenta ser uma aproximação ao momento histórico atual conhecido com o nome de pós modernidade. O objetivo do artigo é chegar até a essência desta época enunciando suas características, suas implicações no arte e sua relação com o nihilismo e o fracasso do humanismo. Também se busca explicar o vínculo existente entre essa essência e a modernidade, o fracasso desta exposto no Holocausto judeu, a queda da concepção unitaria da historia, a desconfiança nos grandes relatos e a conseqüente superação da modernidade.

## PALABRAS-CHAVE

Postmodernidade. Nihilismo. Arte. *Verwindung*. Holocausto.

## 1. LA ÉPOCA ACTUAL

### 1. 1. *La sociedad de los mass media*

De acuerdo con el filósofo italiano Gianni Vattimo, el término “postmoderno” tiene que ver con que vivimos en una sociedad de comunicación generalizada, la cual él denomina “sociedad de los *mass media*”. Si hablamos de “postmoderno” eso significa que la modernidad ha concluido o por lo menos en ciertos aspectos. La modernidad, en efecto, fue la “época en la que el hecho de ser moderno es un valor determinante”.<sup>1</sup> Ella se caracterizó por dotar a la historia de un sentido de progreso en la realización de la humanidad auténtica, siempre y cuando la historia fuese vista como un proceso unitario, es decir, la condición debía ser que sólo exista *la* historia, una sola. En efecto, la hipótesis de Vattimo es que la modernidad se acaba cuando deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario.<sup>2</sup>

La filosofía del siglo XIX y XX hace una crítica radical a la idea de una historia unitaria. Por ejemplo, Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia* escribe que la historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes.<sup>3</sup> Así sólo se transmite del pasado lo que pareciera ser relevante para estos grupos y, por otra parte, los pobres, marginados y ajenos al poder no están en condiciones de “hacer historia”. Según Vattimo, “no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes”.<sup>4</sup>

Si no hay un curso unitario de los acontecimientos entonces no se puede hablar de un avance hacia un fin y, de esta manera, entra en crisis la idea de progreso. El ideal de realización de la modernidad era el hombre europeo moderno, pero este ideal era un ideal más entre tantos otros ideales. La modernidad culmina con la crisis de los ideales de la historia universal y del progreso. Los dos factores determinantes de esta crisis en los ideales modernos son la rebelión de los pueblos que habían sido colonizados por los europeos, los cuales vuelven problemática la historia unitaria centralizada, y el advenimiento de la sociedad de la comunicación, ya que los medios dan fin a los puntos de vista centrales o grandes relatos.<sup>5</sup>

En cuanto a los *mass media*, Vattimo sostiene:

“a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que estos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí misma, más « iluminada », sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”.<sup>6</sup>

En esta época histórica que nos toca vivir todo se convierte en objeto de comunicación y se da el fenómeno de la pluralización frente a los puntos de vista unitarios. La realidad no es más el dato objetivo que está por debajo de las imágenes de los *mass media*, sino el resultado del entrecruzamiento y contaminación de las imágenes, interpretaciones y construcciones distribuidas por los medios. “La intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad”.<sup>7</sup> El mundo verdadero, al final, se convierte en fábula.

“Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el dialogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo postmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano”.<sup>8</sup>

## 1. 2. *El nihilismo*

Se habla de postmodernidad a partir de los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Ambos autores contribuyeron a la destrucción de la ontología, introduciéndonos en una época post-metafísica en la cual el ser debe ser pensado como algo dinámico y en evolución, y no como algo fijo y rígido. El primero de ellos reparó en la problemática del eterno retorno y proclamó el nihilismo como negación del supuesto sentido de la vida pregonado por el cristianismo. Nietzsche describió a la cristiandad de su época como una religión nihilista, puesto que evadía el desafío de encontrar un sentido a la vida terrena y, en su lugar, proyectaba otro mundo donde la mortalidad y el sufrimiento eran suprimidos en vez de trascendidos. Él creía que el nihilismo era el resultado de la “muerte de Dios” y, junto con éste, de la caída de todos los valores culturales enraizados en la religión cristiana, insistiendo en que esta situación debía ser superada.

Heidegger planteó el problema que significaba la metafísica clásica e hizo una crítica del humanismo. La primera habría olvidado la cuestión por la pregunta del ser respondiendo históricamente a esa pregunta centrándose en el ente y no en el ser, según su opinión. En cuanto a la problemática del humanismo, el filósofo reconoció que el hombre no puede situarse en el centro de todo lo que existe una vez negada la existencia de Dios: el ser humano tiene que encontrar su correcto lugar en el mundo a partir de esta nueva situación histórica.

El nihilismo consumado contemporáneo debe ser entendido como un debilitamiento, el cual ha sido anunciado por Nietzsche en su famosa “muerte de Dios” y en su consideración de la desvalorización de los valores supremos. Con la “muerte de Dios”, el hombre no tiene necesidad de llegar a las causas últimas ni tampoco necesita creerse poseedor de un alma inmortal. De acuerdo con Heidegger, el nihilismo es un estado en el que no queda nada del ser en sí, y éste se apoya en la reducción del ser a un mero valor, la cual es responsable de que el ser ya no subsista de manera autónoma sino que está en poder del sujeto. Habiendo negado todos los valores vigentes y una vez reafirmada esta negación inicial, el hombre comienza un camino de reflexión que conduce a una nueva valoración de las cosas.

Como cabría de esperarse, frente al nihilismo consumado han surgido diferentes resistencias que, de alguna manera, intentaron salvaguardar la dignidad del hombre, como la fenomenología, el existencialismo y el marxismo humanista. Pero el humanismo, que había colocado al hombre en el centro mismo del universo y que convirtió al hombre en el señor del ser, ha entrado en crisis durante esta época post-metafísica. Como dice Vattimo, “Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien”.<sup>9</sup>

El estado de malestar actual tiene sus raíces en que la crisis del humanismo está íntimamente relacionada con la muerte del ser supremo. En su *Carta sobre el humanismo* Heidegger señala que el humanismo piensa al hombre sobre la base de la metafísica occidental, la cual ha de ser descartada primeramente para que el humanismo entonces pueda ser curado y superado.<sup>10</sup> Pero hay que ser muy cuidadosos con esta superación: no se habla sobre ella en sentido crítico, como una superación crítica, sino de una superación como *Verwindung*, como un recuperarse o recobrase. La *Verwindung* implica reconocer que se sufre una enfermedad y admitir la responsabilidad que ella conlleva.

### 1. 3. La superación de la modernidad

El término *Verwindung* empleado por Heidegger debe encabezar el análisis de lo postmoderno en filosofía. En realidad, Nietzsche es el primer filósofo que habla en términos de *Verwindung*, aunque no utilice precisamente este término, lo cual nos permite afirmar que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche. Este autor, en efecto, aborda el problema de la modernidad, el cual puede ser entendido como una decadencia. Mediante el término “epigonismo”, Nietzsche expresa que el exceso de conciencia histórica encadena al hombre del siglo XIX (podríamos decir, al hombre de comienzos de la modernidad tardía) y le impide producir verdadera novedad histórica.<sup>11</sup>

“Si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla”.<sup>12</sup>

La categoría de superación es una categoría típicamente moderna y por eso ella no puede ayudar a salir de la modernidad, época constituida por una superación temporal y una superación crítica del pensamiento anterior. La salida es entonces una radicalización, una transformación tajante de las mismas tendencias de la modernidad: se sale de la modernidad a través del nihilismo.

“Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía, un hecho del cual, así como de la muerte de Dios anunciada en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, no hemos todavía terminado de medir las significaciones y las consecuencias”.<sup>13</sup>

Nietzsche habla de la idea del eterno retorno de lo igual con la muerte de Dios como el fin de la época de superación, período que se caracterizaba por concebir al ser bajo el signo de lo *novum*. La Ilustración o *Aufklärung* había atribuido al pensamiento la función de remontarse al fundamento y por ese camino volver a encontrar el valor *novum-ser*. Frente a esto, Nietzsche propone una “filosofía de la mañana”, cuyo pensamiento no se oriente hacia el origen o fundamento, sino a lo próximo. Esta nueva filosofía tiene como base el nihilismo anunciado por este autor: el hombre toma conciencia de ser responsable de la muerte de Dios y de la destrucción de los valores caducos, alejándose del origen o de lo que él consideraba como fundamento, y al mismo tiempo descubriendo su propia voluntad como

el máximo valor que el ser humano posee, siendo la voluntad de poder la que permite al hombre abrirse camino hacia nuevos valores.

Nietzsche busca una salida de la metafísica en una forma que no esté vinculada con una superación crítica y, según Vattimo, la filosofía de la mañana constituye la esencia de la postmodernidad filosófica. Esta filosofía de la mañana mira la evolución de las construcciones “falsas” de la metafísica, de la moral, de la religión y del arte, y las comprende como aquello que constituye la riqueza o el ser de la realidad. Nietzsche comprende que frente a la realidad el hombre ha construido nociones y conceptos que lo separan de ella y que, finalmente, el mundo verdadero se ha convertido en fábula.

La solución entonces no es la pura aceptación de los errores ni la crítica de superación. La *Verwindung* se opone en principio a la *Überwindung* o superación crítica. La *Überwindung* es aquella superación que se identifica con la síntesis dialéctica de Georg Hegel, mediante la cual se supera un pasado con el que ya no se tiene nada que ver. El término *Verwindung*, en cambio, indica “un rebosamiento que tiene los rasgos de la aceptación y de la profundización”,<sup>14</sup> y existen dos acepciones para éste: en primer lugar, *convalecencia* como superar, curarse y recobrase de una enfermedad; y en segundo lugar, *torsión* o *distorsión* como torcer, alterar y desviar. De lo que hay que reponerse es de la metafísica, aceptando conscientemente que la humanidad va cargar con los signos de ella: no se pueden abandonar las categorías que esa disciplina ha forjado, pero sí pueden ser distorsionadas en un sentido débil y post-metafísico.

La *Verwindung* caracteriza la postura del pensamiento post-metafísico, el cual, por un lado, no piensa el ser como una estructura estable ni lo concibe como una necesidad lógica de un proceso, y, por el otro lado, recupera la tradición metafísica, la cual permanece como los rastros de una enfermedad tras su recuperación. En términos de Vattimo,

“la metafísica no es algo que «se pueda hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar como una doctrina en la que ya no se cree»; la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también, podríamos decir, aprovechando la polivalencia del término «remitirse», que la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía)”.<sup>15</sup>

Nos encontramos en el momento del fin de la filosofía en su forma de metafísica. Y aquí es oportuno mencionar otro concepto heideggeriano revalorizado por Vattimo: el de la rememoración (*Andenken*).<sup>16</sup> Ella es una actitud que nace de la piedad hacia el pasado con el que estamos ligados. Rememorar es volver a la historia y a la tradición, aceptando el pasado con devoción y respeto. Pero ella no es simplemente tener memoria histórica, ya que en la rememoración se expresa la ausencia del ser como fundamento. El pensamiento post-metafísico de la rememoración piensa nuevamente el pasado, particularmente la historia del ser, y se alza como el inicio de otra forma de pensar. A propósito del final de la metafísica, Vattimo concluye su obra *El fin de la modernidad* diciendo:

“Creo que en esta situación se debe hablar de una «ontología débil» como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento posmoderno, la chance de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo”.<sup>17</sup>

## 2. LA PRODUCCIÓN ARTÍSTICA

### 2. 1. *El ocaso del arte*

Así como hablamos de la muerte de Dios o final de la metafísica, también debemos mencionar la muerte o crepúsculo del arte en la época contemporánea. La muerte del arte es una posibilidad que se le ofrece a la sociedad técnicamente avanzada, sociedad en la cual conceptos tradicionales como genio, representación y mimesis no tienen una correspondencia directa con el arte contemporáneo. Los avances tecnológicos, que han dado lugar a las artes visuales como el cine o la fotografía, dificultan la cuestión de la originalidad de la obra de arte; ya no se trata de obras de originalidad genial e irremplazable y las obras del pasado pierden su aureola.<sup>18</sup> Vattimo habla acerca de esta muerte dentro del marco de la metafísica que ha llegado a su fin en el sentido heideggeriano, por eso aquí también está en juego una *Verwindung* como remitirse a una enfermedad y como remitirse en el sentido de confiar en alguien.

“La práctica de las artes, comenzando desde las vanguardias históricas de principios del siglo XX, muestra un fenómeno general de «explosión» de la estética fuera de los límites institucionales que le había fijado la tradición”.<sup>19</sup> Hablamos de la muerte del arte como explosión de lo



estético. En esta “explosión” podemos reconocer las tres siguientes características: en primer lugar, la negación de los lugares tradicionales asignados a la experiencia estética, como las salas de conciertos, los teatros, las galerías de pinturas, los museos y los libros. Lo que se ofrece hoy en día es el *land art*, el *body art*, el teatro de la calle, la acción teatral, etc.; en segundo lugar, el éxito de la obra consiste ahora en hacer problemático el ámbito de los valores estéticos y superar sus confines, tal es así que al observar una obra de arte de vanguardia se pone en duda su condición como obra de arte; y en tercer lugar, hay una supresión de los límites de lo estético en la dirección de una dimensión histórico-política de la obra.

En definitiva la muerte del arte significa dos cosas:

“En un sentido fuerte y utópico, el fin del arte como hecho específico y separado del resto de la experiencia en una existencia rescatada y reintegrada; en un sentido débil o real, la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas”.<sup>20</sup>

Es preciso señalar que también se da un fenómeno alternativo en el cual todavía se producen obras de arte en el sentido institucional. Es por eso que sería mejor no hablar de la “muerte del arte” sino del ocaso del arte. Pero, por otra parte, hoy en día no hay una experiencia del arte sino una “percepción distraída”. Sin embargo, en el deleite distraído el *Wesen* (la esencia) puede interpelarnos y llevarnos a dar un paso más allá de la metafísica.

## 2.2. La concepción de la obra de arte según Martin Heidegger

En su texto *El origen de la obra de arte* Heidegger dice que la obra de arte es “puesta en obra de la verdad”. Ella es exposición (*Aufstellung*) del mundo y producción (*Herstellung*) de la tierra. En cuanto a su carácter expositivo, es decir, en cuanto que levanta algo para mostrarlo, “la obra de arte tiene función de fundamento y constitución de las líneas que definen un mundo histórico”.<sup>21</sup> En ella se reconocen los rasgos constitutivos de la propia experiencia del mundo de esa sociedad.

En primer lugar, hay que señalar que aquí este autor hace una resignificación de la noción de verdad, invalidando el subjetivismo moderno fundado en la noción de verdad como certeza y en la idea de ser como permanente presencia. El arte es el ámbito originario donde se da una tensión en virtud de la cual se produce la fundación de un mundo y la restauración de la tierra. Tierra y mundo son los dos principios constitutivos de la obra de

arte y también son términos ajenos a la estética y al subjetivismo moderno. El primero indica lo que se oculta o permanece siempre oculto y el segundo es la cara visible o lo que se muestra.

En la obra de arte se pone de manifiesto la esencia del ser en general. El arte no es mimesis, simbolización ni representación, sino que es fundación de realidad; sólo se puede pensar en la obra de arte desde ella y no desde algo externo. Que en la obra se ponga en obra la verdad (entendida como *alétheia* o desocultamiento) significa que en ella acaece un desocultamiento esencial. La verdad de la obra no reside sólo en lo descubierto o en el mundo que ella ha originado, sino también en lo inagotable y profundo de su sentido, es decir, la tierra. La tierra es ausencia y misterio. A través de la tensión entre mundo y tierra se muestra el conflicto entre ocultamiento y desocultamiento.

“Los zapatos de Van Gogh son como una apertura por la que atisba lo que es de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos *alétheia*. Nosotros decimos verdad sin pensar suficientemente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad”.<sup>22</sup>

La obra de arte se sostiene a sí misma (*Selbstand*), es en sí una totalidad irreductible a la objetivación. En ella se opera una fuerza de creación, un “traer aquí”, un “traer a la presencia” aquello que se mantiene en la lejanía. La obra de arte trae aquí a la tierra, la lleva a lo abierto; ella levanta un mundo y crea la tierra, es decir, la trae aquí. La tierra puede ser identificada con la naturaleza entendida como *physis* en su sentido originario, es decir, como lo que sale o brota desde sí mismo.

### 2. 3. *El arte en la sociedad de los mass media*

El arte evidencia el sentido del ser característico de cada época, incluso en la nuestra. En la obra de Walter Benjamin *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* se aborda el problema del arte en una sociedad de comunicación generalizada. La lectura que hace Vattimo de este escrito es que “las nuevas condiciones de reproducción y goce artístico que se dan en la sociedad de los *mass media* modifican de modo substancial la esencia, el *wesen* del arte”.<sup>23</sup> Tradicionalmente el arte era entendido como lugar de la conciliación o correspondencia entre lo exterior y lo interior o de la catarsis. Para captar los principales rasgos de la nueva esencia del arte,

Vattimo propone desarrollar una analogía entre dos de los efectos que puede padecer el espectador frente a la creación artística: el *Stoss* (literalmente *choque* o *golpe* en español) frente a la obra de arte, cuyo análisis fue llevado a cabo por Heidegger, y el *Shock* que provoca el cine, descrito por Benjamin.

Este último efecto es característico del cine porque este está hecho de proyecciones de diferentes imágenes a las cuales el ojo y la mente humana deben readaptarse constantemente. El *Shock* es algo tan simple y familiar como el rápido sucederse de las imágenes en la proyección cinematográfica.

Para Heidegger, el *Stoss* es causado por el hecho mismo de que la obra sea en vez de no ser. El hombre se encuentra en estado de angustia al experimentar el desarraigo de saber que es un ser arrojado en el mundo. El encuentro con la obra de arte, tal como Heidegger lo describe, es como encontrarse con una persona que tiene una visión propia del mundo con la cual la nuestra ha de confrontarse interpretativamente. La obra de arte, en efecto, busca arrojar luz nueva sobre el mundo y, de hecho, esta obra funda un mundo al presentarse como una nueva “apertura” histórica eventual del ser. El efecto del *Stoss* pone en suspenso la obviedad del mundo. La obra de arte como “puesta en obra de la verdad” es una nueva apertura ontológico-espacial, y Vattimo repara en que se debería hablar de *Stoss* en relación a las grandes obras de la humanidad.

El rasgo en común más significativo entre el *Stoss* y el *Shock* es la insistencia en el desarraigo. En ambos casos la experiencia estética es una experiencia de “extrañamiento” que exige una labor de recomposición, pero ésta es una situación constitutiva y no provisional: uno no vuelve a recuperar la familiaridad y la obviedad del mundo y de las cosas. Esta conclusión de Vattimo es algo inédito, porque siempre se ha pensado en la experiencia estética en términos de *Geborgenheit* (seguridad, integración, reintegración) y este elemento nuevo es nombrado por este autor con el término “oscilación”.

“La obra es fundación solo en cuanto produce un continuo efecto de extrañamiento, jamás recomponible en una *Geborgenheit* final. La obra de arte no es nunca tranquilizante, «bella» en el sentido de la perfecta conciliación de interior y exterior, esencia y existencia, etc. Puede quizá tener algo de la catarsis aristotélica, pero solo si la catarsis es entendida como ejercicio de finitud, como reconocimiento de los límites terrestres, isobrepasables, de la existencia humana, y no como purificación perfecta, sino como *phrónesis*. Es, en este sentido, más desfondante que fundante en el

que el *Stoss* heideggeriano puede ser interpretado como análogo al *Shock* del que Benjamin habla”.<sup>24</sup>

Así el *Shock* es todo lo que queda de la creatividad del arte en la época de la comunicación generalizada, y éste se define por dos caracteres: la movilidad y la hipersensibilidad de los nervios y de la inteligencia. El arte deja de estar centrado en la obra para focalizarse en la experiencia perceptiva de variaciones mínimas y continuas. A este fenómeno hay que agregar la fascinación postmoderna por la cultura del consumo, la cual es capaz de hacer desaparecer la separación existente entre la alta cultura y la cultura meramente comercial.

### 3. EL HOLOCAUSTO COMO FRACASO DE LA MODERNIDAD

La postmodernidad es el declive del movimiento moderno que se evidencia en el final de las ideologías, del arte, de las clases sociales, de la socialdemocracia, del estado de bienestar, etc. La sociedad postmoderna podría ser denominada como la sociedad postindustrial, la sociedad de consumo o la sociedad de los *mass media*.<sup>25</sup> Pero una cosa es cierta: la postmodernidad es el punto en el que cada uno debe hacerse la siguiente pregunta: ¿cuál es el rol del Holocausto en la historia de la modernidad? El hecho de que no haya una respuesta a esta pregunta que sea satisfactoria nos lleva a admitir que el proyecto de la modernidad, la idea de la humanidad innovando la vida para el beneficio de la misma humanidad, es imposible, es una contradicción. Porque si la modernidad es la emancipación del hombre de Dios a través de la historia en orden a producir mejores condiciones para la vida humana, entonces el Holocausto es lo opuesto: es la destrucción de todo esto.

El Holocausto significa que hay un punto en la historia en donde esto se detiene, en donde los medios por los cuales la emancipación del hombre se hace posible están destruyendo al mismo hombre. Si uno considera al Holocausto como una interrupción que puede sortearse y continuar con el progreso, entonces se estaría haciendo un juicio bastante ligero e injusto, que en la cara de los que sufrieron se traduce como un precio que hubo que pagar por ello. Éste es el motivo por el cual no hay una respuesta satisfactoria a la pregunta por el significado del Holocausto en el curso de la historia, en la manera en que la modernidad la considera a ésta como emancipación de Dios.

No hay una respuesta satisfactoria y esto inmediatamente significa para nosotros, los postmodernos, que no podemos poner nuestras creencias en las grandes historias del progreso humano a través de los años, como el liberalismo, que sostiene que librando al hombre a su propia libertad sólo puede acontecer lo mejor para él, o el comunismo o el cristianismo, cuyo mensaje transmite que de alguna manera vamos a ser salvados del pecado. Todos esos grandes relatos se caen debido a la corrupción de la creencia de que la historia de alguna manera nos conduce hacia un futuro mejor.

Para evitar que esto vuelva a suceder, se le enseña a la gente y se la informa acerca de lo acontecido como forma de tomar conciencia, no cometer los mismos errores y poder progresar, semejante a la propuesta de la Ilustración. Esto es verdaderamente interesante. Es como si estuvieran cometiendo el mismo error nuevamente: “¿qué hay que hacer con la gente ahora? Hay que educarla para que esto no vuelva a suceder”. Pero si nosotros miramos al partido nacionalsocialista, si observamos lo que hicieron, había entre ellos reales profesionales trabajando para ellos, que estaban diseñando ese estado de excepción para que la ley pudiese cambiar y todo fuese legal; había administradores brillantes organizando, por decirlo así, la destrucción masiva; también los que desarrollaron la logística de los trenes y los que se encargaban de que los químicos estuviesen en su lugar; los ingenieros que construyeron los crematorios, etc. Todas ellas eran personas educadas.

Adolf Eichmann fue llevado a juicio en los sesenta y su defensa no fue simplemente que estaba “obedeciendo órdenes”, sino que “solamente estaba intentando hacer mi trabajo”. Y lo que Hannah Arendt escribió acerca de estos juicios fue muy claro: este tipo de mal, el mal en el que se apoyó el Holocausto, el mal que aquí aconteció, se refiere a lo extremadamente banal.<sup>26</sup> Es tan banal conducir un tren, es tan banal llenar formularios para ordenar que envíen algunos químicos desde A hacia B; eso es extremadamente banal, y por eso ella lo denominó “el mal banal”. La construcción del Holocausto fue posible no porque hubiese un idiota malvado alrededor de Adolf Hitler, quien estaba confundido en su cabeza tratando de conseguir el poder absoluto. Tampoco fue porque Hitler tuviese algunos malvados amigos inteligentes que hicieron que todo fuera posible. Fue posible debido a la banalidad del mal del silencio de la mayoría. Y ante la pregunta “¿puede esto suceder nuevamente?”, basta mirar al silencio de la mayoría y a la banalidad del mal, que se pueden volver a extender sobre la sociedad. ¿Qué razones hay para sembrar esperanza alguna de que esto no vuelva a ocurrir?

El Holocausto ha revelado la otra cara de la misma sociedad moderna que tanto admiramos, y estas dos caras están perfecta y cómodamente unidas al mismo cuerpo. Lo que quizás más tememos es que cada una de las dos caras no puede existir sin la otra, como las dos caras de una moneda.<sup>27</sup> Civilización significa tanto esclavitud, guerras, explotación y campos de la muerte como también higiene médica, ideas religiosas elevadas, arte y música. Es un error pensar a la civilización y a la crueldad salvaje como antítesis. Tanto la creación como la destrucción son dos aspectos inseparables de lo que llamamos civilización.

Todo el conocimiento que la civilización había alcanzado hasta ese momento se aplicó en el Holocausto, pudiéndose contemplar el potencial industrial y el conocimiento tecnológico. A estos logros que hicieron posible el asesinato en masa se le suma el logro de la organización racional de la sociedad burocrática, la cual nos recuerda lo formal y éticamente ciega que puede llegar a ser la búsqueda de la eficiencia burocrática. Por eso el sociólogo y filósofo polaco Zygmunt Bauman, al abordar la temática del Holocausto en su obra *Modernidad y Holocausto*, habla de aquél como una prueba de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna.<sup>28</sup>

#### 4. LA POSTMODERNIDAD COMO REESCRITURA DE LA MODERNIDAD

En su artículo *Reescribir la modernidad*,<sup>29</sup> el filósofo francés Jean-François Lyotard da una explicación acerca de lo que él mismo entiende por postmodernidad. En efecto, ella no es más que la misma modernidad tratando de reescribirse a sí misma. Según él, modernidad y postmodernidad no pueden identificarse y definirse como entidades históricas claramente circunscriptas de modo que la segunda siga a la primera, sino que la modernidad está preñada de postmodernidad: esta última está incluida en la primera en tanto que la modernidad es un estadio histórico que conduciría a otro momento histórico y utópico de estabilidad.

“La periodización de la historia es muestra de una obsesión característica de la modernidad”.<sup>30</sup> Ese período histórico siempre estuvo ansioso de situar, marcar y fechar los diferentes acontecimientos en la historia, la cual aquél entendía como promesa de su propia superación. La reescritura, en íntima vinculación con la periodización, puede entenderse como un reloj que comienza de nuevo desde cero: tabla rasa, inicio de nueva era y nueva periodización. Aquí hay un retorno al punto de partida desde el cual se vuelve a comenzar despojándose de los distintos prejuicios, ya que

estos han sido fruto de la tradición que no los ha vuelto a reconsiderar. Este concepto de tradición pudo haber sido un programa a seguir para las generaciones pasadas, pero para la modernidad las cosas han cambiado: la tradición es algo superado, algo pasado de moda, propio del ayer; el progreso, en cambio, es la auténtica promesa del ser. El ser humano ya no se avecinda en la tradición, en el pasado, sino en el espacio del progreso y del futuro.

Otra manera de entender este reescribir es aquella que se refleja en la escritura y no significa un retorno al comienzo sino “un trabajo consagrado a pensar lo que se nos oculta constitutivamente del acontecimiento y su sentido”.<sup>31</sup> En este sentido, la reescritura de la modernidad es una rememoración que trata de señalar e identificar los crímenes, los pecados y las calamidades engendradas por el dispositivo moderno, y finalmente revelar el sino que un oráculo, al principio de la modernidad, habría preparado y llevado a cabo en nuestra historia. Si entendemos la reescritura de la modernidad como rememoración y búsqueda de la fuente de los males padecidos no haríamos otra cosa más que perpetuar estos males. Lejos de reescribirla verdaderamente, no se hace sino escribir una vez más y realizar la modernidad misma.

Lytard cita dos ejemplos para demostrar lo anterior:<sup>32</sup> en primer lugar, la identificación de la explotación de los trabajadores con el origen de la desgracia de la modernidad según Karl Marx. El haber descubierto el funcionamiento oculto del capitalismo le permitió a Marx creer que era posible escapar de la peste de la alienación del hombre, pero la revolución de Octubre, bajo la égida del marxismo, no hizo más que reabrir la misma herida, resurgiendo la misma enfermedad en esta reescritura. Y en segundo lugar, el intento de Nietzsche por emancipar el pensamiento de la metafísica, negando cualquier principio primero u originario, como la Idea del Bien de Platón o el principio de razón suficiente en Leibniz. Todo discurso era, para Nietzsche, en definitiva, una perspectiva. Pero la filosofía de Nietzsche reitera el proceso metafísico al culminar su investigación filosófica en una metafísica de la voluntad. De esta manera se evidencia que la reescritura de la modernidad al estilo de la rememoración no conduce a la sociedad a la superación de los distintos males.

“La postmodernidad no es una nueva época, sino la reescritura de algunos rasgos reivindicados por la modernidad, y en primer lugar de su pretensión de fundar su legitimidad en el proyecto de emancipación de toda

la humanidad a través de la ciencia y la técnica”.<sup>33</sup> Esta reescritura está en acción desde hace ya mucho tiempo en la modernidad misma. La transformación de la cultura en una industria mediante la acción de las nuevas tecnologías que producen, difunden y distribuyen bienes culturales en orden a su consumo, es ya una reescritura. Lyotard concluye su artículo sosteniendo que “reescribir la modernidad es resistirse a la escritura de esta supuesta postmodernidad”.<sup>34</sup>

## CONCLUSIÓN

El presente artículo ha intentado vislumbrar la esencia de lo postmoderno, la cual radica en un sentimiento totalmente opuesto al del espíritu moderno y no en una nueva periodización. Mientras la modernidad confiando en la razón tenía la esperanza de un futuro próspero y de alcanzar una nueva etapa histórica gracias al progreso de las ciencias y la técnica, el sentimiento postmoderno se expresa en un estado de ánimo o de pensamiento que ha perdido las esperanzas en la emancipación de la humanidad. Este sentimiento nace de la desconfianza en los grandes relatos, sobretudo en aquel gran discurso de una historia universal unitaria.

La historia ha sido desenmascarada como una gran construcción efectuada por los integrantes de los grupos de poder que han sido los únicos capaces de escribirla. Pero con la rebelión de los pueblos colonizados y la llegada de los *mass media*, aquellos que carecían de voz han tomado la palabra y han dado a conocer *otra* historia o versión de los acontecimientos. No sólo no se habla más de *una* historia sino que el nuevo fenómeno de los *mass media* ha dificultado sostener la idea de *una* realidad en cuanto dato objetivo, siendo esta reemplazada por las imágenes, interpretaciones y construcciones de los medios.

La superación de la modernidad se ha efectuado mediante el nihilismo anunciado por Friedrich Nietzsche. Hablar en términos de “superación de la modernidad” es una cuestión difícil en cuanto que ese período histórico tiene en su núcleo más profundo esa categoría como lo más propio de ella. La constante y reiterada superación moderna no hace más que repetir un mismo esquema del cual el hombre quiere desligarse, por eso el nihilismo se alza como una superación radical y tajante de la modernidad. Martin Heidegger también ha hecho su gran aporte al hablar de superación en términos de *Verwindung*, superación que mira hacia el pasado aceptando y cargando los errores del pasado y apunta hacia el futuro buscando torcer o



desviar la historia de los errores. Gianni Vattimo propone como superación del pensamiento moderno una nueva “ontología débil” como nuevo comienzo del pensar metafísico. En definitiva, la postmodernidad como caída de los grandes discursos no es más que el florecer de las perspectivas. La actual posibilidad de la pluralidad de voces, de que cada uno pueda hacer uso de la palabra para narrar y ser escuchado es aquí el eje que atraviesa todas las características de la postmodernidad.

En cuanto al arte postmoderno, el ocaso del arte significa que en la actual sociedad tecnológica y de la comunicación se transgreden los límites estéticos institucionales fijados por la tradición. Una vez traspasadas estas barreras, todo puede ser denominado bajo la categoría de obra de arte y ya no es necesario que esta sea expuesta en un museo o respete ciertos valores estéticos. En cierta medida, el arte contemporáneo es acorde al pensamiento postmoderno en cuanto al desborde de los límites que la tradición le había impuesto. Y la experiencia del arte, es decir, la contemplación de las grandes obras, hoy en día no es más que una “percepción distraída”, aunque en ella la esencia del arte puede interpelarnos. En la actual sociedad de los *mass media*, esta esencia queda reducida al ámbito de la sensibilidad inmediata del espectador, específicamente a la experiencia perceptiva de variaciones mínimas y continuas debido a la interacción entre la movilidad de las imágenes y la hipersensibilidad de los nervios y de la inteligencia. Lejos está esta esencia del arte del extrañamiento y desarraigo que Heidegger y Walter Benjamin pretendían con los efectos del *Stoss* y del *Schock*.

El Holocausto del siglo pasado es más que un mero ejemplo que evidencia el fin de la modernidad como relato de la emancipación de la humanidad persiguiendo su propia realización. Dentro del marco de este mito construido por la modernidad y tan arraigado en la conciencia de Occidente, el Holocausto debe ser entendido como el fracaso de la civilización y de su idea de progreso. Los postmodernos afirman que no hay ningún motivo para creer que estas cosas (la quema de brujas, el Holocausto, etc.) no volverán a pasar otra vez, puesto que según ellos no hay nada en la historia que nos enseñe que estamos haciendo alguna especie de progreso. El momento de deconstrucción, ya sea de la metafísica o del mito del progreso, muestra que al momento de entender los cimientos sobre los cuales se hacen las distintas afirmaciones y aseveraciones, uno descubre que esos cimientos son arbitrarios y que no se pueden sostener, puesto que no hay base debajo de ellos más que la voluntad arbitraria y sus decisiones.

Por último, Jean-François Lyotard nos advierte que no sólo el mito del progreso sino también el mito de la postmodernidad es fruto de la modernidad misma, la cual no hace más que reorientar sus pasos, siendo la época postmoderna una reescritura de la modernidad y una reivindicación de algunos de sus rasgos. Aunque la creencia en una historia unitaria ya no está vigente, sí lo está la fe en la ciencia y en la técnica sobre las cuales se depositan las esperanzas de alcanzar un futuro mejor mientras la humanidad se ve amenazada por el calentamiento global, los cambios climáticos y la destrucción del medio ambiente. Al igual que la modernidad, la técnica también es una moneda de dos caras como estos últimos sucesos lo demuestran. En mi opinión personal, es válido hablar de la postmodernidad como un proceso de pérdida de sentido que destruye toda historia, referencia y finalidad. Ella no es una reelaboración de la modernidad como quiere hacernos creer Lyotard, sino que es una realidad histórica o, mejor dicho, a-histórica tras la muerte de la modernidad, en la cual existe una conciencia difusa de un ocaso y de un tránsito. Finalmente, la recomendación para torcer este sino propio de la época que vivimos sería analizar el núcleo de la realidad contemporánea y ser precavidos al momento de identificar los males de la sociedad actual, ya que en el intento de querer neutralizarlos y superar la situación que padecemos existe la posibilidad de caer en el mismo error que se quiere sortear. Como dice un viejo refrán, “el hombre es el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra”.

---

<sup>1</sup> VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, 73.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 74-75.

<sup>3</sup> Cf. BENJAMIN, W., *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973, tesis nº 16.

<sup>4</sup> VATTIMO, *La sociedad transparente*, 76.

<sup>5</sup> La tesis del final de los grandes relatos es también compartida por el filósofo francés Jean-François Lyotard en su obra: LYOTARD, J., *La condición postmoderna*, Altaya, Barcelona, 1999.

<sup>6</sup> VATTIMO, *La sociedad transparente*, 78.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>9</sup> VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, 33.

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2006, 23-24.

<sup>11</sup> Cf. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, 145.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 159.

---

<sup>18</sup> El filósofo Walter Benjamin hace un análisis minucioso de este tema en su obra *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Taurus, Madrid, 1973.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010, 25.

<sup>23</sup> VATTIMO, *La sociedad transparente*, 132.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 144-145.

<sup>25</sup> JAMESON, F., *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991, 1.

<sup>26</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2003, 151.

<sup>27</sup> Cf. BAUMAN, Z., *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, 7.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

<sup>29</sup> LYOTARD, J., “Reescribir la modernidad”, en *Lo Inhumano*, Manantial, Buenos Aires, 1998, 33-43.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 37.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 43.

MARISA MOSTO

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

# EXISTENCIA Y DONACIÓN

## TRES MOMENTOS DE UNA EXPERIENCIA

\* Este trabajo fue presentado en las VIII<sup>a</sup> Jornadas de Filosofía Medieval del Centro de Estudios Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires: “Huellas Medievales hacia un «Nuevo Comienzo»”, abril de 2013. Ha sido ligeramente modificado para esta publicación.

marisamosto@gmail.com

*Recepción:* Agosto 2013  
*Aceptación:* Octubre 2013

### RESUMEN

El trabajo trata de poner en evidencia ayudado por la obra de Edith Stein, una experiencia humana que ha sido formulada filosóficamente de diferentes maneras en tres momentos de la historia, el medieval, el moderno y el de nuestros contemporáneos: la experiencia de la existencia como donación. Señala también algunas derivaciones para la ética de esta experiencia y su comprensión filosófica en la articulación de la categoría del don con la de la presencia personal y la libertad.

### PALABRAS CLAVE

Contingencia. Donación. Vida personal. Convivencia. Libertad.

### RESUMO

O trabalho tenta evidenciar utilizando a obra de Edith Stein, uma experiência humana que foi formulada filosoficamente de diferentes maneiras em três momentos da história, o medieval, o moderno e o contemporâneo: a experiência da existência como uma doação. Além disso, faz uma menção de algumas derivações para a ética desta experiência e sua compreensão filosófica na articulação da categoria do dom com a da presença pessoal e a liberdade.

### PALABRAS-CHAVE

Contingência. Doação. Vida pessoal. Coexistência. Liberdade.

DEL MEDIOEVO AL SIGLO XX. TOMÁS DE AQUINO, EDITH STEIN Y EL DON DE LA EXISTENCIA

Luego de su conversión al cristianismo Edith Stein fue aconsejada por Erich Przywara para que completara su formación filosófica iniciada años atrás bajo el magisterio de Edmundo Husserl, con el estudio de autores medievales. Emprende entonces la tarea de zambullirse en la obra de Tomás de Aquino ensayando una traducción propia del *De Veritate* al alemán. Teniendo esta labor entre sus manos se da cuenta de que la riqueza conceptual del legado de Tomás permanecería muda a los oídos contemporáneos a no ser que a la traducción literal añadiera de algún modo la posibilidad de recrear en sus lectores la experiencia de vida intelectual que la había dado a luz. Como resultado de esta intención comenzará a escribir una obra titulada *Acto y potencia*, cuyos temas serán incorporados más tarde en la primera parte de *Ser finito y ser eterno*.

“La doctrina del acto y la potencia era como la puerta de un gran edificio, que ya desde lejos se levantaba en toda su majestad. Desde la primer mirada comprendimos la necesidad de analizar, mediante esta pareja de conceptos, el campo del ser en toda su extensión”.<sup>1</sup>

Edith Stein parte allí del escrito de juventud de Tomás de Aquino, *De ente et essentia*. Escrito en el que Tomás explica mediante categorías aristotélicas su novedosa propuesta de interpretación de la analogía del ser en la que esencia y existencia se relacionan como potencia y acto en la jerarquía de los entes. Gracias a esta distinción Tomás puede explicar las nociones de la donación libre de la existencia (creación) y de la simplicidad de la Naturaleza Divina (*Ipsum Esse*) en contraste con la composición de la angélica (esencia y acto de ser) que eran algunos de los «problemas sin resolver» que había planteado la incorporación del aristotelismo en su horizonte cultural y que comienzan a encontrar respuesta en la trama argumentativa de esa obra.

Pero por esta vía argumentativa:

“¿Conocemos en este momento más acerca del acto y la potencia de lo que el ciego conoce acerca de los colores? (...) Dios y los ángeles ¿qué sabemos nosotros de ellos y de dónde podríamos saberlo? (...) ¿Hay otro camino para acercarse más a estas nociones?”<sup>2</sup>

UN PUNTO DE PARTIDA MÁS MODERNO

Este otro camino para ella no podía sino iniciarse en el sujeto, en la posibilidad que el sujeto tenga de reconocer en su propia experiencia las

nociones de potencia y acto. Punto de partida con el que Edith Stein estaba más familiarizada y en el que también supo encontrar las huellas de otros autores que le eran afines.

“En cada caso, en el «vivir» de San Agustín, en el «yo pienso» de Descartes, en la conciencia (*Bewußstein*) en lo vivido (*Erleben*) en cada caso de Husserl, se oculta seguramente un *yo soy*. Este no es deducido como parece sugerir la fórmula *cogito, ergo sum*, sino que se lo encuentra de modo inmediato: pensando, sintiendo, queriendo o en cualquier movimiento espiritual, *soy y soy consciente de este ser*”.<sup>3</sup>

¿Y cómo es el ser del yo del que soy consciente? ¿Podrá esta meditación iluminarnos sobre aquellas nociones? Esta es la tarea que se propone Edith Stein y nos invita a recorrerla paso a paso. Mencionaremos brevemente los principales momentos de su desarrollo.

En primer lugar el ser del yo, de la propia existencia, se manifiesta como un *pasar*, como un transcurrir. El ser del yo vive mediante experiencias que son y dejan de ser de instante en instante. El ser del yo *es* o existe cabalgando sobre la tridimensionalidad del tiempo. La instantaneidad de la existencia no se entiende fuera de ese gerundio, del *siendo* de un ser que dura:

“(…) se nos presenta como algo que, emergiendo de la oscuridad, pasa a través de un rayo de luz, para caer nuevamente en la oscuridad; o como la punta de la cresta de una ola, que a su vez es parte de una corriente— todo esto intenta alcanzar a partir de imágenes, al ser que tiene una duración, pero no es actual en la duración entera. ¿Cómo se puede entender esto? En lo que soy en este momento, hay escondido algo que no soy actualmente, pero que devendrá actual en el futuro y esto que soy actualmente, lo era antes, pero no actualizado. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un ser actual futuro y supone una posibilidad en mi ser precedente; es a la vez, actual y potencial...”<sup>4</sup>

Mediante este tipo de análisis de la experiencia subjetiva, Edith Stein logra su propósito de que las abstractas nociones del acto y la potencia puedan ser comprendidas por lectores ajenos al mundo medieval. Se ha hecho un pequeño pero significativo cambio de ángulo que incorpora el legado moderno. Acto y potencia han resucitado para explicar nuevamente como en la época de Aristóteles, el movimiento y la duración, ahora de la vida del yo:

“Nuestro Yo se ha revelado como temporal, o sea como actualidad puntual, que continuamente emerge a la luz de modo siempre nuevo. Pero esta actualidad no es pura: en el presente puntual están juntos lo actual y lo potencial, yo no soy del mismo modo todo lo que soy en este instante”.<sup>5</sup>

“Yo no soy del mismo modo todo lo que soy en este instante”, hay aspectos de mi ser que son sólo promesa (potencia) y otros realidad efectiva (acto).

Dando luego un paso más en su meditación nos dice que el yo vive de instante en instante diferentes experiencias o unidades vivenciales pero su ser no se identifica con ellas, vive en ellas pero no empieza y no termina con ellas. De modo que se vincula con ellas “en el sentido de lo que «sostiene» en relación a lo que es sostenido”.<sup>6</sup> Entran en escena de ese modo también las nociones de *sustancia* y *accidente*. El yo vive en unidades vivenciales que empiezan y concluyen de momento en momento, ahora lee, luego pasea, conversa, se entristece o alegra. Las unidades vivenciales (accidentes) son sostenidas por la vida del yo (sustancia).

¿Y cómo es la vida del yo que permanece sosteniendo las unidades vivenciales? ¿Es autosuficiente? ¿Es algo primero de modo que *se sostiene a sí mismo* sobre sus propios pies? De ninguna manera. El yo *sabe* que no radica en él la fuente de su existencia, que él no es un ser *necesario*, se sabe esencialmente *contingente* a pesar de ser sustancia:

“La vida del Yo no abraza todo lo que es suyo, es siempre viva en tanto que es, pero *su vivir no es el del acto puro* que abraza todo su ser: su vivir es *en el tiempo*, procede de momento en momento. (...) Un vacío se abre en varios puntos de su ser, ¿ha venido de la nada? ¿Va hacia la nada? ¿En cualquier momento puede abrirse debajo de sí el abismo de la nada? Cómo se nos manifiesta de repente tan débil aquel de quien poco antes habíamos dicho que es ente en máximo grado (...) Se experimenta como algo viviente, existiendo en el presente y en el mismo tiempo como proveniente del pasado y perviviendo ya un futuro: *él mismo y su ser están ineludiblemente ahí, está «arrojado en el ser-ahí»*.”<sup>7</sup>

Edith Stein usa deliberadamente la fórmula de su condiscípulo Martin Heidegger para describir la experiencia de contingencia del ser finito. Lo hace para señalar que esa misma experiencia *del estar arrojado* puede ser interpretada por el que la padece de diferentes modos.<sup>8</sup> Heidegger había sugerido a partir de ella en esa misma época, que la nada rodea al ser-ahí: viene de la nada, se dirige hacia la nada, se para sobre la nada. Edith Stein interpreta la experiencia de la contingencia en cambio, como el lugar

existencial de la toma de conciencia de nuestra dependencia ontológica: el ser finito y contingente precisa que la existencia le sea *dada*. Contingencia y donación de la existencia o experiencia del carácter creatural de nuestro ser, son en su propuesta hermenéutica dos caras de la misma moneda.

“Mi ser, en el modo como lo encuentro dado y en el cual me encuentro a mí mismo, es un ser inconsistente; yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me encuentro frente a la nada y debo recibir como regalo de instante en instante de nuevo el ser. Sin embargo este ser inconsistente es *ser* y yo en cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser”.<sup>9</sup>

En el siguiente texto que es el que principalmente nos interesa, Edith Stein añade al austero razonamiento antropológico-metafísico, una sutil analogía entre la experiencia de creaturidad y la de filiación:

“De cara a la innegable realidad de la fugacidad de mi ser, prorrogado, por decir así, de momento en momento, siempre expuesto a la posibilidad de la nada, está la otra realidad, también inconfundible, que no obstante esta fugacidad yo *soy* y de instante en instante *soy conservado en el ser* y que yo en este ser fugaz encuentro algo duradero. Sé que soy conservado y por eso estoy tranquilo y seguro: no es la seguridad del hombre que está sobre terreno sólido por mérito propio; pero es la dulce y alegre seguridad del niño sostenido por un brazo robusto, seguridad objetivamente considerada, no menos razonable. ¿O sería «razonable» el niño que viviese con el temor continuo de que la madre lo dejara caer? (...) En mi ser me encuentro con otro ser, que no es el mío, pero que es el soporte y el fundamento de mi ser, de por sí sin sostén y sin fundamento”.<sup>10</sup>

LA EXPERIENCIA DE DONACIÓN DE LA EXISTENCIA COMO EXPERIENCIA DEL FUNDAMENTO

Las hojas caen como si se marchitaran  
 en los lejanos jardines del cielo:  
 caen haciendo un ademán de negación.  
 Y en las noches cae la grávida tierra  
 fuera de todas las estrellas, en la soledad.  
 Todos caemos. Esta mano cae.  
 Y mira a los otros: la caída está en todos.  
 Y sin embargo, hay uno  
 que recoge suavemente, sin fin, todas esas caídas

Rainer Maria Rilke

*Otoño*



Más allá de las distinciones de acto y potencia y su predicación analógica en las nociones de sustancia y accidente, esencia y existencia («lo que» «soy», me ha sido dado), lo que deseo destacar de este itinerario recorrido con Edith Stein es que ella logra despertar en el lector una experiencia humana más amplia a partir de la contemplación en la que lo va introduciendo el razonamiento filosófico: la experiencia de que la existencia de los seres equivale a «un ser sostenidos» por un acto de amor gratuito proveniente del Origen del Ser. Intenta recrear en nosotros la intuición que habría sido la de Tomás de Aquino acerca del significado profundo de la dependencia ontológica de la creatura en relación al Creador. Las categorías filosóficas aspiran iluminar esta intuición. Para esta última afirmación nos apoyamos en otro estudioso de Santo Tomás, Etienne Gilson:

“Las cosas existen en virtud del existir divino como la luz solar existe en virtud del sol. Hasta el punto que, cuando el sol luce, es de día; en cuanto la luz cesa de llegarnos, es de noche. De modo parejo, cuando el acto divino de existir cesa un solo instante de hacer existir las cosas, es la nada. El universo tomista aparece por ello, en el plano de la metafísica misma, como un universo sagrado. (...) El universo tomista es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. (...) Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas, existe. Este mundo (...) en el que la distancia que separa el menor ente de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta sus fibras más íntimas de la presencia de un Dios cuyo existir soberano le salva permanentemente de la nada; este es el mundo de Santo Tomás de Aquino (...) haber traspasado una vez el umbral de este universo, es no poder vivir ya en otro. La desnudez técnica con la que Santo Tomás habla de él ha supuesto mucho para disimular su entrada. No obstante es allí donde sus fórmulas tan sencillas nos invitan. (...) «Todo el tiempo que una cosa existe, es preciso que Dios le esté presente en tanto que existe. Ahora bien, existir es lo más íntimo que hay en cada ser, y es lo que más profundo hay en él, puesto que el existir es forma para todo lo que hay en este ser. Es preciso pues, que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente: *unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*» (*Summ Teol.*, I, 8, 1 *ad Resp.* Cf. In I *sent. dist.* 37, q. 1, *art.*, 1 *Solutio*)”.<sup>11</sup>

El universo aparece entonces a la mirada bajo una luz diferente: la existencia de cada ser es testimonio del amor de Dios. Si hemos penetrado en esa especie de *evidencia* metafísico-mística, comenzamos a experimentar un cierto sentimiento de gratitud y respeto frente a la propia existencia y a la existencia de los demás seres.

Esta experiencia es para nosotros siguiendo también en parte aquí a Robert Spaemann,<sup>12</sup> un punto de partida de la vida ética. La vida ética entendida como una respuesta libre del ser humano a las necesidades de la vida toda que se percibe como algo inmensamente valioso. Luego la ética en tanto disciplina filosófica intenta explicar el sentido, alcance y orden del dinamismo que surge de esta experiencia.

Gratitud, aprecio, respeto, disposición a la acción propicia, son las actitudes humanas que puede suscitar la experiencia del fundamento. La experiencia del regalo nos invita a regalar(nos). A dar vida, a engendrar vida. A engendrar en la *belleza* como definiera Platón al objeto del amor.<sup>13</sup> El amor libre responde al Amor libre. Responde atraído por el bien que ha difundido el Amor. Su movimiento se orienta en la atracción, como interpretara Aristóteles el origen último de todo movimiento.<sup>14</sup>

#### LA «AUSENCIA» DE DIOS Y LA PÉRDIDA DEL SENTIDO DEL DON

Quizás todo esto llegue a los oídos del hombre contemporáneo como los *querubines* y *cerafines* al oído del moderno.<sup>15</sup> La experiencia del fundamento, del carácter de *don* de la existencia a partir de una mirada profunda sobre el dinamismo de la vida interior, ... se alejan.

La posibilidad de captación de esa especie de aura sagrada, retrocede. Walter Benjamin vinculaba tal retroceso a los cambios en la percepción en la sociedad de masas, a la velocidad, la inmediatez y estandarización de la experiencia.<sup>16</sup>

Por otra parte según T. W. Adorno, la pérdida del sentido del don se halla vinculada a la violencia del pragmatismo reinante que tiende a transformar toda relación en una relación instrumental. La instrumentalización universal obstaculiza la experiencia del don porque contradice una nota que le es esencial: el reconocimiento de que cada ser, cada vida es valiosa por sí misma y no en función de otra cosa.<sup>17</sup>

La mirada soslayante que sobre la realidad esparce el espíritu pragmático es esencialmente aislante y epidérmica.

“La frialdad domina todo lo que hacen: la palabra amable que no pronuncian en las consideraciones que no se toman para con los demás. Esta frialdad termina por volverse contra aquellos de los que emana. Toda relación que no esté totalmente deformada, tal vez incluso lo que de conciliador hay en la vida orgánica misma, es un regalo. Quien dominado por la lógica de la

consecuencia se vuelve incapaz de regalar hace de sí mismo una cosa y se condena a un frío glaciario”.<sup>18</sup>

Aquella experiencia de la calidez amorosa del fundamento retrocede cuando los rostros humanos se vuelven hostiles. “Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco”.<sup>19</sup> El dinamismo del amor se desdibuja y pervierte. Adorno va más lejos: la ausencia de experiencia del valor de la vida que engendra la mirada instrumental fue una de las condiciones de posibilidad de las crueldades de la Segunda Gran Guerra:

“Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas «mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo» eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a la que tiende la historia. En efecto el individuo era ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores”.<sup>20</sup>

El hombre no alcanza la experiencia del fundamento, del don del Amor que es la existencia, en una comunidad rota, dividida, violenta, envilecedora de lo humano. La presencia de lo divino, la sacralidad de la existencia enmudece: “El «otro» se ha retirado de lo encarnado, dejando ciertos rastros profanos o un vacío que sigue sonando con la vibración de la partida”.<sup>21</sup>

#### UN CAMINO CONTEMPORÁNEO

Para que un alma pueda llegar a conocerse debe verse reflejada en otra alma.

Platón  
*Alcibiades*

La experiencia de hostilidad y vacío en todas las formas en que la ha sabido desplegar el siglo XX consterna al pensador humanista contemporáneo. ¿Qué es lo que ha hecho el hombre con el hombre? La violencia atroz, la vida *dañada*, el atropello del abstracto universal sobre la riqueza de lo singular, lo han obligado a concentrar su atención en la vida personal. Nuestra época es exuberante en la meditación del hombre sobre sí mismo, desenreda fecundas tramas especulativas: la necesidad de abandonar el anonimato, de recuperar la alteridad, de acoger el rostro hermano como algo valioso más allá del contexto, de pertenecer a una comunidad para desplegar la propia identidad; confirma el hecho incontestable de que vivir es con-vivir y que la vida personal anhela habitar en un espacio de íntima

comunidad. Incluso la meditación teológica cristiana entorno a una ontología Trinitaria que nos invita a reconocer al Dios-Comunidad reflejado en la creación, se inscribe en este espíritu.<sup>22</sup>

El camino hacia la experiencia del fundamento aparece mediado por la vida en comunidad. El itinerario a recorrer parte de la toma de conciencia de nuestra vital dimensión de fraternidad a la de filiación. O lo que es lo mismo, parte de la experiencia del don del amor humano a la experiencia del don que sostiene al amor humano, el Amor Divino.

Edith Stein también transitó este camino:

“(…) las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma: jamás tan completamente como las almas pueden ser recibidas en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este acogimiento no se reduce simplemente a una captación por el conocimiento, que deja el objeto a distancia y que no tiene más que un poco de significación para la realidad del alma: se trata de un acogimiento en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su formación”.<sup>23</sup>

“La unión en el amor tiene por consecuencia una acogida espiritual de parte del ser amado y hace del amante una imagen del amado. El fruto de tal unión lleva la señal de la comunidad de esencia (…)”.<sup>24</sup>

El teólogo italiano, Piero Coda, describe un darse al unísono la experiencia de la fraternidad, el llamado a la libertad y la filiación:

“En el «tú» que lo interpela, el «yo» nace a su responsabilidad ética. Pero, al mismo tiempo, ve y experimenta traslucir, a través del rostro del otro y en el «entre» que así se realiza entre uno mismo y él, la presencia del Otro absoluto que lo interpela”.<sup>25</sup>

Este camino que simplemente señalamos, responde a las necesidades del espíritu de la época y añade algo a nuestro itinerario, nos revela algo más acerca del hombre. Nuestra existencia (y la de toda creatura) que aparecía a nuestros ojos como algo inmensamente valioso en la metafísica de Tomás, se nos presenta ahora revestida de una potestad que contemplamos como por primera vez. Por su capacidad sanadora, restauradora, el ser humano es mediador de la experiencia del fundamento; en su sanar y restaurar colabora con la obra creadora del Padre, es co-creador y por lo mismo su imagen y semejanza.

Si Tomás nos hizo captar a su modo con su explicación metafísica el profundo sentido que esconde para nosotros una noción revelada como la de creaturidad, ahora se nos abre también la posibilidad de profundizar en la significación del hecho de ser imagen y semejanza a partir del potencial restaurador del amor humano que a su manera contribuye a la confirmación del valor de la existencia:

“Es evidente, pues, que no nos basta con existir «sin más ni más», como ya ocurre de todos modos (...) En otros términos, lo que necesitamos además del puro existir es esto: ser amados por un semejante. Algo asombroso si se mira de cerca. El haber salido de las manos de Dios no es al parecer, bastante: se requieren una continuación y una consumación... por la fuerza creadora del amor humano”.<sup>26</sup>

“Somos amados, luego existimos”.<sup>27</sup> Experiencia del don y reverencia por la vida, un tema *tan antiguo y tan nuevo*.

<sup>1</sup> STEIN, Edith, *Essere finito e Essere eterno, per una elevazione al senso dell' Essere*, traducción de VIGONE, L., Città Nuova Editrice, Roma, 1988, 68. (La versión en castellano es mía).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 71-72.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 89-91.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 94.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 95-96.

<sup>11</sup> GILSON, E., *El tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, 167-168.

<sup>12</sup> SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 148 y ss.

<sup>13</sup> PLATÓN, *Banquete*, 209 b.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072 a y ss.

<sup>15</sup> Cf. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, 72.

<sup>16</sup> Cf. BENJAMIN, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, 22 y ss. Allí define la experiencia del aura: “como la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (p. 26).

<sup>17</sup> Dice Robert Spaemann: “Cuando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también «proceso por el que lo real deviene real para mí»”. *Felicidad y Benevolencia*, 148.

<sup>18</sup> ADORNO, Th.W., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid, 1987, parágrafo 21.

<sup>19</sup> ADORNO, Th.W., “La educación después de Auschwitz”, en: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, 92.

---

<sup>20</sup> ADORNO, Th.W., *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1986, 362.

<sup>21</sup> STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1991, 277.

<sup>22</sup> En filosofía encontramos un gran arco de publicaciones dependientes por ejemplo de MARTIN BUBER (*Yo-Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997) o EMANUEL LEVINAS (*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999) como es el caso de Paul Ricoeur, Jean Luc Marion, Michel Henry, Miguel García Baró. También llegan a estos temas procediendo desde el análisis del lenguaje, Jürgen Habermas, K.O. Appel o la psicología social y el psicoanálisis, como Erich Fromm, la sociología, Pierre Bourdieu o Zygmunt Bauman, la teología católica como Piero Coda y los estudios impulsados por él (quiero destacar en relación a este artículo la obra recientemente publicada del teólogo argentino ALEJANDRO BERTOLINI por el Secretariado Trinitario de la Universidad de Salamanca, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*), la teología ortodoxa como Ioannis Zizioulas u Olivier Clement. Por mencionar sólo aquellos que me son más familiares.

<sup>23</sup> STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, Méjico, 1996, 529.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 479.

<sup>25</sup> CODA, *El Ágape como gracia y libertad*, 140. “Podemos, pues, concluir que el ágape recíproco entre los creyentes es al mismo tiempo la configuración humana, en el aquí y en el ahora de la historia de la salvación, del acontecimiento trinitario del amor y el lugar existencial y hermenéutico a partir del cual los creyentes pueden acceder a la comprensión del misterio de Dios”, *ibid.*, 66.

<sup>26</sup> PIEPER, Josef, *Antología*, Herder, Barcelona, 1984, 43-44.

<sup>27</sup> ZIZIOULAS, I.D., *Comunión y alteridad*, Sígueme, Salamanca, 2009, 128.



# RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MOSTO, MARISA, *Las desmesuras del amor: ensayos sobre el poder de la vida personal*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012, 168 pp. ISBN 978-987-1771-06-6.

*Las desmesuras del amor* es un pequeño punto desde el cual se bifurcan miles de caminos para entender, a través de sus hojas, al hombre de hoy. Es un pequeño *aleph* que nos abre a la realidad humana contemporánea y sus problemáticas. Se puede comenzar por donde se plazca. Los escritos están ordenados de manera tal que la lectura se haga amena, atendiendo a la variedad temática, pero cada ensayo es independiente y se pueden leer en el orden que uno prefiera de acuerdo a su interés.

El libro agrupa un conjunto de ensayos y ponencias que corresponde al período entre los años 2007 y 2011 de la Dra. Marisa Mosto. En estos doce escritos trata una gran diversidad de temas: la búsqueda filosófica, la necesidad de dominio, el problema del poder, el mundo del trabajo, la violencia, la insatisfacción del deseo, la experiencia estética, la búsqueda del bien, el amor, la fidelidad y otras temáticas. Pero todo el libro está atravesado por la búsqueda de sentido del hombre y la conciencia de que esta búsqueda sólo es posible desde una vida personal fecunda. La pregunta de Ionesco “¿Qué hacemos aquí?” no sólo da el puntapié inicial al primer ensayo, “Los caballos de Troya de la vida intelectual”, sino que está presente a lo largo de toda la obra.

La sed del hombre de algo mejor, esa “ansia de armonía”, está presente en todos los escritos y se aborda particularmente en “La insaciabilidad del deseo. De Agustín a Baudrillard”. “Aún en la más afortunada de las vidas, el hombre ‘sabe’ que todavía no ha llegado a lo mejor de lo que puede vivir”.<sup>1</sup> Este tema se retoma en el ensayo “Las desmesuras del amor: Yerma y Rut”. El *eros* es una tensión permanente a una fecundidad vital. En esto consiste la desmesura, “el deseo aparece como una fuerza divina que a su vez impulsa hacia lo divino y encuentra en ello su consumación”.<sup>2</sup> Yerma y Rut encarnan las dos formas de desmesura: la que destruye y la que sana. Yerma no puede alcanzar el objeto de su deseo, por eso busca acabar con todo. Rut “se deja de lado” por amor al otro, y en esto consiste su desmesura.



El hombre es el protagonista de su vida. Cada uno, a partir de su libertad, se apropia de su historia, la convierte en personal. Pero este protagonismo sólo se entiende entretelado con una trama que lo supera. La vida pasa a través del individuo y a través de algo que lo excede. El protagonista puede olvidar su lugar, creer que él puede escribir la trama y dominar ese orden que lo supera. Así acabó Yerma. Pero existe otra alternativa: la desmesura de nuestro impulso erótico, frente a este exceso, nos abre “a la Revelación y pensamos desde allí a la Vida Creadora también como Con-Vivencia”.<sup>3</sup> Vivir es convivir, ya sea de manera horizontal o vertical, con otros o con el Otro. “La vida necesita para su propio salud ser hospitalaria”,<sup>4</sup> como bien lo entendieron aquella pareja de ancianos de la que se nos cuenta en el ensayo “Filemón y Baucis: Hospitalidad y Vida”. En este escrito llegamos a la conclusión de que abrirle las puertas al otro no significa solamente una obligación, sino también una oportunidad para vivir plenamente, para recibir lo que nos hace falta del otro.

Marisa Mosto trata con suma seriedad y profundidad cada tema, alcanzando el núcleo esencial de cada problemática y dialogando con diversos autores (Stein, Marcuse, San Agustín, Horkheimer, Santo Tomás, Adorno, Guardini, Steiner, Schopenhauer, Pieper, entre otros). Sin perder nunca la objetividad, nos encontramos con un estilo de escritura personal y transparente, llena de vida. Una escritura que nos pone frente a los profundos dilemas de la existencia y un pensamiento que se pregunta por el misterio del hombre. Y como bien nos advierte Dostoievski, es un misterio que es preciso descifrar si queremos ser hombres.

*Mateo Belgrano*

---

<sup>1</sup> MOSTO, M., *Las desmesuras del amor: ensayos sobre el poder de la vida personal*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 112.

# TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

## INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

### 1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

La revista de filosofía Tábano es una publicación académica abierta, que recibe trabajos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias, ponencias y reseñas bibliográficas, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Las colaboraciones deben estar en castellano o portugués, o ser susceptibles de traducirse a estos idiomas.

Debe tratarse de trabajos originales e inéditos, a menos que se trate de conferencias o ponencias pronunciadas pero no publicadas. Quedan exceptuados de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno, que luego los remitirá a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares”. Los evaluadores podrán aceptar incondicionalmente el artículo, aceptarlo sujeto a las condiciones que juzgue necesarias, rechazarlo incondicionalmente, o rechazarlo pero exhortando a su revisión o reformulación.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total

de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

## 2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: [filosofia.tabano@gmail.com](mailto:filosofia.tabano@gmail.com). Fuente: Times New Roman, tamaño 11. Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

Para el modo de citar y otras especificaciones, por favor remitirse a la sección “Instrucciones a los autores” de nuestra página web, en el siguiente link: <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultad-de-filosofia-y-letras/publicaciones/revista-tabano/>

## 3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse el nombre del autor y las instituciones a las que pertenece. Asimismo, se solicita incluir un pequeño *curriculum vitae*, que será incluido en la página web de la revista, y especificar si desea que su dirección de correo electrónico sea divulgada.

Los artículos deben estar acompañados de un resumen (*abstract*) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además, si es posible, en portugués; caso contrario, lo traducirán los editores.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en portugués.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.