

Revista de filosofía. Investigación y difusión
Año 37-Ciudad de México enero-junio 2023 N°. 1

Artículos

- Diana Alcalá Mendizábal
La hermenéutica analógica como
el límite de la interpretación en el
proceso de enseñanza-aprendizaje 3
- Jesús Antonio de la Torre Rangel
Analogía: ser y sentido del derecho.
El aporte de iusfilósofos mexicanos 19
- Luis Eduardo Primero Rivas
Significar la filosofía contemporánea 43
- H. C. F. Mansilla
Problemas y amenazas para
un orden social contemporáneo
racional y pluralista.
El sentido de la historia y
la importancia de la religiosidad intelectual 69
- Luis César Santiesteban
La crítica a la metafísica en Nietzsche 95
- María J. Binetti
Darse muerte. la libertad como acción
negativa con especial referencia
a Kierkegaard 123

Caleb Olvera Romero.

Pessoa y la disolución de la primera
persona

135

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO EL LÍMITE DE LA INTERPRETACIÓN EN EL PROCESO DE ENSEÑANZA-APRENDIZAJE.

Diana Alcalá Mendizábal,
Preparatoria Nacional,
Facultad de Filosofía y Letras,
UNAM, Cd. México.

Introducción

Cada vez que el ser humano ejerce consciente e inconscientemente su facultad reflexiva y construye respuestas sobre sí y su entorno, está interpretando, esto es, le está dando un sentido al mundo. Vive en un constante acto de interpretación de la realidad. Cada vez que el profesor entra en contacto con sus alumnos, éste lleva a cabo actos interpretativos en el proceso de enseñanza-aprendizaje, para poder entender y comprender a los educandos. Este acto interpretativo, involucrado entre los profesores y los alumnos, lleva implícito un acto de difícil análisis, ya que lo que está en juego es el análisis interpretativo del propio ser humano, quien es un símbolo abierto de significación y a quien se le puede interpretar de múltiples maneras. Además, este acto interpretativo es doble: por un lado, el profesor intenta interpretar a los alumnos; pero, por otro lado, éstos también intentan interpretar al profesor. Es un doble juego de comprensión, que es sumamente complejo y que, dependiendo del éxito en esta tarea, se logrará el aprendizaje, la comprensión, no sólo de los temas y los contenidos que están involucrados en este proceso, sino de la empatía o no empatía que puede establecerse en el vínculo entre ambos actores, lo que llevará a facilitar el aprendizaje o a bloquearlo completamente. He ahí la importancia del tema de la interpretación en el ámbito educativo. La cuestión, entonces, es analizar cómo en el acto interpretativo o hermenéutico se puede llegar a la corrección, para facilitar la comprensión de lo que se está interpretando, en este caso, el proceso de enseñanza-aprendizaje.

A continuación nos remitiremos a analizar lo que es la hermenéutica; posteriormente, a abordar la hermenéutica analógica como propuesta teórico-conceptual para poder darle un límite a la interpretación en el proceso enseñanza-aprendizaje, de modo que se logre la comprensión y, por lo tanto, el aprendizaje de los alumnos.

La hermenéutica en la historia

En el sentido más simple, “hermenéutica” se refiere al acto de interpretación y, en un sentido más formal, “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado.”¹

La disciplina hermenéutica tiene una larga historia. Hasta el siglo XVII, la palabra “hermenéutica” adquiere el carácter formal, para constituirse como todo un arte o toda una ciencia. Pero en su origen “*hermeneuein*” significó “expresar (afirmar, hablar), explicar: (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar).”² Los significados que van prevaleciendo en la palabra son expresar e interpretar. En el primer significado: expresar, se da a conocer al exterior el contenido interior, mientras que en interpretar se intenta penetrar al contenido interior. Aunque en ambos se trata de hacer comprensible el contenido mismo.

En la antigüedad griega también se relacionó la etimología de la palabra “hermenéutica” con el dios Hermes, el mediador entre los dioses y los seres humanos. El hermenauta es entonces el mediador, el intermediario, el intérprete. La palabra “*hermeneusis*” fue tomando distintas acepciones: Filón de Alejandría la entendía como *logos* enunciado, Clemente de Alejandría la concibe como manifestación del pensamiento. Los elementos religiosos y mitológicos marcaron la pauta para establecer un acto interpretativo más adecuado para el lenguaje mítico y simbólico, que ya no se podía

¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., 2000, p. 15.

² Grondin, Jean, *Introducción a la Hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 44.

entender en su sentido literal; se necesitó una interpretación alegórica. Así es posible decir que hubo una “mediación de sentido.”³

La práctica de la interpretación de los mitos consistía en encontrar algo más profundo detrás de lo evidente, aunque se consideró el peligro de precipitarse a la arbitrariedad cuando no se parte del sentido literal. A Filón de Alejandría (alrededor de 13-54 d. c.) se le considera como el “padre de la alegoría, aunque no define en ningún lugar su método alegórico.”⁴ Orígenes fue el teórico de mayor peso en la práctica de la alegoría, siguiendo a Filón. Aplicó la interpretación alegórico-tipológica al Antiguo y al Nuevo Testamento; así abrió al cristianismo el camino hacia la interpretación simbólica. “En su obra *De principiis* expone los tres sentidos en que puede entenderse el texto bíblico (literal, moral y espiritual).”⁵ Orígenes tuvo además influencia de Platón y de los neoplatónicos, de quienes conoció el método alegórico. que utilizaban para la interpretación de los misterios griegos. El pseudo Dionisio Areopagita fue un hito importante en la historia de la hermenéutica, ya que hizo una interpretación simbólica.

San Agustín (354-430) fue un importante teórico de la hermenéutica, y ha sido muy retomado en los estudios hermenéuticos de este siglo por Heidegger, Gadamer y otros. Tanto en las *Confesiones* como en el *De Trinitate*, San Agustín aborda cuestiones hermenéuticas, y es en el *De doctrina cristiana* el que específicamente elabora un tratado hermenéutico. En donde “hay una base metafórica en su hermenéutica, residente sobre todo en la alegoría.”⁶

La realidad se manifiesta de múltiples formas y su comprensión requiere de una dirección que lleve a los sentidos correctos. La dirección la da la hermenéutica, porque permite penetrar y descubrir las manifestaciones ocultas que se pueden encontrar tanto en la realidad como en un texto y

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

hallar el sentido o los sentidos originales de eso que se está intentando entender o interpretar. “Los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como un texto cuyo autor es Dios”.⁷ En el caso de la educación, se puede decir que a las personas, específicamente a los alumnos y a los profesores, se les puede leer como un texto abierto. Sus gesticulaciones, sus ideas, sus conductas contienen una riqueza significativa muy relevante, por lo que hay que llevar a cabo un acto interpretativo de todo lo que gira en torno a la persona y sus acciones en el ámbito educativo.

La hermenéutica es, entonces, el acto de la comprensión del texto, ya sea que éste esté a su vez interpretado como la realidad, la creación, la Biblia, cualquier otro texto, o al propio ser humano, a los alumnos y a los profesores. La finalidad del hermeneuta es llegar a la comprensión de lo que está interpretando, valiéndose de ciertos pasos que caracterizan la parte formal de la hermenéutica como ciencia y de cierta habilidad intuitiva que la hacen ser todo un arte. Los elementos del acto hermenéutico son: texto, autor y lector. Y el acto interpretativo puede destacar el uno o el otro. Se puede dar mayor importancia al lector, haciéndose una interpretación más subjetivista; a diferencia de ponerle más importancia al autor y al texto, haciéndose entonces una interpretación más objetivista.

La hermenéutica analógica y el símbolo

Mauricio Beuchot considera que inclinarse exageradamente a cualquiera de los dos extremos es conducirse al caos y no a una correcta interpretación. Él propone la hermenéutica analógica, como método para evitar caer en los extremos interpretativos, así como tener bien clara la intencionalidad, tanto del lector mismo como del autor. Se trata de observar muy bien lo que realmente se quiere decir y lo que se quiere leer. Lo idóneo es llegar a una mediación entre la subjetividad y la objetividad, esto es, ponerle límite a la interpretación. Con todo, no hay que olvidar que “el texto ya no dice

⁷ Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 17.

exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo”.⁸

Para acercarnos de algún modo a la intencionalidad del autor es necesario contextualizarlo. Conociendo ambos contextos, el del autor y el del lector, se puede llevar a cabo una mejor interpretación. Es importante aclarar que la “hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia”.⁹ La polisemia es exactamente lo que causa confusión y necesita una interpretación para poder llegar a la comprensión del verdadero sentido. La pregunta que surge es: ¿cómo se llega a la correcta comprensión?

En la actualidad se habla de algunos métodos hermenéuticos que tienen relación con tres momentos: el primero es el de la aplicación que hace el hermeneuta al traducir o trasladar a él mismo lo que pudo ser la intención del autor, esto es la pragmática. El segundo es el de la implicación, que es la labor sintáctica que realiza el hermeneuta con el texto, considerando las reglas gramaticales, esto es la sintaxis. El tercer momento es el de la explicación, para llegar a la comprensión del texto, esto es la semántica. Beuchot comenta que esta metodología no es cerrada y fija, se va constituyendo en la práctica. Y cuando el hermeneuta intenta traducir o trasladar la intencionalidad del autor, por supuesto que comienza este paso con preguntas: ¿a quién dirigió el texto el autor?, ¿qué pretendía causar en el lector?, ¿qué me dice a mí?, etc.

Las preguntas van abriendo el camino para indagar la verdad, para comprender el texto, y se emite juicio hasta que se tiene una o varias hipótesis que se tienen que cumplir. “Se trata de un razonamiento o argumentación de abducción, como decía Peirce, o de conjetura y refutación como decía Popper, o, si se quiere, hipotético-deductivo”.¹⁰

En pocas palabras, se puede decir que la base de la metodología hermenéutica es el discernimiento de los

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

elementos que intervienen en el acto interpretativo. “La naturaleza de la hermenéutica es ser un arte y ciencia de la interpretación que tiene por objeto la comprensión del texto, con cierta sutileza y penetración”.¹¹

Se había mencionado que lo idóneo era llegar a una mediación entre la subjetividad y la objetividad, ya que ambos son los extremos interpretativos que, más que acercar al intérprete a la verdad, lo alejan.

La hermenéutica en nuestros días se encuentra en la discusión de cómo no caer en esos extremos y se ha intentado encontrar la postura intermedia que permita el o los correctos entendimientos. Beuchot, rescatando la doctrina antigua y medieval de la analogía, propone la mediación. La analogía es el punto intermedio entre lo equívoco y lo unívoco. “Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso”.¹² Hay palabras que pueden significar muchas cosas y tener un sentido diverso; sólo se sabe a qué se refieren si se ve el contexto en el que están puestas.

“Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico”.¹³ Existen palabras o frases que sólo tienen un significado y siempre se usan de esa manera. Tanto el equivocismo como el univocismo son los extremos interpretativos que frenan el o los verdaderos sentidos. En cambio, “lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad”.¹⁴ La analogía es la mediación entre lo equívoco y lo unívoco; ya que “lo equívoco es lo totalmente diverso, lo unívoco es lo totalmente idéntico. Pero lo análogo es lo en parte idéntico y en parte diverso”.¹⁵

El modelo hermenéutico analógico es la solución ante el problema del relativismo absoluto, cuando se creen válidas

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ *Ibidem.*

todas las interpretaciones que nacen de un texto polisémico. Y el otro extremo es el unívoco, de hecho cancelaría la actividad hermenéutica, al no haber polisemia en el texto. Por tanto, para que sea posible la hermenéutica y ésta no caiga en equivocismos, es necesaria la analogía. “Lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad”.¹⁶

Lo análogo tiende a la diversidad, respeta la diferencia. “Es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional”.¹⁷

Se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. “Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional”.¹⁸ Pero al fin y al cabo la analogía ayuda a relacionar y estructurar a partir de lo semejante y lo diferente cuando se quiere interpretar y comprender algún texto.

Lo que interesaría destacar aquí es que la palabra analogía implica proporción. Y justamente la proporcionalidad¹⁹ de la analogía ayuda a respetar las diferencias, evita caer en los extremos interpretativos y permite llegar a una universalidad proporcional por medio del diálogo. “La analogía se presenta sobre todo como procedimiento que opera en un contexto dialógico o de diálogo, ya que sólo a través de la discusión que obliga a distinguir se captan la semejanza y, sobre todo, las diferencias”.²⁰ La analogía alberga en su seno

¹⁶ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002, p. 25.

¹⁷ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op.cit., p. 52.

¹⁸ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 13.

¹⁹ Se ha clasificado a la analogía en tres clases: analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. La última clase es la más propia y constituye el modo más perfecto de la analogía. Cf. Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., pp. 14-20.

²⁰ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós Editores, 1999, p. 13.

a la metonimia y a la metáfora. La metonimia “es el paso de los efectos a las causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales”.²¹ Y la metáfora “es la translación de sentidos y referencias”.²²

A través de la historia, la metáfora²³ ha sido la principal estructura semántica que ha permitido el nacimiento de la interpretación. Aristóteles la define así: “Metáfora es transferencia del nombre de una cosa a otra del género a la especie, de la especie al género o según analogía”.²⁴ Y más adelante aclara que “la buena y bella metáfora es contemplación de semejanzas”.²⁵

La metáfora es la expresión de una cosa por otra semejante, es la mención de un objeto por otro término distinto del propio. Esta figura retórica permite, a través de la translación de conceptos, ver aspectos que no se percibirían si se hubiese expresado de una forma literal. Y puede expresar la parte viva de las cosas que no se capta con una simple frase. La alegoría, la fábula y la parábola se han clasificado como distintas variedades de la metáfora, pero compartiendo la esencia, que es ser un multiprisma cristalino.

Justamente por su carácter polisémico, la metáfora se presta al problemático penduleo del hermeneuta, al univocismo y al equivocismo. O sólo se ve una cara del prisma y se cree que eso es así, o se ven tantas caras como todas absolutamente válidas. La solución es aceptar que “la metáfora por excelencia es la analógica.”²⁶

El papel de la metáfora es el de expresar las semejanzas de las cosas que no pueden ser objeto de generalizaciones

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ Tropo que consiste en utilizar una palabra con el significado de otra, al establecer una comparación tácita entre las realidades designadas por ambas, por semejanza o por compartir algún rasgo. “Las perlas de su boca, es una metáfora al compararse con los dientes por su blancura”, *El pequeño Larousse Ilustrado*, 2003, p. 670.

²⁴ Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, edición bilingüe, 1457 b, p. 33.

²⁵ *Ibid.*, 1459 a, p. 37.

²⁶ Vianu, Tudor, *Los problemas de la Metáfora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971, p. 103.

teóricas, que sólo son percibidas en el instante del destello del prisma.

“La metáfora refleja el costado desconocido de una frase y la lleva a su borde metafísico, más allá de la gramática visual, a la que utiliza de simple pretexto. Como si toda su alegría consistiera en aprovechar el contorno de las palabras para tomar impulso y luego saltar libremente.”²⁷ La metáfora es una analogía entre cosas disímiles, es sensibilidad del lenguaje, es el laberinto mental donde la belleza se convierte en tembloroso conocimiento y nos acerca de golpe a la intimidad del misterio. La metáfora es sentido, intención, de las palabras.

Con la metáfora y la metonimia se toca la analogía, porque se da una especie de equilibrio interpretativo; no se concibe solamente una verdad como única y absoluta, ni todas como posibles significaciones válidas. Hay un sentido en parte idéntico de los objetos que se están comparando y en parte distinto, predominando la diversidad. A través de la figura retórica de la metáfora se puede penetrar al símbolo. La metáfora permite ver lo que un símbolo es. “El símbolo es un signo arbitrario, cuya relación con el objeto se determina por una ley; el ejemplo más apropiado es el del signo lingüístico”.²⁸

Todo signo puede ser considerado como un índice y como un icono, o como un símbolo, según las circunstancias en que aparece y el uso significativo que se le ha dado. Ricoeur llama “símbolo” a lo que Peirce llama “icono”. “El símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino que tiene una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de su contenido significativo”.²⁹ El símbolo es una figura que no da un conocimiento acabado, no es una sola verdad; la interpretación

²⁷ Elias, Norbert, *Teoría del símbolo*, Barcelona, Península, 1991, p. 75.

²⁸ Eco, Umberto, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988, p. 59.

²⁹ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo*, *op. cit.*, p. 28.

univocista sólo nos aleja de la significación prismática, llena de riqueza,³⁰ y también del diálogo.

El símbolo tiene un potencial evocador y religador, además de que constituye un modo de acceso a la verdad. Reúne, ordena, integra y orienta. “El símbolo es epifanía de un misterio presente ausente, puesto que produce un secreto sentido de un orden ausente, presenta una fuerte carga creativa: es energía de descubrimiento y desvelación de lo oculto y de lo lejano en el misterio de lo inaccesible”.³¹ En él aparece un sentido secreto de lo irrepresentable. Él mantiene la pretensión de decir algo. “El símbolo es un decir sin decir”.³² Por lo tanto, “no hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación”.³³

El mundo del símbolo es de inagotable interpretación, debido a su multivalencia o insuperable polisemia. Conduce a la verdad, pero el que intenta interpretarla adentrándose al símbolo necesita tener precaución, ya que corre el peligro de caer en el equivocismo y en el “todo lo que se interprete se vale”, debido a su gran polisemia. En este sentido, se puede hablar de la característica frágil del mismo. “Es un cristal tintineante y sonoro, pero quebradizo”.³⁴

La otra posibilidad ante su ruptura es caer en el univocismo, convirtiéndolo en un ídolo. Éste es blasfemo³⁵ y miente, no muestra la verdad. En cambio, el símbolo muestra el camino y posibilita la libertad. La analogía es justamente la guía que orientará al hermeneuta en la rica tarea interpretativa de los símbolos. Cuidará la fragilidad de éstos y alejará a la interpretación del univocismo y del equivocismo. “El

³⁰ “Ni siquiera Kant y Hegel, dentro de su revalorización del símbolo, hacen justicia a su potencial y riqueza: lo sitúan en el ámbito del arte y el gusto y, por supuesto, por debajo de la elevación conceptual. Lo que estas cimas del pensamiento no alcanzaron a ver claramente es la riqueza del símbolo: su gran complejidad, polivalencia, potencial hermenéutico y poder de sugerencia metafísica”. Mardones, José María, *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 39.

³¹ *Ibid.*, p. 97

³² Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo*, *op.cit.*, p. 29.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Mardones, José María, *La vida del símbolo*, *op.cit.*, p. 107.

³⁵ Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo*, *op.cit.*, p. 69

símbolo-icóno es el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía”.³⁶

El símbolo favorece el diálogo y también el silencio, esto es, propicia la reflexión para llegar a la comprensión del hermenéutico y permite la contemplación de las verdades vislumbradas. “La hermenéutica analógica-icónica se centra, pues, de manera más propia, en el símbolo”.³⁷

Algunos autores han visto al propio ser humano como un símbolo; éste tiene una gran riqueza significativa, por lo que es fundamental interpretarlo correctamente. En el proceso de enseñanza-aprendizaje hay un vínculo entre dos actores: profesores y alumnos, por lo que ambos, al ser un símbolo abierto, necesitan de la interpretación, para comprenderse y lograr el objetivo educativo del aprendizaje.

La hermenéutica analógica aplicada en la educación

Siguiendo las claves hermenéuticas para poder llegar a la interpretación correcta de los dos actores que intervienen en el proceso enseñanza-aprendizaje, se puede afirmar que es muy importante que tanto el profesor como el alumno ubiquen el contexto histórico, social, ideológico, psicológico, pedagógico y filosófico en el que están insertos ambos. Por ejemplo, si un profesor pretende enseñar filosofía o cualquier otra asignatura a un grupo de alumnos, lo primero que tendría que investigar y analizar es su contexto, es decir, de dónde vienen, cuál es su formación académica, su nivel cultural, su nivel de lectura de textos, su nivel de análisis, así como también su estrato social. Esto con la finalidad de saber con qué clase de personas está tratando. Esta clave interpretativa ayudará al profesor a entender al alumno y saber si puede o no explicar los temas bajo un nivel profundo de conceptos o no. El contexto de los alumnos refleja el nivel que éstos pueden tener de comprensión, lo que facilitará la explicación de los temas, sobre todo en filosofía.

³⁶ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op.cit., p. 186.

³⁷ *Ibid.*, p. 189.

Si los alumnos no tienen conocimientos previos de la materia, definitivamente no entenderán el tema, el profesor tendría que empezar por la explicación de los conceptos a nivel básico. Así, de esta manera se aplica en el caso de los alumnos hacia el profesor, ellos tendrían que investigar y analizar el contexto del profesor para llegar a la comprensión de su persona, y a la comprensión del tema que está enseñando. Por ejemplo, tendrían que averiguar su formación académica, su influencia filosófica, su tendencia conceptual, su nivel de profundización de los temas, su experiencia laboral como profesor, su disponibilidad de tiempo, por si requiere de alguna asesoría extra-clase, etc. Conociendo todo este contexto, el alumno puede, en el acto interpretativo, en el proceso enseñanza-aprendizaje, a comprender tanto a la persona del profesor, como al tema explicado en la clase. Es fundamental el contexto como clave interpretativa en el acto hermenéutico. Comprendiendo el contexto se puede también evitar caer en los extremos interpretativos; por ejemplo: afirmar que todo lo que dice el profesor es la verdad absoluta de algún tema. Eso sería caer en el extremo interpretativo del univocismo, es irse al extremo de asumir que lo único verdadero es lo que dice determinado profesor. Si los alumnos no conocen el contexto del docente y no conocen qué libros ha leído su profesor, entonces no se percatarán de que tal vez las ideas que tiene éste no son de él, sino que las repite de otros libros. O caer en el otro extremo interpretativo, como lo es el equivocismo, y aceptar que todo lo que dicen los distintos profesores que le enseñan al alumno son cosas verdaderas, aunque se contradigan las ideas. No todo es verdadero, hay ideas y conceptos también falsos.

Para llegar, entonces, a la comprensión de los temas, los alumnos tendrían que evitar los univocismos y los equivocismos; tendrían que hacer una hermenéutica prudente o adecuada tanto del profesor como de los temas en el proceso de enseñanza-aprendizaje, para llegar a la correcta y certera comprensión y, por lo tanto, aprender tanto del docente como del tema mismo que están estudiando.

Tanto el alumno como el profesor tendrían que tratar de ser objetivos en el acto mismo de la interpretación, para

no inclinarse en la subjetividad y ponerle otra cosa que en realidad no está presente en el objeto que se quiere conocer. Por ejemplo, los alumnos tendrían que ser objetivos cuando se está estudiando un tema y no juzgar y catalogar como malo el tema porque no se está siendo objetivos, ya que se está interpretando la enseñanza bajo el velo de la emoción, de cómo le cae el profesor al alumno. Si le cae mal, entonces todo lo que enseña está mal y no vale la pena aprenderlo. Y viceversa, si el profesor no es objetivo en la enseñanza de los temas, puede enseñar mal, simple y sencillamente porque le caen mal los alumnos. Esta clave hermenéutica es fundamental para contribuir al verdadero aprendizaje. Hay que evitar las interpretaciones subjetivistas e intentar, en la medida de lo posible, ser completamente objetivo en la hermenéutica del otro.

Ponerle límite a la interpretación es llegar a ser objetivos en el proceso de enseñanza-aprendizaje, para lograr el propósito fundamental y último la comprensión y la enseñanza.

La hermenéutica interviene, entonces, en donde hay polisemia; y en este tema, aplicado a la educación y al proceso de enseñanza-aprendizaje, se puede ver que hay polisemia, esto es, múltiples sentidos, puesto que el ser humano puede mostrar varios significados, es un ser muy complejo y rico en significación. El ser humano, como microcosmos, contiene todos los elementos del macrocosmos, es un símbolo del universo. Por ello se presta a ser interpretado de distintas maneras y, en el ámbito educativo, no puede haber varias interpretaciones contrarias verdaderas. Se requiere hallar la verdadera y correcta interpretación; si no, ya no hay posibilidad de comprensión, de conocimiento y de enseñanza. Esta hermenéutica del sujeto, para la comprensión de sí, es muy compleja y se requiere de cierta sutileza, lo que llamamos prudencia. La virtud de la prudencia es llegar a la media, a la proporción, al equilibrio interpretativo.

Los pitagóricos abordaron la noción de virtud (*areté*) como medida, al tratar de explicar la proporcionalidad

implícita en los números y en la armonía celestial. Así, la manera de estar en el mundo es a través de la acción humana, modulada proporcionalmente. Para la consideración del otro, en el caso de la educación, hay que ponerse en los zapatos del otro para enseñarle adecuadamente. Desde la antigüedad se concibe la noción de la enseñanza de las virtudes, para educar a los individuos y convertirlos en personas; ésta está basada en el respeto prudente y moderado. La mediación y la proporcionalidad fundamentan a la analogía, y ésta es la manera prudente de aproximarse a la noción de persona educada bajo principios, valores y virtudes. “Los pitagóricos tienen la idea de *areté* o virtud, que pasará a Platón y a Aristóteles. No se olvide que Platón tuvo maestros pitagóricos, como Timeo de Locres, Teodoro de Cirene y Teeteto. Y ellos dividieron la virtud de una forma que será heredada en la *República* y en la *Ética a Nicómaco*: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Todas esas virtudes, por ser virtudes éticas o prácticas, buscan la moderación.”³⁸

Este equilibrio proporcionado llevará al ser humano a la moderación, al punto medio en donde realmente realice la virtud de la prudencia. Esta virtud evita caer en la desmesura, o sea en los vicios. Es fundamental establecer la importancia fundamental que tienen las virtudes en la vida humana, para promover una educación basada en la prudencia y generar alumnos virtuosos, que no sólo sepan la teoría y que se aprendan la definición de prudencia, sino que, sobre todo, tengan un aprendizaje significativo y apliquen la prudencia en sus vidas, que sean alumnos prudentes. Ya que, si se caen en el vicio, entonces jamás se convertirán en entes racionales, pensantes y virtuosos. La moderación es justamente otro de los términos con los que se ha traducido el término *phrónesis*. El individuo, al interactuar con los otros (incluidos los profesores y los compañeros de clase) y al interpretarlos, es indispensable que lo haga a través de la prudencia. En otras palabras, pensar o deliberar antes de actuar en las consecuencias que traerían los actos.

³⁸ Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007. p. 17.

Los griegos desarrollan un catálogo completo de virtudes. Por ejemplo, Aristóteles las divide en prácticas e intelectuales, y todas son muy importantes. Curiosamente, la virtud de la prudencia es la única que está en ambas divisiones; es una virtud práctica porque se lleva a cabo en el ámbito de la moralidad y necesita la experiencia; y también es intelectual, ya que requiere del ejercicio racional de deliberación para concebir las consecuencias futuras, es una virtud teórica y práctica.

Un aspecto de suma importancia en la deliberación que se realiza en el acto prudencial es que tiene como finalidad la elección o decisión, “Es el resultado de la ponderación de los medios conducentes, para elegir el (o los) más conveniente(s) en vistas a la consecución del fin.”³⁹

El prudente o *phrónimos* elige conscientemente ser moderado tanto en su vida moral como en su relación con los actores de la enseñanza-aprendizaje, justamente porque su actitud frente a la vida y a la educación está construida bajo una base de respeto y de constante voluntad de lograr el éxito del aprendizaje y la educación. Pero, precisamente, el verdadero virtuoso en la prudencia no actúa moderadamente por miedo al castigo, sino que más bien está impulsado por el ejercicio de la racionalidad, inclinando sus decisiones al sendero del bien. La *phrónesis*, entonces, es la virtud que lleva al individuo a la sabiduría, ya que ejercita la racionalidad, respetando siempre al otro.

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

Conclusiones

La hermenéutica analógica está fundada en la virtud de la prudencia, tan necesaria de recuperar en este siglo de crisis de valores sociales y educativos, para dotar a los educandos un fundamento basado en el respeto y la moderación. Son elementos indispensables para que las acciones humanas estén encaminadas y fundadas en decisiones y elecciones prudentes, que permitan llevar a cabo de manera adecuada y exitosa el proceso enseñanza-aprendizaje, es decir, de manera equilibrada.

La hermenéutica analógica rescata la noción antigua de moderación, proporción y medida proponiendo a la virtud de la prudencia como la virtud analógica por excelencia. Se trata, entonces, de enseñar a los alumnos bajo un razonamiento encaminado al respeto y al desarrollo de las virtudes. Que eviten los extremos interpretativos como el exceso y la deficiencia, para que se puedan evitar los vicios y las malas acciones que sólo dañan a las personas. “Esta hermenéutica analógica o prudencial (*phronética*)... es algo que necesita nuestro tiempo, en el que la hermenéutica está siendo tironeada por posturas univocistas y equivocistas, de modo que se debate entre hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas, haciendo falta una hermenéutica analógica, que en verdad cumpla con ese ideal de que la hermenéutica tenga por modelo la *phrónesis*.”⁴⁰

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 93.

ANALOGÍA: SER Y SENTIDO DEL DERECHO. EL APORTE DE IUSFILÓSOFOS MEXICANOS.

Jesús Antonio de la Torre Rangel¹

Introducción.-

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se reformó en junio de 2011, en materia de derechos humanos. En concreto, por la reforma al artículo primero, se establece que todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en la propia Constitución y en los Tratados Internacionales; estableciendo el principio *Pro Persona*, para que toda interpretación favorezca a la protección de las personas de la manera más amplia posible; y todas las autoridades, entre ellas las judiciales, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos.

Esta reforma constitucional implica un nuevo paradigma teórico y hermenéutico del Derecho en México. Consideramos que, a partir de la reforma, la tradición iusnaturalista, tan relegada por mucho tiempo por el positivismo jurídico hegemónico, puede enriquecer la concepción del Derecho.

La filosofía jurídica de iusnaturalistas mexicanos, puede constituir un aporte valiosísimo, en el nuevo paradigma del Derecho mexicano basado en los derechos humanos. En concreto, la propuesta de la *analogía*, como método de conocimiento y como método hermenéutico, enriquece mucho el modo de abordar el Derecho. A continuación, siguiendo a Efraín González Morfín, a Mauricio Beuchot y a María del Carmen Platas, expondré como entiendo el ser y el sentido del Derecho.

1. Derecho: concepto análogo.-

El concepto “derecho” no es unívoco, no significa una sola cosa, no da cuenta solamente de una realidad. Por “derecho” entendemos la ley, en cuanto que conjunto de normas,

¹Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

por ejemplo la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; pero también al decir “derecho”, entendemos las facultades que poseemos como sujetos, como seres humanos, como personas, verbigracia, el “derecho” que tenemos para elegir a nuestros gobernantes; además, cuando decimos “derecho” también sabemos que es el deber en la relación que se da entre el obligado para con otro a darle lo que le corresponde, que es la justicia; y todavía más, cuando se dice “derecho” se sabe que se trata de una ciencia, la llamada “Ciencia del Derecho”. Y no es lo mismo la Constitución, que mi derecho a votar; ni la Carta Magna ni esa facultad son lo mismo que el respeto que le debo a otro para que elija sus gobernantes; y ninguna de las tres cuestiones anteriores se identifica con el conocimiento metódico y sistemático de la ley y su aplicación. Son cuatro realidades distintas que todas son “derecho”.

Ante la constatación de lo anterior Carlos Nino escribía:

La palabra ‘derecho’ es *ambigua*, y para colmo tiene la peor especie de ambigüedad, que es, no la mera sinonimia accidental (como la de ‘banco’), sino la constituida por el hecho de tener varios significados relacionados estrechamente entre sí.²

Disentimos de lo expresado por el profesor Nino. Es cierto que el vocablo “derecho” no es *unívoco*, pero tampoco es *ambiguo*; se trata de un término *análogo* y precisamente por los “significados relacionados estrechamente entre sí”. La relación analógica entre los diversos sentidos de la palabra “derecho”, lejos de ser “la peor especie de ambigüedad” como dice Nino, proporciona un instrumento intelectual muy importante para el conocimiento del fenómeno jurídico en su integridad.

Efraín González Morfín nos propone³ acceder al ser del derecho por medio del conocimiento análogo, es decir por

²Carlos Santiago Nino. *Introducción al Análisis del Derecho*. Ed. Ariel. Barcelona, 1987. p. 14.

³Efraín González Morfín. “Analogía, ser del Derecho y ser de la Sociedad”, en *Jurídica* 6, Revista del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana. México, julio de 1974.

la analogía. Y esto en virtud de que el derecho es un concepto análogo y no unívoco; de tal manera que se abstrae la realidad derecho por medio del conocimiento que proporciona la analogía.

De acuerdo con su etimología, el conocimiento análogo se da “*analogon*” esto, es, según la relación de un ser con otro; según una proporción entre uno y otro.

La analogía supone el tránsito del ser más conocido al menos conocido, mediante una combinación de conveniencia y discrepancia entre ellos.

Si no se diera conveniencia entre los seres conocidos por analogía, no se podría pasar del ser más conocido al menos conocido; por otra parte, si no se diera discrepancia, sería inútil la analogía, ya que el tránsito de un ser a otro no añadiría ningún conocimiento nuevo y sería formalmente tautológico,⁴

Según Mauricio Beuchot la *analogía* es un método de conocimiento, que constituye *casi una racionalidad*.

La analogía es un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional. Es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o gradación, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por sus grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. La analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también.⁵

Así el derecho es un término que se predica en forma análogo de varias realidades: la norma o derecho objetivo, la

⁴González Morfín. “Analogía...” *Op. Cit.* p. 283.

⁵Mauricio Beuchot. “Sobre la Analogía y la Filosofía Actual”, en *Analogía Filosófica*. México, enero-junio de 1996. p. 61.

facultad o derecho subjetivo, lo justo objetivo y la ciencia del derecho.

Por medio de la analogía, queremos profundizar en el ser del Derecho y en su sentido. Beuchot nos dice que: “La analogía nos hace llegar a la metafísica, porque nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino también el sentido del ser.”⁶ Así nos da la clave que abre la posibilidad de relacionar la comprensión del ser del Derecho desde la analogía y hacer uso, además, de una hermenéutica analógica, que nos muestre su sentido.

2. Sobre la analogía en sí misma.-

Antes de adentrarnos en el conocimiento analógico del Derecho, conozcamos un poco más a la analogía en sí misma, y veamos sus distintas clases.

Se dice que existen tres clases principales de analogía: *de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad*. Y en la analogía “tenemos tres elementos: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada.”⁷

La analogía de desigualdad, es la “menos propia” dice Beuchot, y siguiendo a Cayetano⁸ escribe que es la que tiene que ver con “todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada.”⁹ Por ejemplo el nombre “cuerpo” es participado de modo diferente por los cuerpos inferiores y los superiores, teniendo estos últimos mayor perfección que los primeros.

⁶Mauricio Beuchot. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, p. 34.

⁷Beuchot. “Sobre la Analogía...”, *Op. Cit.* p. 62.

⁸Se trata de Tomás de Vio (1469-1534), el famoso Cardenal Cayetano, en su obra clásica sobre la materia: *De nominumanalogia*.

⁹Beuchot. “Sobre la Analogía...” *Op. Cit.* p. 62.

Nuestro filósofo escribe:

Esta es, pues, la característica principal de lo análogo o analógico: no ser homogéneo, sino tener un orden en cierto modo jerárquico, según algo primero y algo posterior, o según algo principal y algo secundario. Pero los análogos de desigualdad son análogos impropios, porque esa prioridad y esa posterioridad se da sólo en la participación desigual de una razón o noción que es en el fondo la misma para todos los analogados. No hay diferencia en la noción, sino sólo en el grado de su participación, por lo que son casi unívocos. Es la analogía que más se acerca a la univocidad.¹⁰

La segunda analogía es la de atribución. Esta -dice Beuchot- “sí cumple con la prioridad y la posterioridad de orden en cuanto a la significación”; y explica: “quiere decir que la razón o noción significada por el nombre sirve de polo o término por relación con el cual los significados son diversos y guardan una jerarquía.”¹¹

Debemos distinguir entre analogía de atribución intrínseca y extrínseca, y en éstas el analogado principal y los secundarios. La analogía de atribución, atribuye determinada forma o cualidad a un ser, que la tiene de manera propia y sobresaliente, y a otros seres que la tienen con dependencia respecto del anterior. Es intrínseca la analogía cuando tanto el analogado principal como los analogados secundarios tienen realmente la forma o perfección atribuida. Por el contrario, en la analogía de atribución extrínseca la forma de perfección se da realmente sólo en el analogado principal, pero no en los secundarios, que reciben la misma denominación verbal porque tiene que ver o se relacionan de alguna manera con el analogado principal.¹²

La tercera analogía es la de proporcionalidad; dice Beuchot que “es la más propia”.¹³

El nombre que tiene esta analogía es común, y la razón significada por ese nombre es sólo proporcionalmente

¹⁰*Ibidem* págs. 63 y 64.

¹¹*Ibidem* p. 64.

¹²Cfr. González Morfín. “Analogía...”, *Op. Cit.* p. 284.

¹³Beuchot. “Sobre la Analogía...”, *Op. Cit.* p. 65.

la misma. Es decir, los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo, como la vista corporal y la intuición intelectual son proporcionalmente lo mismo. Pero sólo proporcionalmente. Es una semejanza de relaciones, y no tanto de cosas. Esta analogía se divide en dos: analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Esta última es la más cercada a la equivocidad, y sólo se aplica a uno de los términos relacionados, pues sólo uno recibe la denominación o la predicación de manera literal, mientras que el otro la recibe de manera metafórica; como en “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, y con fundamento en esa relación de proporción podemos decir metafóricamente “el prado ríe”, entendiéndolo por comparación con el hombre. La analogía de proporcionalidad propia es el modo más perfecto de la analogía, pues en ella el nombre común se dice de ambos analogados sin metáfora, y respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro, como en “el corazón es al animal lo que el cimiento es a la casa”.¹⁴

La analogía de signo suareciano es la de atribución; la de signo tomista es la de proporcionalidad.¹⁵ Nuestro filósofo dominicano, Mauricio Beuchot, como buen seguidor del Aquinate, al comparar las analogías de atribución y de proporcionalidad, dice que esta última es

la analogía más perfecta y principal porque se hace según la causa formal intrínseca (mientras que los otros modos lo hacen preponderantemente según la denominación extrínseca, ya que en la de atribución sólo el analogado principal tiene denominación intrínseca, y en esta de proporcionalidad propia la tienen todos los analogados).¹⁶

Es necesario decir, en contra de lo que sostiene Beuchot, que en la *analogía de atribución intrínseca*, tanto el analogado principal, como el o los analogados secundarios, tienen las cualidades del ser, sólo que el principal lo tiene de manera

¹⁴*Idem*

¹⁵Cfr. González Morfín. “Analogía...” *Op. Cit.* p. 285.

¹⁶Beuchot. “Sobre la Analogía...”, *Op. Cit.* págs. 65 y 66.

prioritaria; tal como sucede en la analogía de *proporcionalidad propia*. Dice González Morfín:

Es intrínseca la analogía cuando tanto el analogado principal como los analogados secundarios tienen realmente la forma o perfección atribuida...¹⁷

Además, el filósofo jalisciense, más inclinado a aceptar la analogía de corte suareciano -quizás por su formación jesuita-, al referirse a la analogía de proporcionalidad, dice que

Aunque explícitamente esta analogía no incluye la dependencia como nota evidente de su contenido, reductivamente la requiere, si se trata de proporcionalidad propia y no sólo metafórica.¹⁸

3. Analogía de atribución en Efraín González Morfín.-

Para hacer uso de la racionalidad analógica en relación al Derecho, vamos a tomar en cuenta lo dicho anteriormente sobre la analogía, y tomaremos el camino propuesto por la analogía de atribución, siguiendo las enseñanzas del maestro González Morfín, quien hace este planteamiento:

Debemos, pues, distinguir dos aspectos del problema de la analogía en el derecho: primero, cuál es el analogado principal para el conocimiento humano, es decir, la realidad jurídica que, por la relación que tiene con otras realidades jurídicas, nos lleva a conocerlas en un proceso que va de lo más conocido a lo menos conocido o desconocido. En segundo lugar, cuál es el analogado principal en el orden del ser, es decir, aquella realidad jurídica en la que se da propiamente la esencia del derecho y que influye realmente en los analogados secundarios, si se trata de analogía intrínseca, o por lo menos fundamenta su denominación jurídica, si la analogía es extrínseca.¹⁹

Antes de intentar resolver lo relativo a la cuestión del analogado principal tanto en el orden del conocer, como en el orden del ser, en el Derecho, quiero resaltar la enorme

¹⁷González Morfín. "Analogía..." *Op. Cit.* p. 284.

¹⁸*Ibidem* p. 285.

¹⁹*Ibidem* p. 287.

trascendencia que tiene el uso de la racionalidad analógica a las cuestiones jurídicas.

Para nuestros propósitos, la racionalidad, el modo de pensamiento, que constituye la *analogía*, es muy importante, ya que nos permite romper con la *univocidad* del Derecho. Mauricio Beuchot escribe que

por causa de la modernidad se perdió el sentido de la analogía y se buscó únicamente la univocidad: lo claro y distinto; y por causa de la postmodernidad da la impresión de que se va hacia lo equívoco, al menos por rechazo de lo unívoco.²⁰

Y eso precisamente sucedió con el concepto del Derecho en la Modernidad, reservándolo para la normatividad impuesta por el Estado; es por lo que el Derecho moderno se entiende desde una concepción unívoca de la juridicidad, y no acepta teóricamente la posibilidad del pluralismo jurídico; a éste sólo puede aceptársele en una racionalidad analógica, que no es una racionalidad formal sino que parte de la realidad. Por otro lado la equivocidad de la postmodernidad, es producto de su relativismo, que rompe con una idea de la juridicidad que puede ser una y varia.

3.1. Analogado principal, en el orden del conocer.-

Estamos de acuerdo con González Morfín, que sostiene que el analogado principal para el conocimiento humano, es el derecho subjetivo; es la realidad jurídica que descubre o conoce primeramente el ser humano. No conoce el hombre primero la norma, ni lo justo objetivo, ni mucho menos la ciencia jurídica. Su primer descubrimiento es en cuanto a sus derechos elementales, aunque sólo los balbucee, los intuya, es decir, aunque no puede bien decirlos y ni sistemáticamente explicarlos.

... la vivencia del derecho del ser humano común, desde su infancia, apunta hacia el derecho como

²⁰Beuchot. "Sobre la Analogía...", *Op. Cit.* p. 66.

facultad de cada quien sobre lo suyo, y hacia la justicia como respeto recíproco de esa facultad...²¹

Cuando en el orden del ser se considera, explícita o implícitamente, como analogado principal al derecho objetivo, esto es a la ley, a la normatividad, se está haciendo a un lado un dato objetivo de la vida real, que es el conocimiento que tiene el sujeto, el ser humano, de sus facultades. Bien dice González Morfín:

Desde luego, la preferencia por la norma jurídica como analogado principal tiende a manifestar no sólo determinado estilo de pensamiento sino determinada concepción de la función del derecho en la vida humana. No es posible tratar como compartimientos incomunicados la analogía del conocer y la analogía del ser.²²

3.2. Sobre el analogado principal en el orden del ser.

Empecemos por decir cuál de los analogados no podemos aceptar como analogado principal del Derecho: la ley o normatividad, el derecho objetivo.

Existen quienes afirman que el analogado principal en el orden del ser es la norma jurídica. Esta consideración trae como consecuencia toda una concepción del ser humano y de lo jurídico, en la cual la vida humana se subordina al derecho objetivo y éste se convierte en una serie de principios racionales o de expresiones normativas de razones de Estado. Las formaciones sociales individualistas, tienen en Kelsen el exponente máximo de un racionalismo normativista que deshumaniza el Derecho. Y las formaciones sociales del socialismo real, tenían en Vyshinski el sistematizador normativista de la razón de Estado estaliniana. Son posturas de positivismo jurídico.

Si bien es el iuspositivismo, en sus diversas acepciones, la corriente de Filosofía del Derecho que acepta, implícitamente, por su carácter univocista, que el analogado principal del Derecho es la norma o ley, también desde ciertas

²¹González Morfín. "Analogía..." *Op. Cit.* p. 288.

²²*Ibidemp.* 289.

posiciones iusnaturalistas, que entienden el Derecho natural con un carácter eminentemente normativo, el analogado principal del Derecho es la ley, la llamada *Ley natural*. Así Lachance dice que el poder de reclamar derechos viene no porque ese poder resida en el sujeto titular de esos derechos, sino por virtud de “la ley, natural o positiva...”²³ Nuestra posición iusnaturalista no concuerda con esta idea del Derecho natural normativista.

González Morfín tenía como postura original la defensa del *derecho subjetivo* o facultad como analogado principal del Derecho, pero en sus últimos trabajos sostuvo que lo *justo objetivo* es prioritariamente el Derecho.

Vamos a ver de qué modo, con qué argumentos, con que razonamientos, defendió una y otra de sus posiciones.

3.2.1. Posición original de González Morfín, respecto del analogado principal del Derecho.

Esta posición original del maestro González Morfín, de sostener que el Derecho de manera prioritaria es la facultad del ser humano sobre lo suyo, esto es, el derecho subjetivo, la sostenía con tesis fundadas en el ser y valor de la persona humana; con argumentos personalistas, pues. Escribe:

Si se ha de sostener la concepción equilibrada del derecho en el orden del conocimiento y en el orden del ser, hay que decir que la realidad original o analogado principal es la facultad o potestad moral de la persona sobre lo suyo, con toda la amplitud que corresponde a esa expresión tan breve: se trata no sólo de bienes físicos o materiales, sino de todo el repertorio ontológico de que puede disponer el ser humano para desplegar sus capacidades y alcanzar su fin.²⁴

Y agrega:

²³ Louis Lachance. *El Derecho y los derechos del hombre*. Ed. Rialp. Madrid, 1979. p. 200.

²⁴González Morfín. “Analogía...”*Op. Cit.* págs. 292 y 293.

El significado aceptable de la fidelidad o del servicio a la norma sólo puede consistir en ser fieles o en servir a las personas que se benefician del cumplimiento de las normas, sin convertir en fin último de la decisión o de la conducta la intermediación normativa, que carece de valor último en sí.²⁵

Tampoco lo justo objetivo es el analogado principal, sostenía González Morfín. La objetividad de lo jurídico como expresión de la justicia deviene de la facultad o potestad de la persona, “única capaz de exigir auténticamente algo a otras personas.”²⁶

Todavía en un ensayo publicado en 1989, el maestro sostenía su posición original; escribía:

El sentido fundamental del derecho, al que sirven los demás significados, es el derecho como facultad o potestad de la persona sobre su ser, capacidades, actividades, posesiones para lograr su desarrollo histórico y llegar a la plenitud de su fin último, la unión con Dios.²⁷

3.2.2. La posición posterior de González Morfín, respecto del analogado principal del Derecho.-

En unos artículos publicados en 1994, el maestro González Morfín cambia su postura con relación al analogado principal del Derecho, sosteniendo que es lo justo objetivo.²⁸

²⁵*Ibidem* p. 293.

²⁶*Ibidem* p. 290.

²⁷Efraín González Morfín. “Doctrina Social Cristiana y Derechos Humanos”, en *Jurídica* 19, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana. México, 1988-1989. p. 245.

²⁸Cfr. Efraín González Morfín. “Filosofía del Derecho. Epistemología”. En *Revista Jurídica Jalisciense* No. 8, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1994, p. 188; y “Filosofía del Derecho. Ontología”, en *Revista Jurídica Jalisciense* N° 9. Departamento de Estudios e Investigaciones Jurídicas, Universidad de Guadalajara. Guadalajara, mayo-agosto de 1994.

Explica así su posición:

En relación con la analogía, hay que recordar que el término “derecho” significa tres realidades diferentes y relacionadas entre sí: derecho objetivo o lo justo objetivo, es decir, cosa o conducta que se debe a otro; derecho subjetivo o facultad del titular del derecho respecto de lo justo objetivo que se le debe; derecho normativo o norma que establece tanto lo justo objetivo como la facultad y la obligación en relación con el mismo. De estas tres realidades se predica el término “derecho”. Hay que considerar cuál es el analogado principal y qué tipo de analogía se da entre los tres derechos. La pregunta por el analogado principal se refiere a la realidad que es derecho en sentido propio y prioritario. Si se considera esta cuestión con objetividad, debe reconocerse que la facultad y la norma existen para que las personas humanas, individuales y asociadas, puedan lograr, conservar y promover lo justo objetivo que se les debe en los distintos ámbitos de la existencia humana. La afirmación contraria resulta absurda: no se puede afirmar que lo justo objetivo existe para que haya normas y la gente tenga derechos subjetivos. A pesar de que el acento en el estudio del derecho se suele cargar sobre la norma o sobre la facultad subjetiva, debe aceptarse que norma y facultad son analogados secundarios, es decir, derecho por referencia a lo justo objetivo. Imagínese una sociedad saturada de normas jurídicas y de derechos subjetivos, pero con el inconveniente de que las normas no se cumplen y los derechos subjetivos no se pueden ejercer con eficacia. Falta la realidad concreta y existencial de lo justo objetivo en las diversas relaciones jurídicas. No hay duda de que en este caso la ausencia del derecho objetivo, del *jus objecti* de la justicia, manifiesta con claridad la insuficiencia y el carácter instrumental de la facultad y de la norma. Es correcta la definición que atribuye el derecho objetivo, la cosa o conducta que se debe a cada quien, como objeto propio a la virtud de la justicia.²⁹

Utilizando la analogía de proporcionalidad, Carmen Platas, llega a la misma conclusión: “El analogado del derecho

²⁹González Morfín. “Ontología”, *Op. Cit.* p. 152.

es lo debido, esto es lo propio del acto justo.”³⁰ Lo contrasta con la concepción del derecho de la modernidad, que unívocamente lo entiende sólo como ley o normas, ya que “lo justo es algo que puede ser y no ser” dependiendo del legislador, sin embargo, dice, “para los clásicos la definición de lo debido, del acto justo a partir de la consideración de la naturaleza de las cosas, es condición de posibilidad para la elaboración de la ley.”³¹ Por eso reitera el “principio de debitud como analogado principal del derecho.”³²

3.2.3. Nuestra posición actual, respecto al analogado principal.-

Nosotros hemos venido sosteniendo que la raíz de todo derecho es el ser humano; en la persona humana radica el Derecho, en cuanto que ser con un valor individual y que se realiza como tal en la relación con los demás. Si partimos de este dato real, podemos establecer la prioridad de lo jurídico tanto en la persona que exige lo que es suyo, esto es en la facultad o derecho subjetivo, como en lo justo objetivo, que implica la cosa o conducta que se debe a otro, a la otra y a las otras personas. Y en una y otra opción, pensamos que se trata de analogía de atribución intrínseca; el ser del *ius*, del Derecho, está en uno y otro analogado. Lo fundamental para nosotros está en sostener la juridicidad como algo profundamente, radicalmente, humano.

En cualquiera de las hipótesis anteriores, creemos que la normatividad también es Derecho en sentido propio, pero como analogado secundario, subordinado a la persona humana, ya sea en cuanto que exige lo suyo (facultad o derecho subjetivo), o en cuanto que se le debe una conducta o una cosa (justo objetivo); en ese sentido la ley está al servicio de la persona. El Derecho como ciencia, consideramos que es analogado secundario, subordinado entonces, también. Pero en este

³⁰María del Carmen Platas Pacheco, *Filosofía del Derecho. Analogía de Proporcionalidad*, Ed. Porrúa, México, 2003, p. XXII.

³¹*Ibidem*, p. XXV.

³²*Ídem*

caso sí se trata de una atribución extrínseca; la ciencia jurídica, no tiene las cualidades del *ius*.

Creemos que no es fácil resolver lo relativo al analógado principal del Derecho, entre el derecho subjetivo y lo justo objetivo. Por un lado encuentro que la posición que sostuvo de aceptar la facultad o derecho subjetivo como el prioritario de la juridicidad motivó entusiastas adhesiones y sirvió de fundamento a posturas jurídicas humanistas innovadoras³³; y sostener el derecho subjetivo como lo fundamental del Derecho, resulta muy importante en los aspectos de raíz concernientes a los derechos humanos, constituye su base y una motivación para vivirse y para exigirse. González Morfín, todavía en su posición original, escribía:

La recta formación de la conciencia en materia de derechos humanos nos exige meditar con seriedad en este significado fundamental del derecho. Cada persona humana tiene en su propio ser las características en que se fundamenta el derecho subjetivo: contingencia, finalidad, libertad responsable, sociabilidad. Como ser contingente y limitado, con naturaleza y finalidad propia, cada persona tiene la obligación de actualizar sus capacidades al lograr sus fines temporales y su fin eterno en libertad responsable, en su vida personal y social.

La obligación moral radical de cumplir la propia vocación y destino debe cumplirse en la sociedad, puesto que el hombre es social por naturaleza y tiene necesidad absoluta de la vida social ordenada y constructiva. Para cumplir en sociedad la obligación radical del destino humano el hombre está dotado de potestad moral sobre sí mismo y lo suyo, es decir, tiene derechos subjetivos naturales y radicales, que deben integrarse en el sistema positivo de derechos y obligaciones

³³José Carlos Moreira da Silva Filho en su tesis de maestría “Direito e Novos Movimentos Sociais: Uma Abordagem a Partir da Filosofia da Libertação em Enrique Dussel”, da una gran relevancia al modo en que reflexionamos el Derecho aceptando al derecho subjetivo como analógado principal, y lo proyecta como una base que motiva a los “nuevos movimientos sociales”, esto en su apartado 3.2. que titula: “Jusnaturalismo histórico: a essencialidade dos direitos subjetivos e dos direitos humanos”. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, octubre de 1996.

establecidos por la sociedad. El ser humano, contingente, racional, libre y de camino hacia su último fin a través de los fines intermedios, es un ser natural y radicalmente obligado y dotado de derechos subjetivos, que debe vivir en una sociedad cuyas relaciones estén realmente regidas por normas jurídicas justas.³⁴

Pero, por otro lado, como bien dice González Morfín posteriormente, de nada sirven los derechos subjetivos que no se pueden ejercer con eficacia, faltando la realidad concreta y existencial de lo justo objetivo; mismo que implica la *obligación* para con el otro de darle la cosa o conducta debida, que no es algo distinto que su derecho.

González Faus, citando a Simone Weil, sostiene que la noción de obligación prima sobre el derecho; ya que un derecho no es eficaz por sí mismo sino por la obligación que le corresponde.³⁵ Lo justo objetivo implica la obligación de manera prioritaria, pues está en la base de la relación en que se le da al otro la cosa o conducta que se le debe.

En virtud de que hemos llegado al convencimiento de que la justicia es la que hace factibles los derechos humanos, porque prioriza la obligación con el otro, ya que manda el cumplimiento de las conductas y cosas debidas al prójimo, haciendo efectivo así el propio derecho, sostenemos ahora que el analogado principal del Derecho, lo prioritario, lo sobresaliente de lo jurídico, es lo justo objetivo, esto es, precisamente la cosa o conducta debida al otro.

Así como el necesario reclamo de los derechos negados a las mayorías nos había llevado a priorizar, como esencia de lo jurídico, la facultad de las personas sobre lo suyo, como derecho subjetivo; la reflexión ahora sobre la enorme inflación de los derechos en el discurso, sobre todo de los poderosos, que absolutizan los derechos de libertad y de propiedad, y que al ejercitarlos impiden la eficacia de los derechos de muchos, porque les arrebatan sus condiciones materiales de vida, sosteniendo y haciendo cada vez más grande la injusticia; eso

³⁴González Morfín. "Doctrina Social..." *Op. Cit.* p. 345.

³⁵González Faus. "Derechos Humanos, Deberes Míos" II, en *Christus* No. 703, México, noviembre-diciembre, de 1997, II. p. 47.

nos ha llevado ahora, decimos, a afirmar a la justicia como lo fundamental de lo jurídico, optando por lo justo objetivo como analogado principal del Derecho.

Lo justo objetivo es el analogado principal del Derecho, porque la justicia implica la alteridad, requiere del otro.

4. Analogía de proporcionalidad y Derecho: enseñanzas de Beuchot y Platas.-

La *epiqueya* y la *frónesis*, esto es, la *equidad* y la *prudencia*, son virtudes analógicas o proporcionales relacionadas con lo jurídico; constituyen “la analogía puesta en práctica”³⁶, dice Beuchot. Uno de los nombres dados al saber jurídico, es precisamente *jurisprudencia*.³⁷ Dice Beuchot: “Como su nombre lo dice, la jurisprudencia acude a la prudencia o *frónesis* para determinar lo que es justo, y también interviene la equidad o *epiqueya* para hacer ver cómo se aplica una ley a un caso concreto.”³⁸

Carmen Platas escribe:

La prudencia como virtud del intelecto práctico se encarga por medio de la razón práctica de aplicar el principio de debitud al caso concreto.³⁹

Para la filósofa en comento, la prudencia jurídica, tiene como uno de sus objetivos la justicia entendida como “virtud política orientada al bien común”.⁴⁰ Considera el saber jurídico prudencial o jurisprudencia, como una ciencia distinta de la propuesta por el positivismo jurídico normativista, la ciencia dogmático-normativa; entiende la ciencia del Derecho como una ciencia práctico prudencial. Platas la define así:

³⁶Beuchot, *Perfiles... Op. Cit.*, p. 97.

³⁷Es conveniente recordar que la actual Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, llevó el nombre durante mucho tiempo, de Escuela Nacional de Jurisprudencia. Así se llamaba hasta la mitad del siglo XX, desde su creación en 1867.

³⁸Beuchot, *Perfiles... Op. Cit.*, p. 97.

³⁹Platas, *Op. Cit.*, p. XX.

⁴⁰*Idem*

El derecho... es una ciencia que consiste en un saber práctico y prudencial porque reúne todos los elementos para considerarse como ciencia, a saber, que versa sobre un conocimiento de la realidad por causas, que tiene una metodología propia y que versa sobre un objeto propio que es lo debido en sí mismo en cuanto semejante y diverso a la realidad social que pretende regular.⁴¹

Respecto de esta otra virtud analógica, proporcional, ligada al Derecho, que es la *epiqueya* o equidad, Beuchot dice:

La equidad es la virtud que ayuda o enseña a aplicar una ley a un caso. La ley es general, el caso es particular. Tiene que haber una ponderación en la que se encuentre la proporción que conviene para darse en la aplicación. Otra vez el ejercicio de la proporcionalidad.⁴²

Carmen Platas, considera la prudencia ligada tanto a la actividad legislativa (elaboración de las normas), como a la aplicación de las mismas.⁴³

Por otro lado, la filósofa mexicana, cita a Aristóteles en un texto en el cual el filósofo griego se refiere a que la ley se presenta como universal y debe ser corregida al aplicarse en lo concreto, precisamente con la *epiqueya* o equidad.⁴⁴

5. Supuestos de la interpretación humana y principios de la hermenéutica jurídica, según González Morfín.-

Efraín González Morfín, en relación a la hermenéutica jurídica, comienza diciendo que la interpretación en el Derecho no se puede planear ni resolver, sin manifestarse los fundamentos filosóficos en los que se apoya la posición defendida. Sin embargo, frecuentemente se interpreta sin explicitar ningún fundamento filosófico, por una “pretensión de autosuficiencia” del Derecho, “que conduce inevitablemente a violar las exigencias de una sana metodología y a confundir las

⁴¹*Idem*

⁴²Beuchot, *Perfiles... Op. Cit.*, p. 97.

⁴³Platas, p. 3.

⁴⁴Cfr. Platas, *Op. Cit.*, p. 22.

competencias de las diferentes ciencias en sus propios campos de conocimiento.”⁴⁵ Por lo que nuestro autor propone tratar, primeramente, los fundamentos de la interpretación humana en general y luego aplicarlos al Derecho.

Los supuestos de la interpretación humana son ontológicos, gnoseológicos, de expresión verbal y escrita y deben tenerse en cuenta los cambios en la conciencia moral.

Respecto de los *supuestos ontológicos*, debe tenerse en cuenta que “la realidad, que es objeto del conocimiento, de la acción humana, es compleja y, dentro de ciertos límites, cambiante. Existe, en consecuencia, un motivo objetivo que explica la necesidad de la interpretación cuando el ser humano se encuentra con las características mencionadas de la realidad, pues si ésta fuera de una simplicidad absoluta y, una vez existente, fuera totalmente inmutable, se facilitaría sin duda la claridad unívoca del conocimiento humano y de su expresión, y no habría necesidad de despejar oscuridades o expresiones ambiguas.”⁴⁶

En cuanto a los *supuestos gnoseológicos* o del conocimiento, sus características y sus limitaciones, el filósofo jalisciense los explica de este modo:

Además de la complejidad y mutabilidad de lo real, el conocimiento humano tiene a su vez limitaciones esenciales, que le impiden agotar en forma definitiva toda la riqueza de la realidad e imponen como camino inevitable el esfuerzo constante, el retorno completo del conocimiento sobre sí mismo para criticar (valorar) su propia verdad, la gradación en los datos obtenidos y el cotejo interpersonal y social de los conocimientos adquiridos.

Incluso desde la perspectiva de la ciencia no es posible sostener como única actitud científica aceptable el conocimiento verdadero y cierto de necesidades causales, noción que se considera típica de la ciencia clásica,

⁴⁵ Efraín González Morfín, *Temas de Filosofía del Derecho*, Ed. Universidad Iberoamericana y Oxford, México, 1999, p. 73. (Es el Capítulo 5 “En torno a la Interpretación Jurídica”, lo escribió con la colaboración de Jesús Ruiz de Santiago, profesor numerario de la Universidad Iberoamericana).

⁴⁶ *Idem*

sino que, en función de las limitaciones humanas, hay que incluir en el científico la búsqueda de la verdad, la probabilidad y la posibilidad, y no tan sólo la certeza; la hipótesis y la teoría, la confirmación gradual de certidumbres anteriores mediante la investigación pura, la investigación aplicada y los resultados tecnológicos. El conocimiento humano procede impulsado por las preguntas acerca de la esencia y la existencia de los seres y, acumulando indicaciones parciales, va integrando personalmente conocimientos válidos que amplían de manera indefinida el dinamismo del espíritu sobre la realidad.⁴⁷

Los *supuestos de expresión verbal y escrita*, tienen que ver con la comunicación humana que se lleva a cabo por signos de diversas clases: gestos, actitudes, palabra oral y escrita, símbolo gráfico, y otros. Debe tenerse esto en cuenta porque la interpretación se enfrenta con todas sus limitaciones para dar cuenta con los signos expresivos.

A los anteriores supuestos, González Morfín añade los cambios en la conciencia moral del sujeto cognoscente.

La mutabilidad en la relación existente entre el sujeto que conoce y la realidad conocida no se da exclusivamente en razón del objeto, sino que también cambia el sujeto, y uno de sus cambios decisivos es el que se produce en el nivel de su conciencia, la que se expresa tanto en los criterios y los valores morales percibidos, aplicados en los juicios morales y jurídicos, como en el sentido de la actitud existencial plena que influye, sin duda, en el encuentro con la realidad.⁴⁸

Estos cuatro supuestos fundamentales necesarios a una interpretación adecuada, se aplican al campo del Derecho y de la hermenéutica jurídica. Los *ontológicos* porque para el Derecho “ninguna realidad es extraña porque todos los aspectos de la realidad tienen o pueden tener relación con las personas humanas, que son el origen, la causa eficiente y los destinatarios de las normas jurídicas... La necesidad de la interpretación jurídica se debe sencillamente a que la realidad entera es

⁴⁷*Ibidem*, p. 74.

⁴⁸*Ibidem*, p. 75.

fuerza material del derecho.”⁴⁹ Al conocimiento jurídico, como conocimiento humano que es, se le aplican los principios que regula a éste. A la interpretación de los signos comunicativos en general, en la hermenéutica jurídica debe añadirse lo relativo al propio lenguaje del Derecho. Y, por último, el “desarrollo de la conciencia jurídica, unido al cambio de la realidad en el tiempo y en el espacio, plantea también la exigencia de constante interpretación.”⁵⁰ Con relación a esto último, González Morfín hace esta reflexión:

Al mismo tiempo, si queremos ser objetivos, hay que señalar la posibilidad de que la interpretación jurídica de las normas corresponda también a las tendencias de decadencia y de atraso ético y jurídico en temas de gran importancia, tales como el respeto a la vida del ser humano no nacido. Es evidente que la interpretación de la norma jurídica depende tanto del crecimiento y ascenso moral de la conciencia como de la decadencia y progresiva oscuridad de la misma, según las cuestiones de que se trate. De esta manera, es lógico ver cómo para muchos el ser humano en el vientre materno es tan sólo un “producto de la concepción”, eliminable a discreción, y para otros, con plena conciencia de personalización, se trata de una persona humana con totalidad de derechos.⁵¹

La analogía que aplica González Morfín al ser del Derecho y al ser de la sociedad (ontología), así como el realismo moderado o analógico que utiliza para el conocimiento de lo jurídico y social (gnoseología), los lleva a la interpretación del Derecho. En la hermenéutica jurídica, el filósofo jalisciense, ejerce una racionalidad analógica.

A continuación, tomando del texto que seguimos algunos párrafos, podamos establecer principios de interpretación del Derecho sustentados por González Morfín, que son los siguientes:

1º Con referencia a las razones ontológicas, el principio fundamental afirma la necesidad de conocer con la

⁴⁹*Idem*

⁵⁰*Ibidem*, p. 77.

⁵¹*Idem*

máxima precisión posible la realidad que sirvió de fuente formal a la norma ambigua y también la realidad de las fuentes históricas que usó el autor de la misma, ya que estas últimas se convierten en fuentes materiales para el intérprete.⁵²

2° Este principio de identidad en el cambio expresa la analogía del ser, que fundamenta la analogía del conocimiento. La identidad en el cambio es el fundamento más sólido de una posición jurídica equilibrada que concilie los cambios justos necesarios de la realidad mutable con legítima permanencia de elementos invariables en la realidad. Si se niega la identidad, se cae en la negación de las naturalezas, las esencias y los valores permanentes; si se niega el cambio, se adopta una posición de rigidez inhumana y contraria a la historia.⁵³

3° En relación con los fundamentos gnoseológicos de la interpretación, hay que señalar la esencial interdependencia del conocimiento humano y la realidad, de tal modo que la analogía en el orden del ser, que expresa la identidad y la diferencia en los seres reales, se manifiesta en la analogía del conocimiento.⁵⁴

4° Finalmente, habría que recurrir, de ser necesario, a los principios generales del derecho y aun a los principios generales del sentido común y de una sana filosofía. Ejemplo de esto podría encontrarse en el caso en que, en un procedimiento judicial, quisiera imponerse una interpretación de la norma contraria no sólo al significado de la palabra, al contexto verbal inmediato y mediato, al contexto jurídico directo o indirecto, sino también a los primeros principios de pensar y del ser, tales como el de identidad, el de contradicción, el de razón suficiente y el de causalidad.⁵⁵

5° Por último, en relación con el cambio de la conciencia moral y jurídica es necesario destacar que ello plantea un problema mucho más grave desde el punto de vista de la interpretación jurídica de la norma cuando

⁵²*Ibidem*, p. 78.

⁵³*Idem*

⁵⁴*Idem*

⁵⁵*Ibidem*, p. 79.

la modificación de la conciencia no va en la línea de un desarrollo de lo latente ni explica lo implícito, sino más bien en la línea de una franca contradicción del significado auténtico de la norma original. En este caso, la interpretación que impide la identidad substancial en el cambio accidental no sería verdadera interpretación, sino negación de la norma e introducción subrepticia y de modo ilegítimo de una norma distinta. Un caso concreto sería interpretar el término *propiedad* del art. 27 constitucional en el sentido exclusivo de propiedad colectiva pública, ya que este significado no sería un desarrollo congruente de la norma original, sino una contradicción de la misma, que pasaría por alto el pluralismo de las formas de propiedad establecidas en la Constitución mexicana.⁵⁶

Estos principios de interpretación del Derecho, constituyen una propuesta de hermenéutica analógica, de interpretación haciendo uso de la analogía, de una racionalidad analógica. La *equidad* o *epiqueya*, que es la justicia aplicada el caso concreto y la *prudencia*, son virtudes analógicas, implican precisamente, como está de moda decir hoy, proporcionalidad y ponderación en el discurso argumentativo que justifica la interpretación.

Para terminar.-

Varias generaciones de abogados hemos sido formados en México, desde fines del siglo XIX y hasta nuestros días, siguiendo los lineamientos del positivismo jurídico; ya sea éste de corte voluntarista, repitiendo y aplicando los dogmas de la Escuela de la Exégesis, tales como “El Derecho es la ley” y “la ley es la voluntad del legislador”; o bien aceptando el positivismo normalógico de corte kelseniano, que identifica el Derecho con los aspectos formales, con la estructura lógica de las normas. Se trata, por un lado, de una visión del Derecho que lleva a celebrar el culto de la ley, su deificación; y por otro, a reducir lo jurídico al estrecho margen de las normas. Positivismos jurídicos avalorativos, con un trasfondo de neutralidad axiológica; positivismos jurídicos inhumanos,

⁵⁶*Ibidem*, págs. 79-80.

que sostienen que la persona –el sujeto de Derecho- no es el ser humano sino un conjunto de derechos y obligaciones que encuentra su origen en la ley.

Afortunadamente no han faltado profesores de Filosofía del Derecho, que desde su cátedra y/o sus libros, han enseñado el Derecho de otro modo; y han aportado y están aportando a la cultura jurídica mexicana, una visión distinta. Entre ellos los autores que siguen el iusnaturalismo clásico, como mis maestros en aula Genaro María González y Rafael Preciado Hernández y mis asesores de tesis Efraín González Morfín, Miguel Villoro Toranzo y Mauricio Beuchot; a estos nombres podemos añadir los de Antonio Gómez Robledo, Héctor González Uribe, Eugenio Trueba Olivares y María del Carmen Platas Pacheco.

En este trabajo hemos intentado exponer la Filosofía del Derecho de González Morfín, Mauricio Beuchot y Carmen Platas, mostrando la riqueza del ser y sentido del Derecho, visto desde una racionalidad analógica. Aporte muy importante para, cabalmente, promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos y para interpretar las normas aplicando el principio *pro persona*.

SIGNIFICAR LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Luis Eduardo Primero Rivas,
Universidad Pedagógica Nacional de México;
coordinador general del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (**SPINE**); correo electrónico: lprimero@upn.mx; este documento surge del proyecto de investigación “Recuperar el significado educativo de la barbarie y de la imaginación en la construcción del conocimiento”, registrado en el Área Académica 5 de la Universidad Pedagógica Nacional de México: *Teoría pedagógica y formación de profesionales de la educación*. El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Orcid:



Resumen

Esta comunicación inicia presentando sus tesis básicas para delinear la filosofía expuesta: *filosofía analógica de lo cotidiano*. Esta conceptualización sobre el mundo, la vida y la historia se ubica en el devenir del pensamiento contemporáneo, se asume como de frontera y capaz de aprovechar el lenguaje incluyente, con los desafíos que conlleva. Con esta posición se convoca una teoría de la historia general y de la filosofía, argumentando que es posible presentar una como “buena”, en tanto, el “bien” es definido como aquella realidad favorable a la vida, su reproducción, enriquecimiento y estabilización. Desde aquí se pasa a la antropología filosófica recuperando entre los factores constituyentes del ser humano los negativos o malignos, poco considerados en muchos estudios antropo-filosóficos¹; no obstante, su presencia es real y

¹ Como expresión del uso del lenguaje incluyente utilizo desde este inicio el término “ser humano” y no *ser humano*. Quienes atienden mis publicaciones identifican inmediatamente la puesta en realización de la campaña de la “e”

potente. Desde ellos se avanza a plantear tesis sobre la civilización y barbarie, ofreciendo una nueva definición de *civilización* entendida como la meta para buscar el bien ejerciendo el control, modulación o gobierno de nuestras proporciones malignas, siempre existentes, activas e insalvables. El ensayo concluye con un regreso a la teoría de la historia, recuperando ideas de Ricœur sobre la “temporalidad profunda”, el “ahora existenciarío” y la “utopía” como impulso ético buscador de la civilización, si se acepta su poder para impulsar la construcción de “una perspectiva futurista ética” que promueva instituciones justas, pues «la praxis está impregnada de un profundo contenido moral», como escribió Adolfo Sánchez Vázquez. Del conjunto de estas urdumbres conceptuales se concreta buena parte de la filosofía analógica de lo cotidiano.

Summary

This communication begins by presenting his basic theses that delineate the exposed philosophy, called the *analogical philosophy of the everyday*. This conceptualization of the world, life and history is in the becoming of contemporary philosophy, it is assumed as bordering and capable of taking advantage of even inclusive language. Thus, a theory of general history and philosophy is summoned, arguing that it is possible to present one as "good", while "good" is defined as *that reality favorable to life, its reproduction, enrichment, and stabilization*. From here we move on to philosophical anthropology, recovering among the constituent factors of the human being, the negative or malignant ones, little considered in many anthropo-philosophical studies, however, their real and powerful presence. From them, the thesis on

impulsada por mí desde hace años, en la actualidad puesta al día con detalle en el “Capítulo 1: Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva: la campaña de la «e»” de mi libro 2020 [*Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*]. En lo sucesivo aparecerán distintas palabras que pueden interpretarse desde este contexto. En esta nota de pie de página también debo resaltar que soy consciente que el uso del lenguaje incluyente crea rechazo en muchas personas, que hasta pueden referir las normas establecidas por la Real Academia Española de la Lengua, como autoridad a considerar. Sin embargo, hay personas que desconocemos estos poderes y avanzamos en una nueva construcción cultural. Esto tiene sus riesgos, sin embargo, es viable asumirlos.

civilization and barbarism is advanced, offering a new definition of *civilization* understood as the goal to seek the good by exercising control, modulation, or government of our evil proportions, always existing, active, and irrevocable. The essay concludes with a return to the theory of history, recovering Ricœur's ideas on "deep temporality", the "existential now" and "utopia" as an ethical impulse that seeks civilization, of accepting its power to promote construction of "an ethical futuristic perspective" that promotes fair institutions, since "praxis is impregnated with a deep moral content", as Adolfo Sánchez Vázquez wrote. From the set of these conceptual warps, a good part of the *analogical philosophy of the everyday* is made concrete.

Palabras claves del autor

Filosofía contemporánea, historia, antropología filosófica, civilización y barbarie, utopía

Palabras claves para la publicación

Filosofía de la historia, especie humana, civilización, utopía, ética

Author keywords

Contemporary philosophy, history, philosophical anthropology, civilization and barbarism, utopia

Keywords for publication

Philosophy of history, human species, civilization, utopia, ethics

Los contextos iniciales

En esta exposición inicialmente considero un asunto central en la reflexión filosófica: hacer una buena filosofía —y destacar "buena", en tanto asumo una posición filosófica crítica sobre los existente— requiere el conocimiento de la historia filosófica contemporánea, saber que simultáneamente supone conocer, al menos, el devenir de la filosofía moderna.

Otro contexto por destacar en la filosofía expresada resalta la evidencia de la primera tesis enunciada: la necesidad de *saber de la historia de la filosofía* como requisito para hacer

una buena filosofía. Es decir: al escribir recorro a una filosofía capaz de recuperar lo básico, lo elemental, primero y/o primigenio y por ello significa *lo evidente*, que suele escaparse a la atención por su misma característica: ser aparentemente incuestionable, sin dudas, palpable a la primera percepción; algo adjudicado como cierto y completamente asumible.

No obstante, es usual encontrar comunicaciones filosóficas desconocedoras del devenir de la filosofía contemporánea o expresivas de su deficiente comprensión, asumiendo que quien las escribe la haya estudiado. Es viable colocar referencias identificando publicaciones ilustrativas de esta idea —sean artículos o ensayos—, sin embargo, es prudente eludir referirlas, evitando distraer su atención de las tesis centrales a plantear.

Esta posición nos lleva a otro asunto debatible, contenido en la formulación de “buena filosofía”. Hay tendencias filosóficas aún vigentes en medios escolares e incluso académicos, afiliados a la *filosofía posmoderna* y desde ella rechazan los grandes relatos establecidos en la modernidad, que instituyeron lo que era “bueno” y “malo”, optando por un relativismo ambiguo que tiende a cuestionar y/o negar que exista una *buena filosofía*. Desde las posiciones filosóficas afiliadas a la posmodernidad, esta tesis es cuestionada, y se la puede presentar como “excluyente”, pues asumen que todo se vale, esto es, *todo es aceptable*.

A pesar de la existencia de personas *posmodernas*, quienes desde sus filiaciones rechazan la existencia de lo *bueno* y lo *malo* por su mismo sentido de pertenencia, aquí asumo que sí es factible y legítimo sostener la presencia de una *buena filosofía*, si somos capaces de reconocer la realidad del bien: lo favorable a la vida.

En la presentación de estos “Contextos iniciales” es indispensable otra indicación para resaltar la filosofía realizada, precisando la referencia a la “vida”. Ésta debe ser conceptualizada en su máxima genericidad teniendo con ello una indicación sobre el movimiento general de la naturaleza, la capacidad de auto reproducción de los seres vivos, siendo ella la

fuerza de la vida misma, entendida en el amplio sentido de fuerza natural, impulso y dinámica del hábitat genérico de las especies, aquello sin creación humana pero fundamental a la existencia tanto del ser humano como de sus creaciones.

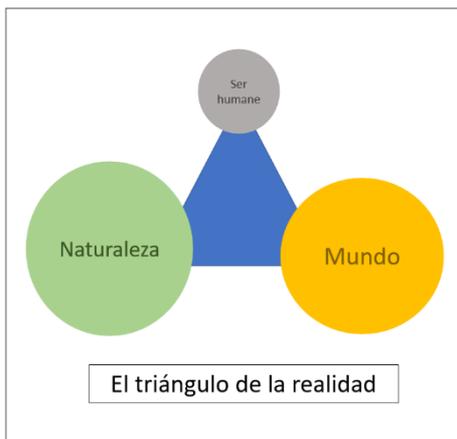
La filosofía aquí expresada se asume como surgida del saber de la filosofía contemporánea —y creo que esto es una posición legítima, en tanto es viable crear en filosofía—, y por ello se reconoce como vitalista, reconocedora de la importancia de usar el lenguaje incluyente, primigenia y afiliada al conocimiento de frontera, situaciones que le brinda tintes distintivos, como estar vinculada al nuevo realismo, para sustentar tesis como el *realismo analógico* que conduce a reconocer una concepción holística, integral y/o totalizadora de la realidad —entendida como el ser de todo lo existente— y conceptualizada desde el *materialismo analógico*²—fundamento de la misma *filosofía analógica de lo cotidiano*—, en tanto el ser del ser humano comienza desde su diario vivir, su hacer cotidiano, que hace posible sus otras vidas: las institucionales y las históricas.

Estos contextos iniciales también hacen indispensable recuperar otras tesis contenidas en lo expresado, identificables con los nombres de *teoría del movimiento* y *de la historia*. Es decir: la totalidad de la realidad incluye al factor del movimiento de la naturaleza; esto es, que se mueve, se dinamiza y que su devenir simultáneamente crea la fuerza del cambio y el elemento constitutivo del tiempo. La naturaleza en sí conforma el espacio, el lugar en el cual se da el movimiento y por su inercia crea estas dos determinaciones básicas de lo real: el espacio y el tiempo.

El tiempo

La realidad del tiempo permite significar a la teoría de la historia. Esta conceptualización consiente diferenciar al devenir de

² Acerca de este concepto central en los presentes argumentos, véase: Primero y Beuchot 2019c [*Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confianzas*], capítulo 2: “La hermenéutica analógica en la conceptualización de la epistemología y la filosofía” y Primero 2021b [*Hermenéutica analógica, nuevo humanismo e inclusión ética*], coordinador, cap. 2: “Construir desde el realismo beuchotiano y/o “Dime con quién andas y te diré...” qué conoces”.



la naturaleza para con él distinguir a la historianatural diferenciando dentro de ella la evolución de las especies y en ella el surgimiento de los antropoides superiores y desde estos la conformación de los homínidos, seres evolucionados que a través del hacer sobre su entorno —vía la poiesis, y de

suyo el trabajo— crean, obvio desde la naturaleza, al mundo y su propia humanidad.

Estas afirmaciones llevan a destacar dentro de la teoría de la historia mencionada el agregado de la *historia del ser humane*, el acontecer del mundo y sus realidades; para así, destacar que la *historia integrada de la realidad* se dinamiza a través de la historia de la naturaleza y la del mundo. Esto favorece recuperar el cruce actual de estos devenires que admite ubicar adecuadamente situaciones presentes, tales como el calentamiento global y la intensificación de las enfermedades transmitidas desde los animales a los seres humanos, como se aprecia en la actualidad con la grave circunstancia creada por el virus Sars-CoV-2 y su enfermedad del Covid 19. Esto con relación al vínculo directo del hacer humano sobre la naturaleza, sin embargo, también se pueden destacar que dentro del mundo —del espacio de la producción histórica—, hay muchos males presentes, dentro de los cuales es relevante destacar sólo dos: las maneras dominantes de la alimentación en las grandes mayorías de la población mundial, compuesta de mucha “comida chatarra”, y los sistemas de salud actuales, en gran parte diezmados por la política imperial aún actuando: el neoliberalismo. Se podrán agregar otros males, no obstante, basta con mencionar éstos. También se podrían dar muchas referencias sobre estos temas, no obstante, son tan palpables que es posible omitirlas.

La teoría de la historia asumida

Recuperar el sentido de la historia integrada de la realidad es relevante en tanto la expuesta, rechaza otras que pueden asignarle al ser humano un origen divino asociado a una historia patriarcal que, en particular, establece la inferioridad de la mujer, que según algún relato religioso fue creada por un dios (varón) de la costilla de un varón, conformación que automáticamente la establece en una inferioridad ontológica, teoría de la historia que, simultánea y soterradamente, oculta la historia por la cual los varones lograron históricamente el dominio de las mujeres, cambiando la historia original haciéndola transitar de un dominio matriarcal a uno masculino, el cual producirá el patriarcado y en consecuencia a la familia monógama y el Estado: el garante de la propiedad privada de los varones sobre las mujeres, los hijos y la tierra donde se asentaba el poder masculino. Convoco de esta manera una historia del largo plazo histórico, que incluso puede extenderse a tres milenios, considerando el devenir del Occidente.

La teoría de la historia referida además de resaltar lo indicado nos conduce a otro asunto relevante. El acontecer del movimiento del mundo de manera usual y evidente se refiere mayoritariamente a la historia surgida en los territorios europeos y por derivación al espacio norteamericano dominado por los seres humanos de piel blanca que crearon los Estados Unidos de América, luego de arrasar y dominar a los habitantes originales —muchos pueblos y naciones indígenas—, ampliamente masacrados. Este tipo de personas se los identifica hoy con el acrónimo de “Wasp” (de “*White, Anglo-Saxon, and Protestant*”)³.

Dicho de otro modo: la historia que de manera usual y cotidiana reconocemos y aceptamos es la creada y relatada desde Europa y Norteamérica, la cual se puede denominar *historia de Occidente* o acontecer eurocéntrico. Sin embargo, desde la liberación de la India del dominio inglés, gracias a los enormes esfuerzos y grande inteligencia de Mahatma

³Véase esta precisión en Alejandra Galimberti (2021), “Sussy Santana, Gloria Anzaldúa y Joy Harjo: tres poetisas cruzadas por la frontera”, en *La Jornada Semanal*, domingo 5 de septiembre, p. 2.

Gandhi, se establecen las modificaciones histórico-políticas para comenzar a senso-pensar que existía otra historia, además de la del dominio occidental sobre las naciones y países situados al sur del planeta Tierra. Espacios humanos con aconteceres propios y que habían sido negados desde la hegemonía eurocéntrica, realidad creada por las guerras de conquista y exterminio iniciadas por las huestes de Isabel La Católica y las personas —y luego tropas del Reino Unido— que tomaron los territorios de los pueblos originarios, situados en lo que hoy es el territorio norteamericano.

Regresar a la teoría del movimiento

La conceptualización destacada de inicio la asocié con la dinámica de la historia, pero asimismo se puede vincular al movimiento entre las partes de la realidad. Esto es: las conexiones dinámicas entre los acontecimientos naturales, los del mundo y los efectuados en la relación ser humano y su entorno (la naturaleza o el mundo). Entre todas estas partes —determinaciones, proporciones y/o analogías— hay movimientos, y es importante saber de qué manera se dan para especificar a la teoría del movimiento resaltada como dialéctica y analógica.

Dialéctica pues puede darse según la oposición entre las partes para generar una modificación entre ellas —que en su versión más conocida da una “síntesis”— y *analógica* en tanto puede identificar una serie de conexiones entre las proporciones, para producir un conjunto mayor integrador que se conforma en sí mismo, siendo capaz de realizar movimientos, que generarán otras vinculaciones. Un ejemplo puede encontrarse en el mismo triángulo de la realidad: la conexión entre naturaleza, ser humano y mundo, creadora de la totalidad orgánica de sus partes, que pueden estar vinculadas sin estar dinamizadas necesariamente por una dialéctica, encontrándose asociadas sólo de manera analógica: de acuerdo con las proporciones que las integran según diversas interconexiones.

Otros movimientos: los indeseables

Deben igual destacarse, aun cuando en un breve apartado a profundizarse más adelante, gracias a la investigación

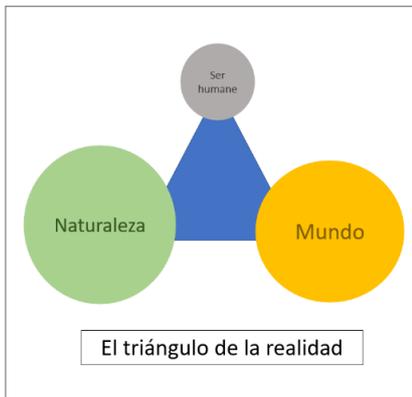
posible: los cambios surgidos del azar, lo imponderable e incluso de la tragedia: la irrupción de El Mal⁴ en la vida humana.

Volver a la teoría del movimiento como teoría de la historia

De haber transmitido adecuadamente los “Contextos iniciales” expresados en la primera parte de este ensayo, se puede formular una síntesis básica: la realidad se constituye históricamente y el devenir social o colectivo puede ser relatado por las personas y esto suele hacerse por los intelectuales orgánicos de los vencedores en las guerras de conquista. En la situación de la gran historia de Occidente, fueron los “Wasp” quienes escribieron sus conquistas y consecuentes colonizaciones, creando el relato eurocéntrico con su conjunto de significados y sentimientos.

En lo presentado hasta el momento también se encuentra contenida una antropología filosófica, y en este momento la resalto para situar la idea de “conjunto de significados y sentimientos” con los cuales le otorgamos sentido a la realidad. Los relatos surgen de oralidades y/o escrituras creadas por personas que simultáneamente tienen una manera de organizar los significados que les llegan de su crianza, así como sus

sentimientos, pues estas dos condiciones de la humanidad son insoslayables. En nuestro ser interior poseemos esas dos capacidades: sentir e interpretar, y esto es perceptible para cualquiera que se autoconozca. Desde estos contextos es importante regresar a la imagen ofrecida,



⁴ La expresión “El Mal” es una propuesta lingüística para sustanciar a las fuerzas malignas existentes en la realidad, que se pueden simbólicamente autonomizar para distinguir las con propiedad, y significarlas adecuadamente. Este término será recurrente en este ensayo.

titulada “El triángulo de la realidad”:

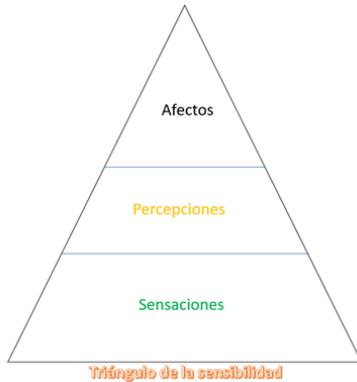
Esta imagen coloca en su vértice superior al ser humano y esto, desde la filosofía expuesta, significa que es el ser que vincula a la naturaleza y al mundo, siendo un intermediario y en consecuencia un agente creador de la realidad, en cuanto totalidad orgánica que cobra sentido y se dinamiza por la acción humana.

Esta tesis posee un carácter ontológico, pues plantea al ser humano como el creador de la realidad, que estará integrada por las otras dos partes resaltadas en la imagen: la inicial — e imprescindible—, la naturaleza, de la cual se generará el mundo, gracias a la actividad humana, concreta en el trabajo y en la interrelación de los habitantes de cada entorno colectivo que ejerce la poiesis —su moral—, con la cual crean las condiciones de subsistencia, cobijo, abrigo y protección, realidades conformantes de los constituyentes de la práctica y/o materialidad y/o infraestructura y/o referencialidad exterior de la realidad humana.

También hay que destacar otro sentido ontológico

El ser humano está igualmente conformado por elementos provenientes de la naturaleza, los cuales crean su fisiología y su indispensable movimiento, acontecer propio de la vida. Este factor de la materialidad analógica del ser humano debe ser ampliamente destacado en tanto es la base de su interioridad, la que en la antigüedad fue denominada “alma”. Es desde la fisiología humana de donde se crea el conjunto de su organismo y en él tanto el sistema muscular como el óseo que harán posible otros sistemas, entre los cuales cobra un sentido especial el nervioso central, que será la base de la capacidad de responder al entorno, habilidad expresada como *psicología*.

Ella a su vez, será el fundamento de las sensaciones, las percepciones y de los afectos con los cuales nos guiamos en el mundo, y desde este nuevo triángulo se hará viable el registro



de la acción, actividad ineludiblemente asociada al agente actuante, indispensablemente una persona, acopio sensible y simbólico que conviene denominar *experiencia*. Desde ella se hará factible el desarrollo de las habilidades cognitivas de la persona, expresadas en los tipos de conocimiento que logre alcanzar, desde el primero o inicial y

también ineludible: el saber cotidiano. Es conveniente nombrar estas otras maneras de sentir y significar, correspondientes al conocimiento mágico, el estético o artístico, el epistémico/profesional y el filosófico y/o genérico.

Profundizar algo en la onto-antropología del ser humano

Desde la fisiología mencionada, organizada a partir de diversos sistemas con los cuales se integra y opera, se distingue el triángulo de la sensibilidad y la integración de las formas cognitivas a las cuales puede acceder la persona, proporciones de la interioridad humana acompañadas o colindantes con otras fuerzas humanas: las pulsiones y las características onto-antropológicas.

Recobrar los aportes de Sigmund Freud

Algunas personas asumen al autor recién nombrado como un mero “psicólogo”, sin embargo, otras conceptuamos que también fue un gran pensador, capaz de considerar una antropología filosófica que distinguió dos de las grandes fuerzas internas que nos impulsan, cuando planteó las conocidas pulsiones de *Eros* y *Tánatos*, de vida y muerte o destrucción. Es posible agregar una tercera pulsión intuita desde los aportes de Kant cuando en la tercera crítica, la del juicio, plantea tesis resaltadas por la más importante filósofa poscolonial — Gayatri Spivak —, quien a su vez recupera una cita de E. Kant, muy adecuada al contexto ahora referido, y de su libro más conocido leemos:

Esta empresa [“la famosa justificación de la sociedad civil, se hace dentro del contexto cultural desarrollado, dentro del marco” teórico de significar al Estado moderno], en este entorno circunscrito, pasa también por la tarea filosófica de «librar la voluntad del despotismo de los apetitos» [Cj 282; 419],⁵ para que la capacidad de desear pueda ponerse al servicio de la razón. Dentro de este contexto circunscrito, Kant enumera los apetitos despóticos: *Suchten* (adiciones patológicas), *Ehrsucht* (ambición), *Herrschaft* (deseo de dominar) y *Habsucht* (avaricia). Éstos son los apetitos equivocados de «los que tienen el poder [*Gewalt*] en las manos» [Cj282; 420]. En este mismo contexto del mundo desarrollado, propone Kant, asimismo, el «somet[imiento [...] voluntari[o] [...] [a] un todo cosmopolita [*welthürgerlich*], es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros» [Cj 282; 420].” (Spivak, 2010 [1999], 46).

Es claro que la cita de la filósofa poscolonial y el mismo texto kantiano pueden ser útiles para profundizar en el tema central ahora destacado; no obstante, tomemos de ella exclusivamente la idea de “Herrschaft”, el deseo de dominar, que en términos freudianos corresponderá a una “pulsión” y, en consecuencia, bien se puede pensar en una adicional a las enunciadas por el padre del psicoanálisis, quien formuló las dichas. La nueva, bien podría llamarse *tercera pulsión*, y será la fuerza presente en el primero que digo “Esto es mío” (como asegura Beuchot considerando a Rousseau),⁶ y fue (y es) el impulso creador de la propiedad privada, y por derivación de la familia monógama, y de suyo del Estado que le es propio, que la defenderá, en tanto hasta el presente los Estados se han puesto al servicio de quienes han tenido el poder

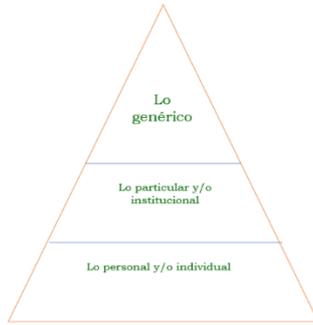
4. Spivak cita la *Crítica del juicio*, en una edición inglesa y en la “edición y traducción al castellano de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1997”; refiero a la edición de Espasa Calpe Mexicana, Col. Austral # 1620, tercera edición, 1985, § 83, p. 349. El libro de la autora citada es: Spivak, G. (2010) *Crítica de la razón postcolonial – Hacia una historia del presente evanescente*, Akal (Cuestiones del Antagonismo), Madrid, 2010.

⁶Consúltese esta frase en Primo y Beuchot, 2015 [*La filosofía de la educación en clave poscolonial*], ps. 36-37.

privado, asociado al interés particular, con todas sus consecuencias.

La tercera pulsión

Delinea con mayor precisión parte de las fuerzas internas dinamizadoras de la acción humana y nos llevan a otra especificación: la antropología filosófica contenida en estas tesis plantea otro triángulo, al destacar estos niveles de la humanidad: el genérico, el particular-institucional y el específico o personal.



Triángulo del Ser Humano

Los tres niveles conforman la totalidad de nuestro ser humano, se interrelacionan y cada parte y/o proporción es indispensable, en tanto existen en sus correlaciones e interdependencias. En cada una actúa cada parte que nos conforma; y, lo hasta ahora destacado (las pulsiones), se sitúan en nuestra genericidad, en nuestra particularidad/institucionalidad y en cada una de las personas que concretan estos otros dos niveles. Lo mismo acontece con otras analogías que nos conforman, presentadas como «características onto-antropológicas», y mencionadas en la imagensiguiente:

cada parte y/o proporción es indispensable, en tanto existen en sus correlaciones e interdependencias. En cada una actúa cada parte que nos conforma; y, lo hasta ahora destacado (las pulsiones), se sitúan en nuestra genericidad, en nuestra particularidad/institucionalidad y en cada una de las personas que concretan estos otros dos niveles. Lo mismo acontece con otras analogías que nos conforman, presentadas como «características onto-antropológicas», y mencionadas en la imagensiguiente:

Características ontoantropológicas	1.	Ecológico, de relación indispensable con la naturaleza
	2.	Histórico
	3.	Hogareño, esto es espacio-vitalista (requiere de un hogar, una <i>casa</i>)
	4.	Hermenéutico
	5.	Dinámico (por estar vivo) y de ahí “intencional” o de “intencionalidades” según Beuchot (2004) ⁷
	6.	Sexual y erótico
	7.	Imitativo / inercial
	8.	Adaptativo
	9.	Expresivo vs. Enfermo / Insano

⁷ Ver en Beuchot; M. (2004) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier – IMDOSOC, Madrid/México, Colección Persona # 12, passim, especialmente p. 77, nota 93.

	10. Conformista vs. expansivo (La expansión productivamente es innovación, investigación, avance y puede ser <i>competencia</i> , opción exclusiva por el crecimiento individual, egoísta).
	11. Depredador vs. social y/o comunitario
	12. Malo y Bueno
	13. Ignorante
	14. Obsesivo
	15. Envidioso
	16. Contradictorio y/o paradójico
	17. Bélico, conflictivo, polémico
	18. Anárquico, tendencialmente desordenado
	19. Narcisista
	20. Olvidadizo
	Características epocales:
	a) Celulante ⁸

Desarrollar estas características

Detalladamente nos exigiría más espacio que el disponible en esta ocasión, sin embargo, sí se pueden destacar unas cuantas que permitan distinguir un factor antropológico poco atendido en la literatura filosófica sobre estos asuntos, referido a nuestros componentes malignos o asociados a El Mal que también portamos en nuestra humanidad.

Sobre El Mal y sus componentes

Al darle mucha relevancia a las fuerzas asociadas a las partes dañinas que nos conforman las individualizo con la expresión de “El Mal”, en tanto, en realidad, conforman un componente bastante decisivo en la acción humana. En el listado de las características recién destacadas hay varias por resaltar de manera especial, la 9 (Expresivo vs. Enfermo / Insano); la 11 (Depredador vs. Social y/o comunitario); la 12 (Malo y bueno) y la 17: bélico, conflictivo, polémico.

Expresivo vs. Enfermo / Insano

Somes indispensablemente expresivos pues externamos nuestras acciones, sentimientos y pensamientos y lo hacemos de diversas maneras: pragmática, pictórica y lingüística y al realizarlo concretamos una parte propia de nuestra humanidad, ensimisma sana, de suyo productiva. Sin embargo, también hay circunstancias donde surge la falta de

⁸ Este término lo tomo del joven autor Antonio Alonso Catalán, en su poemario *Romancero ciudadano*, Ed. Tinta libre (Trajín - Poesía # 2), México, ps. 6-7, que refiere a “la turba de celulantes”, las personas siempre con el teléfono celular a su atención permanente.

expresión, el silencio, la represión de la comunicación, incluso como auto contención, y esta condición da paso al surgimiento de una de las formas de El Mal, que actúan de diversas maneras y se pueden expresar de múltiples modos, tanto a nivel genérico, como particular y en el ámbito personal, con ejemplos variados.

Depredador vs. Social y/o comunitario

Otra característica onto-antropológica de especial significado es la que nos convierte en depredadores de nuestros propios congéneres, y esto acontece cuando dañamos a los otros con diversos modos y deterioros. Los ejemplos de esta situación son igualmente múltiples y nefastos y pueden ilustrarse tanto en los espacios genéricos, como institucionales o privados. Nuestro ser depredador es indudable y contrastante con la otra parte de la ecuación planteada: simultáneamente somos sociales y/o comunitarios.

Este factor, analogía y/o proporción es real, sin embargo, al ser destructivo y doloroso, tiende a ser negado, soterrado o disfrazado, pero conviene destacarlo, pues es tan actuante como que somos:

Malos y buenos (o buenos y malos)

En el actual contexto se resalta el asunto de El Mal, y hay que atenderlo de manera especial, pues suele ser dejado sin conceptuar, probablemente por el dolor que produce y el rechazo que engendra. No obstante, si reconocemos que tendemos a dejar de expresarnos, al tiempo de buscar la depredación de los congéneres, podemos aceptar que estas dimensiones de la acción están asociadas a una fuerza antropológica que las impulsa, siendo la tercera pulsión.

De ser esto cierto, esta fuerza es la más definitoria, en tanto motiva el control de la comunicación promoviendo el silencio —cuando lo bueno sería expresarnos— y la depredación efectuada sobre los otros, con diversos tipos y modos de daño. Si esta tesis es aceptada, se podría reconocer su gran importancia, pues daría cuenta de lo resaltado por Beuchot en su referencia a Rousseau, que subraya al primero que dijo “Esto es mío”: esto es, al agente personal que delimitó una

posesión sobre otra persona, un lugar, o una producción, apropiándose del trabajo colectivo, reduciéndolo a propiedad privada y produciendo el interés particular o individual, el privado.

La filosofía primigenia

Con los argumentos expuestos expreso la filosofía primigenia que planteo, la cual busca encontrar los mínimos conformantes de una realidad, las partes básicas de su integración, para distinguir *el trigo de la paja*, dando con lo importante: lo centralmente conformante de la realidad indagada. Para el caso de lo ahora subrayado, las pulsiones y la recuperación de algunas pocas proporciones de las características onto-anropológicas del ser humano, lo básico para perfilar con mayor precisión a El Mal, una de las grandes fuerzas integradoras del mundo, potencia que aún habrá que continuar investigando por su relevancia, aprovechando la buena literatura que hay sobre este asunto.

Con los argumentos expuestos les presento una tesis fuerte para interpretarlo, que conviene matizar con otros factores como los asociados a distintas fuerzas de la interioridad humana, en este caso el «Instinto de crueldad y propulsión al mal», presentado en el diagrama completo descriptivo de la antropología filosófica que planteo, que les ofrezco en la imagen colocada más adelante.

En nuestra constitución también poseemos un instinto⁹ que nos impulsa a gozar, disfrutar, complacernos del dolor —o las problemáticas— de otros seres, especialmente de nuestros congéneres, y esta fuerza es igualmente una propulsión a El Mal. De este asunto se pueden ofrecer diversos ejemplos, no obstante, menciono uno bastante familiar: un accidente automovilístico en una calle y/o autopista. Seguro les ha sucedido: la velocidad del movimiento de los automóviles se reduce considerablemente al pasar junto al incidente, pues las personas conductoras buscan enterarse de *qué pasó*, impulsadas por sus instintos de crueldad, fuerzas innatas e

⁹ Una fuerza que bien podría definirse como una motivación innata e inconsciente transmitida genéticamente entre seres vivos de la misma especie, que genera una misma forma de reacción ante determinados estímulos.

inconscientes que les hace buscar placer del dolor ajeno y las problemáticas en que se encuentran. Esta es una realidad, pero tendemos a rechazarla precisamente por su malignidad.

#	Tipo óptico	Nombre del nivel / ámbito /factor /determinación /proporción	División en pulsiones, instintos, "características ontoantropológicas" y tipos de conocimiento		
3	<div style="border: 2px solid red; padding: 5px;"> <p style="text-align: center; margin: 0;">Características ontoantropológicas</p> <ul style="list-style-type: none"> · Ecológico, de relación indispensable con la naturaleza · Histórico · Hogareño, esto es espacio-vitalista (requiere de un hogar, una <i>casa</i>) · Hermenéutico · Dinámico (por estar vivo) y de ahí "intencional" o de "intencionalidades" según Beuchot (2004) · Sexual y erótico · Imitativo / inérgico · Adaptativo · Expresivo vs. Enfermo / Insano · Conformista vs. expansivo (La expansión productivamente es innovación, investigación, avance y puede ser <i>competencia</i>, opción exclusiva por el crecimiento individual, egoísta), · Depredador vs. social y/o comunitario · Malo y Bueno · Ignorante · Obsesivo · Envidioso · Contradictorio y/o paradójico · Bélico, conflictivo, polémico · Anárquico, tendencialmente desordenado · Narcisista · Olvidadizo · Características epocales: · Celulante </div>	Intelectualidad y/o Conciencia	#	Pulsión	Tipo de conocimiento
3.			Posesión	filosófico y/o genérico	
2			Tánatos	epistémico/profesional	
				Estético o artístico	
				Mágico	
2	<p>Interioridad humana, es decir: mundo neuro-psico-afectivo (sensible) y simbólico con el cual el <i>ser humane</i> interpreta: <i>da significado y sentido a la acción</i></p>	Sensibilidad	1	Eros	cotidiano
4				Instinto de crueldad y propulsión al mal	
3				Afectividad	
2				Percepción	
1				Sensoriedad	
0		Sistema nervioso central			
1ª y/o 2ª	Experiencia (entendida como el <i>registro</i> que la <i>interioridad humana</i> hace de la práctica, como acción y relación)				
In	Exocerebro ¹⁰				
1	Referencia (empírica, instrumental y práctica)	Nivel y/o ámbito /factor /determinación /proporción de la realidad directa o inmediata	4	Descanso y diversión	
			3	Educativa	
			2	Moral y/o social (ejercicio de la socialidad)	
			1	Económica	

¹⁰Este nivel es obligado luego de los estudios de Roger Bartra sistematizados en "Contribuciones mexicanas al significado de la neurociencia para construir una nueva epistemología", publicada en Revista *JU'UNEA*, Año 4, número 4. 2019, publicación semestral editada por la Universidad La Salle Noroeste A. C. (difundida en mayo del 2020) ISSN 2395 – 9231, ps. 10 – 17. Ver en: <https://www.la-sallenoroeste.edu.mx/?q=Juunea> y el <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Recuperar el efecto de El Mal

En la historia es un asunto de primera magnitud pues permite interpretar muchas situaciones, y de entre ellas recupero sólo una especialmente significativa: una interpretación antropológica del “pecado original”. Este daño inicial surge del actuar personal regido desde las fuerzas interiores malignas, actuando sin control, cuando en el deber ser, sería obligatorio gobernarlas y/o modularlas¹¹.

Esta otra conclusión parcial hace palpable que la reflexión sobre la antropología filosófica es productiva, y que para facilitar estudios sobre ella, conceptuados desde el materialismo analógico, les ofrezco solo de manera indicativa el mencionado diagrama del ser humano, vía esta imagen:

De la civilización y la barbarie

Difundí trabajos sobre el asunto de la civilización y barbarie en dos publicaciones¹² y ahora los continúo con estas reflexiones planteándoles esta tesis: la civilización es una meta producida por la sociedad moderna en un lento proceso de desarrollo (o construcción) iniciado desde el Renacimiento y culminado en la Ilustración, tendiente a controlar la barbarie que se intuía con el desenvolvimiento de la historia de la propiedad privada y en la modernidad se intensificaba con las guerras de conquista mencionadas, atribuibles a la expansión europea iniciada por Isabel La Católica, con el financiamiento que hizo del viaje del genovés Cristóbal Columbus, quien *descubriría* las tierras que posteriormente se llamarían “América”, productoras de gran parte de la primera acumulación del capital moderno.

En mi publicación inicial sobre este asunto argüí que la civilización fue una meta inalcanzada en la modernidad y en la

¹¹ Es importante indicar que esta idea inicialmente la formuló el profesor Alejandro Méndez González de la Universidad La Salle del Noroeste, durante una conversación privada sobre estos temas, hablando con él de estos asuntos a mitad de septiembre del segundo año del Covid 19 (el 2021). En esta circunstancia se le ocurrió que las tesis que expongo sobre El Mal, darían la interpretación destacada sobre el “pecado original”.

¹² Primero 2018 y Primero 2019 (capítulo 5: “La barbarie latente en la Sociedad actual”).

segunda difusión resalté que la barbarie nos seguía acompañando en la actualidad, incluso con intensificaciones muy preocupantes; y de estas aseveraciones surgen preguntas como éstas:

¿Qué produce o genera la barbarie?

Siguiendo al argumento expuesto la respuesta es sencilla y terrible: la falta de control o modulación del “pecado original”, que impulsa la realización de El Mal en la historia generando consecuencias concretas en situaciones históricas. Un ejemplo se concreta en la masacre de los pueblos originales americanos ejecutadas por los ejércitos invasores europeos; la extracción de los negros de África y más recientemente eventos como las actividades de los Nazi-Fascistas — entre los cuales hay que incluir a los seguidores de Francisco Franco, ganador de la guerra contra la República Española—, los asesinatos masivos de las bombas atómicas lanzadas contra ciudades japonesas, las guerras contra el terrorismo dinamizadas por los Estados Unidos de América y otros procesos sociales contemporáneos, que podemos aglutinar en las consecuencias del neoliberalismo en la escala del desarrollo occidental. La lista es larga y es viable omitirla para resaltar la tesis del predominio de la barbarie frente a la civilización, a consecuencia de la falta de modulación de El Mal, como fuerza onto-antropológica activa realizadora de la tercera pulsión.

Idea de la civilización

La meta signada con el nombre de “civilización” pretendió producir un mundo armónico conceptualizado por Kant en el libro “La paz perpetua” (*Zum ewigen Frieden. Einphilosophischer Entwurf* [1795 / 1972]), y sobre este contexto la primera Agnes Heller aseveró: “Las esperanzas iniciales del pacifismo en la temprana Ilustración, la promesa de que el racionalismo, el liberalismo y la industria —individual o conjuntamente— traerían la «paz perpetua», en la actualidad están evidentemente muertas” (Heller y Feher 1985: 39)¹³.

¹³ Resalto la expresión de “la primera Agnes Heller” siguiendo la clasificación que realicé de los períodos de la obra de esta gran autora de la Escuela de

Àgnes Heller acertó con esa aseveración destacando una situación histórica grave: hay un fracaso social e histórico en el establecimiento de la civilización y él explica el crecimiento antónimo de la barbarie. Desde estos contextos se debe redefinir la *civilización* para precisarla como el logro colectivo que haga predominar al bien sobre El Mal, que deberá estar modulado o contralado, en tanto es imposible erradicarlo de la condición humana.

Y ¿cómo se puede conseguir este logro?

Esta pregunta perceptiblemente convoca una propuesta mayor que conviene al menos perfilar con un breve bosquejo: para alcanzar el logro dicho se debe delinear un modelo para la transformación social contemporánea y/o de frontera, surgido de la mejor filosofía actual. Si el modelo o ícono de humanidad, generado por la modernidad —y en particular por las filosofías eurocéntricas— ha sido imposible de realizar, pues el mismo Occidente dejó de construir una antropología filosófica realista, que por su popularidad y/o difusión, resaltara la presencia de El Mal promoviendo su modulación, control o gobierno, entonces desde el Sur, es indispensable impulsar un nuevo humanismo como comenzamos a plantear en el libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética* (Primeró, coordinador, 2021b), ubicado en la lucha de humanidades, planteado en el libro Primeró 2011.

En el capítulo cinco del libro sobre el nuevo humanismo encontramos aportes relevantes para comenzar a pensar una nueva humanidad, en cuanto leemos:

La historia se sucede mediante su permanente dilatación utópica que posa su mirada en la amplitud del futuro. Ricœur informa que Heidegger habló de tres tiempos: la intratemporalidad, o ubicación de los acontecimientos en línea sucesiva o representación del tiempo público, medible, espacializado según los movimientos de los astros; la historicidad o condicionamiento del pasado en el presente, y la temporalidad

Budapest en mi libro ¿Cuál Àgnes Heller? *Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores (Colección Construcción Filosófica), Cali (Colombia)-México, 2000. Publicación que puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

profunda o unidad del pasado con el presente y el futuro, tiempos vinculados por medio de la preocupación por las cosas mundanas entre las cuales estamos arrojados. Los proyectos del ahora existenciarío son inseparables de la expectativa y la retención del pasado (Ricœur, 1999, p. 188). San Agustín descubrió la *distentio animi* (*Confesiones*, libro XI) en la mezcla del presente del pasado que ha dejado de ser, del presente del presente que pasa continuamente, y del presente del futuro: desde el recuerdo se pasa al ahora desde el cual se anticipa el mañana (Es un texto de la filósofa mexicana María Rosa Palazón, situado en las ps. 126-7).

Esto es: en la construcción de una nueva iconicidad para la humanidad, se debe recuperar “la temporalidad profunda” de la historia, que conduce al “ahora existenciarío” (en otras palabras: a la vida cotidiana donde nos situamos), y desde él se puede llegar a una “*distentio animi*”, un alma distendida favorable a una iluminación, que permita intuir al nuevo humanismo, capaz de convocar una utopía, pues ésta surge indispensablemente, en tanto, según palabras de María Rosa Palazón:

Como no estamos rebelados a todo ni aceptamos todo lo existente, en el imaginario social la ideología utópica cumple con funciones integradoras y subversivas: por su mediación reemplazamos la presencia o ausencia de una cosa mediante ficciones: “siempre tenemos necesidad de la utopía en su función [...] de impugnación y proyección” (Ricœur, 2001, p. 360). Soñamos con otro tiempo y lugar porque hemos interpretado novedosamente las tradiciones de que procedemos, contemplándonos a partir de ningún tiempo y lugar (Ricœur, 2001, p. 360).

Al utopista sólo lo mueve la esperanza de que llegue lo deseable; manteniendo las distancias entre esperanza y tradición, abre el campo de lo posible, un horizonte de expectativas, signo de vitalidad. No, “no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones, ideales [...] sin utopía” (Sánchez Vázquez 2003, pp. 543-544). Luego, ni hay fin de la utopía ni de la historia (Sánchez Vázquez, 2003, p. 535). Como “haz y envés del mismo paño” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 305) la

praxis-teórica vuelve la mirada a realidades opresivas desde una perspectiva futurista ética, esto es, desde la acción y el pensamiento enfocados a vivir bien con y para los otros en instituciones justas: “la praxis está impregnada de un profundo contenido moral” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 469). (Son textos del capítulo citado, y situados en las ps. 128-9 del libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*).

“La temporalidad profunda” de la historia

Nos conduce a recuperar nuestro pasado, para situarnos en el hoy y tener un deseo de futuro que busquemos sea porvenir gracias a la utopía. María Rosa Palazón Mayoral cita a filósofos destacados ubicándonos en el sentido de la “temporalidad profunda”, del “ahora existencial” —en mi interpretación la *vida cotidiana*—, que tiende por necesidad a la búsqueda de un destino, inspirado en “una perspectiva futurista ética, esto es, desde la acción y el pensamiento enfocados a vivir bien con y para los otros en instituciones justas: «la praxis está impregnada de un profundo contenido moral»”.

La búsqueda de un modelo para la transformación social contemporánea y/o de frontera debe pasar por muchos niveles de reflexión, acción y confrontaciones de diversos tipos (menos las promotoras de la barbarie), entre los cuales conviene destacar algunos indispensables. El inicial debe ser el ético, entendiendo que la ética es una norma para el buen comportamiento moral, y por su propia sustancia, supone el bien, lo favorable a la vida, su producción, enriquecimiento y estabilización.

Desde el cambio ético es posible avanzar en variados tipos de luchas sociales y políticas, como examinamos detenidamente en el libro *La educación de la ética en México* (Primero, coordinador, 2021^a), que si bien se concentra en México por diversas razones, es viable aprovecharlo más allá de los límites de esta nación pluricultural, en tanto una buena ética es de aplicación universal.

El segundo ámbito para destacar es el educativo, en especial si entendemos que la educación es diferente a la escolaridad siendo sustancialmente formación para la vida. De

conceptuarse a la educación de esta manera, se podrá trazar una educación para la formación ética centrada en la idea propuesta de civilización, entendida como la búsqueda del bien, para crear condiciones colectivas que hagan factible la modulación y/o control de El Mal, especialmente en su forma de interés privado y/o particular. Esta circunstancia conlleva una muy clara regulación de la historia de la propiedad privada y su capacidad de transmitir transgeneracionalmente El Mal.

Es palpable que en estas sugerencias hay una buena cantidad de utopía, no obstante, de seguir a grandes filósofos —como los citados por María Rosa Palazón—, es viable aceptar el poder de ella para impulsar la búsqueda de “una perspectiva futurista ética, esto es, desde la acción y el pensamiento enfocados a vivir bien con y para los otros en instituciones justas: «la praxis está impregnada de un profundo contenido moral»”, como escribió Adolfo Sánchez Vázquez, el maestro que impulsa gran parte de mi filosofía analógica de lo cotidiano.

Referencias

Alonso Catalán Antonio (2021) Ed. Tinta libre (Trajín - Poesía # 2), México.

Beuchot, M. (2004) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier – IMDOSOC, Madrid/México, Colección Persona # 12.

Galimberti Alejandra (2021), “Sussy Santana, Gloria Anzaldúa y JoyHarjo: tres poetas cruzadas por la frontera”, en *La Jornada Semanal*, domingo 5 de septiembre, p. 2. Ver en <https://semanal.jornada.com.mx/2021/09/05/sussy-santana-gloria-anzaldua-y-joy-harjo-tres-poetas-cruzadas-por-la-frontera-6775.html>

Kant. E. (1790/1985) *Crítica del juicio*, Espasa Calpe Mexicana, Col. Austral # 1620, tercera edición.

Primero L. E. y Beuchot M. (2015), *La filosofía de la educación en clave poscolonial*, Ed. Círculo Hermenéutico,

Neuquén, Argentina. Este libro se obtiene sin costo en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2000) *¿Cuál Ágnes Heller? Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores (Colección Construcción Filosófica), Cali (Colombia)- México. Este libro se obtiene sin costo en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2011), *Lucha de humanidades o de la éticaanalógica de Mauricio Beuchot*, coedición RIHE-Editorial Torres Asociados, México. Este libro se obtiene sin costo en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2018) ensayo “«Civilización o barbarie», un lema moderno fracasado” [HOBOE ВРЕМЯ И «HOBOE vs Barbarity»: CrashofBinaryOpposition] en ЦИВИЛИЗАЦИЯ И варварство 2018. Вып. VII. С. 363–364 [Civilization and Barbarity 2018. Issue VII. ps. 363–364], publicada por Russian Academy of Sciences, Institute of World History Center of Comparative History and Theory of Civilizations, Laboratory of Research of Civilization and Barbarity, ISSN 2307–7794, Civilization and Barbarity the man of the barbarian world and the barbarian world of the man, 2018 • ISSUE VII, pp. 247–284, Moscow 119334, Russian Federation.] Este artículo se obtiene sin costo en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2019^a) “Contribuciones mexicanas al significado de la neurociencia para construir una nueva epistemología”, publicada en Revista *JU’UNEA*, Año 4, número 4. 2019, publicación semestral editada por la Universidad La Salle Noroeste A. C. (difundida en mayo del 2020) ISSN 2395 – 9231, ps. 10 – 17. Ver en: <https://www.lasallenoroeste.edu.mx/?q=Juunea> y el <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2019b) *La UPN es más importante que PEMEX*, Torres Asociados, México. Este libro se obtiene sin costo en <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. y Beuchot Puente M. (2019c) *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*,

Editorial Torres Asociados, México. <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

Primero Rivas, L. E. (2020) *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Sello Editorial *Publicar al Sur*, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

Primero Rivas, L. E. (2021a) *La educación de la ética en México*, *Publicar al Sur*, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

Primero Rivas, L. E. (2021b), *Hermenéutica analógica, nuevo humanismo e inclusión ética* *Publicar al Sur*, México. Este libro se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/>

Spivak, Gayatri (2010) *Crítica de la razón postcolonial – Hacia una historia del presente evanescente*, Akal (Cuestiones del Antagonismo), Madrid.

**PROBLEMAS Y AMENAZAS PARA UN ORDEN
SOCIAL CONTEMPORÁNEO
RACIONAL Y PLURALISTA.
EL SENTIDO DE LA HISTORIA Y LA
IMPORTANCIA DE LA RELIGIOSIDAD
INTELLECTUAL**

H. C. F. Mansilla
Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios,
La Paz, Bolivia.

Resumen: En muchas sociedades las religiones han intentado esclarecer cuestiones fundamentales para el orden socio-político, como el origen, la meta final y el sentido de la existencia y la identidad de los seres humanos. Este texto quiere recordar algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica, en lo referente a la necesidad de solidaridad en las relaciones sociales y en la fundamentación de una concepción amplia de justicia (según *Jürgen Habermas*). Es interesante señalar que esta actividad intelectual empezó en la antigua Mesopotamia.

Palabras-clave: Aristóteles, Habermas, Kant, religión, Sumeria

Problems and Challenges for a Rational and Pluralistic Contemporary Social Order. The Sense of History and the Importance of Intellectual Religiosity

Abstract: In many societies the religious systems have tried to clear fundamental questions for the social-political order, like the origin, the last goal, and the sense of existence of human beings. This text aims to remember some important aspects about this theme which are still acute, like the relevance of religious phenomena relative to environmental protection, the

necessity of solidarity in social relations, and in the foundation of a comprehensive idea of justice (according to the theory of *Jürgen Habermas*). It is interesting to note that this intellectual activity began in ancient Mesopotamia.

Key words: Aristotle, Habermas, Kant, religion, Sumer

No estamos ante una situación apocalíptica. En el siglo XXI nos enfrentamos, sin embargo, a una constelación que la podemos calificar como una crisis permanente con múltiples facetas: el cambio climático, la destrucción incesante de ecosistemas naturales, la burocratización de la vida social, la emergencia de numerosos estados fallidos, el recrudescimiento de regímenes nacionalistas y populistas, el uso recurrente de una potencia mortífera de destrucción (como en la guerra de Ucrania en 2022 y en otros conflictos) y la prevalencia de modas teóricas de considerable vigor, como las muchas variantes del relativismo, que nos aportan pocos conocimientos realmente importantes. Ante la magnitud de estos retos parecería que la filosofía y las ciencias sociales no tienen la capacidad adecuada de comprensión y respuesta. Con algunas excepciones notables, se puede decir que la filosofía contemporánea ha desertado de su misión de proponer valores de orientación a la sociedad de nuestro tiempo. De modo similar, este breve texto solo presentará sumariamente una faceta de la problemática, sin proponer ninguna solución.

Hay, por supuesto, muchos modelos explicativos para entender este estado de cosas. Se percibe, empero, la carencia de una visión de conjunto o, por lo menos, el descrédito de lo que antiguamente se llamaba una concepción totalizadora de la realidad social. Esta expresión cayó en el olvido por algunas razones muy justificadas, pues ella nos remite también a modelos de pensamiento y organización que estuvieron vinculados a los experimentos sociales más detestables que los seres humanos edificaron sobre la Tierra durante el siglo XX. Como dijo *Max Horkheimer*, todo conocimiento genuino en el campo histórico-social no puede renunciar a la reflexión acerca del sufrimiento humano y a su complemento

indispensable, la idea de la felicidad¹. Como siempre hace falta un enfoque incómodo, crítico, incluyente, que no retroceda ante la necesidad de emitir juicios valorativos para comprender, por ejemplo, la legitimidad electoral de numerosos experimentos populistas y, al mismo tiempo, su maldad intrínseca.

En este ensayo se menciona sucintamente un elemento que podría contribuir a mitigar esta situación: la religión como esfuerzo intelectual-racional para entender el mundo y nuestra situación en él, acompañado de algo que siempre ha estado muy cerca de una genuina preocupación religiosa: una reflexión en torno al sentido de la historia y la existencia. Se trata de una temática inmensa, de la cual aquí solo se ofrece un esbozo provisional.

El sentido de la historia y la existencia

¿Por qué resulta tan difícil en las ciencias políticas y la filosofía del presente plantear cuestiones razonables de gran alcance social e histórico? La extrema especialización de las ciencias sociales en general hace aparecer como anticuado el esfuerzo de construir una síntesis con pretensiones globales y con valoraciones éticas, como lo intentó *Aristóteles*² con su gran tratado sobre *Política*. Esta obra clásica abarca la cuestión del sentido de la historia y la existencia, la gran pregunta que se hacen aún miles de personas en todo el mundo.

Según *Isaiah Berlin*, cada nueva generación se interroga acerca de los mismos asuntos, ante todo sobre el sentido de la evolución humana y de la vida individual³. Esta pregunta

¹ Max Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers* (La actualidad de Schopenhauer), en: Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge* (Sociologica II. Discursos y conferencias), Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1962, pp. 124-141, aquí p. 138.

² Sobre el conjunto de la obra aristotélica cf. Otfried Höffe, *Aristoteles*, Munich: Beck 2006.

³ Isaiah Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (La madera torcida de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas), Frankfurt: Fischer 1992, p. 229.

no puede ser contestada mediante un concepto restringido de razón instrumentalista o por medio de la huida frente a los dilemas que conllevan casi todas las variantes del relativismo postmodernista. Actualmente y a la vista de la crisis del medio ambiente, del consumismo exorbitante y de renovados conflictos bélicos, como la guerra de Ucrania (2022), es conveniente analizar los decursos históricos y los avances tecnológicos desde una perspectiva ética de largo alcance que ponga en cuestionamiento la necesidad y la calidad intrínseca del desarrollo contemporáneo a nivel global. Y por ello no se puede renunciar a la dimensión del sentido histórico y de la moral social.

Un ejemplo que aún hoy nos interpela: Aristóteles fue uno de los primeros pensadores en analizar y criticar los fenómenos degenerativos del régimen democrático, mostrando cómo la democracia engendraba la demagogia u oclocracia (el gobierno de las turbas), cuyos líderes lograban posteriormente convertirla en un modelo elitario, pero detestable, la oligarquía, en la cual el jefe más taimado llegaba a ser el déspota vitalicio y terminaba instalando la tiranía hereditaria⁴. Hasta hoy esta temática es incómoda y controvertida, es decir: interesante y productiva. Para Aristóteles el ideal era el régimen centrado en el dominio de las leyes, es decir: el sistema político-institucional fundamentado sobre la prevalencia del derecho y nacido de un debate racional, y no el gobierno despótico e impredecible de un déspota, por más iluminado y bien intencionado que sea el gobernante.

Las cuestiones esbozadas en este breve texto giran en torno al aporte que desde una religiosidad intelectual se puede inferir para otorgar sentido a la vida y a la configuración de una existencia bien lograda. Una visión solo analítico-descriptiva, por más exacta y aguda que sea, no llega a formular una aproximación fructífera a esta interrogante. Pese a la enorme popularidad del relativismo en el presente, se puede constatar que aún hoy persiste un interés académico en torno a los textos clásicos porque estos últimos reconstruyen y

⁴ Aristóteles, *Politik* (Política), edición de Nelly Tsouyopoulos y Ernesto Grassi, Reinbek: Rowohlt 1965, pp. 133-134 (= 1292a-1292b), 172-174 (= 1304b-1305a).

analizan temáticas con una perspectiva general y crítica, a la cual no podemos renunciar del todo. Por otra parte se puede afirmar que la *Política* aristotélica es probablemente el primer estudio sistemático sobre asuntos sociales y políticos en la cultura occidental⁵. Es verdad que la teoría política de Aristóteles contiene elementos que hoy nos parecen inaceptables o, por lo menos, odiosos y controvertidos, como la aceptación irrestricta de la esclavitud y la situación subalterna de las mujeres y los extranjeros. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles discute el *status* de los esclavos (si es algo dado por la propia naturaleza o por pertenecer a un ejército derrotado o por alguna disposición legal), pero en ningún momento duda de la necesidad de los hombres libres de poseer instrumentos vivos que ejecuten las tareas más duras⁶.

Como un primer ejemplo del tenor general de este ensayo nos podemos preguntar entonces: ¿Para qué leer un libro con ideas tan anacrónicas y reaccionarias? La teoría aristotélica es todavía revelante porque nos propone un asunto incómodo que sigue vigente como en el tiempo de su publicación. Aristóteles propuso una vinculación estrecha y normativa entre ética y política: la última como continuación de la primera, pero en un terreno más amplio y más complejo. Desde Maquiavelo⁷ este nexo es criticado como ingenuo, anticuado y alejado de la realidad. Varias culturas han concebido la actividad público-política como la continuación de un estatuto moral; en este sentido la teoría aristotélica no fue totalmente original. Desde los documentos sumerios más antiguos que han llegado hasta nosotros hasta las preocupaciones de los ecologistas actuales se puede detectar el anhelo imperecedero de construir un orden social que tenga sentido, que haga más llevadera la ardua vida humana sobre la Tierra y que

⁵ Sobre esta temática cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: FCE 1962, *passim*.

⁶ Aristóteles, *op. cit.* (nota 4), pp. 9-11, 13-19 (= 1252b-1253a; 1253b-1255b).

⁷ Sobre la relevancia y pertinencia de la obra de Maquiavelo cf. el estudio clásico: Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli*, en: Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, edición de Henry Hardy, Londres: Hogarth Press 1980, pp. 25-79; cf. también Rüdiger Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie* (Polis y Estado. Líneas maestras de la filosofía política), Frankfurt: Suhrkamp 2002, pp. 108-116.

pueda brindar alguna satisfacción más o menos creíble a sus habitantes.

No hay duda de que hoy faltan los grandes designios que otrora brindaban sentido al campo de la política, y esto en todos los frentes. Un notable historiador de las corrientes comunistas nos dice que la izquierda “en gran medida ha perdido la batalla de las ideas”⁸, dando como resultado “mucho espacio para amarguras, incertidumbres y miedos”⁹. Una voz de la socialdemocracia afirma que esta corriente partidaria en Europa debería contentarse con “generar mecanismos de protección social que ayuden a acotar la incertidumbre y generen seguridad”¹⁰, lo que no está equivocado, pero evidentemente es muy poco en comparación con el programa y las exigencias de la socialdemocracia en tiempos de Karl Marx. Además de modesta, esta posición acerca del presente puede generar una cierta confusión. El contexto actual ha generado una nueva necesidad de sentido histórico-político, que va más allá del anhelo de seguridad como este es concebido por el elector habitual de los partidos socialdemocráticos. Hay, paradójicamente, un renovado interés por las grandes concepciones teóricas que parecían conferir elementos de orientación a una humanidad desorientada, aunque estas concepciones puedan ser calificadas como opiniones exageradas y pesimistas en el contexto del presente.

El mérito de Aristóteles es haber tratado estos temas en forma metódica y haber construido conexiones complejas entre los múltiples aspectos que confluyen en lo que ahora llamamos política. Por ello es importante anotar que su obra la *Política* exhibe un método doble: (1) estudiar la historia (los antecedentes) del fenómeno socio-político y realizar un inventario empírico-documental de los aspectos importantes; y luego (2) emitir una valoración crítica, fundamentada en criterios racionales, a veces con ayuda de comparaciones

⁸ Roger Martelli, *La izquierda en busca de sentido. Reflexiones desde la experiencia francesa*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 297, enero-febrero de 2022, pp. 56-64, aquí. p. 56.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰ Cristina Monge, *La socialdemocracia se juega en la batalla contra el miedo*, en: NUEVA SOCIEDAD, N° 297, enero-febrero de 2022, pp. 81-90, aquí p. 90.

entre varias culturas.

Como lo practicó Aristóteles, para estudiar los fenómenos políticos necesitamos una combinación simultánea de distancia cognoscitiva y riqueza de datos empíricos, sin temor de establecer juicios valorativos bien fundamentados. Hay que desconfiar de las modas contemporáneas en las ciencias sociales, que – al igual que las obras del arte postmodernista – ofrecen una superficie rutilante, un mensaje atrayente y un contenido exiguo y decepcionante.

La teoría del progreso histórico de Jürgen Habermas y la vinculación entre credo y razón

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso provienen probablemente de una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Jürgen Habermas, afecta también e inevitablemente el contenido mismo de las teorías¹¹. La religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la creación. Las religiones, conjeturó Octavio Paz en un espléndido texto, han sido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El retorno a esa “patria original”¹² denota evidentemente rasgos místicos, pero este factor no desvaloriza un sentimiento hondo y perenne de los mortales, que, según

¹¹ Jürgen Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre el naturalismo y la religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 234.- Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 7, pp. 752-753.

¹² Octavio Paz, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral 1994, p. 136.

Herbert Marcuse, no está opuesto a la razón¹³. De acuerdo a Octavio Paz, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy en el diseño de la protección ecológica¹⁴.

Una de las tesis de este ensayo es subrayar la necesidad de una reflexión que nos enseñe otra vez lo problemático del progreso histórico y de toda actividad científico-técnica, una reflexión como la emprendieron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al criticar el optimismo del racionalismo y la Ilustración. Por todo ello se puede percibir una notable actualización del viejo vínculo dilemático entre razón y fe, como lo demuestra la gran obra de Jürgen Habermas publicada en 2019¹⁵. Habermas mismo publicó anteriormente varios escritos sobre estos asuntos¹⁶, habiendo examinado

¹³ En un texto hoy olvidado Marcuse aseveró que “la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin”. Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962, p. 225.

¹⁴ Octavio Paz, op. cit. (nota 12), pp. 138-139.- Es similar la opinión central de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Frankfurt: Suhrkamp 1984, passim.

¹⁵ Se trata de la obra más amplia escrita hasta ahora por este autor. Cf. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (posible traducción: Otra historia de la filosofía), vol. I: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* (La constelación occidental de creer y saber); vol. II: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (Libertad razonable. Indicios del discurso sobre creer y saber), Berlin: Suhrkamp 2019.- Sobre la intención profunda de la teoría habermasiana, manifiesta en sus últimos escritos, cf. Peter E. Gordon, *Seine Philosophie hat die Lehren der Katastrophe verinnerlicht* (Su filosofía ha interiorizado las enseñanzas de la catástrofe), en: DIE ZEIT (Hamburgo) del 13 de junio de 2019, suplemento FEUILLETON, p. 34.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997; Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Creencia y saber), Frankfurt: Suhrkamp 2001, especialmente p. 23; Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (La dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg: Herder 2005; Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta.

tempranamente las verdades enfáticas contenidas en algunas doctrinas religiosas y utopías políticas, en las fisuras de las continuidades históricas y en los fragmentos reacios a la integración dentro de los grandes sistemas filosóficos¹⁷. El último *opus magnum* de Habermas concretiza, amplía y acentúa los temas y las tempranas conclusiones de este autor, contenidas, por ejemplo, en una conferencia poco conocida de 1988¹⁸. El libro de 2019 conecta la fe y la razón trazando una “genealogía del pensamiento postmetafísico”¹⁹, que intenta “un esclarecimiento racional de la comprensión de uno mismo y del mundo”²⁰, un esclarecimiento que reconstruye, por lo menos parcialmente, “la transformación de la herencia de origen religioso”²¹ en uno de los elementos centrales de la filosofía occidental.

Los escritos de Habermas abarcan una visión enciclopédica – se podría decir: monumental y casi exhaustiva – del conjunto de la filosofía occidental y, en las últimas décadas, de los complejos nexos entre la fe y la razón. En muchos libros Habermas construye una notable síntesis centrada en el desarrollo del racionalismo y de la modernidad occidentales, como si la evolución del pensamiento mundial fuera hubiese sido, en gran parte, una especie de preparación para arribar a ese resultado. Pese a su distanciamiento con respecto a la filosofía hegeliana y afines, él ha edificado una magna teoría *evolucionista* que culmina con su propio pensamiento y que está compuesta a partir de un marxismo ennoblecido por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y enriquecido por fragmentos hermenéuticos, funcionalistas y estructuralistas, por estudios en torno a la filosofía del lenguaje, por una infinidad de datos empíricos y conocimientos históricos y por la

Una discusión con Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp 2008.

¹⁷ Jürgen Habermas, Vorwort (Prólogo), en Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 3-9, aquí p. 6.

¹⁸ La conferencia se publicó en 1991 bajo el título: Jürgen Habermas, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* (Transcendencia de adentro, transcendencia hacia el más acá), en: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte* (Textos y contextos), Frankfurt: Suhrkamp 1991, pp. 127-156.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Auch...*, op. cit. (nota 15), vol. I, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

²¹ *Ibid.*, vol. I, p. 15.

crítica – muy acertada, por otra parte – del pensamiento post-modernista²².

También en su último *opus magnum* Habermas presupone que la humanidad ha avanzado en el dominio de la naturaleza exterior y en el desciframiento de nuestra consciencia mediante la adquisición continuada y creciente de competencias cognitivas y comunicativas. La autorreflexión de los seres humanos en un diálogo permanente y exento de presiones dominacionales debería conducir a un orden social relativamente razonable. Un grupo de discípulos de Habermas, entre los que se destacaron *Klaus Eder* y *Rainer Döbert*, ha realizado un importante aporte a esa concepción que cree descubrir en la historia humana una evolución siempre ascendiente de competencias de toda índole, sobre todo de índole racional, una evolución que al mismo tiempo configura una sucesión universal y *quasi*-obligatoria de estadios o periodos que se manifiestan en las diferentes formas del pensamiento teológico y de las prácticas religiosas²³.

Hay que señalar que el propio Habermas, con su libro sobre la reconstrucción del materialismo histórico – del cual él jamás se distanció – estableció el cimiento para una secuencia muy extendida – y por ello normativa – de periodos históricos, los cuales marcarían las etapas del progreso humano, por lo menos en el ámbito occidental²⁴. A pesar de su

²² Cf. una temprana crítica a Habermas desde una posición cercana a la suya: Axel Honneth, *Vorbemerkungen*, en: Urs Jaeggi / Axel Honneth (comps.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Teorías del Materialismo Histórico), Frankfurt: Suhrkamp 1977, pp. 456-459.

²³ Cf. entre otros: Klaus Eder (comp.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften* (El nacimiento de sociedades basadas en clases), Frankfurt: Suhrkamp 1973; Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution* (El nacimiento de sociedades organizadas estatalmente. Una contribución a una teoría de la evolución social), Frankfurt: Suhrkamp 1976; Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (La teoría sistémica y el desarrollo de los sistemas interpretativos religiosos), Frankfurt: Suhrkamp 1973.

²⁴ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Sobre la reconstrucción del Materialismo Histórico), Frankfurt: Suhrkamp 1976.- Para una crítica a las consecuencias práctico-políticas de esta concepción cf. Bernd Guggenberger, *Wem nützt der Staat? Kritik der neomarxistischen Staatstheorie*

distanciamiento con respecto a las filosofías de la historia de Hegel, Marx y pensadores afines, Habermas generó una doctrina básicamente evolucionista en torno al desarrollo de las principales sociedades, desarrollo que culmina en lo que se conoce como la modernidad occidental, después de un cambio racional y sistemático de paradigmas²⁵. De acuerdo a Habermas, el cambio de paradigmas sigue los siguientes principios. Sería posible detectar un despliegue de las fuerzas productivas, institucionalizado de tal manera que este pueda tener lugar de manera previsible y sistemática. Esto conduciría a un cambio social también incesante, a una ampliación constante de las capacidades socio-políticas de conducir adecuadamente estos procesos, a un incremento de la complejidad general y a la declinación concomitante de las visiones tradicionales del mundo²⁶. En su último *opus magnum* Habermas mantuvo esta posición, apoyado en un impresionante despliegue de datos y conocimientos en torno al primer milenio antes de la era cristiana: los progresos intelectuales de la primera gran época axial²⁷. Y en la mejor línea racional-humanista este autor asevera que a lo largo de este proceso tendría lugar la auto-emancipación del ser humano mediante la aplicación práctico-política de las habilidades críticas — los “procesos de aprendizaje político-morales”²⁸ — que los ciudadanos vayan creando²⁹. Inspirado explícitamente en Karl Marx, nuestro autor supone que el ideal del futuro podría ser la “asociación comunicativa de sujetos que conocen

(¿A quién beneficia el Estado? Crítica de la teoría neomarxista del Estado), Stuttgart: Kohlhammer 1974.

²⁵ Para la descripción analítica del cambio de paradigmas conducente a la modernidad cf. Jürgen Habermas, *Auch...*, op. cit. (nota 15), vol. II, pp. 384-427, 505-522.

²⁶ Una temprana descripción del cambio de paradigmas en: Jürgen Habermas, *Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen* (El sujeto de la historia. Una observación acerca de alternativas falsamente concebidas), en: Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Cultura y crítica. Ensayos dispersos), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 389-398, aquí pp. 390-392.

²⁷ Jürgen Habermas, *Auch...*, op. cit. (nota 15), vol. I, pp. 462-480; vol. II, pp. 189-211.

²⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 798.

²⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 393.

y actúan”³⁰, sujetos que se mueven en un plano político de libertad permitido por la evolución histórica³¹.

En el texto ya mencionado de 1988, Habermas nos dice explícitamente que la *Política* aristotélica y la filosofía de la historia de Hegel han sido reemplazadas por una “teoría post-marxista de la sociedad”³², pero exhibiendo una faceta más escéptica, que se distinguiría por elaborar deliberadamente conclusiones limitadas y poco espectaculares y por su alcance temáticamente restringido. Fiel a una cierta tradición humanista de la modestia – que proviene del estoicismo clásico y que deberíamos rescatar –, Habermas afirma que entre sus convicciones referidas a la praxis socio-política se hallaría ante todo el esfuerzo sobre cómo restringir o eliminar el sufrimiento y las vulneraciones de las criaturas humanas y no tanto el designio de crear o concebir un nuevo orden, justo, racional, igualitario y profundamente democrático³³. Existe probablemente una discrepancia entre la magnitud y la calidad de la obra habermasiana, por una parte, y la modestia de sus conclusiones, por otra. Estas últimas se hallan en la línea de aquella filosofía clásica que ha sido prefigurada, entre otras corrientes, por el estoicismo y el pensamiento religioso cercano a este último. El aporte habermasiano contribuye con relativamente pocas luces al meollo de la dialéctica entre creer y saber, como ser las cuestiones del sentido de la vida y de la historia, la configuración de una existencia bien lograda y el contenido específico y contemporáneo de conceptos como libertad y democracia. Hay una discrepancia manifiesta entre la dimensión del último libro de Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*) y su modesto aporte a la temática tratada.

Admito que esta breve crítica es injusta. En primer lugar porque las conclusiones de Habermas representan algo así como el límite de lo que se puede alcanzar en forma realista y desapasionada; en segundo lugar porque lo rescatable de las actividades filosóficas e intelectuales se encuentra – entre

³⁰ Ibid., vol. II, pp. 577-580.

³¹ Ibid., vol. II, pp. 624-656.

³² Jürgen Habermas, *Transzendenz...*, op. cit. (nota 18), p. 144.

³³ Ibid., p. 145.

otras tareas – en un retorno crítico y distanciado a los clásicos. Un caso paradigmático: para Aristóteles su *Metafísica* fue el esfuerzo de aplicar la filosofía a sí misma³⁴. Parece, además, que la humanidad aprende del dolor, el sufrimiento, los conflictos y las catástrofes. Como el mismo Aristóteles aseveró, las tragedias resultan entonces una fuente privilegiada del saber³⁵.

La consciencia de lo que falta

Pese a esta apreciación mía no muy positiva de la obra habermasiana, hay que enfatizar la notable contribución de este autor a comprender mejor el complejo rol de las religiones en la conformación de toda la historia de la humanidad, un rol que posee evidentemente muchos elementos que podemos calificar como positivos. En la propia terminología de Habermas se puede afirmar que hasta hoy las religiones articulan “una consciencia de lo que falta”³⁶: mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso instrumental-racional. Expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

La paradoja que se puede percibir en la obra habermasiana y en los escritos tardíos de Max Horkheimer puede ser descrita de la siguiente manera. Los nexos entre lo sagrado, el mito y el arte contribuyen a dar cuerpo, aunque sea precariamente, a una concepción que permite vislumbrar lo negativo

³⁴ Aristóteles, *Metaphysik* (Metafísica), edición de Héctor Carvallo y Ernesto Grassi, Reinbek: Rowohlt 1966, pp. 12-15 (= 982a-983a).

³⁵ Aristóteles, *Poetik* (Poética), en: Aristóteles, *Hauptwerke* (Obras principales), compilación de Wilhelm Nestle, Stuttgart: Kröner 1963, pp. 336-376, aquí p. 350.

³⁶ Jürgen Habermas, *Einleitung* (Introducción), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 11), pp. 12-13; Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 11), p. 137, 149; Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 11), p. 222.- La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 11), t. 6, p. 260.

o, por lo menos, lo criticable de la civilización industrial moderna. Al resistirse al decurso del mundo, el arte genuino es aquel que nos permite entrever, aunque sea de modo indirecto, lo absoluto y lo trascendente. Una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad, no puede ser reducida a la dimensión técnico-científica, por más brillante, previsible y exitosa que esta parezca ser, concepción que se inclina muchas veces a entender a los seres humanos y a su comportamiento como si fuesen vínculos medibles y relaciones cuantificables y tiende, por ende, a igualar y nivelar la humanidad. El criticar a esta corriente de la identificación forzosa e imparable de todo y todos conforma uno de los grandes motivos tematizados por la Escuela de Frankfurt. Siguiendo esta línea conceptual se puede decir que, a pesar de la universalidad contemporánea de los factores mercantiles, los nexos humanos no se agotan en vínculos contractuales, en la maximización del beneficio y en las decisiones según criterios de la racionalidad instrumental.

El sentido de la historia y la importancia de la religiosidad intelectual pueden ser comprendidos mejor si en este contexto echamos un breve vistazo a la filosofía de *Immanuel Kant* y a los estudios de la Escuela de Frankfurt, combinando este esfuerzo con una somera crítica del relativismo de moda. No podemos sostener metódica y permanentemente que el amor, la esperanza y la solidaridad conforman exclusivamente juegos lingüísticos y sistemas aleatorios de signos semánticos – como lo aseveran o pocos postmodernistas –, pues nuestra vida quedaría vacía, nuestra consciencia insatisfecha y nuestro anhelo de conocer incompleto. Como afirma Habermas, la idea de un acercamiento al Reino de Dios, idea que permanece dentro de los límites de la mera razón, despierta en nosotros la consciencia de una responsabilidad colectiva frente a las carencias y falencias de nuestro orden social y del desarrollo histórico, y constituye, por lo tanto, una especie de protesta contra la contingencia del destino social y contra el caos del mundo material³⁷. La

³⁷ Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 11), pp. 222-223, 250; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 11), t. 6, pp. 260-261.

construcción de alternativas frente a destinos históricos que parecen inexorables tiene también un fundamento religioso, que es el vínculo entre la moral practicada y la promesa de felicidad. Basado en la filosofía de la religión de Immanuel Kant, Habermas sostiene que la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica³⁸. Las creencias religiosas permiten pensar que las injusticias históricas, el infortunio individual, el sinsentido de las edificaciones sociales y el caos de la materia no conservarán la última palabra en el desarrollo de la Creación.

Ya Kant señaló que no podemos renunciar a interrogaciones de orden metafísico y a reflexionar sobre la totalidad del universo y de nuestra existencia³⁹. Tenemos que hacernos preguntas acerca de lo absoluto y lo irreductible, aunque las respuestas resulten imperfectas. A lo largo de la historia humana la religión ha resultado ser nuestra experiencia más profunda y nuestra representación simbólica de un sentido incondicional. Estos procesos complejos requieren siempre de interpretación y esclarecimiento. Como aseveró Habermas comentando a *Ernst Cassirer*, ganamos nuestros contactos con el mundo a través de estímulos sensoriales, pero los transformamos en un sentido simbólico y significativo, que es constitutivo para la existencia humana; esta mediación simbólica genera una cierta distancia con respecto al mundo y, paradójicamente, posibilita la convivencia razonable con los otros. La lengua, el mito, el arte y conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza⁴⁰. Una de las condensaciones de la transformación de la experiencia sensorial en sentido simbólico es la esfera de lo

³⁸ Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 11), pp. 223-224; Immanuel Kant, *Die Religion...*, op. cit. (nota 11), p. 764; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio) [1790], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 11), t. 8, p. 580, 587.

³⁹ Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Preliminares a toda metafísica futura, que quiera aparecer como ciencia) [1783], en: Immanuel Kant, *Werke*, op. cit. (nota 11), t. 5, pp. 197-203; Kant, *Die Religion...*, op. cit. (nota 11), p. 650, 655.

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen...*, op. cit. (nota 16), pp. 16-20.

religioso.

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un diseño que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar *determinados* contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el oscurantismo y el engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta creatividad sería indispensable para regenerar una consciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber científico⁴¹.

Habermas reconoce que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos ha sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos se hayan convertido hoy en un asunto estrictamente privado e individual. Dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento⁴². Efectivamente: las más diversas corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades muy diferentes de las de origen, los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero fue su núcleo religioso lo que permitió que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y

⁴¹ Habermas, *Die Grenze...*, op. cit. (nota 11), p. 218, 236.

⁴² Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 16-19.

convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural. Dice Habermas que sería injusto excluir a la religión del debate público en las sociedades secularizadas del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aún hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida. En este caso, aseveró Habermas, la determinación de ese lindero debería ser una tarea común de la ciencia y la teología, donde ambas tratarasen de ponerse una en lugar de la otra⁴³.

Varios autores de la Escuela de Frankfurt o cercanos a ella hicieron algo similar. Estamos ante una preocupación por la religiosidad intelectual que tiene que ver directamente con la pregunta por el sentido de la historia y la política, reflexionando acerca de los peligros y los desafíos a los cuales la humanidad se enfrenta continuamente⁴⁴. Pero hay algo más, analizado por Max Horkheimer. En los últimos años de su vida él se dedicó a temas que en lenguaje sencillo se podrían calificar como teológico-filosóficos. Horkheimer creyó encontrar una especie de contrapeso a lo que él llamó el “*mundo administrado*”, ese terrible orden social, en el cual – independientemente de gobiernos capitalistas o socialistas – el “ciudadano” normal y corriente está sometido a las instrucciones y los caprichos de una burocracia insaciable.

Horkheimer señaló, retomando una idea de origen teológico, que el desarrollo histórico, aunque terminase en un final feliz, no puede resarcir los agravios y la injusticia que tuvo que soportar la humanidad⁴⁵. Se puede, evidentemente,

⁴³ Habermas, *Glauben und Wissen*, op. cit. (nota 16), p. 22.

⁴⁴ Sobre el sentido de la historia y la existencia en conexión con la religiosidad intelectual, cf. Steve Bruce, *Religion in the Modern World*, Oxford: Oxford U.P. 1996; Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica), Frankfurt: Fischer 1988, pp. 7, 23-24, 87; Erich Fromm, *Religion und Gesellschaft* (Religión y sociedad), [epílogo] en: Rainer Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik* (La valentía de ser humano. El pensamiento y la obra de Fromm, su religión y su ética humanísticas), Stuttgart: DVA 1978, p. 359.

⁴⁵ Max Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik* (Materialismo y metafísica),

explicar las causas de la angustia y el desconsuelo individuales y sociales, pero sería irracional el atribuir a la evolución histórica un sentido universal que justifique ese sufrimiento y que, más aún, lo califique de imprescindible para construir y legitimar un plan salvífico que integre los padecimientos en una totalidad positiva y exculpe exitosamente todas las huellas del dolor humano. Sin una base teológica, afirma Horkheimer, no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio⁴⁶. En una sociedad donde lo único que cuenta es la obtención de ganancias materiales y en la que florecen únicamente nociones positivistas y empiricistas del saber científico, es imposible aseverar que la rectitud y el amor son más convenientes que la iniquidad y el odio, máxime si estos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente. Sin una moral trascendente, que de alguna manera estriba en lo divino, no se puede afirmar, como escribió Horkheimer, que la justicia y el amor sean mejores que la infamia y aversión⁴⁷. Cuando se trata de fundamentar en última instancia el sentido de las normas éticas en su pretensión de validez universal, se perciben rápidamente los límites de una moral exenta de todo impulso teológico. Sólo la genuina religiosidad, escribe *Mircea Eliade*, puede brindarnos dos grandes principios normativos, hoy tan indispensables como en épocas lejanas: algo que dé sentido a la existencia misma del universo y al conjunto de los esfuerzos humanos⁴⁸, por un lado, y una base para cimentar

en: Max Horkheimer, *Kritische Theorie* (Teoría crítica), Frankfurt: Fischer 1968, vol. I, p. 47; Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Comienzos de la filosofía burguesa de la historia), Stuttgart: Kohlhammer 1930, p. 92.

⁴⁶ Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Hamburgo: Furche 1970, p. 60, 81.

⁴⁷ Max Horkheimer, *Verwaltete Welt* (Mundo administrado), Zurich: Arche 1970, p. 36; cf. el interesante artículo de Wiebrecht Ries, *Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos* (La salvación de lo desesperado. Sobre la "teología oculta" en la filosofía tardía de Horkheimer y Adorno), en: ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG (Stuttgart), vol. 30 (1976), N° 1, pp. 69-81.

⁴⁸ Cf. *Mircea Eliade*, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität* (La nostalgia por el origen. Sobre las fuentes de la humanidad), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 11-12. Esta necesidad anímica de todo ser humano se transluce, según *Mircea Eliade*, en las múltiples estrategias de buscar un origen identificatorio

nuestros sistemas éticos, por otro.

Lo rescatable de la religión para el mundo de hoy debe ser visto en algunos elementos que son comunes a casi todos los credos y que han estado inextricablemente unidos a un concepto profundo de lo teológico: el respeto absoluto a la vida, el mandamiento del amor y la ética de la reciprocidad. En sus primeros tiempos la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt estuvo alimentada por la solidaridad con el sufrimiento, con las víctimas de la historia y con los excluidos del poder⁴⁹. La condición de toda verdad, dijo *Theodor W. Adorno*, es el ansia de expresar y hacer elocuente el sufrimiento, ya que este es la objetividad por excelencia⁵⁰. Por ello no se puede y no se debe aceptar la idea de que la muerte sea “lo último por antonomasia”, ya que un elemento fundamental de toda verdad es que esta perdure en su núcleo; sin duración no habría ninguna verdad⁵¹.

Probablemente desde un comienzo, la Escuela de Frankfurt ha estado inspirada por la nostalgia de lo completamente otro. *Blanca Solares* señaló que esta corriente de pensamiento estuvo influida desde un principio – aparte de los clásicos – por fragmentos hermenéuticos, teológicos y antropológicos y por elementos contenidos en las grandes obras de arte y literatura, y todos ellos contribuyeron a percibir los límites del cientificismo y del positivismo, por un lado, y redescubrir el valor de los mensajes contenidos implícitamente en el mito, la poesía y la religión, por otro. Según esta autora, la concepción de una “razón objetiva” que vaya allende la

y en las nostalgias por conocer los comienzos del Hombre y del universo.- Cf. un enfoque distinto en la hermosa y breve obra de Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (Saber, creencia y escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, passim.

⁴⁹ Sobre este contexto cf. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie* (Theodor W. Adorno. Un último genio), Frankfurt: Fischer 2003, p. 320; Peter Knauer, *Eine andere Antwort auf das “Theodizee-Problem” – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht* (Una otra respuesta al “problema de la teodicea” – lo que importa la fe para el trato con el sufrimiento), en: THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, vol. 78 (2003), N° 2, pp. 193-211.

⁵⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp 1966, pp. 29, 362-364, 369-372.

⁵¹ *Ibid.*, p. 362

frontera de la racionalidad instrumental, fue fructificada decisivamente por el pensamiento simbólico (y utópico, habría que añadir), que es propio del mito y del arte y la vinculación de ambos con lo sagrado⁵².

La cuestión del sentido de la vida y de la historia en los textos de la antigua Mesopotamia

Algo podemos aprender de experiencias pasadas, pues en cierto sentido el ser humano exhibe algunas continuidades notables. El *opus magnum* de Habermas está centrado, como se dijo, en la evolución del racionalismo occidental, pero también se enriquece examinando los primeros modelos civilizatorios de la historia humana en Egipto, Mesopotamia e Israel. Habermas señala que en estas grandes culturas la presión de la vida cotidiana debilitó paulatinamente la fuerza explicativa y cognitiva de las visiones míticas del mundo⁵³; la experiencia de las presiones sociales permanentes fomentó poco a poco una cierta autonomía del pensamiento y obligó a un razonar fuera de las seguridades que brindaban las verdades teológicas⁵⁴.

Evidentemente: el caso de Mesopotamia es filosóficamente el más interesante, y esto por un motivo que no menciona Habermas. Desde un comienzo y diferenciándose de Egipto, el país entre el Tigris y el Éufrates fue una región abierta a las devastaciones humanas (las invasiones permanentes de otros pueblos) y a los desastres naturales (inundaciones, sequías y terremotos), y conoció así un clima de frecuentes calamidades sociales, en un grado mucho mayor que en otros territorios⁵⁵. Todo esto, según varios investigadores de las

⁵² Cf. el interesante ensayo de Blanca Solares, *Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro*, en: Gina Zabłudovsky (comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, D. F.: Plaza & Valdés / UNAM 1998, pp. 215-233, especialmente p. 232.

⁵³ Jürgen Habermas, *Auch...*, op. cit. (nota 15), vol. I, p. 274.

⁵⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 304, 364.

⁵⁵ Entre muchos otros cf. Jean-Claude Margueron, *Los mesopotámicos*, Madrid: Cátedra 1996, pp. 443-46; S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, París: Arthaud 1986; L. Oppenheim, *La Mésopotamie: portrait d'une civilisation*, París: Gallimard 1970.

culturas antiguas, favoreció la primera la reflexión filosófica sobre el sentido de la historia y la existencia. Esto condujo de manera relativamente rápida al florecimiento de una literatura *sumeria* de extraordinaria calidad, que fundamentó el nacimiento de un pensamiento protofilosófico⁵⁶ por primera vez a nivel mundial. Al reflexionar en torno a las calamidades sucesivas que ocurrieron en su país, los sumerios elaboraron una contribución realmente original. Se trata de una *visión pesimista del mundo*, en la cual los elementos celebratorios son escasos y no conducen a una concepción *armonicista* de la totalidad social y divina, como en casi todos los otros modelos civilizatorios.

Los textos sumerios están llenos de agravios y quejas contra los hombres y también contra los dioses, lo que, obviamente, no constituye algo único a lo largo de la historia universal. Pero los agravios de esta cultura (tercer milenio a. C.) nunca hallan consuelo o simplemente una respuesta plausible. El legado filosófico de la civilización sumeria es, por lo tanto, una concepción distanciada y crítica del destino, de los dioses y de los hombres. Los dioses no son siempre propicios a nuestros designios, y los hombres tienden permanentemente a la traición. El ámbito humano es el reino de la inestabilidad general y de la astucia práctica, con sus fenómenos conexos, como el abuso de confianza, la perversidad y la inconsecuencia. Estos escritos ponen tempranamente en duda la justificación usual de las funciones del Estado y de las dinastías reinantes; tematizan asimismo el *sinsentido* de la rectitud ética. Estas muestras arcaicas de un pesimismo moral y de un escepticismo cognitivo son algo muy raro, que se da pocas veces en otras civilizaciones, por lo menos en estadios tempranos de las mismas.

Pero la actitud relativamente distanciada de los escribas sumerios ante sus dioses no significa necesariamente una negación de la religión y de su necesidad histórica. Toda moral sería imposible sin un fundamento religioso, nos dicen los

⁵⁶ Cf. dos brillantes textos: Thorkild Jacobsen, *Mesopotamia*, en: H. Frankfort el al., *El pensamiento prefilosófico*, México: FCE 1958, vol. I, pp. 165-284; Sabatino Moscati, *Die Kulturen des Alten Orients* (Las culturas del antiguo Oriente), Munich: Piper 1962, pp. 74-88, 282-288.

escribas mesopotámicos⁵⁷. Algo estructuralmente similar afirmó *Hermann Lübbe* en el siglo XX, cuando sostuvo que lo que permanece de la religión después de la Ilustración y de los avances científicos es la praxis del manejo de la contingencia, es decir: tratar de superar lo incierto, lo fortuito, lo imprevisible y lo posible (que no es idéntico a lo necesario)⁵⁸.

Las preguntas decisivas que entonces emergieron en Sumeria pueden ser formulada de la siguiente manera: ¿Vale la pena un comportamiento de acuerdo a las leyes divinas y a las buenas costumbres del tiempo? ¿Tienen sentido la moral y su práctica cotidiana? ¿Poseen los dioses la omnipotencia y la sabiduría que habitualmente se les atribuye? ¿Es nuestro mundo, que nos han dejado u ordenado los dioses, realmente razonable y digno de ser cuidado y celebrado? ¿Hay poderes por encima de los dioses? Y entonces: ¿Qué sentido tiene el mundo? Estas preguntas, muchas sin una respuesta adecuada, configuran la originalidad del aporte mesopotámico a la paulatina formación de una filosofía crítica, que ya entonces habría podido ser calificada como la consciencia de la desolación humana, sin crear o presuponer simultáneamente (a) un consuelo naturalista o teológico y (b) una gran síntesis final armnicista, como se puede percibir en las obras literarias de numerosos modelos civilizatorios. Esto es lo filosóficamente notable y lo rescatable en los mesopotamios. Posteriormente los babilonios hicieron la experiencia amarga de que la vida urbana es algo mucho más complejo de lo relatado en sus epopeyas heroicas y en sus leyendas religiosas. Los códigos de comportamiento relativamente simples, pese a su prestigio ancestral, no podían dar cuenta de la compleja relación con el prójimo. Uno de los resultados es la convicción de que los conflictos no siempre pueden ser resueltos ni por la fuerza ni por el raciocinio legal-judicial. Por ello la inclinación a la transgresión de las leyes nace en el instante

⁵⁷ Thorkild Jacobsen, *ibid.*, pp. 282-284; Sabatino Moscati, *ibid.*, pp. 35-50.

⁵⁸ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Religión después de la Ilustración), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam 2010, pp. 235-240.

en que las mismas son promulgadas. En esta línea también se puede argumentar, con una sólida base empírico-documental, que la naturaleza actual de los dirigentes políticos más conocidos – una combinación de astucia práctica y estulticia intelectual – y asimismo la mentalidad predominante de los ciudadanos – escasa información socio-cultural y desinterés por asuntos públicos – harían simplemente superfluo y obsoleto todo intento de elaborar una teoría política que incluyera la cuestión del sentido ético e histórico⁵⁹.

Habermas analiza también y muy detalladamente la relevancia filosófica de la religión judía en su etapa bíblica. Afirma que el aporte original de los antiguos israelitas reside en la transformación operada con respecto al poder político: después de las experiencias traumáticas con la conquista de Tierra Santa por los persas y los babilonios, los israelitas habrían comprendido “la ambivalencia de la legitimación del poder como gracia divina”⁶⁰ y habrían desarrollado un orden social con rasgos “igualitarios, universalistas y anti-autoritarios”, que corresponderían mejor a la Alianza entre Dios y Su pueblo elegido⁶¹. Aquí es de justicia mencionar que un miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, *Erich Fromm*, fue un genuino pionero al haber postulado de modo sistemático el carácter humanista y progresista de los aspectos políticos contenidos en el Antiguo Testamento, tematizando algo que Habermas deja de lado: el Génesis bíblico habría establecido el “derecho a desobedecer”⁶² como el primer acto de libertad y de conocimiento de los seres humanos. Habermas no menciona ninguna publicación de Fromm.

⁵⁹ Sobre la perseverancia de esta constelación hasta hoy cf. entre otros: Eugene Borgida / Federico Christopher / John Sullivan (comps.), *The Political Psychology of Democratic Citizenship*, New York: Oxford University Press 2009.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Auch...*, op. cit. (nota 15), vol. I, p. 331.

⁶¹ *Ibid.*, vol. I, p. 338; vol. II, p. 82.

⁶² Entre otros escritos de este autor cf. Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, pp. 67-70.

Conclusión provisional: el exceso de éxito y los dilemas del presente

La generación contemporánea ha visto los avances más extraordinarios del nivel de vida en la historia universal, pero también el triunfo de una sociedad signada por la despersonalización y el consumismo, la devastación del medio ambiente y la posibilidad de autodestrucción de la especie humana. La angustia, la anomia, la soledad y diversos fenómenos de alienación son el reverso de una era caracterizada por el progreso material. En su ética de la conservación y la prevención, *Hans Jonas*, el gran filósofo de la religión, aseveró que la amenaza de un catástrofe general proviene del “exceso de éxito” que le ha sido deparado al proyecto de *Francis Bacon*, que es el designio moderno por excelencia: “el dominio sobre la naturaleza para el mejoramiento del destino humano”. (El marxismo resultaría ser uno de los más fieles ejecutores del ideal de Bacon, pero no el más efectivo.) La destrucción ecológica es el fenómeno más visible que nos muestra, de acuerdo a Jonas, los peligros inherentes al programa de “*conocer es poder*”, que se basa en una actitud arrogante y al mismo tiempo demasiado optimista en torno a un crecimiento económico y un progreso científico incesantes e irrestrictos⁶³.

Este despliegue evolutivo no tiene más sentido que alimentarse a sí mismo. Pero aun si la historia universal no tiene sentido racional, podemos atribuirle uno a determinados espacios y a ciertos esfuerzos políticos, sociales y culturales del desarrollo humano. La vocación del ser humano es tal vez brindar un sentido provisional a un universo sin sentido aparente, aunque esta opinión debe ser igualmente relativizada y sometida al tamiz de la crítica. Asimismo podemos y debemos manifestar juicios valorativos en torno a etapas

⁶³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica), Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 251, 256.- Cf. también: Carlos Alberto Rodríguez Ramírez, *La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLI, N° 103, enero-junio de 2003, pp. 82-83.

históricas más o menos delimitadas y realizar comparaciones entre diferentes vías del desarrollo. Basados en conocimientos que podemos verificar (y rectificar) y asimismo en esfuerzos teóricos sometidos al escrutinio de la ciencia, podemos analizar críticamente los procesos transcurridos hasta hoy. *Karl Löwith* sostuvo que la renuncia estoica a admitir un sentido de la evolución universal y, por lo tanto, el abandono de una certidumbre absoluta acerca de nuestro devenir, nos abre la posibilidad de perspectivas de sentido no dogmáticas, restringidas a periodos y espacios determinados⁶⁴. Esto no es un débil consuelo para compensar la pérdida de pautas de orientación seguras y confiables, pero constituye un camino más o menos aceptable hacia análisis y comparaciones históricas y hacia el establecimiento de metas parciales dentro de un espíritu racional y humanista. Los muy distintos modelos de convivencia humana que han surgido hasta el presente, donde la desilusión es el factor predominante, deben ser percibidos según una óptica pragmática, que pueda juzgar sus resultados concretos según su éxito o fracaso para facilitar la vida humana cotidiana y no de acuerdo con la cercanía o distancia que dichos fenómenos tengan con respecto a un objetivo de la historia preestablecido dogmáticamente de antemano.

Las creencias religiosas y sobre todo una religiosidad intelectual, como la propuesta por Kant y Hegel, promueven un freno para la *hybris* — el orgullo, la soberbia y la desmesura —, una limitación para los designios humanos de dominación y explotación totales del universo. Hay que considerar que la racionalidad instrumental, alimentada precisamente por sus éxitos en la dominación del mundo objetivo y exenta de un espíritu de modestia ante la naturaleza y la esfera íntima de los seres humanos, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima. Como escribió *Daniel Bell* en un

⁶⁴ Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona: Herder 1997, passim.- Sobre la vida y obra de Löwith cf. Wiebrecht Ries, *Karl Löwith*, Stuttgart: Metzler 1992; y la celebrada biografía intelectual: Enrico Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires: Katz 2006.

texto poco conocido – siguiendo un argumento del teólogo *Reinhold Niebuhr* –, el stalinismo y el fascismo son posibles cuando el ser humano, solazándose en su soberbia, iguala su yo con Dios y sus obras con la creación celestial. El ateísmo racionalista propalado por los marxistas no sería un buen contrapeso a esta tendencia porque fundamenta y difunde la doctrina de la perfectibilidad ilimitada de los seres humanos, que es precisamente el cimiento de esta *hybris*, este orgullo luficeriano de equipararse con Dios⁶⁵.

⁶⁵ Daniel Bell, *Die Diskussion über die Entfremdung* (La discusión sobre la alienación), en: Leopold Labedz (comp.), *Der Revisionismus* (El revisionismo), Colonia / Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1966, p. 312.

LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA EN NIETZSCHE.

Luis César Santiesteban,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Chihuahua.

“Aquello de lo que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica es que la desconfianza respecto de esta última y el plan enunciado de diversas maneras entre los siglos XIX y XX, de “superarla”, no se basa en fin de cuentas en motivos “teóricos”, sino, ante todo, en razones éticas.” (Gianni Vattimo.)

La crítica más radical y vehemente en contra de la metafísica inicia con Nietzsche. La razón de ese encarnizamiento con que Nietzsche combate la metafísica se debe a que fue el primero en ver en ella no una disciplina filosófica fundamental, sino un acontecer en el que está comprometido el destino del hombre y el mundo occidental. Tanto Nietzsche como Heidegger insisten sobre las bases metafísicas de la cultura y la historia occidentales.

Nietzsche es el primero en asir de manera abarcadora la totalidad de la historia de la metafísica bajo el rótulo de platonismo. Con el título de “Platonismo” logra descifrar el esquema que ha reproducido y mantenido la metafísica a lo largo de su andadura. El común denominador a todas las estaciones de la metafísica es que incurren en una suerte de platonismo, en la medida que hacen valer invariablemente la escisión del mundo en dos: mundo sensible y mundo inteligible.

Si bien Nietzsche no habla expresamente de la metafísica en términos de olvido, (él que es justamente uno de los grandes teóricos del olvido), como sí lo hacen Heidegger, en términos de un olvido del ser, o bien Levinas, como un olvido del otro, la versión que ofrece de la metafísica en términos de platonismo, se puede interpretar como un olvido del más acá, en favor del más allá. En ese sentido, se puede hablar de que la metafísica es para Nietzsche un olvido del cuerpo, un olvido del tiempo finito, un olvido de la existencia, del devenir, de la contingencia y de la tierra.

La naturaleza de la propuesta de superación de la metafísica está determinada por la concepción de la metafísica que se aduzca. No existe, por así decir, una concepción estándar de la metafísica, como tampoco de su superación, sino que cada uno de los críticos y superadores de la metafísica a partir de Nietzsche, profesan una concepción propia de ella. Es decir, el concepto de metafísica no se hereda de un filósofo a otro, por lo tanto, lo que los filósofos pretenden superar en referencia a la metafísica no apunta a la misma cosa.

En ese sentido, Nietzsche representa para la historia de las tentativas de crítica y de superación de la metafísica, lo que Platón representa para la historia de la metafísica, a secas. Ambos, el filósofo griego y el alemán marcan respectivamente de manera duradera el sucesivo curso de la metafísica y sus tentativas de crítica y superación. Platón proporciona el marco para toda metafísica futura, mientras que la ocupación con la metafísica a partir de Nietzsche comporta dos momentos: por un lado, una crítica a la metafísica anterior, y derivado de ella, una tentativa de superación. Ese es el carácter que adopta la relación con la metafísica posteriormente en Heidegger, Derrida y Rorty.

Ahora bien, en el marco de esa breve historia de las tentativas de superación de la metafísica, Nietzsche se halla en desventaja en relación a todos los que le sucedieron en ese propósito (Heidegger, Derrida, Rorty), ya que él no cuenta con puntos de apoyo a los que pudiera recurrir retrospectivamente, al haber sido el primero de esa serie que trata de englobar la totalidad de la historia de la metafísica, criticarla y superarla. Por la índole de su empresa metafísica Nietzsche se halla sin precursores y sin apoyo.

Desde Nietzsche ya no aparece la tradición filosófica que empieza con Platón y Aristóteles como una historia de progreso en camino a un sistema definitivo de las ciencias y del conocimiento, sino como una herencia problemática, cuyo valor ontológico y epistemológico hay que poner en cuestión.

En lo que sigue nos proponemos exponer la crítica a la metafísica realizada por el filósofo alemán.

Crítica a la metafísica

“La superación de la metafísica es entonces para Nietzsche una tarea, a la vez crítica y reconstructiva. Crítica: ¿cómo se constituyó esta creencia, de que reflejos, pulsiones o motivos procede la negación de este mundo como engañoso, y como solamente “aparente”, negación que lleva en germen el nihilismo dicho “acabado”, es decir el gigantesco desmoronamiento de toda verdad incondicionada?(...) Reconstructiva: ¿Cómo superar el nihilismo, salir de la desesperación (“faltan los objetivos (...) ya no hay respuesta al para qué”), sin recaer en los ideales de sustitución igualmente nihilistas?”(Michel Haar)

Nietzsche forma parte de los grandes críticos de la metafísica, y ha tenido una influencia decisiva en la comprensión metafísica de la filosofía del siglo XX. Su crítica se dirige en lo esencial contra la teoría de Platón de los dos mundos, de cuya dualidad resultante entre mundo verdadero y mundo aparente, ve Nietzsche establecidas las bases para la sucesiva metafísica occidental.

Con la crítica al mundo inteligible, que representa el fundamento o lo incondicionado, del que se deriva todo lo condicionado intenta minar las bases de la metafísica occidental.

Como “ciencia fundamental” o “filosofía primera”, como la llama Aristóteles, se halla la metafísica para Nietzsche indisolublemente ligada a los viejos equívocos del fundamento.

Por eso designa a la metafísica como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre como si fueran verdades fundamentales. Puesto que no hay verdades metafísicas, la filosofía puede a lo sumo tematizar apariencias metafísicas. En razón de ello, la metafísica contribuye a la calumnia o difamación del mundo, misma que está relacionada o va de la mano de una hostilidad al cuerpo y una hostilidad a los sentidos.

La religión y la metafísica proceden para Nietzsche de un instinto de debilidad. Ambas constituyen la pretensión de verdad absoluta a fin de satisfacer la necesidad de fe, asidero y certeza. La necesidad metafísica es una forma derivada de la necesidad religiosa. “Bajo el imperio de las ideas religiosas nos hemos habituado a la representación de otro mundo (de

un segundo mundo, de un supermundo o submundo) y la desaparición de las ilusiones religiosas nos deja la impresión de un vacío inquietante, de una privación. Entonces renace de ese sentimiento otro mundo que no es ya mundo religioso, sino mundo metafísico.”¹ La metafísica es un sucedáneo de la religión, y en cuanto tal pervive en ella la búsqueda de seguridad, tranquilizantes, garantías, propios de ésta. Nietzsche nos invita a empuñar el devenir, la contingencia, aun y cuando denoten una supuesta precariedad si los comparamos con los contenidos de que se ha dotado al así llamado mundo verdadero, pero el hombre debe darse a la tarea de descubrir en esa dimensión posibilidades ignotas, preñadas de significado, en la medida que se embarca en esa experiencia, misma que le ha sido vedada hasta ahora por haberse entregado a una ilusión, a un autoengaño, primero religioso, luego metafísico.²

En la medida que la metafísica promete responder científicamente a las preguntas fundamentales que las religiones a su manera responden, permanece adherida, sin embargo, a los errores fundamentales originarios. En *Humano, demasiado humano*, señala que su tarea consiste en poner “el hacha” en “la raíz” de las necesidades metafísicas del hombre.³ En esta obra se encuentra la crítica más despiadada del filósofo alemán a la metafísica.⁴

La metafísica le da el primado a la eternidad sobre el tiempo, a la inmutabilidad sobre el devenir histórico-temporal, a lo general sobre lo individual, a lo espiritual-conceptual sobre lo sensual-perceptivo, y junto a eso, le confiere también el

¹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 145

² En este sentido, es menester tener en cuenta ciertas reflexiones de Edgar Morin a este respecto, quien en el marco de una entrevista, señala que hay que estar en guardia en contra de ciertos mecanismos presentes en el hombre que tienden a crear mundos que luego se vuelven contra él: “El hecho de que el mundo de las ideas crea entidades poderosas que tienden a convertirse en dominantes. Existen ideologías como dioses, que aunque creados por el hombre, se vuelven mucho más poderosos que él, llegando incluso a ordenarle matar y morir por ellas.” (Edgar Morin, *penser la complexité*, p. 96)

³ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, N. 37, p. 70

⁴ Las obras de Nietzsche que contienen los desarrollos más copiosos en torno a la metafísica son: *Humano, demasiado humano* y el *Crepúsculo de los ídolos*, si bien eso no excluye que se hallen intercaladas referencias sobre este tema a lo largo de su obra.

primado al conocimiento, que trata de lo abarcador, general, sobre la praxis; en tanto ésta se aboca a la realización de algo determinado, particular, individual, se tradujo en una primacía de la teoría sobre la praxis, la cual nunca puede alcanzar el criterio de transparencia, seguridad y fundamentación de la teoría, sino que tiene siempre una seguridad prestada desde la teoría. Pero la metafísica con su orden jerárquico, de superioridad de la teoría sobre la praxis no permaneció incuestionada. Al interior de la tradición metafísica hubo intentos de ruptura contra el primado del pensar conceptualizador-generalizador, en favor de un pensar que privilegia lo individual, la praxis y la voluntad. En este marco se inscribe la filosofía de Nietzsche.

Hay que señalar sobre todo los más radicales intentos de crítica a la metafísica tras del así llamado desmoronamiento de la tradición metafísica, y su conclusión vista en Hegel, tras el desmoronamiento pues del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel). En ese sentido, hay que entender el planteamiento de Nietzsche como una arremetida contra el primado de la teoría y del conocimiento teórico en favor de la Praxis, de la acción y de la producción creadora. Desde luego, para Nietzsche vale el primado para el individuo, que quiere vivir con poder, que quiere crear, imponer sus configuraciones, que afirma y consume la voluntad de poder.

Lo que caracteriza a la metafísica es su tendencia a fijar la realidad mediante conceptos, explicación en la que no tiene cabida el devenir, sus elucubraciones son más bien impermeables al devenir, a lo contingente. La metafísica le ha declarado la guerra a muerte al mundo sublunar expuesto al tiempo, a la muerte, al cambio, la enfermedad, el sufrimiento, la caducidad. Todo ello es una objeción, incluso una refutación para el ser: "Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*".⁵ Ser y devenir se excluyen mutuamente, se sabotean uno al otro.

La apuesta de la metafísica ha sido por el ser, lo eterno, lo incambiante, dimensión en la que no hay lugar para el devenir. En ese sentido, Nietzsche habla del "egipticismo" de los

⁵ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 45

filósofos para aludir a su afán de eternizar las cosas, en la medida en que éstos aprehenden lo incambiante, lo inmutable, y lo despojan de todo rastro de contingencia, creen captar la esencia de la realidad. La metafísica ha sido refractaria al devenir, debido a que éste es asimilado al mundo aparente, fue devaluado. Eso ha sido obra de lo que Nietzsche llama la “idiosincrasia” de los filósofos.

El espíritu de la metafísica constituye una aversión contra el pasar, contra todo lo perecedero, de tal manera que sitúa el movimiento temporal, el curso y el pasar bajo leyes eternas, para así vengarse del tiempo. Asimismo, se manifiesta lo que Nietzsche refiere con su crítica a la historia de la metafísica como la forma dominante de la voluntad que ha existido hasta ahora: la voluntad metafísica como relación con lo eterno en el sentido de lo no temporal, no finito, no sensual. Por eso se trata de una voluntad débil, nihilista, porque no soporta la horrorosa mirada a la realidad de lo finito, es decir, del devenir, de lo perecedero, del sufrimiento, de la muerte, de la mudanza de las cosas y termina refugiándose en figuraciones de un fundamento eterno, encontrando socorro, consuelo en un mundo del más allá, atemporal. En ese sentido, la metafísica es un acto de capitulación ante la existencia.

Aunado a ello, la fuente de engaños para captar lo que es, reside en los sentidos, los cuales representan un obstáculo para aprehender el mundo verdadero. Tanto los sentidos como el cuerpo encarnan la instancia de nuestras limitaciones para allegarnos de un acceso digno al mundo verdadero. Ambos, los sentidos y el cuerpo, que representan lo más bajo del hombre, se convierten en el blanco de desprecio por parte de la metafísica: “¡Y, sobre todo fuera el cuerpo (...) aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!”⁶. La metafísica le regatea al cuerpo el estatuto de real, confinándolo al reino de lo ilusorio.

Frente a la metafísica, Nietzsche intenta reivindicar los sentidos, aduciendo que ellos no nos engañan, ni mienten, y que es la razón la que introduce subrepticamente, como de contrabando nociones de unidad, coseidad, sustancia, mismas

⁶ Ibid., p. 46

que carecen de realidad. En ese tenor, Nietzsche desemboca en la afirmación de que “el ser es una ficción vacía”. Y remata con la sentencia: “El mundo <aparente> es el único: el <mundo verdadero> es un *añadido mentiroso*”.⁷ La metafísica en nombre del platonismo le ha usurpado su lugar al mundo aparente, arrogándose todo valor, toda credibilidad, todo viso de realidad para el así llamado mundo verdadero.

En consonancia con la apología de los sentidos, misma que se inscribe en la rehabilitación del mundo aparente, Nietzsche aboga por la nariz, quizá como un intento de contrarrestar la preeminencia de la vista, hecha valer por la metafísica, y que establece Aristóteles de manera canónica desde los inicios de ésta: “Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta el momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra.”⁸

“La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como comienzo*, lo que viene al final- ¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir- los <conceptos supremos>, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora.”⁹ El mundo verdadero es una excrecencia del así llamado mundo aparente.

La forma de proceder de los metafísicos que Nietzsche designa como la *otra* idiosincrasia, según la cual hay una confusión de términos, estableciendo como lo originario, lo que es derivado, de lo que se debería incluso de prescindir. A través de ello se ha afianzado la metafísica, decretando la negación o infravaloración de la existencia. La Quintaesencia de la realidad, “Dios” resulta de esta *otra* idiosincrasia, traducándose en una devaluación del mundo aparente: “¡Que la

⁷ Idem

⁸ Ibid., p. 47

⁹ Ibid.

humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos tejedores de telarañas!- ¡Y lo ha pagado caro!”
10

Las elucubraciones de la metafísica que toman cuerpo en la escisión de dos mundos, mundo aparente y mundo verdadero no son para nada inofensivas, sino que le han cobrado factura al hombre occidental, y han desembocado en el nihilismo, ese es el precio que ha tenido que pagar por su incapacidad para arreglárselas con la existencia y lo que tiene de monstruoso, de terrible, y a cambio, la metafísica le ha brindado consuelo, seguridad, un piso firme, pero de una manera artificial.

Las dos “idiosincrasias” de los filósofos de las que habla Nietzsche, no son excluyentes, sino más bien se complementan mutuamente, y mediante ellas se consuma hegemónicamente el pensar metafísico. Una contribuye a hacer sitio al mundo suprasensible, la otra lo dota de contenidos, le da cuerpo. La metafísica es la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir.

El mundo verdadero y el mundo aparente son antagónicos, lo que es más, aquel ha existido a expensas de este.

Nietzsche redescubrió la totalidad de la historia de la metafísica, para usar una expresión cara a Richard Rorty, como mero platonismo, es decir, una historia en que ha prevalecido la escisión del mundo en dos: el mundo sensible y el mundo inteligible, y en que se ha privilegiado la idea de un trasfondo que da sentido y fundamento al mundo del más acá.¹¹ En el *Crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo que se

¹⁰ Ibid., p. 48

¹¹ Véase para esto Jean Grondin, quien reconoce dos tendencias a la hora de leer la historia de la metafísica, una unificadora, que tiende a homogeneizar y la otra plural, dada a diferenciar. La forma de proceder de Nietzsche quedaría ubicada dentro de la primera, ya que para él la metafísica es una especie de monolito compuesto de platonismo: “...no habría más que un solo pensamiento metafísico, cuya constitución se encontraría, salvo algunas diferencias insignificantes, en todas las figuras históricas de la metafísica. Sucumben a esa sollicitación, con seguridad, todos aquellos que tratan de <superar> la metafísica, porque para eso hay que reducirla a uno solo de sus avatares.” (Jean Grondin, *Del sentido de las cosas*, pp. 20-21)

titula “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, Nietzsche pasa revista a las estaciones más importantes de esta historia: la primera fase corresponde a Platón, la segunda al cristianismo, la tercera a Kant, la cuarta al positivismo, la quinta al nihilismo, y la última, que es su propuesta de superación de la metafísica, la designa con las palabras: *incipit Zarathustra*. En la recapitulación de esa historia muestra Nietzsche como el mundo verdadero empieza por poseer una realidad plétórica, y en la medida que avanza en el tiempo, va experimentando un menoscabo, se va diluyendo su realidad hasta evaporarse por completo en la etapa del nihilismo.

En otras palabras, la vigencia del mundo verdadero ha prescrito, y Nietzsche nos acucia a tomar nota de ello y a obrar en consecuencia. Por eso el filósofo francés Pascal David puede decir: “Lo que para Nietzsche debe ser superado, ya no es más creíble, sino se ha vuelto sospechoso y caduco.”¹² El mundo verdadero se ha revelado una quimera, y cesa de interpelar al hombre.

En un cierto sentido, Nietzsche prolonga la crítica kantiana de todo saber que pretendería extenderse fuera del mundo de los fenómenos, pero rechaza, claro está, el restablecimiento de la fe en un mundo trascendente, como postulado de la razón pura práctica.

El nóumeno o la idea kantiana es para Nietzsche uno de los últimos grados de extenuación del sol platónico: “La Idea sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.”¹³ Kant no ha sido suficientemente radical para desechar totalmente el mundo del nóumeno, reservándole aún la dignidad de la fe.

Llama la atención que en esa apretada historia de la metafísica aducida por Nietzsche, no figura Descartes, el iniciador de la metafísica moderna, caracterizada por la búsqueda del *fundamentum inconcussum*, a cuya vera se halla la necesidad de certezas, tranquilizantes, garantías.

Rorty señala que Nietzsche hizo con Platón lo último que era dable hacer con él, es decir, invertirlo, ya no había

¹² Pascal David, *Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger*, p. 112

¹³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51

margen para hacer algo más con él, por lo que con Nietzsche se agotan las posibilidades de la metafísica, en la medida en que lleva el platonismo hasta sus últimas consecuencias: “Incluso Nietzsche, tratado (según insiste Heidegger en tratarlo) como el teórico de la voluntad de poder en tanto realidad última, era un metafísico, si bien >el último metafísico> por ser el que llevó a cabo la única transformación de Platón que quedaba por hacer: la que consistía en invertirlo, haciendo que lo real consistiese en lo que Platón identificaba con la apariencia.”¹⁴

La comprensión de la metafísica que hace valer Nietzsche en términos de platonismo es una lectura de la metafísica que resulta ciertamente extraña a ella, pero no por eso es ininteligible, ni mucho menos descabellada, al contrario, trata de dar cuenta de ella, ya que a la metafísica en cuanto tal le es inaccesible su propia esencia. La metafísica no se percibe de sus propios condicionamientos que jalonan secretamente su cumplimiento.

Ya el título del primer capítulo de *Humano, demasiado humano* “De las cosas primeras y últimas” delata la intención de Nietzsche de analizar y criticar los falsos presupuestos en que descansa la metafísica, un saber de los fundamentos, de lo que se deriva todo lo demás. Como se sabe, Aristóteles no habla de metafísica, sino de “Filosofía primera”, caracterizada como un saber de los primeros principios y las primeras causas, el cual marca el sucesivo curso de la metafísica de manera duradera. La metafísica cifra en el conocimiento de las así llamadas primeras y últimas cosas, una parte fundamental de su tarea, de la que Nietzsche toma distancia.¹⁵

¹⁴ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pp.129-130

¹⁵ En este punto, se puede observar un paralelismo entre Nietzsche y Heidegger, en la medida en que también éste último se propone criticar y superar la metafísica, arremetiendo contra la idea de un “primer principio” del cual se derivaría todo lo demás, y en su lugar introduce el discurso de la “co-originariedad” de los existenciales: “Pero lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres serán existencialmente cooriginarios. El fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en

En dicha obra enuncia Nietzsche una de las críticas más devastadoras en contra de la metafísica, al referirse a lo estéril que resulta el conocimiento de un mundo metafísico, suponiendo que otorguemos existencia a un mundo así: “Aunque la existencia de un mundo semejante fuese de las mejor probadas, también quedaría establecido que su conocimiento es el más indiferente de todos los conocimientos; más indiferente aún de lo que es para el navegante en la tempestad el conocimiento del análisis químico del agua.”¹⁶ Al poner de manifiesto la inocuidad del conocimiento metafísico para los propósitos de la vida, es decir, como algo fútil que no añade nada a la felicidad, a la salud y a la vida del hombre, intenta Nietzsche socavar la creencia en la metafísica. A fin de dotar de mayor contundencia a su argumentación, y con el ánimo de poner de relieve lo irreal del mundo metafísico, lo compara con la lógica y las matemáticas, cuyos objetos no poseen ningún correlato con la realidad. El mundo metafísico es una entelequia.

Asimismo, Nietzsche propone una pregunta, a saber, si nos despojamos de todas las teorías metafísicas, del modo de ver metafísico, qué aspecto cobra el mundo, cómo se nos aparece la realidad, y a qué tipo de relación da lugar una mirada privada de metafísica, ¿qué pasa si le quitamos el aura metafísica a las cosas y al hombre?: “Admitamos por un momento el punto de partida escéptico: supongamos que no existe otro mundo, metafísico, y que todas las explicaciones suministradas por la metafísica del único mundo conocido por nosotros nos sean inservibles. ¿con qué ojo veríamos entonces a los hombres y las cosas?”¹⁷ La pregunta de Nietzsche es retórica ya que alude a una realidad, cuyo advenimiento ya fue

la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental.”(M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 156) Heidegger no caracteriza al Dasein mediante categorías, que corresponden a la forma de ser de las cosas, sino a través de existenciales. Forman parte de estos existenciales El ser-en-el-mundo, la disposición afectiva, el comprender, el habla, la angustia, el impersonal, el co-estar y el cuidado.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 46

¹⁷ *Ibid.*, p. 56

constatado por él mismo, y se refiere por tanto a una realidad que ya lo había alcanzado.

Por más encarnizado que sea el combate de Nietzsche a la metafísica, no deja de plantearse también las consecuencias que puede acarrear su supresión, y una de ellas es precisamente que el hombre deja de pensar en términos de la especie humana, ateniéndose estrictamente a su existencia finita: “Una desventaja esencial que implica la desaparición de opiniones metafísicas consiste en que el individuo restringe demasiado su mirada a su breve existencia y no siente ya fuertes impulsos para crear instituciones duraderas, establecidas para siglos; quiere recoger él mismo los frutos del árbol que planta, y, por tanto, no planta ya esos árboles que exigen un cultivo regular durante siglos y que están destinados a cubrir con su sombra largas series de generaciones.”¹⁸ Si bien Nietzsche reconoce que la desaparición de la metafísica acarrea un cambio de enfoque del hombre, que se traduce en un menoscabo, no se demora en pensar la manera de compensar esa pérdida, se limita a señalarla: “Porque las opiniones metafísicas proporcionan la creencia de que en ellas está dado el último fundamento válido sobre el cual hay que establecer y edificar en lo sucesivo todo el porvenir de la humanidad; el individuo procura su salvación, cuando, por ejemplo, funda una iglesia, un monasterio; esto se me tendrá en cuenta- piensa él- y se me acreditará en la eterna persistencia de las almas, porque es trabajar por la salvación eterna de las almas.”¹⁹ En la medida en que el hombre ya no trabaja para su salvación eterna, sino se afana por su existencia terrena, que es finita, el pensamiento de la especie viene a menos y el hombre deja de pensar en la posteridad.²⁰ La utopía forma parte también de

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 57

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Véase el notable intento de Edgar Morin por dotar a su ética de un pensamiento de la especie, en la medida que propone una antropoética. Si bien la renuncia a la metafísica puede llevar a despojar a la época de una preocupación por la especie, una serie de condiciones socio-históricas han contribuido a afirmar esa necesidad, entre las que podemos mencionar la era planetaria, la irrupción del cambio climático, circunstancias que Nietzsche no pudo prever. La ética de Morin, hasta donde puedo ver, es la única que incorpora en su planteamiento la preocupación por la especie, y es, sin duda, una de las éticas más propositivas enunciadas en los últimos tiempos: “La idea de una ética para la especie humana en efecto era

esta dimensión. El comunismo fue una ilusión política que ofrecía una solución total, Nietzsche descrea de las panaceas, ya que no hacen justicia a la problematidad de la existencia.

Nietzsche apuesta por una racionalidad ampliada o expandida a través de la capacidad de apertura hacia las experiencias del cuerpo, los afectos y los sentidos, que expone sobre todo en su fisiología dionisiaca y en su filosofía del arte. En contraposición a eso, los metafísicos ajenos al mundo son, con su racionalidad venida a menos, tejedores de conceptos: “Ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, - entendida esta última no como “contemplación desinteresada” (que, como tal, es un no-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. A partir de ahora, señores filósofos guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como “razón pura”, “espiritualidad

abstracta en tanto esa especie no se hubiera visto concretamente reunida, en conexión e interdependencia por el desarrollo de la era planetaria.” (Morin, *Ética*, p. 176) “Por ello, la ética universalista, devenida concreta, es la antropoética. Se impone cada vez más en los desarrollos actuales de la era planetaria, que no sólo ha puesto a los seres humanos en comunicación y en interdependencia sino, aún más, ha hecho emerger una comunidad de destino para la especie humana.” (Ibid p. 177) En este contexto, es necesario tener en cuenta también ciertos apuntes de Derrida, que sin invocar el pensamiento de la especie, hablan en nombre de un respeto que se ramifica en una responsabilidad y una justicia que no se agota en el presente, sino que se extiende hacia el futuro y al pasado, en ese sentido clama por una especie de solidaridad hacia la indefensión y menesterosidad de los que ya no están, y los que todavía no están: “Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia- no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho- parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad.” (Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, pp. 12-13)

absoluta”, “conocimiento en sí.”²¹ Nietzsche aboga, entre otras cosas, por una reivindicación de los afectos, cuyo componente ha sido dejado de lado hasta ahora por considerarlo indigno de crédito para explicar la realidad. En consonancia con ello, Nietzsche tiende a hablar de buen temperamento, de salud, de convalecencia, que apuntan a la instauración de un cierto “estado de ánimo.”

Nietzsche la toma contra toda representación que no haga justicia a la forma en que conocemos, que sea dada a una idealización de éste, pero que al hacer eso deforma y adultera la explicación del conocimiento: “Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer perspectivista; y cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿Cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?...”²² Nietzsche prolonga el anticognitivismo de Dilthey, si bien va más allá de éste. Dilthey ya había mostrado lo alejado de la vida de toda consideración epistemológica, que trata el conocimiento con independencia del sentir y del querer. El conocimiento aislado es para Nietzsche también una abstracción de una relación con la vida originaria, en la cual los afectos e impulsos de la voluntad se hallan indisolublemente ligados a las cogniciones.²³ La tradición ha considerado los afectos como un epifenómeno, y la mayor parte de las veces, como una instancia perturbadora, dado que los afectos enturbian lo mismo la capacidad de conocimiento como la capacidad del juicio moral.

²¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 138-139

²² *Ibid*, p. 139

²³ Lo que Nietzsche formula aquí como un programa, lo plasmó Heidegger más tarde como un motivo fundamental de su filosofía ya en *Ser y tiempo*, en que plantea de que toda comprensión se halla permeada afectivamente, y viceversa, toda disposición afectiva es comprensora. En Heidegger adquieren los afectos un protagonismo tal que éstos son considerados como vías de comprensión, como órganos de conocimiento. El alcance que asume esta dimensión en Heidegger, se pone de manifiesto en el hecho de que a través de ella pretende el filósofo alemán superar la concepción del hombre que hasta ahora ha existido.

Ciertamente, Nietzsche la arremete contra la metafísica, pero no por eso deja de reconocer que su existencia habla también del poder creador del hombre, de su modestia y hasta de su abnegación, todo lo cual es objeto de deferencia por parte del filósofo alemán: “Toda la belleza y toda la sublimidad que nosotros hemos atribuido a las cosas tanto reales como imaginarias yo quiero reivindicarlas como patrimonio y como producto del ser humano: como la más hermosa apología de éste. El ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder -: ¡oh, que generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Ése ha sido hasta ahora su máximo desinterés, haber admirado, haber adorado y haber sabido ocultar ante sí mismo que *él* había sido el que había creado eso mismo que admiraba.”²⁴

El mundo metafísico es una proyección del hombre, sin embargo, con el tiempo cae cada vez más en el olvido el carácter proyectivo. El mundo verdadero ya no es obra del hombre, sino es reinterpretado como algo que existe de manera independiente. Ahora el hombre cree que el mundo metafísico existe en realidad e instaura un trasmundo, el cual es sólo una extrapolación de la nostalgia humana de perfección.

El hombre se comporta como si el mundo metafísico tuviera vida propia, y su gestación hubiera sido ajena a él, fuese independiente de él, en eso estriba su magnífica modestia. Pero el mundo del más allá compendiado en la idea de Dios, es sólo la dimensión del hombre proyectada al exterior, que de esa manera se despoja a sí mismo, a su vida y a su mundo de la mejor parte.

En *Humano, demasiado humano*, lleva a cabo un desarrollo similar, en que pone de manifiesto la inventiva del hombre, su incansable creatividad: “Porque desde hace miles de años, hemos contemplado el mundo con pretensiones, morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión, o temor, y nos hemos cogido nuestra borrachera de impertinencias del pensamiento ilógico, es por lo que este mundo se ha vuelto poco a poco tan maravillosamente abigarrado, terrible,

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, p. 391

profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores, pero es que hemos sido nosotros los coloristas.”²⁵

En Nietzsche existe la conciencia de que la superación de la metafísica supone dejar atrás su lenguaje, impregnado de presupuestos metafísicos. Al consagrarse el hombre al lenguaje creyó encontrar el medio de enlace entre yo y el mundo, un eslabón que parecía no ser tan fugitivo como la conciencia, sino algo más tangible. Se trata de desmitificar la concepción metafísica del lenguaje a fin de deshacernos de muchos aparentes problemas filosóficos. Nietzsche nos conmina pues a descreer que el lenguaje refleje fielmente la realidad en sí, y que en el lenguaje esté cifrado el conocimiento del mundo.

La búsqueda del origen de los conceptos metafísicos desemboca en Nietzsche en una amplia crítica del lenguaje como vehículo de conocimiento. La gramática estructura, según Nietzsche, nuestra percepción de la realidad. Debido a que en el lenguaje hay sujeto y objeto, hacer y padecer, creemos que éstas cosas están también en la realidad, cuando en realidad sólo son proyecciones de nuestras categorías gramaticales y representaciones lingüísticas al mundo exterior: “Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo- así es como crea el concepto < cosa >(…) La razón en el lenguaje: ¡oh, que vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.”²⁶

El lenguaje crea espejismos, nos engaña, por lo que se requiere una actitud vigilante sobre él.

No se puede superar la metafísica sin desembarazarnos de la creencia metafísica en el lenguaje, lo que equivale a

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 52

²⁶ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 48-49

decir, en la creencia de que el lenguaje refleja y reproduce fielmente la realidad, la creencia de que el lenguaje es el vehículo a través del cual conocemos la realidad y nos apropiamos de ella.

Nietzsche invierte la fuente del error, que la metafísica tiende a ubicar en los sentidos, al trasladarla a la razón.

La razón es la que nos induce a error al introducir de manera subrepticia las nociones de unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser.

“Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro *lenguaje*.”²⁷

Nietzsche se sitúa en las antípodas de la metafísica, por lo que hace al origen del error. Este último lo localiza Nietzsche en la razón y el lenguaje, instancias que son las que fraguan ese “fetichismo” que da en postular categorías como “sustancia”, como “yo”, “ser”, etc. “Fue mucho después, en nuestros días tan sólo, cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje.”²⁸ El hombre ha incurrido de nuevo en una idealización del lenguaje, que descansa en su naturaleza dada a idealizar, a venerar.

Seguramente imbuído por las ideas de Nietzsche acerca del lenguaje se ha pronunciado Rorty de la siguiente manera: “Como nos ha advertido Derrida, semejante apoteosis del lenguaje es simplemente una versión traspuesta de la apoteosis idealista de la conciencia.”²⁹

Asimismo, la apoteosis de la razón condujo indebidamente a la infatuación del hombre: “Y tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo error: <nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (- en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la

²⁷ Friedrich Nietzsche, *crepúsculo de los ídolos*, p. 48

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 47

²⁹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 31

verdad!) nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!>”.³⁰

Acerca de esto, hay que decir que Nietzsche no la toma contra la razón para optar por un irracionalismo, lo que trata es de relativizar el estatuto de la razón, contrarrestar la absolutización que se ha hecho de ella en el seno de la metafísica.

“Como el hombre ha creído, durante largos espacios de tiempo, en las ideas y en los nombres de las cosas como en *aeternae veritates*, es por lo que se creó ese orgullo con el cual se elevaba por encima de la bestia: creía realmente tener en el lenguaje el conocimiento del mundo.”³¹

Si desea uno comprender la visión de Nietzsche del mundo, entonces tiene uno que partir de lo contrario de lo que pensaban los filósofos griegos. Empezando con Platón, Aristóteles hasta los Estoicos y Séneca, Epicuro o Marco Aurelio, en los cuales se partió del supuesto de que el mundo es armónico, ordenado, y que nosotros deberíamos tomarlo como prototipo para la propia vida. Nietzsche afirma lo contrario. Él considera el mundo como un enorme campo de energía, un entramado de fuerzas e impulsos: sólo rige el caos. Con ello preluvió Nietzsche un movimiento de pensamiento en la filosofía, que se distanció de la mentira de un mundo armónico, para consolar y tranquilizar al hombre. ¿Pero qué es el mundo? Según Nietzsche, este mundo es una inmensidad de fuerza, sin principio, sin fin, un rígido portento de fuerza, se eterniza de manera transformada.

Con ello se dirige Nietzsche también contra el racionalismo científico, que aún cree encontrar un orden divino en el mundo. “Voy a mostrar que nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los autometafísicos, sacamos nuestro fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina.”³² El alegato contra la moral y la

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 49

³¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 47

³² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, pp. 230-231

ciencia procede de su raigambre metafísico: “Por motivos semejantes se ataca a la metafísica en cuanto primera ciencia: Porque se hace pasar ilegítimamente por comprensión de la totalidad. La nueva postura adoptada por Nietzsche escamotea a la ciencia su posición de preferencia respecto a la *totalidad*, y, además, le niega a la metafísica su mismo estatus de conocimiento; no podemos encontrar un punto de vista desde el cual el conocimiento de la totalidad sea posible.”³³ Tanto la metafísica como la ciencia intentan dar respuesta a una necesidad de seguridad y certeza por parte del hombre. Dan cuenta de ello tanto el principio de causalidad, como el pensamiento abstracto y generalizador.

Forma parte de la filosofía dionisiaca del futuro la disposición a una aceptación del sufrimiento como un componente integral de la vida. En la metafísica que ha existido hasta ahora y de manera más extrema en la religión, ve Nietzsche el intento de dar al aspecto sufriente de la vida un sentido más alto y una justificación: “Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda la oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*. Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades, algo, en suma, que también vagabundea en lo oculto, que también ve en lo oscuro y que no se deja escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante. En efecto, con ayuda de tales invenciones la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su <mal>; tal vez hoy se necesitarían para este fin otras invenciones auxiliares (por ejemplo, la vida como enigma, la vida como problema del conocimiento).”³⁴ Lo absurdo del

³³ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, p. 53

³⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 78

sufrimiento sólo se muestra cuando despojamos a éste de todos los intentos trascendentes por justificarlo, cuando renunciamos a los esfuerzos redentores de la religión y la metafísica, y lo contemplamos de forma descarnada.

Por eso Nietzsche habla de un entumecimiento de la sensibilidad que se autoimpone el hombre como presupuesto para sobrellevar el sufrimiento. La práctica de rituales de mecanicidad, asumir la vida en piloto automático, son formas que tiene el hombre para no sentir la vida, para disimular el sufrimiento.

“Con más frecuencia que esta hipnotista amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa, amortiguación que presupone ya fuerzas más raras, ante todo coraje, desprecio de la opinión, “estoicismo intelectual”, empléase contra los estados de depresión un *training* (entrenamiento) distinto que es, en todo caso, más fácil: *la actividad maquina*. Está fuera de toda duda que una existencia sufriente queda así aliviada en un grado considerable: a este hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, “la bendición del trabajo”. El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento, - en que la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es estrecha esa cámara de la conciencia humana!”³⁵ El aturdimiento en que lo sume el activismo es tal que impide que irrumpa la conciencia del sufrimiento, y a los que se sustraen a esa actividad se les recomienda la terapia ocupacional, para que no sean atormentados por “malos pensamientos”, y no sean fácil presa de la locura. El individuo hace todo lo posible para no hacer contacto consigo mismo, entregándose a una actividad frenética, que lo embota.

Se puede hablar en Nietzsche de una aceptación afirmativa del sufrimiento, que arraiga en la comprensión “de la vida como un juego insuperable de placer y dolor”.³⁶ Este dolor no es soportado sin más estoicamente, sino que tiene como amortiguador los tonificantes del éxtasis y del sueño. Con ello

³⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 156

³⁶ Herbert Frey, *La sabiduría de Nietzsche*, p. 10

se renuncia a buscar una justificación del sufrimiento bajo invocación de una instancia superior, quedando éste remitido al plano humano en su absoluta inmanencia. Frey habla en referencia a Sloterdijk de una *algodicea* que sustituye a la *teodicea*.

La fase en la que los valores y normas tradicionales, que estaban fundamentados en Dios, son derogados, sin que en su lugar fueran puestos nuevos valores dadores de sentido y orientación, la designa Nietzsche con el nombre de “nihilismo”.

Con el nihilismo llega a su fin la interpretación moral del mundo, recuérdese lo que significa el nihilismo para Nietzsche: el desprecio de la vida en nombre de valores que están más allá de ella.

Nietzsche fue el primero que se refirió a la pérdida de la confianza en los valores supremos de la cultura occidental en términos de nihilismo, lo que de manera absurda ha conducido hasta ahora, a que él mismo sea tenido por un nihilista, un destructor de los valores. Sin embargo, para Nietzsche se trata más bien de un diagnóstico, con que designa que los supremos valores se desvalorizan. Con eso capta una situación histórica-espiritual en que la creencia en el origen absoluto y con ello en los valores incondicionados con validez suprahistórica, es sacudida. Eso concierne lo mismo a la creencia en el Dios cristiano como garante de verdad y de moral, como también a la creencia en una moral universal y a la objetividad del conocimiento humano. Con este diagnóstico se cambia también la tarea de la filosofía: en lugar de seguir buscando una deducción trascendental de reglas de la moral y del conocimiento, se plantea de manera histórica, o en palabras de Nietzsche, genealógica. Ya no pregunta por el origen absoluto, sino por el origen histórico, y por los presupuestos psicológicos de los valores. Ya no se trata de cómo distinguimos de manera segura y objetiva el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, esta pregunta la da por insoluble, sino cómo es que llegamos a distinguir lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, así y no de otra manera. La óptica expulsa hacia afuera su valor ontológico, y se orienta en dirección a la actividad del

diferenciar como una operación creadora de valor, histórica-contingente.

En la pregunta por el valor de los valores, ya está contenido que lo bueno, lo verdadero, lo bello, etc., no tienen su valor “en sí mismos”, sino que se trata de juicios de valor, que fueron planteados así, y no de otra manera. Nietzsche adopta una concepción antimetafísica, antiesencialista, acerca de la naturaleza de la moralidad, de la racionalidad y de los seres humanos, sin que todo eso deba tener necesariamente un efecto corrosivo en el comportamiento de los seres humanos y en el desenvolvimiento de la sociedad.

Nietzsche parte del supuesto de que una descripción de aquella constelación inicial que ha conducido a que determinados patrones de comportamiento fueran declarados obligatorios, nos dan información acerca de la manera en que se ha llegado a la moral que se ha establecido fácticamente en occidente. En contraste con eso, desarrolla Nietzsche la contraimagen de otra moral, que desde su punto de vista hubiera sido mejor. Para la fundamentación de su perspectiva genealógica no puede alegar un criterio superior, porque no hay ninguna instancia fuera de toda perspectiva, y de manera correspondiente no hay una superperspectiva.

El nihilismo consiste para Nietzsche en la desvalorización de los supremos valores, esto es, Dios, la verdad, y la moral. Que los supremos valores se devalúan significa: estos valores pierden su carácter obligatorio, ya no nos obligan a nada, ya no nos mueven a nada. A fin de cuentas el título “supremos valores” no significa otra cosa sino que el hombre había cifrado en ellos todo el peso de su existencia, por lo que no es de extrañar que el nihilismo lo arrastre consigo.

Se podría decir que la metafísica fungía como un remedio, que la experiencia del devenir, de la contingencia, del sufrimiento, dictaban como contrapeso la idea de un valor absoluto, de un valor metafísico. Las condiciones actuales de vida hacen por eso de los valores absolutos, metafísicos algo superfluo y atizan el nihilismo. A la luz de eso, la aparición del nihilismo puede ser visto como un síntoma de fuerza: “En realidad ya no precisamos de un remedio contra el nihilismo:

la vida ya no es tan incierta, casual, absurda, en nuestra europa...Dios es una hipótesis demasiado extrema.”³⁷

Nietzsche nos ha procurado una profunda comprensión de esta época que se halla bajo la férula del nihilismo, y nos ha dado importantes indicaciones que nos pueden ayudar a sortear las primeras estocadas del nihilismo. Éstas aparecen bajo la engañosa impresión de que lo que se desvaloriza es el mundo *tout court*, y no *una* interpretación del mundo; que lo que se desvaloriza es la vida, y no más bien *una* interpretación de la vida.

La pérdida de la creencia en el mundo metafísico se asimila a la total pérdida de sentido: “Pero las posiciones extremas no son sustituidas por posiciones moderadas, sino por posiciones otra vez extremas, pero *inversas*: (...) Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*.”³⁸

A la luz de las reflexiones anteriores, se hace evidente que la desvalorización de los más altos valores no se traduce necesariamente en una desvalorización del mundo y de la vida, antes bien, al contrario: “Si estamos “desengañados”, no es porque lo estemos en lo que se refiere a la vida: sino porque se nos han abierto los ojos sobre las “deseabilidades” de toda especie (...) *La mala costumbre* es más fuerte que la rabia del *desengañado*”.³⁹

Nietzsche nos pone en guardia de que incurramos en una confusión que puede tener consecuencias terribles para el hombre, si identificamos nuestro desengaño de *una* interpretación del mundo y de la vida con el mundo y la vida misma. Todo ello tendría un efecto corrosivo, devastador en el desenvolvimiento del hombre y su accionar en el mundo, en su existencia presente y futura.

³⁷ Friedrich Nietzsche, KSA, Bd. 12, p. 215

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos 1885-1889*, p. 165

³⁹ *Ibid.*, p. 403

El haber apostado todo el valor de su existencia en una nihilidad se le ha revelado a la larga en toda su dimensión, ya no hay forma de seguir ocultandoselo a sí mismo, la falsedad del fundamento se le muestra sin ningún tapujo. El nihilismo no irrumpe desde fuera, sino es la consecuencia lógica de nuestros propios ideales y valores absolutos.

Una de las consecuencias del nihilismo descritas por Nietzsche, significa en primer término, que el individuo ya no se halla en una relación con lo general, con algo más grande, sino que se tiene que repositonar en el mundo del más acá.

Dado que el nombre “hombre” fue reservado para aquella autocomprensión que descansa en una creencia religiosa-metafísica, se requiere de otra denominación para el nuevo hombre que afirma el mundo del más acá, el cual ya no precisa del reconocimiento de un mundo verdadero, de una verdad incondicionada, y le basta el reconocimiento de las cosas más próximas.

Como se sabe, Nietzsche ha acuñado el nombre de “Übermensch” para un nuevo tipo de humanidad. El hombre que ha existido hasta ahora es el que se ha configurado bajo la horma de la metafísica, al cual le llama “malparado”, “púsilánime”.

La metafísica nos emplaza a que demos la espalda al mundo sensible y nos aboquemos al mundo suprasensible. En cambio, para Nietzsche, el mundo del más acá se convierte en un imperativo.

La superación de la metafísica que profesa Nietzsche se propone aguzar la mirada de lo contingente, lo particular, lo aparentemente insignificante, lo que desde una perspectiva puramente racional es desechado como una trama indigna de ser considerada.

Nietzsche reprocha a la metafísica cerrar los ojos al mundo para no ser carcomido por la contemplación del horror de la existencia, y postulando un mundo del más allá que compensa todas sus presuntas miserias, aunque sólo sea arbitraria y artificiosamente.

El mundo de la voluntad múltiple y contradictoria es un mundo del incesante “devenir”, al que no le está a la base ningún ser eterno como principio y fin, que tiene como único sentido un incesante juego del mundo de la puesta y destrucción del sentido, sin ningún fin último. Desde Sócrates y Platón todos los metafísicos han traicionado y debilitado mediante el pensar y la razón la vida sensitivo corpórea como voluntad y devenir, proyectándola a un orden de sentido eterno, y el cristianismo fue sólo un platonismo popular. Nietzsche cuestiona el privilegio del mundo del más allá sobre el más acá, porque está basado en motivaciones hostiles a la vida: “No quiere tanto rehabilitar la apariencia contra la esencia, lo múltiple contra lo uno, sino reparar el olvido de las verdades discretas, reencontrar el premio de los pensamientos y de los gestos cotidianos, mínimos, ligeros, desprovistos de fines trascendentes, tomados en el claroscuro de las diferencias simples y ordinarias. Muestra que la preocupación por las causas primeras y los fines últimos, la búsqueda de lo originario y de lo incondicionado disimulan y hacen perder de vista las perspectivas elementales de lo viviente.”⁴⁰

Al final de la historia del pensar religioso-metafísico y al final del hombre que hasta ahora ha sido con su desprecio del cuerpo, se trata de aprender la praxis de vida creadora y afirmativa del cuerpo en este mundo del infinito surgir y perecer. Es decir, se trata de producir el superhombre, que vive el arte de tal manera, a saber, en una íntima comprensión de la creación y la destrucción, del nacimiento y la muerte: “Ya no necesitamos el delirio de un mundo supraterráneo, pues la tarea de llegar a ser un hombre es lo verdaderamente inmenso.”⁴¹

Conclusiones

El hilo conductor de toda la historia de la metafísica, según Nietzsche, es el platonismo. El esquema mundo verdadero-mundo aparente es la dimensión soterrada que jalona de manera secreta la andadura metafísica, y que es puesta al descubierto por primera vez por Nietzsche.

⁴⁰ Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, p. 11

⁴¹ Rüdiger Safranski, *Nietzsche*, p. 40

Para comprender el lugar que ocupa la metafísica en el plan total de la filosofía nietzscheana, tenemos que considerar los motivos que están comprometidos en dicha empresa. Las tesis de Nietzsche pueden ser entendidas como reflexiones metafísicas que se ocupan de los problemas del ser, del devenir, de la causalidad, del pensar, del yo, de la libertad de la voluntad, del cuerpo, del alma, etc. Éstas proceden de una cierta experiencia de la realidad, pero se sustraen a una fundamentación última.

La metafísica no hace justicia a la riqueza exultante de la vida. Nietzsche hace valer el devenir en contra de la metafísica, como un plano irremontable al que debemos atenernos de manera minuciosa, devota y abstenernos en todo momento de trascender.

En la concepción metafísica aducida por Nietzsche, los filósofos que le preceden son encasillados al interior de la metafísica bajo una designación que es extraña a ellos mismos, y ante la cual se hallan arrojados e inermes. Sin duda, Kant reaccionaría con extrañeza si presenciara que fue subsumido bajo la égida de ese monolito que Nietzsche denomina platonismo. La extrañeza de Nietzsche no sería menor si pudiera atestiguar que el filósofo alemán que le sucedió en la carrera por la superación de la metafísica, a saber, Heidegger, lo hace formar parte de ella, bajo la acusación de un olvido del ser, por más que él haya pretendido haberla superado y muy a pesar suyo. Nietzsche experimenta en manos de Heidegger, lo que la tradición filosófica tuvo que experimentar en sus manos. De ahí que la fuerza de la redescipción reside no sólo en que vuelve obsoletas las descripciones anteriores de la metafísica, sino al mismo tiempo, al hacer valer la redescipción logra sustraerse al influjo que ejerce el canon sobre ella. En la medida que el filósofo en cuestión aduce una determinada redescipción de la metafísica se vuelve inmune al influjo de su canon. Pero esa preeminencia e inmunidad que se forja el filósofo es válida hacia atrás, hacia el pasado, nada garantiza que en el futuro no aparezca un filósofo con el talento suficiente para redescribirlo, y de esa manera encasillarlo en la metafísica, a la manera como él hizo con sus predecesores.

Nietzsche plantea de manera compendiada el programa que se desprende de su crítica a la metafísica en un apunte de *Humano, demasiado humano*: “Tenemos que volvernos de nuevo buenos vecinos de las cosas más próximas y no apartar la mirada de ellas de manera despreciativa como hasta ahora en pos de las nubes y las cosas tenebrosas.”⁴² Lo que ha separado al hombre de las cosas más próximas ha sido el espesor del mundo metafísico, interfiriendo en la buena vecindad con las cosas más cercanas. Para Nietzsche se trata de asumir el devenir, la contingencia, sin intentar compensarlo, por medio de la introducción de otro mundo, es decir, de un mundo metafísico. La superación de la metafísica implica una reconciliación con el mundo del más acá.

Literatura primaria

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid 1989

-----, *Humano, demasiado humano*, Biblioteca EDAF, Madrid 1984

-----, *La Gaya Ciencia*, Edivisión, Madrid 1985

-----, *Fragmentos Póstumos* (1885-1889) Volumen IV, Tecnos, Madrid 2008

-----, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid 2002

-----, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, KSA 2, dtv/de Gruyter, München 1988

Literatura secundaria

David, Pascal, “Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger”, en: *Verwechselt mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, vol. 3 Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 109-126

⁴² Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches I und II*, KSA, p. 551

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid 2003

Frey, Herbert, *La sabiduría de Nietzsche: Hacia un nuevo arte de vivir*, Porrúa 2007

Grondin, Jean, *Del sentido de las cosas. Idea de la metafísica*, Herder, Barcelona 2018

Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993

-----, "Heidegger: une lecture ambivalente", en: *Magazine littéraire*, no. 298, pp. 94-96

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003

-----, *Nietzsche II*, tr. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona 2000

Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche*, Herder, 2009

Möller, Joseph, *Metaphysik. Denkvollzug der Freiheit*, Ergon Verlag, Würzburg 1997

Morin, Edgar, *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid 2014

-----, "Edgar Morin. Penser la complexité", *Le Magazine Littéraire*, No. 437, Décembre 2004, pp. 92-97

Müller-Lauter, Wolfgang, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Walter de Gruyter, Berlin/Nueva York 2000

-----, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter, Berlin. New York 1971

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, México 2001

Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península, Barcelona 2001

Vattimo, Gianni, (compilador), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona 2001.

**DARSE MUERTE.
LA LIBERTAD COMO ACCIÓN NEGATIVA
CON ESPECIAL REFERENCIA
A KIERKEGAARD**

María J. Binetti
IIEGE-UBA / CONICET - Argentina

1) Introducción

Siguiendo la convocatoria de estas Jornadas, me referiré a la muerte como acción libre o acción “de” la libertad: tanto en el sentido de objeto elegido –se elige la muerte– como de acción subjetiva –la muerte es el sujeto de la decisión–. Darse muerte resulta así el nombre propio de una acción mortal referida a sí misma –objeto y sujeto– y por lo tanto, auto-determinada y libre.

La acción recíproca muerte-libertad es una premisa fundamental de la filosofía de la reflexión post-kantiana, en particular del romanticismo e idealismo, en cuyo marco la libertad dejó de ser una cuestión de libre arbitrio, vale decir, abocada a elegir entre determinaciones o contenidos externos, para convertirse en una cuestión de autodeterminación, donde objeto y sujeto coinciden. Llámese a esto autonomía kantiana, autoposición del yo, concepto, decisión esencial, etc. Entonces, en esa vuelta de la libertad o de la autoconciencia sobre sí misma aparece la muerte como sustrato de la reflexión: alteridad radical, universalidad e infinitud que divide al sujeto contra sí mismo. La libertad comienza así en la nada de un sujeto arrancado del mundo de la inmediatez finita y arrojado a su propia negatividad esencial. De aquí la angustia, el aburrimiento, la ironía y todos los fenómenos inaugurales de ese para-sí libre desligado del en-sí finito.

En el contexto de esta filosofía de la reflexión –para usar un amplio común denominador– la muerte se afirma entonces como la metáfora especulativa de la subjetividad absolutamente libre. Lo que intentaremos mostrar en ese

marco es precisamente ese devenir de la muerte que pasa de ser objeto exterior a ser el sujeto mismo y de ser sujeto absolutamente negativo a ser creación amorosa. La muerte aparece en primera instancia como una realidad objetiva exterior que le ocurre a otro, se revela fuerza interior efectivamente creadora de la singularidad y se resuelve, en cuanto que pulsión creadora, en el amor.

Mostrar esta interiorización reflexiva de la muerte a la libertad y de la libertad al amor es el objetivo de estas páginas, con especial referencia Kierkegaard, pero en el marco romántico-idealista.

2) El entusiasmo romántico de la aniquilación

El romanticismo abandonó el clásico esquema sustancialista que oponía vida y muerte como dos estados independientes y autosubsistentes de una cosa, y lo sustituyó por un monismo inmanente y dinámico donde vida y muerte producen recíprocamente el devenir de lo absoluto. Podría hablarse de una conquista metafísica de la muerte introducida en la vida misma como su pulso secreto, así como de una elevación de la vida desplegada a través de la muerte. En virtud de la muerte, la vida refluye sobre sí misma y se expande a sí misma. De aquí la familiaridad con la muerte que se observa en los románticos, la camaradería de los *sumparanekromenoi*, la presencia y el diálogo con los muertos, la cercanía incluso del suicidio.

En una primera aproximación, la muerte se presenta como un sentimiento oceánico, infinito, sentido de lo universal, anhelo del seno materno omni-abarcador. Su experiencia ontológica descubre la universalidad e infinitud de lo real en el ocaso de la finitud. Se entiende así la irresistible atracción de la muerte, el “entusiasmo de la aniquilación” del cual habla Schlegel (Idea 131), en el cual “se levanta la flama de la vida eterna” (Schlegel 53). Una voluptuosa seducción conduce a la muerte como fusión con el Todo y Nada. Y de esa experiencia ontológica la subjetividad retorna transfigurada. El sentimiento de la muerte recupera el superior dinamismo de la creación, la emergencia de lo finito

del vacío primordial. Su experiencia introduce en la vida la fuerza dialéctica de una negación original que elimina toda relación finita para purificarla, ella reintegra la finitud a la potencialidad capaz de renovarla.

El romántico hace de la muerte un culto de iniciación, se consagra a una revelación que “enciende la chispa de la vida eterna” (Schlegel Idea 131). Darse muerte se convierte en el bautismo de una nueva existencia. En ese sentido, Novalis se refiere al suicidio como una acción trascendente, el verdadero acto filosófico y el comienzo real de toda filosofía (Fragmentos 56, 61). Novalis identifica la muerte con la condición de posibilidad trascendental del verdadero pensamiento y la verdadera existencia, el *a priori* que da acceso a la realidad auténtica. Solo a quien muere se le revela el pulso sagrado y secreto de la vida.

Ahora bien, en virtud de su pulsión recreadora, la muerte se identifica dialécticamente con el amor. La identidad dialéctica amor-muerte es uno de los motivos centrales del romanticismo: el amor lleva a la muerte y la muerte, al amor. Amor y muerte son ambos vehículos de unidad e igualdad. Ellos borran las diferencias y la separación inherente a la finitud, y restituyen las fuerzas más altas del individuo. Por eso “para quien ama –afirma Novalis– la muerte es una noche de bodas” (Novalis, Himnos a la noche 264), consumación de una unidad superior cuyo en cuyo morir, se renace.

3) Hegel y la esencia negativa de la libertad

Hegel es también un romántico, el más especulativo de todos, que asume la muerte como metáfora ontológica del absoluto mismo. La muerte es la verdad esencial de la finitud, su traspasar a lo infinito por la determinación reflexiva de la negación, o la negación de la negación. Para lo finito, “la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (Lógica 115). Para la autoconciencia, en cambio, la hora de su muerte es la hora de su nacimiento: el surgimiento de lo universal como su verdad esencial. La autoconciencia es en su

aparición la forma universal –la universalización– en la cual se disuelve toda determinación particular.

La muerte es esa forma universal de la autoconciencia separándose de lo finito y sobreponiéndose a ello como posibilidad infinita y libre. La inmediatez en-sí resulta negativizada por el para-sí del pensamiento y la voluntad libre, dispuesta a repetir y redeterminar lo posible. La *Fenomenología* afirma que “la muerte es el lado del desdoblamiento en el que el ser para-sí alcanzado es otro que lo que entraba en el movimiento” (Fenomenología, 266), vale decir, la mediación del sujeto en su propia negatividad. Está claro que lo negativo aquí en juego no se refiere a una nada pura dualistamente opuesta a un ser perfecto, sino una negación determinada reflexivamente relacionada con lo negado como su infinita posibilidad interna. “Menos que nada” la llama Žižek (Žižek 2012), siempre dispuesta a ser.

Esa negatividad en general capaz de redeterminar todo lo determinado es para Hegel la libertad (cf. Fenomenología, 348). La acción libre, aparecida como muerte de lo determinado, ofrece en su propia negatividad la posibilidad de un nuevo comienzo. La muerte opera entonces el pasaje espiritual de lo determinado a la in-determinación o igualdad de la universalidad libre, y de esta a una nueva creación, esta vez autodeterminada. La libertad como negatividad absoluta es esta doble negación creadora, razón práctica o agente efectivamente real capaz de sobredeterminarse a sí mismo y lo otro.

El sujeto hegeliano es por eso atravesado y desgarrado por la muerte, pero una muerte potenciada cuya fuerza se invierte en capacidad de creación. No se trata aquí meramente de *ser-para-la-muerte* sino de ser, en la muerte, para una infinitud autocreadora. Esto es lo que diferencia para Hegel a la sustancia –inmediata y simplemente positiva– del sujeto en tanto que negatividad radical, de la cual emergen sus siempre nuevas figuras. Ser sujeto es ser capaz de arriesgar la vida para ganarla (cfr. la dialéctica del amor y el esclavo).

El pensamiento post-hegeliano y existencial hereda la premisa romántico-idealista que comprende la libertad en términos de muerte o acción negativa.

4) *Los pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad de Feuerbach*

También Ludwig Feuerbach, en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. De los papeles de un pensador* — una obra publicada bajo pseudónimo y editada por un personaje ficticio— retoma el paradigma romántico de la inmanencia de lo eterno e infinito en la finitud, de Dios en la conciencia humana. La infinitud es la fuerza de la vida por la cual esta adquiere siempre nuevas figuras, que son apenas un momento temporal de lo eterno. Lo finito pende, por un instante, entre dos infinitos. Esto explica que para Feuerbach la belleza aparezca en el límite de la desaparición, en ese fugaz instante final en el cual resplandece la infinitud que lo consume. Con su muerte, lo finito garantiza lo absoluto.

En este contexto, Feuerbach justifica la muerte por la infinitud de la vida. Si lo finito es la negación de lo infinito, la muerte aparece como negación de la negación o restauración de lo absoluto. Solo aquello en lo que habita lo divino puede morir, la muerte dispara su infinitud. En palabras de Feuerbach, “la muerte no sobreviene por carencia o pobreza, sino por sobreabundancia y hartura” (*Aportes para la crítica de Hegel*, 79). Así también, “la real y verdadera aniquilación de lo finito es lo infinito mismo” (*Aportes para la crítica de Hegel*, 95). Dicho de otro modo, la muerte es Dios mismo: fundamento tanto de la existencia como de la aniquilación.

Pero Dios es el amor sustancial que está en el comienzo y el fin de la vida: unidad de la cual viene y a la cual vuelve toda determinación o diferencia. Esto significa que, si la muerte es Dios, la muerte pertenece al amor en tanto que sujeto absoluto al cual traspasa la finitud. La muerte es en un acto de amor divino. Su conciencia constituye la autoconciencia humana original (*Aportes para la crítica de Hegel*, 103) y, por lo tanto, la acción libre más alta y divina.

En conclusión, la muerte es para Feuerbach la acción más alta de la libertad (*Aportes para la crítica de Hegel*, 208), aquella por la cual el sujeto se libera de toda determinación, de los límites de la individualidad. Y es además el más alto acto de amor por el cual el espíritu se afirma en su verdadera esencia divina.

5) La decisión de la muerte (*Dødens Afgjørelse*) en Kierkegaard

Llegamos finalmente a Kierkegaard, quien también asume la muerte como determinación fundamental del ser en general y de la existencia libre en particular. La muerte aparece cuando la subjetividad reflexiona sobre su propia conciencia determinada e inmediata, la separa y se enfrenta a ella como forma universal. A esta instancia constitutiva de la autoconciencia libre, Kierkegaard la llama también “decisión de la muerte”.

Quisiéramos detenernos en el texto expresamente dedicado a la “decisión de la muerte” (*Dødens Afgjørelse*, V 267), a saber, el tercero de los *Tres discursos sobre circunstancias supuestas* de 1845 (*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*), *Junto a una tumba* (*Ved en Grav*). La decisión de la muerte se presenta en estas páginas como la “decisión decisiva” (V 269) que lo termina todo, la que baja el telón y pone el punto final (ved *Dødens Afgjørelse* er det saaledes forbi). Ella es en sí misma inexplicable e incomprensible (*Dødens Afgjørelse*, at den er *uforklarlig*, V 287), “un enigma” (en Gaade), y sin embargo lo único cierto (det eneste Visse, og det Eneste, hvorom det Intet er vist, V 282) cuya certeza explica todas las cosas. La muerte es el comprender mismo, la comprensión de lo serio (er det vist at Døden selv aldrig indlader sig paa at give nogen Forklaring: nu vel, da gjelder det at forstaae sig selv, og Alvorens Forstaaelse er).

¿Qué se decide en la muerte? ¿Cuál es el objeto específico de su elección? Lo que se decide es propiamente la aniquilación, la pura negatividad en la que todo acaba. Quien

lo decide es la misma libertad que se descubre en esa nada como infinitud, universalidad, forma absoluta de todo contenido determinado. En palabras de Kierkegaard, la decisión de la muerte “es indeterminada” (Om Dødens Afgjørelse maa dernæst siges, at den er *ubestemmelig*, V 276), ella abre el espacio de lo infinito y universal como criterio o medida que iguala lo finito por aniquilación. La indeterminación de la muerte produce la igualdad “porque la igualdad reside en la aniquilación” (Saaledes er Dødens Afgjørelse ubestemmelig ved Ligheden, thi Ligheden er i Tilintetgjorthed, V 277), en la eliminación de la diferencia, el vacío (Vel gjør Døden nemlig Alle lige, men dersom denne Lighed er i Intet, i Tilintetgjorthed, saa er jo Ligheden selv ubestemmelig). Mientras que la vida, como el día, pone la diferencia (Livets Forskjellighed), la muerte produce una “igualdad” (Dødens Lighed) de indiferenciación (V 278-9).

El vacío de la muerte horroriza –*horror vacui*– y atrae a la vez, tienta al pensamiento para probarse en su nada aun sabiendo que significará su propia ruina, o mejor, precisamente porque sabe que allí reside su ruina (Denne Forestilling lokker Tanken ud i det Ubestemmeliges Vexel for at ville forsøge sig i denne Gysen som i en Leeg, for at ville gjette denne forunderlige Gaade, for at ville hengive sig i det Pludseliges uforklarlige Forsvinden og uforklarlige Frembryden, V 282). Como todo misterio, la muerte ejerce un doble juego de repulsión y fascinación. En términos idénticos a los de Schlegel, también Kierkegaard se refiere al “entusiasmo de la aniquilación” (hiin Tilintetgjørelsens Begeistring, V 277) por el cual el espíritu, cansado de las diferencias, se retrae sobre sí mismo y allí permanece, embriagado por el oceánico sentir de lo universal.

También Kierkegaard gana la muerte para la vida, la introduce en la existencia a través de la libertad. La muerte decidida opera de manera retroactiva sobre la vida, explicándola y transformándola. Por la acción libre, la pura negatividad se invierte en fuerza positiva de creación, elemento intrínseco que eleva la mera inmediatez al superior dinamismo de la repetición espiritual. Por eso Kierkegaard afirma que la decisión de la muerte es el pasaje a una vida

superior, ella “da fuerza vital como ninguna otra cosa, hace estar despierto como ninguna otra cosa” (giver Livskraft som intet Andet, den gjør aarvaagen som intet Andet, V 273), concede la velocidad correcta de la vida, la medida correcta, la tensión correcta. Y esa posición es la del presente (det Nærværende endnu idag, V 274) como instante absoluto. El instante de la decisión de la muerte es siempre el primero y último, el único singular.

El discurso kierkegaardiano relaciona de manera esencial la decisión de muerte con la “seriedad” de la vida. Kierkegaard llama a la muerte la “maestra de la seriedad” (Alvørens Læremester, V 266) porque deja al hombre solo consigo mismo, le quita todo para que aprenda por sí mismo lo serio. La seriedad –*Alvor, alvorlig*– es una categoría central de este discurso, aparece unas 162 veces en las pocas páginas de la obra. *Alvor* viene del nórdico antiguo *al* –todo– y *vor* –término antiguo que significa verdadero, sand/sandhed, vinculado con el alemán *wahr*–. *For alvor*: significa “de verdad”. *Alvor* no tiene entonces que ver con algún estado de ánimo, un tipo de temperamento o disposición emocional, sino con la decisión libre, y más precisamente con la voluntad pura, en-sí y para-sí. Lo serio es el estado de conciencia que descansa en lo verdadero, lo auténtico o genuino. Y eso lo aprende el hombre en la muerte, cuando la aniquilación enciende la llama de lo absoluto y la existencia comienza de nuevo.

Hasta aquí, podríamos resumir el texto kierkegaardiano en tres grandes ideas:

- 1) Libertad y muerte son convertibles, la una se dice recíprocamente de la otra al interior del dinamismo espiritual.
- 2) La negatividad de la muerte, en la que todo termina, retorna subjetivamente sobre su propia determinación como negación de la negación, doble negación o creación vital.
- 3) La seriedad de la muerte reside en la posibilidad de este nuevo comienzo.

Las grandes categorías existenciales del pensamiento kierkegaardiano se articulan a partir de la dialéctica de la muerte, configurando un dinamismo de interiorización negativa en continuo ascenso. Desde la realidad exterior de la muerte como *factum* objetivo e irrevocable ocurrido a otro hasta su reflexión subjetiva como la mayor seriedad de la existencia y su doble negación como pulsión creadora, la muerte muestra su creciente poder de transformación y edificación. Siguiendo la linealidad de los tres estadios de la existencia, podríamos hablar, por decirlo así, de instancias “mortales”: estética, ética y religiosa.

En la primera instancia estética, la muerte es puesta afuera como negación de la inmediatez, lo otro objetivo y exterior a la autoconciencia. Kierkegaard asegura al respecto que “la vida del espíritu es en cierto sentido una muerte a lo inmediato” (Aands Livet er i een Forstand en Døden af det Umiddelbare, XI A 645). Del mismo modo, el suele hablar también de “morir a/renunciar a” (afdøe) el mundo, los intereses egoístas, las comodidades de la vida, lo finito en general, etc. El “caballero de la resignación infinita” de *Temor y temblor* quizás sea el mejor ejemplo de esta primera instancia, no conclusiva ni definitiva. En efecto, esta primera muerte de la inmediatez contiene ella misma la posibilidad de su superación.

La segunda instancia mortal, ética, reafirma lo finito a la potencia de la infinitud. Sin embargo la muerte reaparece en ella como culpa (*Skyld*) o negación inmanente de la misma acción libre. El lacónico: “hagas lo que hagas, te arrepentiras”. La culpa configura una nueva muerte, la aniquilación de toda obra libre por su desajuste con la universalidad del ideal. De ahí la mala infinitud de un “deber ser” siempre incumplido. Kierkegaard se refiere a la culpa como “la suprema contradicción de la ética” (S.K., *Le concept d'angoisse*, OC, VII, IV 426) por la cual la idealidad a la cual aspira, retorna como disolución. La universalidad ética funciona como el trasfondo negativo contra el cual continuamente fracasa. También en este sentido vale que la hora de su nacimiento es la de su muerte por una falla constitutiva de la libertad finita.

La última instancia absolutamente mortal es el pecado (*Synd*), negación trascendente que viene de afuera. El pecado es *la enfermedad mortal* (XI 213 ss.) de la cual no se muere sino por la cual se manifiesta la gloria de Dios (*Jn.* 11, 4; XI 137). La medida de su muerte es el absoluto mismo. En el pecado, la libertad gana lo absoluto. En sintonía con Feuerbach, también para Kierkegaard la autoconciencia del pecado es la conciencia de Dios, Dios mismo devenido Sujeto Absoluto de la acción libre.

Esta última y decisiva instancia mortal ofrece la posibilidad de algo radicalmente nuevo, surgido de la nada divina. Esta realidad superior que la muerte hace posible, se dice de muchas maneras: repetición, fe, esperanza, espíritu, existencia, individuo.... Pero su nombre perfecto y sustantivo es el amor. El amor triunfa sobre la muerte, la gana para la vida. Su obra es el individuo singular triplemente relacionado consigo mismo, el Otro y los otros.

6) En conclusión: Darse muerte es un acto de amor

Con la victoria del amor sobre la muerte, Kierkegaard recupera el tópico romántico por antonomasia: el traspasar dialéctico amor-muerte, recíprocamente sostenidos. El amor lleva a la muerte y la muerte lleva al amor, ambos disuelven el límite de la finitud y restituyen una unidad superior.

El amor domestica la muerte, la hace habitable. Su lazo de perfección mantiene unido lo infinito en la finitud, lo eterno en lo fugaz, lo incondicional en lo relativo. Pero él también aprende de la muerte el triunfo irrevocable de lo universal. La muerte le enseña al amor la igualdad incondicional por la cual él deviene una fuerza absoluta. En las *Obras del amor*, concretamente en la obra de amor de recordar a un difundo (IX 389-404), Kierkegaard liga el amor más fiel, libre e incondicional a la acción de la muerte.

Por efecto retroactivo de la interioridad más perfecta, darse muerte es un acto de amor. Solo el amor elige una muerte que, cual sacrificio en el Monte de Moriah, repetirá

transfigurada la existencia. El amor es el sujeto decisivo de la decisión final en la que todo vuelve a comenzar.

Bibliografía

Feuerbach, Ludwig, *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. Alfredo Llanos, La Pléyade, Buenos Aires 1974.

Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1992.

Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup. 2ª ed. 15 vols., Gyldendal, København 1920-1936.

— *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting. 2ª ed. 20 vols, Gyldendal, København 1909-1948.

Novalis, *Los fragmentos. Los discípulos en Sais*, introd. y trad. Mauricio Maeterlinck, El Ateneo, Buenos Aires 1948.

Schlegel, Friedrich, *Fragmentos*, trad. Emilio Uranga, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1958.

— *Dialogue on Poetry and Literary Aphorism*, trad. e intr. Ernst Behler y Roman Struc, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1968.

Žižek, Slavoj, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London & New York 2012.

PESSOA Y LA DISOLUCIÓN DE LA PRIMERA PERSONA

Caleb Olvera Romero,
Licenciatura en Psicología,
Universidad Autónoma de Zacatecas,
Jalpa, Zac., México

*Ser uno es prisión
Ser yo ya no es ser.
Viviré escapando
Y así lograré valer.*

Pessoa 1931

Si algún autor ha rechazado la noción de sujeto-sustancia, noción que analizamos bajo la crítica a la primera persona, este es sin duda F. Pessoa, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro o un largo etcétera, pues no sería justo reducirlo a un sólo nombre, cuando su obra se ha construido precisamente en contra de eso. Contralaposibilidad de reducir a un autor a un mote, a una firma, o a una palabra. Todo ser es posibilidad abierta, infinitud, por ello el nombre parece contener algo de acabamiento, así que terminar definiéndonos como X o Y, es negar el resto de posibilidades de ser, ser J o K, L o M. No por nada Heidegger trata al *Dasein* como proyecto. Dice;

*Al contrario de lo que sucede con las cosas, el ser humano, al ser un Dasein, es posibilidad antes que realidad. Es en tanto que puede ser. El Dasein es así, en su forma más fundamental un proyecto.*¹

El nombre propio sirve como una especie de máscara, que en este caso resulta muy pesada por no decir insostenible. Pessoa era uno, ante una sociedad coercitiva moralmente, pero encuentra en la poesía la manera de escapar a este yo determinado, que lo limita a ser un sujeto con limitantes morales, para ajustarse a un

¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, Ed. Trota, Madrid 2003.

molde ante los ojos del otro. Encuentra una salida para escapar de este juego social al reinventarse, al ser otro, al tomar la voz activa de su vida y narrarla de manera plural, *yo soy otro* decía Rimbaud,² y en Pessoa esto es una evidencia, una verdad por demás expuesta, casi resulta grosero resaltar ese detalle, a no ser porque nadie que ha expuesto esto, ha puesto suficiente atención en eso, dado que:

La destrucción del yo, pues eso es lo que son los heterónimos, provoca una fertilidad secreta. El verdadero desierto es el yo, y no solo porque nos encierra en nosotros mismos, y así nos condena a vivir con un fantasma, sino porque marchita todo lo que toca.³

Cosa bien sabida desde la antigüedad es que los nombres nos determinan, y Pessoa significa persona, y persona significa máscara, o lo que suena detrás de la máscara, *per-sonare*. Así que no es difícil ver como este Pessoa-personaje se convierte en la puesta en escena del Personaje por antonomasia. Si de porsí, el pensamos como personas, nos hace pensar como actores dentro de un mundo representacional, un mundo donde la voluntad se encarna según Schopenhauer en los sujetos que están dentro de la representación. Así desde su nombre, Pessoa es representación, puesta en escena, personaje que se niega a ser reducido a un sujeto, muy por el contrario, el personaje de Pessoa no esta sujeto a nada, es libre con la libertad que da la escritura, es libre para crearse, para producirse. Y dice,

No he vivido donde he estado
y no vivo donde estoy.
Sueño como un hospedado
en el albergue del acantilado
de mí hacia mí, de quien aspiro ser a quien soy.⁴

²Rimbaud, *Correspondencia 1888 – 1891*, Ed. Bardo. España 1997. p. 71

³Paz, O., *Signos en rotación*, Ed Altaya, Barcelona. 1995 p. 127

⁴ Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Fce. México. 2016 p. 25

Si la consigna de la filosofía del último siglo expuesta por Nietzsche⁵ y continuada por Foucault⁶ fue, hacer del yo una obra de arte, Pessoa inició mucho tiempo antes la empresa. Estos versos lo demuestran.

Hice de mi lo que no supe,
Y lo que podía hacer de mi no lo hice
El disfraz que me puse no era el indicado (...)
Cuando quise quitarme la máscara
estaba pegada a la cara...⁷

¿Pero en qué medida, una máscara es una máscara si se carece de rostro que ocultar? La esencia de una máscara es el ocultar el rostro, pero qué pasa si no hay rostro, si no hay un yo detrás que ocultar, la máscara perdería su ser en el mundo. Eso mismo pasa con el heterónimo. Dado que bajo este concepto se abre una personalidad distinta, no es el seudónimo que oculta al autor, es la firma que dice que es alguien distinto, lo que está detrás de la escritura ya no puede remitirse a un sujeto sólido, concreto, específico.

De hecho tanto a sido criticado y manoseado el sujeto actual, que ha perdido su lugar en el discurso, se ha vuelto *atopos*, dice Ricoeur.⁸ Aunque cabría la aclaración que nunca tuvo un lugar fijo, ya que el *cogito* nace muerto, Spinoza le da un tiro al sujeto moderno, al reducir la sustancia pensante a simple modo del la única sustancia existente, la divina.⁹ De ahí en adelante el sujeto se ha vuelto un tema recurrente, tanto que quizá hoy en día es el tema más tratado, por lo que es muy fácil encontrar estudios que traten sobre la heteronomía en Pessoa, pero eso mismo puede ser una complicación. Pues inmediatamente surge la

⁵ Nietzsche, va a decir en variadas ocasiones, que el arte es lo fundamental en la vida, poniendo los valores estéticos sobre la verdad. Esto es el núcleo de su filosofía, y nos dice: “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida” Nietzsche: *El nacimiento de la Tragedia*, Alianza, 1994. p.28

⁶ Foucault, en su última entrevista, dice: el arte es una especialidad que está reservada a los artistas ¿Por qué un hombre cualquiera no puede hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué una determinada lámpara o casa pueden ser una obra de arte y no puede serlo mi vida?

⁷ Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed. Fce. México. 2016 p. 263

⁸ Ricoeur, *Sí mismo como otro* Ed. siglo XXI, México p. XXVIII

⁹ Spinoza, *Ética* Ed. Martínez y Martínez. México 1997 p.7

pregunta ¿Para qué escribir otro estudio más? ¿Qué más se puede decir de Pessoa, Nietzsche, Sartre etc.? Todos ellos han sido tan manoseados que la gran cantidad de información parece dificultar el acceso a su obra. Puede pasar uno la vida leyendo artículos y trabajos, libros y tesis sobre este tema y nunca enfrentarse con los textos del autor. Así, aunque el camino parece estar allanado, esto también puede extraviar el camino, o alargarlo de tal manera que nunca se llegue a Pessoa, o que cuando esto se haga, el centro de la discusión esté vacío. Pues parece ser que ese es el gran asunto aquí escondido, la vaciedad del yo, el Zunyata místico. El vacío, vacío de sí mismo. Miles y millones de discursos en torno a un autor que se niega ser blanco referencial de lo que de él se dice.

Siento un gran vacío donde estuve...

Soy algo tan solo del exterior,

Consciente solo de ya no ser nada...¹⁰

¿Qué sabe el río sobre ser río y qué sabe el árbol?

Y yo, que no soy más real que ellos, ¿qué sé sobre eso?¹¹

Desde nuestra tradición occidental, el sujeto parece ser el núcleo de la vivencia, del sentido, de la experiencia. Pero esto no necesariamente es así, parece que el sujeto personaje, en este caso Pessoa, es simplemente la puesta en escena de algo que lo trasciende, algo anterior al sujeto es lo que realmente vive, experimenta, busca y da sentido.

Caeiro pregunta ¿qué soy?; Campos ¿quién soy? Desde su cuarto contempla la calle: automóviles transeúntes, perros todo real y todo hueco, todo cerca y todo lejos... Poeta futurista, Campos comienza por afirmar que la única realidad es la sensación, años más tarde se pregunta si el mismo tiene alguna realidad...¹²

¡Qué se yo!

Ahora tengo más sensaciones que cuando me sentía yo.

¹⁰Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Fce. México. 2016 p.325

¹¹ Pessoa, *Guardador de rebaños*, 1914 poema XXXIX

¹² Pessoa, *Antología* UNAM, México 1962. p. 30

Soy una dispersión de trozos sobre un felpudo sin sacudir.¹³

Parece que tanto Caeiro como Campos reflexionan sobre Pessoa y se dicen: Nosotros somos simplemente sus títeres, con los cuales representa una compleja sinfonía, miles de voces hablando al mismo tiempo, miles de voces hablándose a sí mismo.

Sin advertir que la idea de sujeto occidental, de sujeto sustancia, que se le atribuye desde la tradición filosófica a Descartes no resiste el mínimo ataque, pues no es él el soberano de la acción, sino producción, resultado de las miles de fuerzas geopolíticas que lo construyen y en esa medida determinan. El sujeto denominado Pessoa no es muy distinto que el denominado Caeiro, o Campos. La gracia radica en que los personajes reclaman una verdad, una realidad a un autor no menos inventado e irreal.

El sujeto no es sino el resultado de todas estas fuerzas que confluyen históricamente configurando su vivencia, por lo que somos resultado de un sin fin de eventos culturales, no generadores de estos, la (Dicolectica) consiste en pensar que el sujeto genera a la sociedad, y al lenguaje, cuando parece ser que estas son condiciones a priori de la parición del sujeto. De hecho, ser sujeto es precisamente esto, estar determinado por miles de antecedentes que componen la experiencia y que no sólo la determinan, sino que la posibilitan. No es posible pensar al margen de estas determinaciones, pues el sujeto no es algo emergente, algo distinto de ellas. El error occidental ha consistido en pasar del sujeto de las determinaciones a la ilusión del individuo, ese ser sin divisiones, que finalmente se sostiene en la creencia de que es distinto a los demás y a cada cosa. A esto G. Ryle lo ha denominado *El error categorial*¹⁴

No se ha advertido que la experiencia con lo radicalmente otro, con las cosas, es precisamente el dispositivo de existencia, lo que nos confiere la ilusión de la existencia, por ello, se es sujeto en cuanto el mundo nos limita, nos determina, nos ata, nos sujeta. Por lo que el poeta escribe:

¹³Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Fce. México. 2016 p. 275

¹⁴G. Ryle, *The concept of mind*. Ed, Hutchinson University Library, London, 1949 p.18

Estoy más seguro de la existencia de mi casa blanca
que de la existencia interior del dueño de la casa blanca.¹⁵

La vasta obra de Pessoa arroja sentidos inagotables, sus 27543 páginas se convierten en el material con el cual puede ser armado casi cualquier discurso. La falta de un orden final, su acomodo en sobres que simplemente sugieren la temporalidad de su escritura, sirve para hacer decir al autor casi cualquier cosa. Cobra así su justa dimensión, la idea de que una obra es construida no sólo por el escritor, sino también por el lector. La obra de Pessoa es una constante reconstrucción de estos escritos, se acomodan y se les hace decir nuevas cosas. Por eso Pessoa siempre es nuevo, e inagotable.

Octavio Paz dijo que *Los poetas no tienen biografía; su obra es su biografía*.¹⁶ Por ello si a un autor lo identificamos con su obra, este inacabamiento o este producir y no concluir, hacer simplemente escritos sueltos, sirve de mejor manera para el propósito de no determinar a un escritor. Este autor se niega a crear una teoría metafísica, ni siquiera esboza una filosofía.

¿... una filosofía sería, al menos siendo mía, una filosofía
mía.

¿Y eso ni siquiera es mío, ni siquiera soy yo?¹⁷

El Pessoa que conocemos es un autor que nunca existió,
es un autor creado y recreado por los estudios de su obra.

El poeta es un hombre vacío que, en su desamparo, crea
un mundo para descubrir su verdadera identidad.¹⁸

No hay un Pessoa, sino hay múltiples, dependiendo como se organicen sus escritos, de alguna manera Cortázar juega a lo mismo, cuando propone múltiples lecturas de Rayuela. Así, lo que hace es abrir una obra a una dimensión infinita. Ahora lo que tenemos no es solamente una obra infinita, sino un autor infinito.

¹⁵Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed.Fce. México. 2016 p. 121

¹⁶ Paz, O, *Los signos en rotación*, Ed. Altaya. Barcelona 1995 p. 105

¹⁷Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed. Fce. México. 2016 p. 125

¹⁸ Paz, O, *Signos en rotación*, Ed Altaya, Barcelona 1995, p. 126

Pessoa al igual que Nietzsche nos sugieren que el yo no es sino un acomodo, en algunos casos caprichosos en otros resultados de una contienda, de esos átomos que nos constituyen.

Pero en la consciencia sentimos como si quisiéramos y debiéramos ser todos, fantasear a cerca del “yo”, y del todo el “no yo” ¡Dejemos de sentirnos como este fantástico ego!¹⁹

Y escribe sobre la supuesta objetividad de su identidad como escritor, que soy:

La persistencia confusa de mi subjetividad objetiva

El sueño de mi vida real, intercalado,

El cansancio anticipado e infinito...²⁰

Ante esto no conviene olvidar el límite humano, pues lo infinito se vuelve finito, cuando lo humano pone sobre ello su huella, su cansancio. Ante esto no importa ya las miles de posibilidades, las miles de formas de armar el corpus de Pessoa, sino que al hacerlo el autor va a reflejar su personalidad en ello, y, por ende, su finitud. El cansancio muchas veces es el límite humano. ¿Cuántas veces podría uno reinventarse? ¿Cuántas veces podríamos mezclar la irrealidad de la vida con la realidad del sueño? ¿Qué somos sino el resultado de nuestros sueños? Lo demás es invención, estilo, poesía.

Este cansancio infinito hace que las lecturas de los escritos de Pessoa se reduzcan a unas cuantas. Unpuñado de especialistas disputan la cantidad de posibles personalidades, o personajes y las editoriales juegan al ritmo que estos les marcan. Ante los cuales el poeta se ríe pues él sabe que.

Pasado mañana yo seré otro,

Mi vida saldrá triunfante²¹

Una de las temáticas más transversales de su obra es la fracturación de la personalidad al grado de considerar a Pessoa como un caso clínico. No pocos han querido ver en él un caso de manicomio, o cuandomenos digno de ser tratadopsicológicamente;

¹⁹ Nietzsche, *Edición Crítica Completa de las Obras* (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 1967). KSA p. 443

²⁰ Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed. Fce. México. 2016 p. 269

²¹ *Ibidem*. P.269

variantes de esta misma idea han querido hacer de este panorama un caso policiaco, o cuandomenos cinematográfico. Una verdadera aventura interpretativa se abre ante quien se asoma a las múltiples personalidades de este poeta, no menos atractivo desde el punto de vista psiquiátrico que el caso de Daniel Paul Schreber,²² pero mucho más desde el punto de vista de la poética moderna.

A esto se suman los 136 heterónimos del autor que respalda la idea de ser multitud. Una vasta obra de casi 30000 hojas, han sido encontrada en un baúl que el autor atesoraba y guardaba como si este pudiese contener dentro de sí las personalidades que amenazaban en desbordarse. Un contenedor hecho para resistir los embates internos de lo que ahí se guarda y que puja por salir. Metáfora del inconsciente, que pelea por la expresión.²³ Es como si creyese que se puede mantener encerrado a Mr. Hyde.²⁴

Con cada mudanza de este baúl, la amenaza de desaparecer, de extraviarse o dañarse crecía, debido a eso constantemente la urna metálica que contenía a Pessoa se salía de control. Estas hojas están acomodadas dentro de 343 sobres, lo que podría indicar el número más o menos de unidades significativas que el autor contemplaba, o quizá que los autores organizaron, quizá hasta podamos decir lo contrario, pues son estas obras las que dan sustancia a los autores, así que quizá son estas obras las que organizan a los autores. Es la escritura misma la que va desarrollando caminos y situaciones inevitables. Y de ello surge la persona como personaje, como producto de la lingüística.

Si lo que escribo tiene valor, no soy yo quien lo tengo:
(...)

Todo esto es independiente de mi voluntad²⁵

A la muerte de Pessoa, estos personajes cobran su verdadera dimensión, pues escapan de este baúl y realizan un recorrido literario que poco a poco y muy recientemente se va integrando

²²Scherber, *Memorias de un enfermo de nervios*. Ed. Sexto piso. México 2008

²³Cf. Freud, S. *Lo inconsciente*. Obras completas. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIV.

²⁴Cf. Stevenson, R. L., *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Ed. Tomo, México 2003

²⁵Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed. Fce. México. 2016 p.117

a la cultura universal. Parece que era necesario que muriese Pessoa y que se abriese el baúl, para poder escapar del contenedor y mostrar al mundo su subjetividad hecha de palabras, de signos gramaticales y de faltas de ortografía. Es bien sabido que la poesía es imposible contenerla, así que sucedió lo inevitable, se desbordó revelando su dimensión creadora, aunque esto no es gratuito ya que durante tres décadas había sucedido la fermentación. A la muerte de Pessoa, el baúl fue retenido por su familia, y necesitó 35 años más, del más cauteloso fermento en la oscuridad del olvido, para poder presentarse ante el mundo. Su autor apenas había publicado un libro en su idioma y algunos poemas, que fueron suficientes para despertar la estima de los parientes, que acertadamente pensaron en no tirar a la basura esa sarta de papeles envejecidos. En 1975 su obra terminó en el acervo de la biblioteca nacional de Lisboa, y este recinto lo liberó, no solo le abrió la tapa al baúl, sino que permitió que los interesados en su obra pudiesen hurgar en él, rescatando de la profundidad de la escritura, una a una, las obras que ahora conocemos. Empresa parecida a la de los bucaneros en altamar, que cada que lanzan su arpón a las profundidades no saben bien a bien el tamaño de la bestia que han de sacar. Así uno a uno fue conociendo la luz esos extraños personajes que yacían agazapados y fermentando el ceso de su autor, aún después de su muerte. Lo curioso es que se revela como un arca del tesoro que aún mantiene atento el interés de editores y traductores, y sería casi imposible en este momento hacer un recuento de las ediciones y traducciones que han tenido sus obras.

El repentino interés por el tesoro literario que se encontraba albergado en Portugal hizo que la obra fuera sacada a la luz de manera muy aleatoria y desordenada. Pero esto parece ser parte de su encanto, dado que las discusiones sobre como reordenar esos escritos resulta abrumadoramente fascinante para los monomaniacos. Los criterios han sido como todo criterio humano sobre literatura, una cuestión de arbitrio. Se ha intentado organizarlos, por años, personajes, temáticas etc., pero solo han logrado que esta obra se convierta en algo impreciso, nebuloso, y eso a incrementado el interés de los filólogos y académicos que de carácter obsesivo ahora encuentran una empresa digna de su ansiedad, un rompecabezas de 27543 piezas. Y lo más interesante de este rompecabezas, es que no hay una foto que guíe la

empresa, no hay una idea rectora, sino varias, las múltiples personalidades también sugieren que el armado podría ser muy distinto.

Todo esto con la música de fondo escrita por Foucault que nos pregunta ¿Qué es un autor?²⁶ Cuáles son los límites de una obra, cómo compaginar todos estos folios. Pero ¿Necesitan acaso una directriz?, ¿O pueden ser agrupados de la manera caprichosa en que se encuentran? pues muchos de los 343 sobres no son sino contenedores de poemas inconexos. ¿Qué hay detrás de esta monumental obra? ¿Un escritor es el nombre de un autor? ¿O es su personalidad? ¿Es algo real o un sueño? Cuando menos está seguro de que

El hombre y sobre todo el hombre moderno, no es del todo real.²⁷

Así afirma: “Mi manía de crear un mundo falso me acompaña todavía, y sólo en mi muerte me abandonará... Tengo un mundo de amigos dentro de mí, con vidas propias, reales, definidas e imperfectas”²⁸

Recordemos que muchos de estos sobres han sido firmados con seudónimos, y la obra que contienen ha quedado ligada a estos nombres falsos. ¿Pero acaso estos seudónimos que nunca son heterónimos, pueden ser simplemente una máscara que oculta de manera misteriosa una cabeza sin rostro? ¿Qué tanto un heterónimo puede ser una máscara sin no hay rostro? Ante la carencia de una personalidad la máscara sale sobrando, se convierte en accesorio, en coartada perversa, que apunta justo en la dirección contraria, pues parece ser que intenta fijar una personalidad ahí donde no la hay, en vez de ocultar la que realmente existe ¿Qué significa que una personalidad exista?

Recordemos que un heterónimo, no es un sinónimo, no es el juego del ocultamiento de la verdad sino la puesta en juego de la intensidad estética que calibra los nervios de la existencia.

²⁶ Foucault, *¿Qué es un autor?* Ed. Gandhi México. 2013 p. 35

²⁷ Paz. *Signos en rotación*. Ed. Altaya. Barcelona. 1995. P. 117

²⁸ Pessoa, F. (2012). *Teoría da heteronímia*, Assírio & Alvim, Lisboa. 2012. p. 153

Es la forma que el autor tiene de soportar la existencia y encontrar un responsable de esos fragmentos que nos sabe a quien atribuirle, pero que en cualquier caso no reconoce. Así pues, no se trata de un seudónimo con el que Pessoa se oculta, sino de fragmentos que necesitan un referente y que no logran dar con su autor, de manera tal, que poco a poco se construye en torno a sí mismo un universo en llamas. Un laberinto insondable que antes que salvarle tiene la intención de mantener a resguardo los fragmentos de un yo desestructurado.

Basta observar que de toda esta obra hay una porción que Pessoa sí reconoce, ya que solo un apartado de esta producción la publicó, y él puede responder ante el llamado que se desprende de esta escritura.

En vida publicó 4 obras. Tres de ellas en otro idioma y si el sujeto es una posibilidad lingüística, estas tres sobras escritas en inglés, quizá no puedan achacarse directamente a Pessoa. Así solo resta una de la que, si puede hacerse responsable de título, *Mensagem* un poemario que reúne algunos de sus trabajos que van de 1913 a 1934 y que apareció publicado el primero de diciembre de 1934. Así cuando estos versos llaman, Pessoa responde, pone el cuerpo y las manos. Saca a relucir su profundo nacionalismo, su idealismo que lo llevó a definirse como un sebastianista racional. Pero ¿Qué pasa con los Otros tres libros, que están en el límite de lo que se puede decir? ¿Qué pasa que fue necesario escribirlos en otro idioma?, sobre todo, porque este poeta había dicho que su patria es el idioma portugués. Así son tres libros que ya vislumbran su condición de apatria, de desterrado de sí mismo. Pues si su patria es el idioma portugués y el yo está hecho de palabras, negarse el idioma, es negarse la materia prima de la personalidad, sus posibilidades y dimensiones. En el caso de adquirir otro lenguaje, esas personalidades se revelan como más artificiosas. La personalidad es una puesta en escena, un artilugio que resulta de articular palabras de manera caprichosa.

Pero no siempre es así, hay muchos otros textos donde la escritura no solamente lo desborda, sino que no puede identificar sus orígenes, no sabe de quien es esa voz, ni esos pensamientos, algo anterior a él, se escribe ante sus ojos, o quizá, ni eso, pues ni

siquiera puede predicar de sí mismo la posesión de los ojos, ¿o acaso somos algo distinto a los ojos? ¿Somos cómo se lo preguntó Wittgenstein, algo diferente al campo visual? A lo que Pessoa agrega "Yo soy del tamaño de lo que veo, y no del tamaño de mi altura".

El mundo no solo tiene como límite mi lenguaje, sino que mi lenguaje constituye el límite de lo que soy, el yo es una entidad lingüística que habita en el idioma, una entidad insustancial hecha de palabras, de referentes significativos, de vacíos y silencios, de gestos y poesía.

En todo caso, Pessoa no puede responder auto imputándose la autoría de estos versos, es más complicado que eso, es más complejo que el simplemente decir, si son míos, eso es lo que yo soy, no importando la complejidad de la polifonía que despliegan. Pero es imposible reducirlo a simples aristas o momentos de una unidad metafísica. Nietzsche sabe que pocas cosas son tan metafísicas como la unidad del yo.

En '*Tabaquería*' escribe:

¿Cómo voy a saber lo que voy a ser, yo que no sé lo que soy?

¿Ser lo que yo pienso? ¡Pero pienso en ser tantas cosas!

Ya Nietzsche advertía que el yo es un conflicto entre diversos átomos encolerizados, que luchaban por mantener la hegemonía.

Quizá no sea necesario la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos. una aristocracia de células en las que el poder radique... ²⁹

El yo es un cúmulo de átomos, una pluralidad de yos que en continua batalla algunas veces se sobreponen unos y en otras ocasiones otros. Por eso es que somos alguien muy cambiante, pues el yo que prevalece no lo hace mucho tiempo.

Sin embargo, esta realidad o irrealidad tiene sus antecedentes en Heráclito, para quien nada tiene una realidad sustancial, pues el cambio todo lo hace perecer. Son solo las funciones las que son reales, el cambio mismo es lo único que permanece, el

²⁹Nietzsche, *La voluntad de poder*, Ed. Edaf, Madrid 2001 pág. 341

que existe, ningún fenómeno, mucho menos los sujetos poseemos sustancialidad, dado que somos cambiantes y efímeros. Esta continua batalla entre el cambio y la permanencia, no es sino un episodio de la misma guerra que parece estar anclada en Hegel, y su dinámica del amo y el esclavo, o más precisamente en la idea de que:

La acción dramática no se limita a la simple realización de una empresa que sigue pacíficamente su curso, sino que se desarrolla esencialmente en un conflicto de circunstancias, pasiones y caracteres, que lleva consigo acciones y reacciones, más un desenlace final³⁰

Pero al final de este conflicto, no queda una trama, una novela. El yo no ha quedado libre de los otros yos, no es un soberano que ha ganado una batalla, sino solamente es aquel que contempla la devastación provocada por el conflicto. Es un personaje hecho de retazos, un Frankenstein tan literario como el de Mary Shelley. De hecho, esa metáfora es muy acertada, pues al ser contruidos de historias, y de historias hipostasiadas. No hay un yo que rescatar detrás de la máscara, sino un cumulo de narraciones inconexas que bien a bien no se entienden. Mucha gente se siente perdida y no sabe quien es, de ahí tantas dinámicas donde se prometen encuentros con ellos mismos, o descubrimientos de su verdadero yo. Pura palabrería para ilusos. Pues finalmente no hay más yo verdadero que esa ilusión contruida de fragmentos. La palabra es la única realidad que habita a los hombres. Estamos hechos con las pequeñas frases de nuestros vecinos, de nuestros padres y de los pocos o muchos libros que hemos leído, ante esto, Pessoa simplemente se negó a poner una máscara unificadora, se negó a fingir una unidad donde no la hay, y dejó salir y escribir a cada uno de estos fragmentos. En su poema *Autopsicografía*, afirmó que *el poeta era «un fingidor» de sí mismo*. Desde los griegos el poeta es esencialmente eso, *poesis*, o sea creación.

El poeta es ésta mezcla de saber primero que regresa a la comunión del sí mismo. Sí para Nietzsche todos los hombres de la historia desembocan en él, y para Paz, todos los instantes son este instante, para el poeta, antipoeta, pues

³⁰ Hegel, *Poética*. Ed. Servicios Editoriales. Buenos Aires 2005 p. 103

todo súper-poeta debe ser anti-súper-poético, todos los poemas desembocan en él, en su ancestral biografía.³¹

Su maestro Caeiro no es más que una muestra de esto, un personaje que se niega a reducirse a algo contranatural. A subsumir su directriz en una ilusión, en una mentira. Pessoa, no es una polifonía, sino unconjunto de voces que se niegan a ser integradas. Pero lo verdaderamente cuestionable es que esa es la realidad de todos los humanos, en esa medida Pessoa se presenta como el más autentico de todos, el menos dispuesto a mentir y dejarse reducir a un nombre, a una personalidad. Cualquier persona que ponga suficiente atención advertirá el conflicto interno que lo constituye. Ese diálogo ensordecedor que se niega a callar, a reducirse ante la autoridad de alguien que, desesperado, le dice ya cállate, ya duérmete. Durante Miles de horas de insomnio presencié Pessoa las discusiones interminables de los personajes que lo habitaban, y en vez de apoyar a unos en contra de otros, en vez de levantar su mano derecha en contra de su mano izquierda, decidió darle espacio a cada uno de ellos.

La más pura realidad de los hombres es esta fabulación, esta constitución del sujeto. Cada enunciado parece remitir a un autor, pero en el caso real cada enunciado apunta a una despersonalización. Así Pessoa se deja escribir y en esa medida va perdiendo al sujeto como conglomerado de enunciados, como referente o inicio de la acción, pero en esa medida construye su vida como una despersonalización, como un desdibujarse, un borrarse de la comunidad. El enunciado apunta a un autor, autor ficticio pues todo autor es ficticio y, sin embargo, la totalidad de la obra apunta a una despersonalización, a una desfiguración de otro personaje que se esconde detrás de sus heterónimos. Quizá llegando al grado de la locura:

El loco, en particular el esquizofrénico, denuncia sin saberlo a la presunción de la razón que se confirma a sí misma excluyéndolo de los intercambios y subordinándolo, en nuestras culturas...³²

Sabemos que lo característico de la esquizofrenia es esta ruptura con la realidad, pero la realidad de Pessoa es la ruptura con sí

³¹Olvera, C. *Hermenéutica y poesía*, Ed exlibris. México p. 29

³²Braunstein, *El goce*, Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 2006. p270

mismo. Se niega a ser recludo en un cuerpo. Por ello algunos ven en él a un fabuloso esquizo que confabula en contra de sí mismo. Pero no solo la psicología jugaba a encasillar y etiquetar a las personas, el mismo Pessoa propone dos o tres interpretaciones de sí mismo y dice de sí:

probablemente soy un histérico neurasténico... y eso implica bien o mal el origen orgánico de los heterónimos³³

En contra de la constitución misma del sujeto. Si Hume había advertido que *Nada sujeto al tiempo es idéntico a sí mismo*.³⁴ pues para él *la identidad que atribuimos a la mente humana es tan sólo ficticia*.³⁵ Los seres humanos no poseemos identidad, sino en la medida en que esta es imperfecta, cambiante, eso que después J. Locke denominará identificación³⁶ y que muchos años después P. Ricoeur criticará bajo la idea de una identidad idéntica *ídem* y de una identidad narrativa *ipse*,³⁷ esa identidad narrativa se ve sitiada a cada momento por la obra de Pessoa, que se niega a ser identificado como el mismo. A ser identificado y reducido a Pessoa, él quiere ser todas las personas del mundo, vivir cada momento, cada ruptura, cada muerte. No puedes reducir la totalidad de la experiencia a un perspectivismo nulo tipo Nietzsche, sino que la totalidad se nutre de los cientos de miles de millones de experiencias distintas. Cientos de miles de

³³ Paz, *Los signos en rotación*. Ed. Altaya. Barcelona 1995 p. 112

³⁴ Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. Estos filósofos abarcan al propio Hume de los libros primero y segundo del Tratado sobre la naturaleza humana. Pero es precisamente en contra de esta evidencia que dirige su crítica y es precisamente en contra de esto que desarrollará su libro IV sesión VI denominado *De la identidad personal*.

³⁵ Hume D., *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988 pág. 365

³⁶ Locke, J. Identidad y necesidad en *Ensayo sobre el entendimiento Humano*, Ed. Gernika, México 1988 pág. 490

³⁷ Ricoeur nos dice: *En el navío, del que se han cambiado todas las piezas, la encima de la que contemplamos el crecimiento, de bellota a árbol, el animal, e incluso el hombre, cuyo desarrollo seguimos desde el nacimiento hasta la muerte – es la mismidad la que prevalece, el elemento común a todos los ejemplos es la permanencia de la organización, la cual, en cierto sentido, no supone, según Locke, ningún substancialismo*. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, México 1996. p. 121

millones de poemas constituye la irreductible realidad de la humanidad entera y por ello de Pessoa. Y no estamos refiriéndonos a la obra que dejó escrita, sino la obra de la humanidad que ha querido vivir, que ha querido escribir y narrar su experiencia. Por eso para Octavio Paz. *Todo es presencia, todos los siglos son este Presente.*

Pessoa es la posibilidad, la esperanza de poder habitar el mundo desde todos los puntos de vista, desde toda la vida, tocar cada labio y estar ardiendo de fiebre en cada beso. Cada sentimiento atroz es parte de la realidad humana, y eso es algo que Pessoa no está dispuesto a perder, por la simple ilusión de ser uno mismo. Para que ser uno mismo, un yo, si se puede ser muchos o todos. ¿Para qué ser un yo si se puede ser un otro? Arthur Rimbaud ya había escrito ese epitafio, cuando en una carta del 31 de mayo de 1871 escribe: *Je suis autre*

Pero la carta dice aún más.

Los padecimientos son enormes, pero hay que ser fuerte, haber nacido poeta, y yo me he dado cuenta de que soy poeta. No es en modo alguno culpa mía. Nos equivocamos al decir: yo pienso: deberíamos decir me piensan. — Perdón por el juego de palabras.

Yo es otro.

¿Para qué vivir una vida si se pueden vivir cien, doscientas, o todas? Para que ser un yo si se puede ser un otro. Si ser poeta es padecer de la palabra, dejarse decir, vivir, escribir. Para que vivir una sola vida, si eso que nos trasciende vive a través de nosotros, escribe en nuestro cuerpo, vibra en nuestra letra. *Sucede que me canso de ser hombre*, dicen algunos versos clásicos de Neruda, *Sucede que me canso de ser Tláloc*, y *de llover sobre mojado*, completa el poeta Ocaranza. *Sucede que me canso de ser un yo si puede ser un otro.*

Pero esta verdad evidente,³⁸ la irreductibilidad del sujeto a un nombre, a un solo individuo, lo obligó ha rechazar que la simultaneidad de la experiencia fuese posible reducirla a un solo

³⁸ T. W. Adorno se afanara en decir que : ha llegado a ser evidente que nada es evidente. Cf. Adorno, T. W., *Estética*, Ed. Taurus, Madrid, 1992

sujeto; a un núcleo hegemónico. Así, en su obra y en su vida, encontramos una constante crítica a la noción de sujeto como unidad, como reducto finito y completo. Postura particularmente refrendada desde los heterónimos del autor, quien se niega a ser reducido a un sólo escritor. ¿Para qué ser un escritor, si puedo serlos todos? ¿Para qué escribir una muerte, si puedo morir de mil muertes? Narrar la infinita obra de la muerte, declarar la muerte del autor como lo hacia Foucault y proclamar la muerte de la muerte, la supremacía de la palabra, de la escrituracorporal como horizonte de realización de los personajes, de estos seres finitos y complejos que nos habitan y trascienden a través de los siglos, ¿Cuántas Ana Karenina hay en este siglo? ¿Cuántos Raskólnikov han muerto de su propia angustia? Tragándose los dedos, los sesos, ¿Muriendo de celos de sí mismo? De ese otro que bien pudieron ser ellos. ¿Por qué los besos siempre suceden en labios ajenos? Pero Pessoa dice no. Yo soy ese siempre presente, ese que muere mil veces, que cuida el rebaño. Pessoa dice yo soy Alberto Caeiro, y nace abruptamente en 1899 para vivir y morir en Portugal; soy Álvaro de Campos, ingeniero naval quien nació en 1890; soy Bernardo Soares, el auxiliar contable de Pessoa, quizá el más parecido al mismo Pessoa, si es que acaso eso tiene algún sentido, dado que Pessoa no tiene identidad; soy Ricardo Reis, quien nació en 1887, y una lista que podría continuar agregando mas de cien nombres y fechas. No se podría dejar de mencionar que tanta muerte desborda a cualquiera y para apropiarse no solo de la muerte y la vida de Ricardo Reis, José Saramago, escribió una novela titulada *El año de la muerte de Ricardo Reis*.³⁹ Donde Ricardo después de enterarse de la muerte de Pessoa, regresa a Portugal, se instala en un hotel y tiene encuentros fortuitos con la mucama y con el espíritu de Pessoa, diluyendo así la última barrera que dividía la literatura y la vida. Revelando la verdadera dimensión de lo que somos, entes narrativos, en busca de experiencias, entes trascendentales hechos para vivir más allá de la muerte, vivir en las palabras que nos constituyen, en las frases que los otros repiten. Pessoa nunca estuvo tan vivo como cuando se destapó el baúl que lo contenía.

Recordemos que L. Stevenson había dicho en 1886:

³⁹ José Saramago, *El año de la muerte de Ricardo Reis* Ed, Caminho ,Portugal, 1984

*el hombre en realidad no es uno sino que verdaderamente es dos. Y digo dos porque el estado actual de mis conocimientos no va más allá de este punto. Es posible que otros sigan por el camino que yo voy, y aventuro la suposición de que el hombre llegará a ser conocido como una mera conjunción de personalidades múltiples, incongruentes entre sí e independientes las unas de las otras.*⁴⁰

Pero sin mayor preámbulo esta noción de sujeto no sustancial ha convivido con la idea de un yo sustancial desde tiempos antiquísimos, ya que;

los egipcios pensaban que el espíritu humano se componía de varios elementos de los cuales los más importantes eran: *ib*, *ka*, *ba*, *aj*, *ren* y *sheut*. Además de estos componentes estaba el cuerpo físico, llamado *ja* o *jat* (*jau* en plural), significando el conjunto de elementos corporales. También era posible adquirir, mediante un proceso de iniciación, el *Aj* (*Akh*) y el *Sejem* (*Sekhem*). En los textos egipcios se suponía que el hombre poseía un cuerpo *jat*, un cuerpo espiritual *sahu*, “espíritu” *ba*, un “doble” *ka*, inteligencia *ju*, su sombra *jaibit*, una forma *sejem*, un corazón o mente *ib*, y un nombre *ren*.⁴¹

Para el hinduismo la cuestión no es muy distinta, los hombres son una entidad compuesta por cuando menos 7 partes. Una triada superior, que consiste en: 1) *Atmá* (mente o alma trascendental); 2) *Bud- hi* (inteligencia); 3) *Manas* (mente). Seguido de un cuarto inferior; 4) *Kamamanas* (mente deseante); 5) *Linga-sarira* (cuerpo astral); 6) *Praná* (aire inspirado); 7) *Sarira* (cuerpo burdo o cuerpo físico). Este último a su vez se divide en tres. No hacen diez, pues el cuerpo físico es una *uni- dad*, hecho de tres elementos: 1) *Sthula sarira* (cuerpo bruto); 2) *Sarira Sukhma* (cuerpo sutil), y 3) *Karana sarira* (cuerpo causal).⁴²

Así que la historia de la humanidad, apunta más bien a la multiplicidad de la personalidad antes que a la unidad. Esta idea de sujeto sustancia es simplemente un malentendido, y para

⁴⁰ Stevenson, R. L., *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Ed. Tomo, México 2003, p. 111

⁴¹ Wallis Budge, E. A. *The Nile. Notes for Travellers in Egypt (El Nilo. Apuntes para los viajeros en Egipto)*, p. 145.

⁴² Ortiz, Rubén. *Gramática de la lengua española*. p. 104.

Pessoa lo que siempre ha predominado es la multiplicidad de voces externas que nos juegan y nos viven, qué para algunos han sido representados como los *Daimons* griegos y que para el poeta portugués son algo más que simples fuerzas constituyentes; son la realidad última de la existencia. Son el escenario, los personajes y los diálogos de una batalla sin fin, una lucha en la conciencia, que la tradición cristiana caracterizó como la lucha entre el bien y el mal. Pero Caetano en vez de caer en interminable batalla con Ricardo Reis, prefirió alternar el poder y la presencia, habitar por turnos y a temporadas en la consciencia de un avatar, de un autómeta al servicio de ellos.

El psicoanálisis parece ser simplemente una actualización de esto mismo, dado que también tiene una noción triádica del sujeto. Un sujeto en conflicto determinado por la historicidad y Jung llevará esto a un grado más allá de refinamiento, al extraer del inconsciente los elementos para diseñar lo que él denomina la “sombra”.

La sombra es...aquella personalidad oculta, reprimida, casi siempre de valor inferior y culpable que extiende sus últimas ramificaciones hasta el reino de los presentimientos animales y abarca, así, todo el aspecto histórico del inconsciente...Si hasta el presente se era de la opinión de que la sombra humana es la fuente de todo mal, ahora se puede descubrir en una investigación más precisa que en el hombre inconsciente justamente la sombra no sólo consiste en tendencias moralmente desechables, sino que muestra también una serie de cualidades buenas, a saber, instintos normales, reacciones adecuadas, percepciones fieles a la realidad, impulsos creadores, etc.⁴³

Así esta parte primitiva y pre humana, recupera sus atributos y relaciones míticas que fraguó la figura del mal y que ahora le pertenece a cada sujeto, sin perder por ello, su carácter extra humano, de arquetipo. Un sujeto en lucha entre el ello y el súper yo. Un sujeto en lucha por un referente para su existencia.

Ricoeur denominó maestros de la sospecha, a aquellos que dudan con alguna legalidad que la palabra pueda establecer algún nexo de verdad con el referente, y no sea simple y sencillamente

⁴³Jung, Carl Gustav (*Obra completa de Carl Gustav Jung*. Volumen 9/2: Aion. *Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*.) Ed. Trotta. Madrid. 2011. p. 379

una referencia a otra referencia, un mero intento humano que se gesta y agota en el lenguaje. Si esto es así, si la verdad no tiene un lazo con la realidad, todo es metáfora vacía, el yo es simple palabra sin valor, moneda que ha perdido su referente, aire que suena ya sin significado

Para Nietzsche es muy claro que *no hay hechos solo interpretaciones*,⁴⁴ y para él *Quizá no sea necesario la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos. una aristocracia de células en las que el poder radique...*⁴⁵

Mientras que para Freud, la trampa de la consciencia radica en ser objeto de una fuerza anterior denominada inconsciente.⁴⁶ Por eso somos títeres de esta fuerza, títeres del inconsciente. La verdad del sujeto, es una verdad construida de palabras. Sin mayor referente que eso que Foucault denominó *El orden del discurso*.

La intención es mostrar como este simple panorama podría poner de cabeza todo el análisis, pues Pessoa se revela como un sujeto coherente y normal en un mundo donde la multiplicidad es la regla. Los anormales que tanto atraen a Foucault, son aquellos que creen en la unidad del sujeto, sin atender a la multiplicidad de lo que en ellos habita.

La historia de la normalidad es una coartada de legitimación del poder en contra de lo diferente, y esa es la lección que han sacado los “normales” en contra de los “anormales”

Pero si:

La gente se cansa

Del mismo lugar

¿De estar en mi mismo

¿No me he de cansar?⁴⁷

⁴⁴F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.

⁴⁵ Nietzsche, *La voluntad de poder*, Ed. EDAF, Madrid 2001 pág. 341

⁴⁶ Cf, Freud, S. *Lo inconsciente*. Obras completas. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIV.

⁴⁷Pessoa, *Pessoa Múltiple*, Ed. Fce. México. 2016 p. P. 37

Se pregunta el poeta, como es que esa normalidad no resulta ya de por sí abrumadora. Terriblemente tediosa. ¿Cómo sobrevivir a uno mismo?

Si aceptamos lo que algún tipo de psicología denomina como personalidad múltiple, entonces habrá que preguntarnos por el autor detrás de la palabra, ¿Quién redacta? Acaso es sólo el juego de las escondidillas, o hay algo más, algo en lo profundo que nos dice que el yo no es una unidad, sino como lo menciona Nietzsche, un cúmulo de átomos en constante lucha por imponer la homogeneidad, el poder que sólo dura unos segundos pues el resultado de la lucha de estos yos, es cambiante, por momentos gobierna uno y rápidamente emerge el otro.

Escribe Pessoa en 1917;

Ser real quiere decir no estar dentro de mí

De mí persona de dentro no tengo noción de realidad

Se que el mundo existe, pero no se si yo existo.⁴⁸

Y agrega de todo lo dicho sobre el, incluyendo lo aquí expuesto;

Esto ni siquiera es mío, ni siquiera soy yo.⁴⁹

ALGUNA BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W, *Estética*, Ed. Taurus, Madrid, 1992

Braunstein, N. *El goce*, Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 2006

Foucault, M. *¿Qué es un autor?* Ed. Gandhi México. 2013

Freud, S. *Lo inconsciente*. Obras completas. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIV.

Nietzsche, F. *El nacimiento de la Tragedia*, Alianza, 1994

Ryle, G. *The concept of mind*. Ed, Hutchinson University Library, London, 1949

Hegel, *Poética*. Ed. Servicios Editoriales. Buenos Aires 2005

Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Ed. Trota, Madrid 2003.

⁴⁸*Ibíd.* 121

⁴⁹*Ibíd.* p. 125

- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988
- Jung, C. G. (*Obra completa de Carl Gustav Jung*. Volumen 9/2: Aion. *Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*.) Ed. Trotta. Madrid. 2011
- Nietzsche, F. *La voluntad de poder*, Ed. Edaf, Madrid 2001
- Olvera, C. *Hermenéutica y poesía*, Ed exlibris. México
- Paz, O. *Los signos en rotación*, Ed. Altaya. Barcelona 1995
- Pessoa, F. *Antología* UNAM, México 1962.
- Pessoa, F. *Escritos sobre genio y locura*, Acantilado, Barcelona, 2013
- Pessoa, F. *El poeta es un fingidor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982
- Pessoa, F. *El libro del desasosiego*, Emecé, Buenos Aires, 2004
- Pessoa, F. *Ficciones de interludio*, Emece, Buenos Aires, 2004
- Pessoa, F. *Cartas a Ophélie*, Libros del Zorro Rojo, Barcelona, 2010
- Pessoa, F. *Teoría da heteronímia*, Assírio & Alvim, Lisboa. 2012
- Pessoa, F. *Poemas esotéricos*, Interzona, Buenos Aires, 2014
- Pessoa, F. *Pessoa Múltiple*, Fce. México. 2016
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro* Ed. siglo XXI, México p. XXVIII
- Rimbaud, *Correspondencia 1888 – 1891*, Ed. Bardo. España 1997
- Saramago, J. *El año de la muerte de Ricardo Reis*. Ed, Caminho ,Portugal, 1984
- Scherber, *Memorias de un enfermo de nervios*. Ed . Sexto piso. México 2008
- Spinoza, *Ética* Ed. Martínez y Martínez. México 1997
- Stevenson, R. L., *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Ed. Tomo, México 2003