

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 33 DICIEMBRE 2017

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA
NÚM. 33 | DICIEMBRE DE 2017
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directora

Dra. Rebeca Maldonado

Secretario de redacción

Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno

Consejo editorial

Dr. Txetxu Ausin, Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Ana Cuevas,
Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María
González, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Teresa Oñate, Dr. To-
más Pollán, Dr. Jacinto Rivera de Rosales, Dra. Concha Roldán,
Dr. Ambrosio Velasco.

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro,
Dr. Pedro Enrique García, Dra. María Antonia González Vale-
rio, Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer, Dra. Miriam
Jerade, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols.

Agradecimiento especial: Dr. Luis Armando Hernández Cuevas.

Diciembre de 2017

D.R. © 2017 UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, diciembre de 2017. Número certi-
ficado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400.
Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de conte-
nido (en trámite).

Índice

Artículos

- Iñaki Marieta, *La globalización: el olvido del dolor del mundo* 11
- Ángel Octavio Álvarez Solís, *El retorno antimoderno. Mito y teología política en tiempos postseculares* 27
- Pedro Arturo Ramos Villegas, *Argumentos y explicaciones causales ordinarios: distinción teórica* 51
- Ricardo José Da Silva Araujo, *Platonismo matemático sin metafísica: nuevas luces sobre la objetividad en Gottlob Frege y Kurt Gödel* 79

Protestantismo y Lutero

- Rogelio Laguna, *Introducción: 500 años de la Reforma protestante 1517-2017. Una mirada desde la filosofía* 97
- Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco, *Relaciones de traducción: Meister Eckhart y Martin Luther* 107
- Alejandra Velázquez Zaragoza, *Reforma y Contrarreforma. El debate teológico en el umbral de la nueva ciencia* 117
- María del Carmen Camarillo Gómez, *La respuesta visual y textual de la Contrarreforma española a la Reforma protestante* 129
- Virginia López-Domínguez, *La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán* 149

Traducción

- Hans-Georg Gadamer, *¿Existe la materia? Un estudio en torno a la formación del concepto en la filosofía y en la ciencia, 1973* 165

Reseñas y notas

Sergio Pérez Cortés, *Actuar moralmente con sentido hermenéutico* 185

Andrés Inurreta Acero, *El pensamiento frente a la historia* 193

Josué Alexis Cisneros, *Los animales: ese viejo problema de la filosofía* 201

Abstracts 207

Artículos

La globalización: el olvido del dolor del mundo

Iñaki Marieta

Pero a nosotros, poetas, corresponde estar con la cabeza desnuda bajo las tormentas de Dios.

Hölderlin

El proceso planetario que tiene lugar en todos los ámbitos de la actividad humana, y que denominamos “globalización”, no obedece al azar. No es simplemente consecuencia del enorme avance de las telecomunicaciones y de la informática ocurrido durante y después de la Segunda Guerra Mundial,¹ tampoco se debe al hundimiento de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín, ni siquiera a que Reagan y Thatcher en la década de los ochenta del siglo pasado pusieran en marcha el modelo neoliberal de mercado en el que prospera la actual globalización.² Todos estos y muchos otros elementos están sin duda en la base del despliegue óptico-planetario en que consiste la globalización: el poder de una humanidad capaz de estar presente en todos los rincones del planeta, e incluso más allá, gestionando gracias a las telecomunicaciones sus más diversos intereses con el fin aparente de mejorar la calidad de la vida humana. Pero esto es sólo la descripción de lo que ocurre a la vista de todos vinculado a las triunfantes ciencias matemáticas que en su des-esencialización³ se han adueñado del imaginario epistémico del planeta como nunca antes había ocurrido.⁴

Parménides y la globalización como destino

Si la globalización no obedece al azar, eso significa que ya estaba ocurriendo y preparándose para un futuro que nunca habría de llegar; si es cierto que

¹ Vid. George Dyson, *La catedral de Turing. Los orígenes del universo digital*. Trad. de F. J. Ramos Mena. Barcelona, Debate, 2015.

² David Murillo, *De Walmart a Al Qaeda. Una lectura interdisciplinar de la globalización*. Barcelona, Libros de Cabecera, 2015, pp. 205-206.

³ Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*. Trad., notas y glosario de J. M. Gómez del Valle. Gerona, Palamedes, 2009, pp. 97 y ss.

⁴ Vid. D. Murillo, *op. cit.*

hemos asistido al fin de la historia.⁵ De modo que dicho proceso globalizador constituye todo el presente en su doble sentido, temporal y presencial, en la medida en que su despliegue actual obedece a un destino enunciado originalmente por Parménides en su *Poema*, mediante uno de los nombres con los que dice (λέγει) el ser: εὐκύκλος σφαίρη (esfera bien redonda).⁶ Pues según Heidegger en su conferencia de 1951, “Logos”:

[...] *el hecho de que* en la época griega el ser del ente se haya convertido en lo digno de ser pensado *es* el comienzo de Occidente, *es* la fuente oculta de su sino. Si este comienzo no guardara lo sido, es decir, la coligación de lo que todavía mora y perdura, ahora no prevalecería el ser del ente desde la esencia de la técnica de la época moderna. Por esta esencia, hoy en día todo el globo terráqueo es transformado y conformado en vistas al ser experimentado por Occidente, el ser representado en la forma de la verdad de la metafísica europea y de la ciencia.⁷

Lo que en palabras de su urbanizador hermenéutico, Gadamer,⁸ significa que “es un destino y no la historia (recordada y comprensible) lo que comenzará con el pensamiento ontológico de la metafísica griega y que llevó el olvido del ser a su extremo en la ciencia y la técnica modernas”.⁹

Desde entonces nuestro destino greco-occidental está vinculado a una comprensión del ser cuya perfecta esfericidad, pues no sólo es σφαίρη sino además εὐκύκλος, impide cualquier concesión ontológica a todo aquello que pase por no ser *esferizable*. En especial, según Parménides, “los mortales que nada saben/ yerran, bicéfalos [δίκρανοι], porque la inhabilidad [ἀμηχανίη] en sus/ pechos dirige su mente errante”.¹⁰

⁵ *Ibid.*, p. 101. Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. Trad. de P. Elías. Barcelona, Planeta, 1992.

⁶ “εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκοι” DK. 28 [18] B. 8, 43. Parménides, *Poema*. Trad. de A. Gómez Lobo. Buenos Aires, Charcas, 1985, fr. 8, v. 43.

⁷ M. Heidegger, “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Trad. de E. Barjau. Barcelona, Serbal, 2001, p. 168.

⁸ La expresión es de Jürgen Habermas en su escrito de 1979 (“Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 2000, p. 346).

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Trad. de A. Ackermann Pilári. Barcelona, Herder, 2002, p. 75 y Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger: philosophie grecque*. París, Minuit, 1974, p. 9.

¹⁰ Parménides, *op. cit.*, fr. 6, vv. 4-6.

Si el ser, según la descripción de Parménides en el fragmento 8 del *Poema*,¹¹ se agota en una esfera bien redonda, lo no esférico no puede ser.¹² Resultando de ello que la esfericidad como imagen remite a la univocidad de sentido en la que se agota el ser según el eléata desde la perspectiva aristotélica de la plurivocidad de sentidos del ser, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.¹³ De modo que lo devenido, lo cambiante, lo sujeto a generación y corrupción, no puede aspirar a la identidad/mismidad constitutiva de lo permanente y que remite propiamente al estatuto ontológico de lo que es en cuanto que es, pues la inestabilidad congénita de aquel le niega el carácter esférico que necesariamente corresponde al ser lo que es.

Crítica a la univocidad del ser en Parménides y su mantenimiento en el marco metafísico de la *idea* platónica y de la *ousía* aristotélica

Contra esta tiránica y unívoca comprensión del ser, y por boca del Extranjero, quien se considera “una especie de parricida [πατραλοῖαν]”, por tener que “poner a prueba lo que dice mi padre Parménides, y [...] forzarlo defendiendo que el no ser, en cierto modo, es, y, por el contrario, que el ser no existe de cierta manera”,¹⁴ Platón logra en *El sofista* refutar la tesis de Parménides y

¹¹ “Además, puesto que hay un límite extremo, está completo/ desde toda dirección, semejante a la masa de una esfera bien redonda,/ igualmente equilibrada desde el centro en toda dirección; pues no es correcto/ que sea algo más grande ni algo más débil aquí o allá./ Pues no existe algo que no sea que le impediría llegar/ a su semejante, ni existe algo que sea de modo que/ de lo que es, haya aquí más y allá menos, porque es del todo inviolable./ Por ende, siendo igual desde toda dirección, alcanza uniformemente sus límites” (Parménides, *op. cit.*, fr. 8, vv. 42-49).

¹² Dimensión modal que recoge el fragmento 2 del *Poema* cuando la diosa le relata al viajero, exhortándole a que preserve “el relato después de escucharlo/ cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:/ Una, que es y que no es posible que no sea,/ es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad./ La otra, que no es y que es necesario que no sea,/ ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa/ pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible)/ ni podrías mostrarlo” (Parménides, *op. cit.*, fr. 2, vv. 1-8). Para esta cuestión en particular, así como para todo lo relativo al *Poema* de Parménides (texto griego, traducción inglesa y francesa, ensayos críticos, problemas de interpretación): Pierre Aubenque, dir., *Études sur Parménide*. París, Vrin, 1987, t. I, pp. 180 y ss. Vid. Alejandro Llano, “Modalidades”, en *Metafísica y lenguaje*. Pamplona, Universidad de Navarra/Eunsa, 2011, cap. IV.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, VII 1, 1028a 10.

¹⁴ Platón, *El sofista*. Trad. de A. Tovar y R. P. Binda. Madrid, Instituciones de Estudios Políticos, 1970, 241d-e.

de sus discípulos los megáricos,¹⁵ mostrando la existencia de ese no ser relativo que es lo Otro.¹⁶ Aristóteles, por su parte, encuentra una solución al problema ontológico que plantea la tesis parmenídea de la univocidad del ser, en la distinción de sus múltiples sentidos que de alguna manera desbloquea la comprensión *esfericista* del eléata, aun cuando la multiplicidad de sentidos del ser, según Aristóteles, siempre esté referida a algo uno (πρὸς ἓν).¹⁷ Así, cuando la esfera primordial abandone su divina univocidad para compartir el ámbito del sentido con la pluralidad de los otros, reduciendo con ello su perfección totalizante, no por ello deja de estar presente como la unidad vinculante de sentido para lo no esférico, para lo otro que οὐσία.

La globalización como esfera bien redonda

Es evidente que toda esta tradición, la nuestra, que comienza con Parménides y su εὔκυκλος σφαῖρη como metáfora de un ser de otro modo irrepresentable, tiene su inicio en esta comprensión-imagen del ser en la que nos encontramos siendo y fuera de la cual, no puede haber “nada”. Y esto es así porque el origen, como casi todo lo importante y decisivo, es ambiguo.¹⁸ También es el caso del participio ὄν del verbo εἶναι.¹⁹ Pues según Heidegger, “el comienzo [*Beginn*] es aquello con lo que algo empieza [*anhebt*]; el inicio [*Anfang*] aquello de

¹⁵ La crítica de Aristóteles a los megáricos en el capítulo 3 del libro IX de la *Metafísica*, deja ver fácilmente (οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν) “los absurdos en que incurren (οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα)” (1046b 32-33), mostrando así la pertinencia onto-epistémica de la distinción potencia/acto sin la cual el ámbito de lo físico, de lo en movimiento (*Física*, III 1, 200b 12-15), queda anulado epistemológica y ontológicamente, como también ocurre en Parménides: “ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν” (1047a 14). Para el eléata sólo lo que es y no es posible que no sea, acompaña a la verdad (B2 3-4), pues ser y pensar es lo mismo (B3); lo cambiante, que propiamente no es, pues lo que es en cuanto que es, no puede cambiar ni devenir, queda relegado al ámbito de los δίσκροναι y de las opiniones que les caracterizan (B6). En palabras de Llano, “los megáricos tenían una concepción demasiado angosta —unívoca— de la realidad” (A. Llano, *op. cit.*, p. 268).

¹⁶ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. París, PUF, 1962, pp. 146-148.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, IV 2, 1003a 33-34. *Vid.* M. Heidegger, “Sección introductoria”, en *La pregunta por la cosa*.

¹⁸ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Trad. de R. Gabás. Madrid, Trotta, 2005, p. 168. “Toda forma esencial del espíritu (*jede wesentliche Gestalt des Geistes*) se encuentra en la ambigüedad (*Zweideutigkeit*)” (M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. de A. Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 18).

¹⁹ En relación con la cuestión del “protagonismo” del participio del verbo ser en el surgimiento de la filosofía, véase Iñaki Marieta, “El inicio de la problemática ontológica en el comienzo de la filosofía”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 51, julio-diciembre, 2014, pp. 709-728.

lo que algo surge [*entspringt*]”, y sustituyendo la Primera Guerra Mundial, que es como sigue el texto de Heidegger, por la globalización, el texto diría que “la globalización se inició hace cientos de años en la historia espiritual y política de Occidente”.²⁰ Este *inicio destinal* de la globalización demuestra que el proceso en el que consiste no obedece al azar, ni es mera consecuencia del desarrollo de las ciencias matemáticas, las telecomunicaciones y la informática, sino que hay algo decisivo (*κρίνειν*) en su origen inicial. La *esferización* del sentido, si se me permite la expresión, a través de las telecomunicaciones y de la informática que hoy experimentamos a nivel planetario y que denominamos latinamente globalización, le fue ya revelada al viajero del “Proemio” del *Poema* de Parménides por una diosa, como la verdad en cuyo cumplimiento venimos trabajando desde hace siglos, habida cuenta de las transformaciones tecnológicas ocurridas de entonces a ahora.²¹

La globalización como gigantismo, el gigantismo como nihilismo y la dimensión metafísica de la globalización con base en su gigantismo

Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1938), tildará el cumplimiento del destino esférico del ser, en lo que tiene de metafísico, de gigantismo. Y haciendo gala de lo que hoy sería una total inocencia e ingenuidad tecnológicas, escribe lo siguiente:

Una señal que evidencia este proceso es que en todas partes aparece lo gigantesco [*das Riesenhafte*] bajo las formas y disfraces más diversos. [...] Lo gigantesco [*das Riesige*] se afirma bajo una forma que precisamente parece hacerlo desaparecer: en la aniquilación [*Vernichtung*] de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos

²⁰ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, en Felix Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Nobel, 2003, p. 69, n. 28.

²¹ “La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya/ se dirigió a mí y me habló de esta manera:/ Oh, joven, compañero de inmortales aurigas,/ tú que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra casa,/ ¡salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir/ este camino —que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres—,/ sino el Derecho y la Justicia. Es justo que lo aprendas todo,/ tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad/ como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera./ No obstante aprenderás también esto: como las apariencias/ habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo (momento) la totalidad de las cosas” (Parménides, “Proemio”, en *Poema*, vv. 22-32).

extraños y lejanos gracias a la radio. Pero creer que lo gigantesco [*das Riesige*] es simplemente el vacío extendido hasta el infinito de lo que sólo es cuantitativo, es pensar de manera demasiado superficial. [...] Lo gigantesco [*das Riesige*] es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande.²²

Que la globalización es algo gigante en cuanto a su implantación planetaria es evidente,²³ pero lo que no lo es tanto es que ese gigantismo propio de la globalización por donde se mostrará su dimensión metafísica, tiene la capacidad de aniquilar (*vernichten*), de convertir en nada (*Nichts*) el espacio y el tiempo, por cuanto que las distancias ya no son nada para los aparatos supersónicos que las recorren, y el tiempo de transmisión o de recepción de un mensaje se ha convertido en lo que se denomina “en tiempo real”, es decir, presente absoluto. Ahora bien, esta capacidad aniquiladora (*vernichtende*) propia del gigantismo que caracteriza a la globalización, hunde sus raíces en el suelo tecnológico que la alimenta, que no es sino la metafísica.

La globalización queda así vinculada al nihilismo por su condición gigantesca, es decir, por su capacidad aniquiladora propia del nihilismo consumado en que se agota la metafísica. De este modo la globalización no es sino el cumplimiento de un olvido que el propio Parménides activó²⁴ al pensar el ser como εἶκλος σφαίρη, olvidando con ello la diferencia ontológica.²⁵ Un

²² M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2010, pp. 77-78.

²³ “Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero” (M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, p. 10).

²⁴ “[...] no encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo. En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí, donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser. El εἶναι (εἶναι) γὰρ εἶναι nombra ciertamente al propio ser. Pero no piensa precisamente la presencia como presencia a partir de su verdad. La historia [*Geschichte*] del ser comienza [*beginnt*], y además necesariamente, con el olvido del ser” (M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos de bosque*, p. 195).

²⁵ “Heidegger admite que el olvido del ser comenzó a partir de los presocráticos, en particular con Parménides, quien, con su tesis de la identidad del ser y el pensar, se halla en el origen del idealismo moderno” (P. Aubenque, *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Madrid, Encuentro, 2012, pp. 65 y 100). Cf. D. Parenteau, *Du recours heideggerien à la thèse ontologique de Parménide: sur la différence ontologique comme*

olvido que con Platón²⁶ dará inicio a la metafísica, ese “mal destino del ser [*das böse Geschick des Seins*]”, dice Heidegger, originado por “la caída del pensar en las ciencias y la fe”.²⁷ Así, desde el inicio (*Anfang*) griego, el pensar de la metafísica, que no es “una palabra primordial [*Urwort*]”²⁸ sino el “título para un problema”.²⁹

[...] no se deja involucrar por el ser mismo *porque ya ha pensado* el ser, lo ha pensado como ente, en la medida en que éste, el ente, es. El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio*.³⁰

Esta realización de la metafísica, como nihilismo propio, inaugura la época de la metafísica consumada en la que ser en cuanto tal ya no queda nada, y parafraseando a Nietzsche, diremos que no sólo el desierto crece sino que ya todo es desierto, pues Μνημοσύνη ha sido expulsada³¹ de nuestro ámbito de experiencia. Una época, la nuestra, en la que el olvido del ser como olvido del

le fait originaire, 2004, en <http://id.erudit.org/iderudit/801262ar>. La tesis contraria cuya genealogía se remonta a J. Beaufret (“Lecture de Parménide”, en *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*. París, Minuit, 1973), la sostiene Françoise Dastur, en *Philosophie et Différence*. París, Les Éditions de La Transparence, 2004, n. 13. Lo curioso en este asunto es que ambas tesis tienen su origen en Heidegger. Lo que plantea la pregunta ¿de cuántos Heidegger-es estamos hablando?

²⁶ “La ‘filosofía’, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará ‘metafísica’” (M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000, p. 196). “La métaphysique comme pensée représentative dont le premier germe se trouve dans l’*idea* platonicienne qui instaure la primauté du voir sur l’apparaître et qui s’accomplit comme certitude et savoir absolu de soi avec Descartes et Hegel.” (F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*. París, Vrin, 2011, p. 25).

²⁷ M. Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*. p. 262.

²⁸ “La palabra ‘metafísica’, para decirlo primero negativamente, no es una palabra primordial [*Urwort*]. Por palabra primordial entendemos una palabra que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original como su *expresión*. En ello no es necesario que esta palabra primordial haya surgido también en un tiempo primigenio: puede ser relativamente tardía” (M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. de A. Ciria. Madrid, Alianza, 2007 p. 50).

²⁹ *Ibid.*, p. 84.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*. Trad. de J. L. Vermaal. Barcelona, Destino, 2000, t. II, p. 285.

³¹ “La desertización es el rápido curso de la expulsión [*Vertreibung*] de Mnemosine” (M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 28).

misterio³² que debería dar que pensar³³ se nos muestra a cada momento en el triunfal despliegue tecnológico que vincula necesariamente la globalización y la metafísica, puesto que “la esencia de la técnica [...] se identifica con el concepto de la metafísica que se está consumando [*vollendenden*]”.³⁴

Dignidad y tragedia

Lo trágico de esta situación y por lo que el proceso en que consiste la globalización alcanza la categoría de destino (*Geschick*), es que, según Heidegger, “la Metafísica [...] es una única fatalidad (*Verhängnis*: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario”.³⁵

Si la globalización puede entenderse como un triunfo del ente en su despliegue tecno-científico en pos del dominio del planeta y por qué no, del universo, lo es a pesar del propósito humano que pretende dirigirlo, de ahí su condición trágica, en la medida en cuanto metafísica, la globalización, escribe Heidegger, “deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente [*das Sein des Seienden*] pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como *el pliegue* [*als die Zwiefalt*] de ambos [...]”³⁶

Uno de los resultados de todo esto, el más visible al menos para la mirada que no olvida el misterio del ser, es, según Heidegger:

La uniformidad [*die Gleichförmigkeit*] de la marcha de la historia de la época actual [...] uniformidad del ente que surge del vacío del abandono del Ser, una uniformidad en la que lo único que importa es la seguridad calculable del ordenamiento del ente, [...] Como la realidad consiste en la uniformidad de la cuenta planificable, también el hombre, para estar a la altura de lo real, tiene que entrar en esta uniformidad [*Einförmigkeit*].³⁷

La memoria, como Nietzsche decía del arte, no es *más* que una defensa para no perecer ante la verdad. La verdad simple e inmediata en que consiste

³² “En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo, de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia del misterio bajo cuya forma se presenta la verdad del ser” (M. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *op. cit.*, p. 196).

³³ “Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 17).

³⁴ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, p. 72.

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

el dolor. Un dolor presente y activo en cada individuo que somos, y que por eso, por creer que duele por ser, quiere olvidar el ser. Pero *olvidamos* el ser sin nuestro consentimiento y ésa es, quizás, la máxima fuente de dolor. Aunque la esperanza en un nuevo inicio no puede abandonarnos, la situación presente es en ese sentido desesperante. Al menos esta situación nos pone en el estado de preguntar: “la piedad del pensar [*die Frömmigkeit des Denkens*]”,³⁸ según Heidegger. Primer paso para experimentar una sacralidad en la que lo divino encuentre de nuevo un ecosistema propicio en el que la existencia no esté abocada al desencanto productivista, fruto del totalitarismo tecno-científico.

Pero cada vez con más intensidad la fuente de luz que es el triunfo neo-liberal de la globalización tecno-científica para la que ya no cuentan las ideologías, convirtiéndose ella en la Gran Ideología como falsa conciencia socialmente necesaria, oscurece más y mejor los vertederos del planeta donde miles de seres humanos rebuscan en la basura los restos de un reparto a todas luces injusto y en el que el olvido del ser tiene su patencia más pestilente. ¿Cómo es posible que ya no ocurra, pues para eso está “el dominio de la voluntad” bajo el cual al hombre le “está vedada la esencia del dolor, del mismo modo [que] la esencia de la alegría”,³⁹ si no que no se le busque solución para mantener la dignidad que como humanos debiera ser lo primero que nos pre-ocupa compartir? Pues la indignidad de un individuo pone en cuestión la valía de la dignidad del resto.

En este momento es imprescindible traer a colación al maestro Paul Ricoeur y su *Sí mismo como otro*, donde entre otros muchos conceptos clave está el de *solicitud*, gracias al cual el concepto de dignidad alcanza un nivel de reciprocidad implicativa sin la cual se puede quedar en mero orgullo despectivo por el débil:

Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma. Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio [...] Lo que la *solicitud* añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea *irremplazable* en nuestro afecto y en nuestra estima.⁴⁰

Además de la bondad y nobleza que emanan de las palabras de Ricoeur, hay un sentido ontológico en ellas sin el cual la dignidad necesaria que hace la

³⁸ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, p. 32.

³⁹ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 73.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Trad. de A. Neira y M. C. Alas de Tolivar. Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 198-201.

humanidad de lo humano quedaría condicionada por resultados que responden a contingencias de las que los humanos no somos responsables. Aunque haya doctrinas filosóficas que pretenden imponer al hombre un determinismo que, en la mayoría de los casos, sólo consigue hacer de él un ser cruel y violento con los otros. Quienes pueden deben poder también por los que no pueden. Y aunque este comportamiento no puede exigirse como un imperativo, sí debe poder hacer que cada individuo, en su confrontación con esa exigencia, decida cómo vivir su dignidad: autísticamente o solícitamente. La cuestión ético-jurídica, que se plantea en este punto, es que a partir de aquí nada ni nadie parece poder obligarnos en una u otra dirección: la autística o la solícita. La libertad no puede ser impuesta en una supuesta buena dirección porque entonces dejaría de serlo.

En ese sentido, el olvido del ser que nos incumbe inevitablemente en nuestra condición de herederos de una tradición que además, hemos hecho nuestra de manera eminente, es también, cómo no, el olvido del dolor del mundo, que no podemos ocultar tras las deslumbrantes candilejas de la conexión global que ha triunfado sobre el tiempo y el espacio. Porque en la diferencia, en lo que difiere, se está señalando a la fuente misma del dolor. Su reconocimiento colorido en los diferentes no es más que un avatar de la metafísica insuperable.⁴¹ Pues según Heidegger, la “superación de la metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*) no margina a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo el animal *rationale*, también es el animal *metaphysicum*.⁴² En ese sentido: “El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar”.⁴³

Sólo atreviéndonos a entrar en la diferencia, protegidos por la actitud piadosa del que pregunta (*das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*) tenemos alguna posibilidad de soportar el dolor del mundo e iniciar la transformación contra su olvido. Y aun ahí, en el pliegue (*in der Zwiefalt*), sólo podemos, momentáneamente, en el tiempo de la memoria, intentar desactivar un olvido cuya dimensión trágica nos convierte en héroes que invocando a la dignidad saben que van a perecer en el intento.

⁴¹ “Dado que la metafísica sólo podemos superarla cuando se realiza en ella la experiencia del olvido del ser, es decir, cuando se llega hasta las últimas consecuencias de la interpretación del ser a partir del ente y de la presencia, la gran exigencia de nuestra época consiste en emprender el retorno a la experiencia originaria de las primeras tematizaciones ontológicas, pues únicamente de este modo es posible sacar a la luz el modo deteriorado y cristalizado en que la tradición encubre lo transmitido por ella, abriendo, al mismo tiempo, nuevas posibilidades reflexivas fuera de los dominios del pensamiento calculador” (Ángel Xolocotzi *et al.*, *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid, Plaza y Valdés, 2014, p. 116).

⁴² M. Heidegger, “Introducción a ‘¿Qué es la metafísica?’”, en *Hitos*, p. 301.

⁴³ M. Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, en *op. cit.*, p. 198.

Schelling,⁴⁴ el filósofo de lo trágico,⁴⁵ fue quien en su carta décima sobre dogmatismo y criticismo da cuenta filosófica de la tragicidad de lo trágico, en cuya esencia se revela la piedad griega (εὐσέβεια) en toda su verdad, a saber, aquello que en el drama trágico debe sobrevivir a toda finitud: la dignidad humana. Ésa es, al menos, una posible lectura de las últimas líneas de ese segundo párrafo memorable. “Fue un *gran* pensamiento el de cargar voluntariamente con la pena por un crimen *inevitable* [*unvermeidliches*] para así, por la pérdida de la libertad misma, demostrar precisamente esa libertad, y perecer todavía con una declaración de voluntad libre [*mit einer Erklärung des freien Willens*]”.⁴⁶

La tragedia griega entendió aquello que es lo más valioso para el hombre y que por tanto hay que preservarlo duela lo que duela.⁴⁷ En ese sentido la tragedia griega es una respuesta digna al desconuelo de saberse mortal para quienes no esperan nada del más allá.⁴⁸ Pues sin la dignidad, la libertad con la que combatir lo inevitable está falta de lo que ennoblece un acto que de otra manera podría pasar por simple desesperación. La dignidad es lo que dota de nobleza al ser humano. Y ningún noble puede permitir que en su entorno se cometan actos innobles.

Lo que ocurre con la globalización en su aniquilación del espacio y del tiempo, pues en eso consiste el nihilismo que la vincula con la metafísica, es que se pierde el entorno (ἦθος). Ya no tenemos un ámbito ético, un entorno de comportamiento próximo en el que la falta de dignidad nos increpe personalmente y necesitemos restaurarla dando así paso a la pura actividad política.

⁴⁴ Cf. Martin Thibodea, *Hegel et la tragédie grecque*. Rennes, PUR, 2011.

⁴⁵ “Desde Aristóteles se cuenta con una poética de la tragedia, [pero] con una filosofía de lo trágico no se cuenta sino desde Schelling” (Peter Szondi, *Tentativa sobre lo trágico*. Trad. de J. Orduña. Madrid, Dykinson, 2011, p. 245).

⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Ed. bilingüe de E. Maragat. Madrid, Abada, 2009, pp. 200-201.

⁴⁷ Es Hölderlin pensador de lo trágico, quien en sus “Anotaciones sobre *Edipo*”, escribe lo siguiente, “La presentación de lo trágico se basa principalmente en que lo monstruoso de la manera en que el dios y el hombre se aparean y el poder de la naturaleza y lo más íntimo del hombre se tornan en la cólera de manera ilimitada una única y misma cosa, se concibe justamente porque ese ilimitado volverse uno se purifica mediante una ilimitada escisión” (*Edipo. Sófocles/Hölderlin*. Trad. de H. Cortés y M. E. Prado. Madrid, La Oficina, 2012, p. 358). Para el comentario de este enigmático texto, véase Ph. Lacou-Labarthe, *La poesía como experiencia*. Trad. de J. F. Megías. Madrid, Arena, 2006, p. 35.

⁴⁸ El canto XI de la *Odisea* es el documento literario donde mejor se lee ese horror de la muerte que poseía a los griegos del relato de Homero. Donde alcanza su culmen es en las palabras del héroe Aquiles cuando se dirige a Ulises en estos términos: “No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos/ de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo/ de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa/ que reinar

En ese sentido, escribe Heidegger: “el “mundo” [*Welt*] se ha convertido en in-mundo [*Unwelt*] [...]. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo [*ist die Welt zur Unwelt geworden*], en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento [*Walten*]”.⁴⁹

¿Cómo darle la vuelta a esta situación? ¿Cómo salir de la insuperable metafísica? ¿Cómo acabar con el olvido del ser constitutivo de nuestro destino occidental y global? ¿Cómo hacer para que la visibilidad cotidiana del dolor del mundo no sea su propia pantalla en la que se opaca su esencia permitiéndonos asistir narcotizados al espectáculo mediático en el que se representa la función continua de la indignidad humana? El tono pesimista de estas preguntas sólo lo es para una expectativa optimista y hasta dialéctica de lo que podemos. Es decir, para un planteamiento que en ningún momento se pregunta por la esencia del poder, en la medida en que se considera satisfecho con esta conexión global que “con paciencia y con tiempo” llegará a todos los rincones del planeta, realizando así el sueño de la globalización como aniquilación del espacio-tiempo. En ese sentido, Heidegger escribe en un tono aparentemente pesimista:

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio. Ni siquiera el inmenso dolor [*das ungeheure Leid*] que pasa por la tierra es capaz de despertar de un modo inmediato cambio alguno, porque se lo experiencia sólo como dolor, y éste es un modo pasivo y por ello como contraestado de la acción [*als Gegenzustand zur Aktion*] [...]⁵⁰

El olvido del dolor del mundo se enraiza en una comprensión pasiva del dolor, meramente óptica, y aunque no por ello falsa, sí insuficiente para propiciar el cambio que lograría hacer visible, esencialmente, y no sólo espectacularmente, el dolor del mundo. Y es que, escribe Heidegger:

El dolor del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarrar hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias [*die Notlosigkeit die höchste und verborgenste Not ist*] [...]

La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real [*das Wirkliche*] y la realidad [*die Wirklichkeit*] y que se sabe qué

sobre todos los muertos que allá fenecieron” (Homero, *Odisea*. Trad. de E. Crespo y J. M. Pabón. Madrid, Espasa, 1999, xi, pp. 488-491).

⁴⁹ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 72.

es lo verdadero [*das Wahre*], sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad [*worin die Wahrheit west*].⁵¹

La globalización es esa “ausencia de penuria y la más oculta de las penurias [*Notlosigkeit und die verborgenste Not*]”, pues en ella y por ella, la realidad está presente como la cosa más comprensible y en todo caso como la cosa más visible. Quién duda que la realidad es hoy, más que nunca, lo más visible en todos los rincones del planeta. E incluso el planeta mismo es visible desde el espacio como “la esfera bien redonda” que no es. Y puesto que esto no va a cambiar: “El despliegue del dominio incondicionado de la metafísica no ha hecho más que empezar (*steht erst an ihrem Beginn*)”,⁵² el dolor que genera esta situación no va a hacer sino aumentar. Pero, ¿puede aún aumentar el olvido del dolor del mundo? ¿Podemos ocultarnos aún más la penuria y disfrutar de la imagen uniforme que nos ofrece el espectáculo global de las diferencias domesticadas, economizadas?

“¿Podrá tal vez [el exceso] de dolor [*das Übermass an Leid*] traer todavía un cambio?”, se pregunta Heidegger al final de la *Superación de la metafísica*.⁵³

Y qué cantidad de dolor podría acabar con el dolor mismo que es el olvido del dolor del mundo, en cuanto in-comprensión y no saber “que [es] la ausencia de penuria [...] la más oculta de las penurias”. Pero este exceso (*Übermass*) de dolor, ¿es aún dolor o ya en su exceso ni siquiera se siente? Lo incalculable de ese dolor, su falta de medida, su imposibilidad de reducirse a los parámetros epistemológicos actualmente triunfantes, es desde donde se podría producir un cambio con relación al olvido del dolor del mundo, según Heidegger. Exceso que tiene que ver con el gigantismo que en el comienzo de este escrito atribuíamos a la globalización en la que estamos inmersos. Un gigantismo cuya esencia consiste en que la cantidad devenida cualidad propiciaría, como exceso de dolor, el cambio, al ser capaz de trascender la dimensión dolorosa del mundo en su pasividad óptica y así poder acceder al ámbito de su comprensión y su saber. De este modo, se justifica el surgimiento de una episteme hermenéutica⁵⁴ capaz de tratar con lo que sobrepasa las medidas que rigen el ámbito de lo epistemo-

⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

⁵² *Ibid.*, p. 56.

⁵³ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁴ Si los antecedentes de una *episteme* hermenéutica están en Schleiermacher y Dilthey, su planteamiento teórico contemporáneo pasa, entre otros, por Heidegger, Gadamer, Derrida o Ricoeur, que es quizá quien más ha trabajado la relación entre epistemología y hermenéutica con la intención de reconciliar ambas perspectivas siguiendo el *leitmotiv* de su pensamiento: “explicar más para comprender mejor, comprender mejor para explicar más”. Vid. P. Ricoeur, *Démythologisation et herméneutique*, en Rudolf Bultmann, *Nouveau Testament et Mythologie*. Ginebra, Labor et Fides, 2013.

lógico convencional, alentando una expectativa de conocimiento alternativa a la de las ciencias positivas, pero no por ello menos veraz,⁵⁵ para tratar con la dimensión del ser que escapa a lo meramente racional de la metafísica, sin ser por ello irracional y absurdo.⁵⁶ Una posibilidad de cambio vinculada a la posibilidad de acceso al fundamento de la metafísica: “Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio [*Wandel*] en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis [*Verwandlung*] de la metafísica”.⁵⁷ Un retorno al fundamento de la metafísica que hoy en la era de la globalización está más lejos que nunca, si es que alguna vez estuvo cerca.

Porque si en el fundamento de la metafísica se encuentra el olvido del ser como olvido de la diferencia ontológica, su rememoración meditante está absolutamente fuera de la conexión global en la que estamos inmersos y a la que nos fuerza el economicismo ambiente. Hasta el punto de que en dicho fundamento se sitúe quizá el afuera mismo que posibilita la esfericidad de la tierra desde el espacio ya conquistado y siempre en expansión. Y de nuevo vemos cómo la metafísica nos tiene atrapados en su poder explicativo y fundamentador, imposibilitando el cambio. La única opción digna tras aceptar (*verwinden*) la insuperabilidad (*Unüberwindlichkeit*) de la metafísica es denunciar este escándalo epistemológico en la medida en que la ciencia, en lo que debe al pensar, no se interesa de manera suficiente por la problemática que plantea hoy la *philosophía proté* que es la episteme hermenéutica: escuchar a los poetas que nombrando lo sagrado⁵⁸ propician el cambio, lo que no ocurre con la metafísica cuya extensión tecno-científica, gloria de la globalización, y su no pensar la esencia de la técnica, impide toda posibilidad de cambio en la dirección de un auténtico preguntar.

⁵⁵ Cf. Bernard Williams, *Vérité et véracité. Essai de généalogie*. Trad. de J. Lelaidier. París, Gallimard, 2006.

⁵⁶ Desde que Heidegger publicó *Ser y tiempo* en 1927, la hermenéutica filosófica ha ido ampliando su horizonte epistemológico hasta que su actividad científica está universalmente reconocida gracias a la obra de autores como el propio Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Greisch, Vattimo, Rorty, y un largo etcétera cuya valía estriba en mantener vivo un modo de racionalidad que no se somete al imperio de la calculabilidad instrumental y que busca a través de usos del lenguaje pertinentes un pensar absolutamente atento a la esencia comprensiva (hermenéutica) del ser humano.

⁵⁷ M. Heidegger, “Introducción a ‘¿Qué es la metafísica?’”, en *op. cit.*, p. 301.

⁵⁸ “[...] el pensar y poetizar se igualan del modo más puro en su cuidado por la palabra, ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado” (M. Heidegger, “Introducción a ‘¿Qué es la metafísica?’”, en *op. cit.*, pp. 257-258).

Conclusión

En ese sentido, la situación de exitosa penuria⁵⁹ en la que nos encontramos por no escuchar la palabra de los poetas, queda descrita por Heidegger cuando escribe:

Desde todas partes, con ayuda de la sociología, de la psicología y del psicoanálisis, y todavía con algunos otros medios, [se procura] que todos los hombres queden dispuestos de igual manera en el mismo estado de una felicidad igual, y que se asegure la igualdad del bienestar de todos. Pero, a pesar de esta invención de la felicidad, los hombres son zarandeados de una guerra mundial a otra.⁶⁰

Aunque hoy la guerra mundial no tiene lugar entre los viejos Estados-nación de Occidente, al menos en su cruda expresión militar, sino más bien en sus confines, y cuando la felicidad se presenta como la máxima aspiración de un humano normalizado por el consumo y el disfrute de la oferta global,⁶¹ los motivos para sospechar acerca de la benevolencia de la *pax capitalista* impuesta por el dominio neo-liberal son cada vez más evidentes. Pues el *telos* que persigue dicha *pax* no es generar las condiciones epistemológico-hermenéuticas para pensar el olvido del dolor del mundo, dando así inicio a su fin, sino el mero incremento del beneficio de la usura que a través de los accionistas justifica la actividad del capital en su dominio global. Todo esto nos aleja más si cabe,

⁵⁹ “El tiempo de miseria, es el tiempo [nuestra historia, en adelante] de lo que Hölderlin llamaba también el dolor [*Schmerz*, aunque también *Leiden*], ese término que escande el poema *En un azul amable* y escande, de igual manera y no por casualidad, toda la lírica moderna, de Baudelaire a Trakl o a Mandelstam. El dolor, y no tanto el sufrimiento, es lo que alcanza y golpea el corazón, lo más íntimo del hombre, esa extrema profundidad en la que, en su casi absoluta singularidad [en su ab-soledad], el hombre –nunca sujeto– es pura espera de otro, esperanza de un diálogo, en una salida para la soledad” (Ph. Lacou-Labarthe, *La poesía como experiencia*, p. 40).

⁶⁰ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 54.

⁶¹ “Desde un punto de vista teórico diferente, [...] la teoría de la posmodernidad afirma una diferenciación gradual de estos niveles, en la que lo económico se vuelve gradualmente cultural, mientras que lo cultural se vuelve gradualmente económico. La sociedad de la imagen y la publicidad, sin duda, puede documentar la gradual transformación de las mercancías en imágenes libidinales de ellas mismas, es decir, en productos prácticamente culturales; mientras que la disolución de la alta cultura y la simultánea intensificación de la inversión en mercancías culturales masivas puede bastar para sugerir que, cualquiera haya sido el caso en etapas y momentos anteriores del capitalismo [...], hoy no hay enclaves, ni estéticos ni de ninguna clase, en los que no impere la forma mercancía” (Fredric Jameson, *Valencias de la dialéctica*. Trad. de M. López Seoane. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 512).

del propósito pensante desde el qué configurar las condiciones para un nuevo inicio atento a la palabra del poetizar. Pues sólo en las antípodas del capital y de la globalización es posible que la palabra del poeta se haga eco de la diferencia como voz del ser, en la medida en que “la poesía es fundación en palabra del ser [*Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins*]”,⁶² escribe Heidegger. Sólo bajo estas condiciones será posible una verdadera memoria del olvido del dolor del mundo, expresión óntico existencial de ese otro olvido que viene decidiendo el destino de Occidente desde la revelación por la diosa de Parménides del nombre del ser como εὐκυκλος σφαίρη. Sólo así la palabra poética comenzaría a desplegar en el “libre ofrecimiento”⁶³ su esencia sagrada⁶⁴ posibilitando el regreso de Μνημοσύνη y desmintiendo con ello la indignidad en que nos tiene sumidos la triunfal globalización cuando por boca del poeta se nos acusa de que: “No damos muestras de dolor [*Schmerzlos sind wir*] [...]”.⁶⁵

⁶² M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2005, p. 46.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Vid.* Beda Allemann, “La dimension du sacré”, en *Hölderlin et Heidegger*. Trad. de F. Fédier. París, PUF, 1959, pp. 158 y ss.

⁶⁵ Hölderlin, *Mnemosyne [Zweite Fassung]*, vv. 1-3, en M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 55.

El retorno antimoderno. Mito y teología política en tiempos postseculares

Ángel Octavio Álvarez Solís

Al final de su vida, Reinhart Koselleck escribió acerca de la importancia política de los memoriales de guerra. Con motivo de su visita a España en abril del 2005 confirmó la importancia de los monumentos históricos como una materialización de las disputas por la memoria. En aquella ocasión, el promotor de la historia conceptual indicó la importancia de los intelectuales como “fabricantes de mitos” (*mythmaker*). Sin embargo, a pesar de su interés por los conceptos y las metáforas, Koselleck no previó la importancia política de los mitos. Al igual que los conceptos, el mito opera como un índice de realidad y factor de cambio socio-político, ya que funciona como un *concepto histórico fundamental* (*Geschichtegrundbegriffe*) en la medida que articula la estructura de los espacios de experiencia y delimita los márgenes de los horizontes de expectativa del tejido conceptual de una época.¹ Por esta razón, el argumento principal de este ensayo destaca la importancia política de los mitos en la formación del debate moderno acerca de la secularización, especialmente la función que los mitos y las teologías políticas desempeñan en la configuración de la semántica política de la modernidad. El ensayo está dividido en tres partes. La primera parte defiende que el mito político constituye el punto ciego de la modernidad. La segunda parte destaca por qué es imposible explicar la secularización sin recurrir a la teología política. Finalmente, la tercera parte describe el retorno del pensamiento teológico en los actuales debates acerca de la secularización. La conclusión es que el mito debe analizarse de manera secularizada y la secularización explicada como uno de los mitos políticos de la modernidad.

¹ Cf. Reinhart Koselleck y Michael Jeismann, *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Modern*. Múnich, Fink, 1994.

El mito político: el punto ciego de la modernidad

Durante casi toda su vida académica, Koselleck consideró que la historia conceptual es un proyecto abierto e inacabado que requiere incorporar elementos que no han sido previstos por el momento metodológico inicial. Algunos de los elementos excluidos del proyecto original de la *Begriffsgeschichte* fueron la metáfora y el mito político.² Hans Blumenberg fue el primero en incorporar algunos elementos ausentes de la versión inicial de la historia conceptual: advirtió que la *metáfora* constituye un momento de inconceptuabilidad necesario de cualquier orden social. La metaforología es así un complemento de análisis para la semántica histórica. Sin embargo, el problema con esta intersección metodológica reside en que Blumenberg, aunque estudió profusamente el impacto social de los mitos y la textura filosófica de las metáforas, no analizó la dimensión política que adquieren ambas figuraciones tropológicas. Los mitos políticos no son un caso *sui generis* de metáfora y las metáforas no son elementos accidentales de los lenguajes políticos. Por consiguiente, esta omisión produce un déficit metodológico en la historia de la filosofía política, ya que, desde la perspectiva de la historia conceptual, las metáforas y los mitos políticos son piezas clave del análisis político debido a que constituyen los cimientos simbólicos de una sociedad y de los lenguajes con los cuales se coordina la acción política.

Una amplia sección de la filosofía política contemporánea —especialmente la derivada del postestructuralismo francés y de la teoría de los afectos políticos— es asumida como un pensamiento posfundacional: la imposibilidad teórica de encontrar un fundamento del orden social. Sin embargo, la mitología política es un ejemplo de *fundamento contingente* del orden político, ya que es capaz de diseminar un sentido social a las acciones tipificadas como *políticas*. Para advertir la relatividad histórica del pensamiento posfundacional, algunos pensadores analizaron el mito político como un sustrato *paleo-político*.³ La tesis

² Algunos de los críticos de la *Begriffsgeschichte* han puesto de manifiesto el carácter abierto del programa de investigación conceptual emprendido por Koselleck y sus seguidores. Hans Blumenberg fue el primero en señalar que la historia conceptual no puede tratar exclusivamente con conceptos políticos, sino que requiere incorporar elementos “inconceptuales” como la metáfora. Cf. Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, 2003.

³ El concepto de *paleo-política* remite a un sentido normativo previo a la institución de un orden social. La paleo-política no es un horizonte de investigación ni una cronología histórica de los acontecimientos políticos: es una hipótesis que permite plantear la existencia de elementos no-políticos previo a la formación de lo político. Por ejemplo, Jacques Rancière es uno de los filósofos que explicó el desacuerdo (*la méésentente*) como el origen paleo-político de la política. Cf. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996. En sintonía, Jacques

fuerte de este conjunto de argumentos es que el mito configura simbólicamente lo político, pero está expresado semánticamente en *la* política.⁴ Esto significa que las prácticas sociales y las representaciones históricas de los grupos sociales no proceden necesariamente de un esquema rígido de racionalidad política. La racionalidad política es una forma de cognición contextualizada experimentada por medio de los vocabularios especializados. Tales estudios destacan la dimensión afectiva que compone la razón política, de manera que la estructura de la razón política incluye una dimensión *a-racional*, afectiva o libidinal, que reintegra el campo de los intereses y las pasiones políticas como un elemento originario del orden civil. El problema con esta aproximación *afectiva* es que no ha probado con suficiencia la importancia de una conceptualización rigurosa del mito político.⁵ Este último debe ser entendido a partir de una elucidación de la estructura mitológica de la modernidad o, para afirmarlo de manera precisa, el mito político constituye *el punto ciego de la modernidad*.⁶

Derrida —en crítica al concepto de lo político de Carl Schmitt— planteó a la amistad como el elemento paleo-político fundacional. Cf. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*. Barcelona, Trotta, 2012.

⁴ Cf. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 55-87.

⁵ El tema de las pasiones y los intereses en relación con lo político ha sido estudiado por diversos autores. Remo Bodei estudió el uso político de las pasiones en el pensamiento político moderno y señaló las razones ilustradas que conducen al menosprecio de las pasiones como parte positiva del conflicto político (R. Bodei, *Geometría de las pasiones*. México, FCE, 1991). En contraste, Albert Hirschman argumentó que sin el análisis de las pasiones y los intereses no puede comprenderse cabalmente el fenómeno de lo político. Sin embargo, en ambos estudios es evadido el problema del mito político como una de las formas no-racionales y genuinas de lo político. El supuesto de este ensayo es el núcleo afectivo de la racionalidad política: la mitología política como una condición narrativa del acercamiento “pasional, libidinal e interesado” hacia lo político. Véase A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977. Actualmente, los teóricos de la posthegemonía como Jon Beasley-Murray, Yannis Stavarakakis y Alberto Moreiras han insistido en el núcleo libidinal, no freudiano, de la práctica política. El mito político es la prueba que demuestra que la política no opera con base en el consenso, sino en los afectos y deseos. Cf. J. Beasley-Murray, *Posthegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 2010; A. Moreiras, “Posthegemonía o más allá del principio de placer”, en *Revista Alter/nativas*. Texas, Universidad Estatal de Ohio, agosto, 2013, núm. 1, pp. 1-21; Y. Stavarakakis, “Posthegemonic Challenges: Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real”, en Alexandros Kioupiolis y Giorgios Katsambekis, eds., *Radical Democracy and Collective Movements Today*. Londres, Ashgate, 2013.

⁶ Para el análisis del mito como punto ciego de la modernidad, Eduardo Sabrovsky elucidó la relación filosófica que existe entre el nominalismo y la modernidad. En una veta casi schmittiana, Sabrovsky argumentó que el nominalismo de la modernidad depende, en última instancia, de la excepción y lo extraordinario, pues la modernidad es

En consecuencia, las razones para impulsar el estudio del mito político, además de ser razones teóricas y empíricas, son razones históricas. El *breve siglo XX*, con sus múltiples guerras, la alta tecnificación burocrática y su comportamiento históricamente anómalo, condujo a que muchas disciplinas cuestionaran la importancia de los sustratos irracionales y a-rationales del poder político. Bajo este contexto teórico, surgieron investigaciones críticas sobre la mitología política, los ritos sociales y la relación performativa entre lenguaje y poder. Por tal motivo, el estudio de los mitos políticos es el cruce interdisciplinario que permite vincular el análisis conceptual con la historia cultural, ya que entendido desde la historia cultural de lo político, el mito político constituye uno de los componentes más fuertes de orientación subjetiva de la política. El mito es una de las formas más excelsas de subjetivación política, por ello su estudio muestra cómo algunas sociedades legitiman el poder político a partir de la proyección de imágenes y narraciones que están dirigidas a la construcción de una identidad afectiva compartida. El estudio del mito supone, entonces, el análisis de la formación subjetiva de las identidades políticas en contextos históricos delimitados.

En *Arbeit und Myth* (1979), Blumenberg argumentó que el mito es un objeto filosófico cargado de historicidad y estableció la necesidad metodológica de entramarlo en un proceso de trabajo continuo sobre un núcleo narrativo básico: el mitologema. El mitologema es el componente nuclear del mito, ya que otorga el sentido de las acciones de los agentes mitológicos y, por tal motivo, opera como un móvil de la razón práctica.⁷ La conclusión del análisis de

una continua suspensión de las categorías binarias que ella establece para explicarse a sí misma. El mito no explica la modernidad, pero la modernidad depende de los mitos para poder adquirir legitimidad histórica. “La modernidad, en esto consiste su dialéctica profunda, requiere del mito para poder seguir hablando. Pero de lo que habla, primordialmente, es de su radical empresa de desencantamiento: por ello, su compleja dependencia del mito constituye, necesariamente, su punto ciego” (Eduardo Sabrovsky, *De lo extraordinario (nominalismo y modernidad)*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales/Cuarto Propio, 2001, p. 55).

⁷ El *mitologema* es el “núcleo mítico originario” del cual emana el impulso político-social de una narración mitológica o, si se prefiere, la condición de posibilidad de la narración mítica. En una perspectiva “sistémica”, el mitologema constituye el subnivel narrativo donde se instauran las imágenes y símbolos que componen al mito. *cf.* Alberto de Francisco y Stefanello Grace, “Metodología de identificación de mitos y representaciones en medios de comunicación”, en *UNRevista*. Madrid, Universidad San Pablo/ Universidad Computense, julio, 2006, vol. 1, núm. 3, pp. 1-12. En *Trabajo sobre el mito*, Blumenberg introdujo la dimensión temporal en el análisis de la estructura básica del mitologema, y mostró los mecanismos por los cuales un mitologema es reapropiado por una determinada cultura en un periodo histórico delimitado. El análisis de Blumenberg muestra así los procesos en los que mito y narrativa se intersectan para formar un código semántico unificado. En esto último consiste el “trabajo sobre el mito”. *Cf.* H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós, 2003.

Blumenberg es que los mitos no sólo nombran cosas, sino que fundamentan el estado de cosas, puesto que establecen las condiciones para la significatividad de las acciones sociales. El mito es así el sustrato simbólico del orden social porque las acciones con sentido adquieren una dimensión social en el momento que son codificadas por una narración mitológica. Por lo tanto, el mito no debe ser analizado como un objeto histórico ni como un gesto histórico, sino como un proceso de construcción narrativa y significación temporal de las acciones políticas fundamentales.

Los estudios clásicos sobre el mito político son relativamente escasos en comparación con los estudios filosóficos acerca del mito en general. Tales estudios destacan la doble propiedad del mito político: una función crítica y una función reaccionaria.⁸ Ernst Cassirer fue uno de los primeros filósofos que tipificó el mito político como un elemento regresivo, tradicionalista y totalitario. Para un filósofo preocupado por la filosofía de las formas simbólicas, el mito político es el resultado de una imaginación política exuberante y personalizada: *el deseo colectivo personalizado*. Por esta razón decisionista, el mito político es un instrumento retórico colindante con la política fascista.⁹ En contraste, George Sorel argumentó que el mito político es un recurso progresista capaz de promover la acción colectiva. Según Sorel, los motivos que incitan a la acción colectiva no pueden ser explicados y transferidos sin el poder de convocatoria del mito político: el mito opera con la misma fuerza que la religión porque es la *objetivación del deseo de la voluntad colectiva* y, por esta razón, debe ser considerado como un elemento progresista de la historia humana.¹⁰ Finalmente, Carl Schmitt fue quien mejor expresó la carga política del mito en relación con la formación histórica del enemigo político. En un texto temprano, Schmitt publicó *La teoría política del mito* (1923) en la que, a diferencia de Cassirer y en sintonía con Sorel, explicó que no existe algo del orden social con más potencia política que el mito de la nación. Contra el déficit mitológico del parlamentarismo liberal o del materialismo bolchevique, el mito político es *fuerza política unificadora*, ya que es el equivalente al politeísmo de la teología política, pues encauza la pluralidad humana en un universo de sentido compartido: “la teoría del mito es la expresión más poderosa de la considerable pérdida de evidencia del racionalismo relativo del pensamiento parlamentario [...] Las homogeneidades terminantes,

⁸ La teoría clásica del mito político consiste en mostrar al mito como un elemento anómalo y profuso de las prácticas políticas modernas, como un recurso irracional del poder político.

⁹ Vid. Ernest Cassirer, *El mito del Estado*. México, FCE, 1983.

¹⁰ “Hay que juzgar a los mitos como medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido” (George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 2005, p. 180).

que subsisten en partes todavía, se disuelven en el pluralismo de un número incalculable de mitos".¹¹

El problema con las teorías canónicas del mito político es que aseguran que el mito contiene una función política evidente que no requiere una justificación política. El mito no es un objeto político con una sustancia política superpuesta, sino un tropo potencialmente politizable: el mito necesita de una activación afectiva. La activación política ocurre cuando una colectividad cuenta con la suficiente fuerza de concertación o cuando un líder carismático comunica a la multitud el *pathos* de la fuerza política condensada en una imagen productora de efectos posthegemónicos.¹² Esto significa que la relación entre política y subjetividad establecida por el mito no pasa necesariamente por una relación libidinal con lo político, sino por una apertura política a la esfera de lo libidinal. La política es convertida en el sustrato de las pasiones y los afectos, pero no a la inversa. En consecuencia, la teoría canónica del mito fracasa porque no puede dar cuenta de esta apertura posthegemónica del mito y, por ende, únicamente destaca el rasgo irascible del mito sin distinguir su dimensión narrativa o su composición normativa.

No obstante, aunque la teoría canónica del mito político es insuficiente para explicar la fuerza política de los afectos mitológicos, es necesaria como un primer momento en la elaboración de una teoría crítica del mito político. Si la teoría crítica requiere destacar la dimensión narrativa y afectiva del proceso de apropiación temporal de un mito, existe entonces una conexión necesaria entre el mito, la narración, el tiempo y los afectos. El mito es subsidiario de la narración y el tiempo es experimentado, durante el proceso mitológico, como un *afecto intemporal*, como una *pasión originaria*. Por esta razón, no toda narración trabaja necesariamente sobre un mito, ni todo mito es capaz de captar las pulsiones políticas. La narración es el vehículo mediante el cual es transportado el mito político, pero el mito no comunica *a priori* un afecto o una pulsión política.¹³

¹¹ Carl Schmitt, "Teoría del mito político", en Zarka Charles Yves, *Carl Schmitt o el mito político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 152.

¹² "La mitología política queda realizada, *in-corporada*, convertida en disposición permanente, una forma duradera de pararse, hablar, caminar y por consiguiente de sentir y de pensar" (Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*. Cambridge, Polity, 1990, pp. 69-70).

¹³ Clara Bottici es una filósofa preocupada por el mito político y realizó una definición operativa en la que articula narración, mito y sociedad. En *The Philosophy of Political Myth*, señaló: "Mito político es el trabajo sobre una narrativa común por las cuales los miembros de un grupo social (o la sociedad), para poder comunicarse, hacen significativas sus expresiones y hazañas" (Clara Bottici, *The Philosophy of Political Myth*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2007, p. 133). El problema con esta aproximación es que, aunque trasciende la teoría canónica del mito político, no fundamenta el uso del tiempo por parte de la mitología política ni estudia el impacto libidinal de la mitología política.

Debido a este déficit teórico, considero que el mito político debe ser entendido como una figura retórica posthegemónica capaz de instituir las condiciones simbólicas para que, por medio del control del tiempo histórico, una colectividad o un líder carismático funde una relación afectiva con el poder político. Por consiguiente, el *mito político* es el proceso de orientación afectiva mediante el cual los miembros de un grupo social, o de un conjunto amplio de la sociedad, trabajan sobre una narrativa común para disponer de los medios simbólicos y libidinales más eficaces para controlar el tiempo histórico y producir una identidad política compartida. Esta aproximación *posthegemónica* permite advertir que, en el proceso de subjetivación de la narrativa común del mito, los diferentes grupos políticos y los agentes sociales se disputan la significación *política* del mitologema. En esta querrela semántica, los grupos políticos asumen una identidad política acorde con la narración del mito y, con ello, surgen las condiciones simbólicas y afectivas que permiten postular la diferencia política esencial: la distinción entre amigos y enemigos.

La distinción amigo-enemigo genera que el mito político sea justificado como un *significante vacío*: la indeterminación relativa del mito es lo que posibilita la transmisión de los procesos afectivos de la legitimidad política. Para que esta transmisión sea posible, el mito debe comunicarse en tres esferas diferenciadas: (i) una fundamentación cognitiva, (ii) una pretensión práctica y (iii) una manifestación estética. Para el primer caso (i), los mitos políticos sirven para trazar un *mapeo* del mundo social en el que están inmersos los sujetos políticos, puesto que son capaces de reducir la complejidad de la vida social debido a un esquema cognitivo. La complejidad del orden social queda subsumida por la explicación mitológica, la cual está constreñida por un marco teórico reducido y manipulable por el observador. El análisis mitológico es así una codificación sistémica de lo social.¹⁴ Para el segundo caso (ii), los mitos políticos incentivan la compulsión a la acción, ya que requiere de la representación de las acciones posibles en una secuencia narrativa donde se justifiquen las acciones emprendidas en el presente. La formación de un mito político no implica una narración simple de los eventos posibles, sino la construcción de significantes históricos que promueven la acción política

¹⁴ Niklas Luhmann argumentó que cualquier teoría social que se precia de ser ampliamente explicativa debe ser capaz de reducir la complejidad a su máximo para así llegar a una mejor comprensión de lo social. Desde una perspectiva sistémica, la mitología política opera como un subsistema que comunica el imaginario social y, por ello, forma parte de un subsistema del sistema político. En este sentido "sistémico", Tudor ha destacado el papel cognitivo del mito político al señalarlo como una forma simbólica que permite describir la fundamentación del mundo. Tudor escribió: "un mito en el cual se narra la historia de una sociedad política", lo cual permite la descripción de los criterios y los valores políticos que fundamentan el orden civil (Henry Tudor, *Political myth*. Londres, Preager, 1972, p. 138).

duradera como la profecía teológica, el mesianismo político o la memoria histórica. El mito político mantiene una dimensión pragmática al configurarse como una *ideopraxis*.¹⁵ Finalmente (iii), si los mitos políticos son narrativas que describen y transforman el mundo, tales mitos desarrollan una secuencia de acontecimientos en narraciones que tienen la propiedad de articularse mediante formas dramáticas, afectivas y tropológicas. El mito político confirma que si existe narración, existe una tropología histórica y, si tal tropología adquiere una dimensión política, entonces surge un efecto libidinal. Como afirmó Lincoln (1989), en la articulación entre la trama narrativa y el *pathos* de lo político emerge el mito político como una síntesis dramática.

Por último, el análisis del mito político mantiene una relación directa con la teoría política de los afectos. Esta teoría sostiene la existencia de condiciones afectivas o libidinales que permiten explicar los procesos de subjetivación política.¹⁶ El problema reside en que la mayoría de estas teorías destacan las condiciones trascendentales de los afectos y el deseo en la formación, la transferencia y la aplicación simbólica del poder político, pero olvidan el potencial político del mito y, por extensión, el poder *mistificante* de la política. Por esta razón, la investigación de los mitos políticos no tiene la pretensión de situarse *deconstructivamente* como el otro lado de la razón política ni afirmar un modelo de análisis que se antepone a una imagen estrictamente racional de lo político. Por el contrario, el análisis de la mitología política expone por qué la racionalidad política sirve para la construcción y la difusión de mitos, símbolos y ritos, con los cuales los mecanismos de poder son transmitidos y subjetivados por los diversos grupos sociales. La premisa principal de mi argumento es que ninguna época histórica es la excepción al uso político de los mitos. En las sociedades tradicionales o religiosas, el vínculo entre el símbolo, el mito y la política está mediado por una proximidad entre la religión y el poder. En estas sociedades, la mitología política es subsidiaria de una forma de teología política.¹⁷ En cambio, en las sociedades modernas

¹⁵ Los mitos políticos, en su dimensión pragmática pueden ser entendidos como *ideopraxis*, como ideas que incitan a la acción. Desde esta perspectiva, los mitos políticos no sólo buscan describir el mundo, sino transformarlo. George Sorel, quien mejor detectó el aspecto pragmático del mito político, afirmó: “el mito no debe ser juzgado como un almanaque astrológico que narra lo que seguirá en el futuro, sino un evento significativo para actuar sobre el presente” (G. Sorel, *op. cit.*, p. 180).

¹⁶ Pierre Bourdieu detectó la configuración emotiva del *habitus* que determina el comportamiento nuclear de algunos grupos antagonicos. Sin embargo, la teoría política de los afectos puede encontrarse de manera amplia en J. Beasley-Murray, *op. cit.*

¹⁷ Al respecto, destaco el estudio seminal de Ernst H. Kantorowicz (*The King's Two Bodies*, 1957), los estudios pioneros de Marc Bloch (*The Royal Touch*, 1973) y las aportaciones socio-históricas de Norbert Elias (*Über den Prozess der Zivilisation*, 1977).

existe la tentación de sospechar de la desaparición de los mitos políticos o, en tal caso, en asumir que sólo son reductos tradicionalistas y reaccionarios de los regímenes totalitarios que identificaron al siglo XX. Sin embargo, en las sociedades contemporáneas o postseculares, el mito político es un elemento difuso, inasible y oculto, ya que su posible ubicuidad cuestiona radicalmente los supuestos fundacionales de la modernidad al encender nuevamente la querrela de la secularización.¹⁸ En definitiva, si el mito político es el punto ciego de la modernidad y la secularización es la máxima manifestación de la lucha política por la modernidad, entonces no es posible explicar la relación entre secularización y modernidad sin la intervención del mito político. El mito político debe explicarse de forma secularizada y la secularización debe ser entendida como uno de los mitos de la modernidad.

La dialéctica de la (post)secularización

El debate acerca de la secularización es un debate inscrito en la pérdida de la ilusión weberiana: un mundo en el que la racionalidad instrumental y la

¹⁸ La argumentación liberal canónica y la defensa multicultural tradicional coinciden en afirmar la hipótesis sociológica acerca de la avenencia de la sociedad postsecular. Por ejemplo, Jürgen Habermas y Charles Taylor argumentaron que la sociedad actual está en una situación postsecular debido a que la modernidad ha entrado en conflicto con los principios básicos que la constituyen como programa político. Esto significa que el diagnóstico weberiano del *desencantamiento del mundo* falló respecto de las expectativas y las promesas incumplidas de la modernidad; sin embargo, el paradigma postsecular no implicó la negación de la teología política en el campo teórico, o el crecimiento del fundamentalismo religioso en el terreno político. Como señaló Mark Lilla, la sociedad contemporánea está en una nueva querrela por la secularización debido al surgimiento de una nueva teología política. Cf. Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, And The Modern West*. Nueva York, Vintage Books, 2007. La conjetura que sostengo es que la teología política nunca pudo erradicarse de la modernidad porque forma parte de su horizonte político. En la Edad Media o en la Antigüedad no existe teología política, ya que lo que opera es una política basada en fundamentos religiosos o naturales; sin embargo, la modernidad persigue el sueño fundamentador no por la nostalgia de los viejos fundamentos —Dios, la historia o la sociedad sin clases— sino porque la política moderna carece de fundamento debido a las características del acto democrático. La democracia es un espacio vacío, un fundamento no fundamentado que requiere del contrato y la legitimación constante de la sociedad política. Contrario a lo que argumentan los liberales kelsenianos, el fundamento del acto democrático no reside en la norma fundamental (constitución), ni como pensaron los republicanos salvajes, en el plebiscito permanente: el acto democrático es infundante porque cada sociedad atribuye un pacto fundacional basado en un fundamento contingente. La democracia es así un espacio constante de discusión permanente en el que nunca se suprime el conflicto y el antagonismo latente surgido por la misma dinámica democrática.

técnica forman parte de un principio general de equivalencia. La secularización supuso una pérdida del sentido, una nostalgia por el absoluto y una reacción teológica, ya que, desde su aparición semántica, el concepto está cargado de una filosofía cristiana de la historia. En su origen tardo-medieval, la *secularización* fue una estrategia de discusión teológica en la que estuvieron previstos los conflictos inmanentes de la política moderna: el disenso por la falta de un origen compartido o, como explicó el teólogo Erik Peterson en discusión con Carl Schmitt, la imposibilidad moderna del monoteísmo político.¹⁹

Inicialmente, el concepto de *secularización* adquirió una dimensión jurídica en la primera ola de la modernidad. La primera aparición semántica ocurrió en Francia en el siglo XVI y advirtió el tránsito del clero regular al clero secular tipificado por el derecho canónico.²⁰ Posteriormente, el término amplió su significado jurídico por una concepción política que implicó la expropiación de las propiedades y los bienes eclesiásticos. Esto último fue consecuencia de la Paz de Westfalia: se discutió ampliamente la legitimidad acerca de la jurisdicción de las tierras y los bienes de la Iglesia católica apropiados por los protestantes. Por último, el concepto sufrió una transformación radical con la filosofía de la historia derivada de la Revolución francesa de 1789: la *secularización*, como el *progreso* o la *emancipación*, son las categorías que hacen inteligible el curso de la historia y, por esta razón, el fin último al que tiende la historia de la humanidad.²¹ Por consiguiente, los tres momentos históricos de la secularización —a) el jurídico-canónico, b) el jurídico-político y c) el hermenéutico-filosófico— confluyeron en el siglo XVIII para mostrar la legitimidad de los tiempos modernos, para destacar la dirección *ilustrada* de los tiempos modernos.

Max Weber fue el primero en plantear el problema filosófico de la secularización con base en la dialéctica entre el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) y el incremento de la tecnificación burocrática.²² La salida del diagnóstico weberiano supone la explicitación de la estructura profunda del *ethos* moderno y la separación de las esferas de acción.²³ El *ethos* de la modernidad indica la autoafirmación antropológica de la autonomía

¹⁹ Cf. György Geréby, "Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and C. Schmitt", en *New German Critique*, noviembre, 2008, vol. 35, núm. 3, pp. 7-33.

²⁰ Cf. Werner Conze, "Säkularisation, Säkularisierung", en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, eds., *Geschichtliche GrundBegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett Cotta, 1984, vol. 5.

²¹ Cf. Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós 1998, pp. 12-34.

²² Cf. Marx Weber, *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 2002, p. 55.

²³ Cf. José Luis Villacañas, "Ethos y economía: Weber y Foucault sobre la memoria de Europa", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Letras, septiembre, 2010, núm. 51, pp. 25-46.

del ser humano respecto de la religión o de la naturaleza. Por esta razón, el problema de una *modernidad postweberiana* es posible sólo en respuesta al dilema *sociológico* de la secularización: prevalece el diagnóstico weberiano sobre el paulatino desencantamiento del mundo o existe una renovación de la mitología anclada en la reactivación de la teología política, la formación de una filosofía de la historia del capital financiero y la aparición de un milenarismo neoliberal. El retorno de lo religioso a la esfera pública es así un síntoma de la imposible separación entre las creencias religiosas y los principios políticos. Por consiguiente, la explicación weberiana resulta insuficiente, ya que el mito político *re-encanta* un mundo desorientado que ha sido diagnosticado constantemente por una crisis, el cual convierte el tema del mito en un problema del *ethos* moderno.

Los mitos políticos surgen, entonces, como una respuesta filosófica a una crisis histórica. La época contemporánea no es la excepción. Sin crisis no existe modernidad, pues la legitimidad de la modernidad depende del significado que la crisis le otorgue: la modernidad es un tiempo histórico intermitente y elusivo porque sólo puede ser identificado en pugna con lo viejo y en apertura con lo nuevo. La legitimidad es posible cuando el tiempo histórico del presente (*Neuzeit*) es colocado en *crisis* con un periodo histórico previo o futuro: un futuro-pasado.²⁴ Por lo tanto, la *legitimación* de los tiempos modernos supone una forma parcial de interrupción de la crisis y, al mismo tiempo, una activación de la mitología como una respuesta metahistórica a los problemas planteados por la secularización.²⁵ La crisis es la forma de la conciencia moderna y el mito reduce la complejidad de la crisis, pero la crisis no es capaz de reducir el desencanto ocasionado por la secularización. Por lo anterior, cabe preguntarse ¿cómo es posible que la secularización sea un incentivo para la activación de la mitología política si está basada en una continua *desmitologización* del mundo? ¿Por qué la modernidad puede sostenerse mediante una estructura mitológica? ¿La modernidad, los mitos y la secularización son necesariamente incompatibles?

Para responder el dilema sociológico acerca de la reactivación de las mitologías políticas de la modernidad destaco dos estrategias. La primera, la *estrategia sociológica*, consiste en lo siguiente: si la política moderna tiene como premisa básica el incremento de la razón instrumental y la consecuente tecnificación burocrática, este tipo de racionalidad parecería inmune a la influencia de los mitos políticos. Por consiguiente, la *jaula de hierro* moderna construida por los *especialistas sin espíritu* no defiende la existencia de la necesidad del sím-

²⁴ Cf. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pretextos. 2003, pp. 37-47.

²⁵ Cf. H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*.

bolo y el mito, por lo cual en su descripción los mitos aparecen evaluados como elementos estrictamente premodernos.²⁶ La segunda alternativa, la *estrategia filosófica*, afirma que la modernidad no implica la disolución de las narrativas mitológicas; por el contrario, la modernidad está cimentada en una mitología secular, en el mito del progreso y la razón científica, estableciendo con ello la dialéctica de la Ilustración.²⁷ En consecuencia, si es verdad que la modernidad es una mitología en la que, desde sus fundamentos, no es posible erradicar el elemento mitológico que la compone, entonces es necesario que la narrativa de la razón universal no cumpla su propósito emancipatorio. Frente a este dilema, entre el debilitamiento del mito ocasionado por el desencantamiento del mundo y la secularización inevitable de los mitos tradicionales, resulta relevante optar por una tercera posición que permita comprender la capacidad explicativa y orientadora del mito sin que ello niegue el proceso secular: la politización de las estructuras mitológicas de la modernidad.

La politización de las estructuras mitológicas no supone un abandono del programa emancipatorio de la modernidad ni una reactivación de la teología política; por el contrario, la politización del mito es una renovación crítica del debate acerca de la secularización, ya que pone en cuestión el vínculo artificial entre la política y la religión. Por esta razón, para conseguir el viraje político del análisis mitológico es necesario asumir tres demarcaciones normativas. Primero, el estudio de los mitos políticos permite analizar las dimensiones simbólicas profundas del poder político. Segundo, el estudio político de estos objetos evita la *falacia etnográfica*, la cual consiste en una identificación entre mito, símbolo y rito.²⁸ Tercero, la investigación mitológica sitúa el mito político en el mismo registro histórico que los conceptos y las metáforas, ya que operan como índices de realidad y factores de cambio político. Junto con las metáforas y las narraciones fundacionales, los mitos políticos forman reductos semánticos que dan cuenta de los cambios históricos acontecidos en una sociedad política. El análisis mitológico detecta la función simbólica de la codificación política porque permite la diferenciación entre la *política* y lo *político*. La política registra los fenómenos políticos observables de la moder-

²⁶ Para una mayor profundización de la lectura weberiana acerca de los mitos políticos: Antonio Rivera García, "Los mitos políticos: las patologías modernas de la *res publica*", en *Revista Teoría/Crítica*, 1999, núm. 6, pp. 99-125, y Raina Zimmering, "El mito político de la RDA", en *Comunicação & política*, 2000, núm. 1, pp. 9-21.

²⁷ Cf. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998.

²⁸ Aunque existe una relación estrecha entre el mito, el símbolo y el rito, ello no implica que los mitos se reduzcan a su manifestación externa. Si todo mito se construye mediante símbolos, ritos e íconos, no todo símbolo o rito es capaz de producir un determinado mito político. Cf. Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

nidad y lo político disputa los fundamentos contingentes que hacen posible el orden social. Esto supone que el análisis del mito político posibilita la diferencia onto-teológica entre *la politique* y *le politique* según el uso sustantivo, crítico o reflexivo del mito en un contexto histórico singular.

La distinción anterior es más que un límite metodológico: la diferencia onto-teológica entre la política y lo político supone una revisión *mitológica* de la modernidad, pues la legitimidad o ilegitimidad de los tiempos modernos depende de la teorización del uso político de los mitos y, en última instancia, de la disolución del teorema de la secularización. Carl Schmitt y Claude Lefort fueron los teóricos que difundieron el teorema de la secularización, pues a partir de la definición del concepto de lo *político* lo teológico adquiere una dimensión política.²⁹ El teorema de la secularización es así la pregunta por la legitimidad, política o conceptual, de la transferencia del contenido de los conceptos religiosos a los conceptos políticos. Sin la revisión de la estructura mitológica de la modernidad, emerge la reactivación de la teología política y, con esta reactivación, la confirmación del teorema de la secularización, puesto que aparece un principio general de equivalencia entre lo teológico y lo político.³⁰ Para salir de este dilema fatal —lo teológico o lo político— es necesario precisar el intento de conjura del mito como un síntoma político de la modernidad. El síntoma registra los efectos antimodernos de una secularización completamente imposible. Por lo tanto, la modernidad no es sólo un concepto normativo como lo pensaron los progresistas liberales, ni tampoco una metáfora catacrética como lo defendieron los reaccionarios antimodernos: la modernidad es una estructura narrativa y, por extensión, una sedimentación mitológica que dota de sentido político a las acciones emancipadoras y reaccionarias. El núcleo mitológico de la modernidad es capaz de codificar, en una narrativa, la pervivencia reaccionaria junto con la pulsión liberadora para generar que las acciones históricas tengan un sentido de unidad. La filosofía ilustrada de la historia y la crítica antiliberal de los contrarrevolucionarios

²⁹ Cf. Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Evanston, Universidad del Noroeste, 2005; A. Rivera Gracia, *El Dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba, Almuzara, 2007.

³⁰ La estrategia “post-Blumenberg” evita fundamentar lo político en lo teológico tal y como lo realizaron los antimodernos contemporáneos como Carl Schmitt, Karl Lowith, Leo Strauss y Eric Voegelin. Mi propósito consiste, entonces, en proponer una alternativa no-teológica a la fundamentación última de lo político sin que ello implique negar la mitología y la teología. Esta estrategia posfundacional está lejos del planteamiento de Marchart, pero recupero la importancia de los análisis de Claude Lefort y Jean-Luc Nancy respecto del lugar vacío del poder político. El punto fino es partir de la imposibilidad de todo fundamento último, ya que el análisis de los mitos políticos muestra la importancia de optar por una pluralidad de fundamentos contingentes y transitorios del acto político.

son, de esta manera, la puesta en escena del mitologema de la modernidad: la querrela de la secularización como un síntoma de la falta de fundamento.

La relación entre la secularización y la ausencia de fundamento ha sido conceptualizada por muchos juristas desde Carl Schmitt para quien los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados hasta Ernst Kantorowick para quien los conceptos teológicos, antes que ser secularizados, son modificaciones del derecho imperial a la teología.³¹ La teología política constituye, por lo tanto, la piedra angular de la secularización, ya que la pregunta moderna por el fundamento de lo político sólo puede ser respondida por la teología en la medida que lo político no es un campo de saber autorreferencial. Lo político es autónomo, pero no independiente de las múltiples esferas de acción de la modernidad. Esto implica que si la teología política nunca se ha ido del imaginario moderno es porque forma parte sustantiva de ese imaginario. Ni la política medieval ni la política antigua tienen teología política, pues para estas épocas el problema del fundamento está resuelto por la religión o por la naturaleza. En cambio, la modernidad mantiene el sueño de fundamentación absoluta no por la nostalgia de los viejos fundamentos (Dios, la historia, el contrato social o la sociedad sin clases), sino porque la política moderna carece de fundamento debido a las características del acto democrático.³²

Jean-Claude Monod reconstruyó la querrela acerca de la secularización y encontró dos sentidos antagónicos del concepto: la *secularización* como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y la *secularización* reducida a la liquidación de la herencia cristiana. La primera forma conduce al laicismo; la segunda, a la emancipación de la religión.³³ El problema que encuentra Monod es que la teología política no puede ser moderna debido a que está unida a formas de dominación carismática, y la secularización, inevitablemente, conduce a una dominación legal-racional. Sin embargo, la formación de la legalidad puede ser carismática y la racionalidad puede transmitirse con mecanismos carismáticos. Por ejemplo, el *patriotismo de*

³¹ Cf. Hermann Kantorowickz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985; C. Schmitt, *Teología política*. Madrid, Trotta, 2011.

³² La democracia es un espacio vacío, un *fundamento no fundamentado*, que requiere del contrato y legitimación constante de la sociedad. Por consiguiente, el fundamento del acto democrático no radica en la constitución o en el *kerygma* del pueblo –tal y como lo argumentaron Kelsen y Schmitt– sino en la apertura permanente de lo social. El acto democrático es más que un plebiscito cotidiano y menos que un poder destituyente, porque cada sociedad construye un pacto político fundacional basado en un fundamento social contingente. La democracia es así el espacio constante de la discusión continua en el que nunca se suprime el conflicto ni se excluye el antagonismo latente surgido por la dinámica democrática.

³³ Cf. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. París, Vrin, 2002.

la *constitución* defendido por el Estado liberal de derecho es una forma de carisma de la legalidad debido a que la identificación entre el orden legal y la promoción del bien común es transmitida mediante la motivación carismática de la cultura republicana. Análogamente, la racionalidad política supone una derivación carismática en el momento en el que las demandas sociales pueden ser materializadas en símbolos enarbolados por un líder o por una consigna política. El carisma no es incompatible con la racionalidad instrumental o con la racionalidad con arreglo a fines. Al respecto, Rudolph Sohm, el teólogo protestante de quien Weber retomó el concepto de *autoridad carismática*, mostró que la creencia religiosa está basada necesariamente en el carisma y, por consiguiente, que la organización de las creencias religiosas es incompatible con la legalidad jurídica, pues está fundamentada en una organización carismática.³⁴ Por consiguiente, la incompatibilidad aparente entre la dominación carismática y la dominación legal-racional es más una deriva normativa de la secularización que una distinción analítica de la teoría weberiana de la modernidad: la dominación *debe ser* legal-racional porque, *de facto*, no es ni puede serlo dadas las condiciones carismáticas de la hegemonía moderna.

Para evadir la dialéctica de la secularización —la tensión entre el abandono de la religión en el ámbito de las explicaciones científicas y el resurgimiento de elementos religiosos en el espacio público—, la argumentación liberal y la defensa multicultural coinciden en afirmar la hipótesis sociológica acerca del surgimiento de la sociedad postsecular. La sociedad postsecular es la forma sociológica de pensar la persistencia o el resurgimiento de la religión en las prácticas del presente. El punto crítico es que la definición de lo *postsecular* coincide con los dos sentidos de secularización propuestos por Monod, incluso los lleva al límite al plantear el problema de si la sociedad moderna fue secular o si nunca lo ha sido. Si la sociedad moderna es secular, entonces la actual *revitalización* de la religión en la esfera pública conduce a un contexto postsecular. En cambio, si la sociedad moderna nunca ha sido secular, la *recuperación* de la religión es un síntoma más que un dato empírico. La defensa de una sociedad postsecular ha sido tematizada principalmente por Jürgen Habermas y Charles Taylor, quienes argumentaron que la sociedad actual está en una situación postsecular debido a que la modernidad ha entrado en conflicto con los principios básicos que la constituyen como programa político. Esto significa que el diagnóstico weberiano del *desencantamiento del mundo* falló respecto de las expectativas y las promesas incumplidas de la modernidad; sin embargo, el paradigma postsecular no implica la negación de la teología política en el campo teórico ni el crecimiento del fundamentalismo religioso en el terreno

³⁴ Cf. Peter Haley, "Rudolph Sohm on Charisma", en *The Journal of Religion* 60. Universidad de Pensilvania, abril, 1980, núm. 2, pp. 185-197.

político. En contraste, Marcel Gauchet y William Cavanaugh afirmaron que la sociedad moderna no es secular, puesto que la relación entre la política y la religión radica en la estructura originaria del Estado constitucional de derecho y, sobre todo, porque el mito del Estado como salvador no logró incorporarse en las lógicas modernas.³⁵ Por lo tanto, la sociedad contemporánea está en una nueva querrela por la secularización, más por el rehabilitamiento de la religión en el ámbito público que por el surgimiento de una nueva teología política. Las teologías políticas postseculares son las secuelas de una forma de pensamiento político que postula la imposibilidad de fundamentar la política fuera del horizonte religioso. Lo novedoso es que tales teologías no implican un compromiso confesional o una militancia religiosa.

No obstante, los debates entre la teología política y la crítica a la modernidad surgieron desde la primera aparición de lo *moderno*. Ya en la *querelle des anciens et des modernes*, la ruptura de lo nuevo implicó una crítica al retraso cultural de los antiguos y un rechazo al afán de novedades de los modernos. En 1688, Charles Perrault publicó *Parallèle des anciens et des modernes* y, con este texto, se inauguró una serie de preceptivas literarias que intentaron mistificar o rechazar los aportes del mundo moderno en el campo de la estética. Sin embargo, la crítica política a la modernidad surge, en sentido estricto, con los filósofos antimodernos.

Los antimodernos fueron los publicistas que mejor pensaron en la imposibilidad de la secularización del poder político, principalmente, por dos razones. Primero, los antimodernos sostienen que la política moderna está basada en la catástrofe, el desorden y la falta de autoridad. Segundo, los antimodernos suponen que la religión es la única esfera de acción que es capaz de producir un orden basado en la autoridad. Por un lado, los filósofos antimodernos —los cuales pueden ser enmarcados como reaccionarios, contrarrevolucionarios o totalitarios— anticiparon las “calamidades modernas” del ejercicio público de la razón porque el principio de autoridad de los antiguos fue sustituido por el principio de legitimidad de los modernos. Por otro lado, los antimodernos son anti-ilustrados y, por esta razón, no deben confundirse con los reaccionarios ni con los antiliberales, puesto que los antimodernos realizaron una *crítica anti-ilustrada de la modernidad* porque encuentran, en la tradición y en la religión pública, los elementos de restauración de una estabilidad perdida por la fuerza histórica de la Ilustración. Para los antimodernos, la Ilustración no es amiga o enemiga de la modernidad: la Ilustración es el triunfo de la burguesía como la clase social hegemónica. La antimodernidad es la pérdida de la orientación política en clave aristocrática, pues la burguesía no tiene una religión

³⁵ Cf. William Cavanaugh, “La mitología de la modernidad: un diagnóstico teológico”, en Carmen Bernabé Ubieta, ed., *La modernidad cuestionada*. Bilbao, Universidad de Deusto/Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, 2010.

pública, ya que se convirtió en el portavoz más relevante del nacionalismo.³⁶ Por consiguiente, un *antimoderno* será aquel que, sin dejar de ser moderno, separa la modernidad de la Ilustración y distingue a la secularización del desencantamiento del mundo. Para decirlo en un vocabulario político, un *antimoderno* no puede abandonar el impacto social de la teología política porque considera que la religión, como fundamento político, nunca se ha ido ni podrá desterrarse, pues configura la identidad política de la conciencia moderna. Al igual que con el uso político del mito, los antimodernos sostienen una forma desmesurada de teología política, ya que argumentan que la religión puede servir como un instrumento conservador o como un elemento emancipatorio siempre y cuando el laicismo no devenga en un jacobinismo radical.³⁷

En consecuencia, por *teología política* debe entenderse el conjunto de problemas referidos entre la producción política de una teología civil y la manifestación civil de una política religiosa. Esto significa que el problema de fondo de la teología política es la preocupación del valor de la tradición cristiana para la política y no a la inversa, como pensó Carl Schmitt: la preocupación por el valor político del catolicismo. La teología política está orientada por la comparación y la transferencia productiva entre la política y la religión. Por esta razón, aunque la teología política tiene un origen semántico en la *Civitas Dei* de san Agustín y una reactivación política en la filosofía reaccionaria del siglo XIX, la teología política es más que un modelo de traducción o de apropiación creativa de los conceptos políticos secularizados: la teología política es la aniquilación del intento de despolitización del mundo moderno.

Los intentos de despolitización moderna se neutralizan en la medida que emergen formas múltiples de pensar la relación entre política y religión. El liberalismo desplaza la pregunta por esta relación y la convierte en una virtud

³⁶ El debate acerca del nacionalismo como una secularización de las creencias religiosas está en discusión. El lazo afectivo del nacionalismo comparte un parecido familiar con las religiones políticas, pero el nacionalismo puede ser la antípoda de la religión en la medida que opera como una sustitución de la religión civil. Cf. Richard Bernstein, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2011.

³⁷ Los antimodernos son, en general, unos estetas que no mantienen una relación directa con la crítica a la modernidad política. En realidad, los antimodernos son unos modernos radicales, pues asumen que sólo el llevar la modernidad hasta sus últimas consecuencias es posible para cuidar el trabajo de la tradición. Antoine Compagnon argumentó: "Los verdaderos antimodernos son también, al mismo tiempo, unos modernos, aun y en todo momento unos modernos, o unos modernos a pesar de ellos mismos. Baudelaire es el prototipo, su modernidad —él inventó la noción— era inseparable de su resistencia al 'mundo moderno' [...] Los antimodernos —no los tradicionalistas— sino los antimodernos auténticos —no serían otros que los modernos, los verdaderos modernos, no embaucados por lo moderno, despabilados" (Antoine Compagnon, *Los antimodernos*. Barcelona, Acantilado, 2009, p. 34).

moral: la tolerancia religiosa. Esto quiere decir que el liberalismo carece de un impacto simbólico porque es incapaz de producir un *ethos* de la obediencia política basado en el contrato social. El liberalismo desplaza la religión a la esfera privada y, por ende, la convierte en una virtud moral. En cambio, la teología política permite explicar las transferencias conceptuales entre ambas esferas: si la monarquía corresponde con el monoteísmo, el republicanismo con el politeísmo, el anarquismo con el ateísmo, el constitucionalismo con el deísmo y el socialismo con el mesianismo.³⁸ Esto implica, más que una correlación causal o un nexo conceptual, una prueba de que la forma de pensar la política coincide con las modalidades de la imaginación teológica.³⁹ De manera que lo correcto es nombrar a estos casos como *teologías políticas modernas*, ya que responden a la pluralidad confesional y política del mundo moderno.

Finalmente, para probar que la era postsecular es una disputa entre las teologías políticas modernas y que la secularización es una de las formas mitológicas que adquiere la modernidad es necesario justificar dos puntos. Primero, el mito político debe explicarse de manera postsecular. Segundo, la secularización debe fundamentarse como uno de los mitos de la modernidad. Cabe precisar que la justificación del componente mitológico de la modernidad no implica necesariamente la defensa de una teología política ni una aceleración de las patologías políticas de la modernidad. Por el contrario, la defensa *política* del mito permite explicar la función normativa de la secularización en tanto que justifica, filosóficamente, el tránsito del teorema de la secularización hacia el mitologema de la modernidad. Es decir, el mito político permite explicar la sustitución de la tesis sociológica de Schmitt (los conceptos políticos son traducciones de los conceptos teológicos) por la tesis filosófica de Blumenberg (la ausencia de los fundamentos universales es una condición trascendental de la vida moderna), pero para poder explicar este tránsito es necesario desmontar la tesis postsecular de los nuevos teólogos de la política (la teoría política moderna es una teología disfrazada).

El diagnóstico teológico de la modernidad

Para el archivo filosófico del siglo XX, la discusión acerca de la institucionalización de la teología política tuvo tres momentos constituyentes. El primer momento ocurrió en la Alemania de la posguerra y estuvo vinculado directamente con el existencialismo, la fenomenología y la hermenéutica. El segundo

³⁸ Cf. A. Rivera García, *El Dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, p. 54.

³⁹ Cf. W. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Christian Practices of Space and Time*. Nueva York, T&T Clark, 2003.

momento fue a partir de la década de los sesenta y tuvo en América Latina un alto impacto, sobre todo a partir de la fuerza social de la teología de la liberación. El tercer momento comenzó a darse a partir de la década de los noventa y tuvo dos frentes: por un lado, los teólogos anglosajones que empezaron a pensar el impacto político de lo teológico; por el otro, los pensadores italianos que discutieron el uso teológico de lo político. En este contexto, los filósofos italianos comenzaron a publicar libros de teoría política a partir de premisas teológicas. El ejemplo paradigmático de este estilo de filosofía es Giorgio Agamben o Roberto Esposito, para quienes la discusión de lo político depende de la crítica de lo teológico.⁴⁰ Igualmente, en este periodo surgió la *Radical Orthodoxy*, una teología política autodenominada *teología postsecular*.⁴¹ Esta corriente teológica intentó recuperar la dimensión pública de la religión y mostrar que la teología en el siglo XXI puede convertirse, nuevamente, en la reina de las ciencias sin que por ello la teología se convierta en una práctica conservadora o que impida un tipo de saber emancipatorio. El representante más emblemático al respecto es el teólogo William Cavanaugh. Lo relevante radica en que el punto de unión entre la filosofía italiana contemporánea y la *Radical Orthodoxy* es que ambas realizan una crítica teológica a la modernidad, ya que localizan sus argumentos en un horizonte posliberal en el que es inevitable una vuelta a la religión.⁴²

La *Radical Orthodoxy* propone una nueva teología política para los contextos postseculares y, para conseguirlo, explica a la modernidad como un mito político basado en el abandono del proyecto ilustrado. En efecto, John Milbank⁴³ y William Cavanaugh⁴⁴ plantearon una recuperación de la teología como una forma de imaginación política, puesto que ambos consideran que existe una aplicación directa de la teología a la teoría política y al derecho moderno. Tal información extravagante debe tomarse en cuenta, pues no se trata de una reivindicación metodológica de la teología política, como lo hizo Carl Schmitt en 1922, sino de un programa político que ha tomado fuerza institucional en los años recientes. La teología política de la postsecularización tiene en la *Radical Orthodoxy* el fundamento teórico para comenzar una discusión rigurosa acerca del retorno de la religión en el espacio público. La

⁴⁰ Cf. Roberto Esposito y Massimo Cacciari, *Dialogo sulla teologia politica*. Micromega, núm. 2, marzo, 2014, pp. 3-25.

⁴¹ Vid. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Londres, Routledge, 2004.

⁴² R. Esposito, *Living Thought. The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Stanford, Universidad de Stanford, 2012.

⁴³ John Milbank, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona, Herder, 2004.

⁴⁴ W. Cavanaugh, "Is Public Theology Really Public? Some Problems with Civil Society", en *Annual Society of Christian Ethics*, enero, 2001, vol. 21, pp. 105-123.

teología política es así el gesto constante del retorno de lo antimoderno. Si Schmitt es un antimoderno es porque realizó una crítica teológico-política a la neutralidad del liberalismo decimonónico y, por extensión, recuperó el planteamiento de los contrarrevolucionarios para promover una filosofía católica del Estado;⁴⁵ análogamente, la *Radical Orthodoxy* es un gesto antimoderno radicalizado, puesto que en su crítica de la modernidad subyace un malestar en la Ilustración y, al igual que Schmitt, una crítica teológica al liberalismo de finales del siglo XX.

En consecuencia, el retorno antimoderno de la teología política es básicamente una crítica a las promesas incumplidas de la Ilustración, el síntoma de una Ilustración fallida. William Cavanaugh, quizá el teólogo más radical al respecto, elaboró una teología anti-ilustrada en la que intenta superponer la religión a la política. En *Theopolitical Imagination* (2002), Cavanaugh sostiene que la *teopolítica* —término que acuñó para unir lo teológico con lo político— indica que la separación estricta entre la teología y la política es una invención moderna y no una forma natural del mundo social. Asimismo, la estrategia de producción de categorías binarias —religioso/secular, naturaleza/gracia, teología/política— es la operación epistemológica básica de la modernidad y, por ende, constituye sólo una forma de *imaginar* el mundo. Las categorías de la modernidad imaginan un mundo posible más que describirlo con certeza. La aceptación de esos imaginarios como fenómenos reales produce una forma de mistificación. La modernidad está apoyada así en múltiples mitologías provenientes de esta clasificación binaria del mundo. Por esta razón, Cavanaugh concluye que las categorías políticas de la modernidad son un tipo de *soteriología*.

La soteriología es una categoría teológica, no política. La soteriología responde al problema de la salvación y según la confesión religiosa será el tipo de salvación política. Por ejemplo, para la teoría política liberal, cuyo origen teológico es el protestantismo anglosajón, la acción del individuo puede salvar la comunidad política únicamente si las acciones tienen un impacto público y si queda protegida la esfera privada. Según Cavanaugh, el liberalismo al negar las implicaciones teológicas de su formación política confirma *el mito de la sociedad civil* como un espacio libre y autónomo. La *sociedad civil* es así el mito moderno del espacio libre porque la sociedad civil designa un espacio que es público sin ser político: la distinción *público-privado* es la categoría binaria que sirvió al Estado para domesticar a la Iglesia, para evitar la inclusión política de los fieles.⁴⁶

⁴⁵ Cabe recordar que la filosofía católica del Estado le sirvió a Schmitt para justificar una teoría de la autoridad política basada en la representación, el carisma y el decisionismo jurídico. C. Schmitt, *Catolicismo y forma política*. Barcelona, Tecnos, 1998.

⁴⁶ W. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Christian Practices of Space and Time*, p. 54.

A diferencia de las reflexiones de la escuela de Frankfurt, la razón de la crítica virulenta a la Ilustración por parte de la *Radical Orthodoxy* reside en los axiomas con los cuales evalúan el mundo moderno: la religión es el baremo para medir el impacto civilizatorio. La modernidad es así “el sistema, tanto ideológico como material, que, habiendo comenzado en Occidente y habiéndose extendido después a muchas otras regiones del mundo, está basado en la exclusión de lo divino de la vida pública”.⁴⁷ Si el ocultamiento de la fuerza pública-religión constituye uno de los puntos ciegos de la modernidad, entonces el mito de la Ilustración reside en la creencia de que la religión pertenece a la esfera privada y, por lo tanto, que es posible eliminarla como parte de las necesidades antropológicas del ser humano. “El mito afirma que las formas previas de civilización habían mezclado equivocadamente esos términos [religioso/secular] en una especie de confusión pre-ilustrada”,⁴⁸ La rehabilitación de la religión es la prueba de la retirada de la Ilustración. Por consiguiente, el mito de la modernidad consiste en la reproducción de las categorías binarias para pensar el mundo y la Ilustración es el tipo de imaginación política que asume la identidad ontológica entre estos códigos binarios.

Para deconstruir la mitología de la modernidad y probar los efectos teológicos de la Ilustración, Cavanaugh establece tres puntos de crítica. Primero, realiza una crítica teológica a la modernidad. La modernidad no es anti-teológica, más bien es una mala teología. Segundo, recupera la noción de la teología como reina de las ciencias. La teología puede aspirar, en el siglo XXI, a fungir como un discurso integrador de las ciencias y las humanidades, ya que la teoría social moderna es una teología disfrazada. Tercero, postula la ineficacia histórica del mito del Estado. La teoría del Estado moderno es una teología política basada en la lógica sacrificial.

Respecto del primer punto, Cavanaugh destacó la dimensión normativa de la teología y realizó una crítica *teológica* a la teología moderna: ni la escolástica católica ni la teología de la liberación son capaces de enfrentar con radicalidad las estructuras mitológicas de la modernidad porque en el fondo son teologías con improntas ilustradas y activan, inevitablemente, los códigos binarios de la modernidad. El mito que preserva estas teologías es el mito de la religión como parte de la esfera privada del ser humano. El error reside en aceptar un supuesto no justificado del relato weberiano acerca de la modernidad: la religión como una actividad humana es irracional y propensa a la violencia. Si en el relato weberiano el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima porque es el instrumento que sirvió históricamente para domar las pasiones religiosas provenientes de las divisiones entre católicos y protestantes, entonces el pro-

⁴⁷ W. Cavanaugh, “La mitología de la modernidad: un diagnóstico teológico”, en *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸ *Idem.*

blema reside en que el Estado aparece justificado como un ente pacificador, ya que estuvo amparado en un actor “soberano religiosamente neutral”,⁴⁹ lo cual es históricamente falso. Ningún Estado moderno, asegura Cavanaugh, es religiosamente neutral ni tampoco está libre de supuestos políticos confesionales. Por el contrario, la formación del Estado moderno implicó la subordinación del poder religioso al poder civil, pero nunca la eliminación de este último como elemento configurante del orden social.

El segundo punto crítico subraya que para que el Estado-nación triunfara en el mundo moderno fue necesario marginar a la teología como disciplina integradora. La teoría positivista de la unidad de las ciencias o el ideal weberiano de unificación de las ciencias sociales son la prueba de esta marginación, pues ni la sociología ni la filosofía ni las ciencias cognitivas han podido elaborar una teoría de la unidad basada en un discurso de integración del cúmulo de saberes científicos y humanísticos. La teología fue relegada como un ámbito de saber legítimo, más que por el impulso positivista de la ciencia empírica, por el triunfo de la teología de la modernidad. La modernidad tiene una base teológica, pero esta teología es una *mala teología*. Siguiendo a Milbank, Cavanaugh sostiene que la teoría social moderna, aunque tiene la pretensión de objetividad y racionalidad, es una *teología encubierta*. De manera que el problema no es que la modernidad tenga un remanente teológico o que sea una teología secularizada, sino que el discurso filosófico de la modernidad está basado en una teología deficiente. El reinventar la modernidad, imaginarla de manera diferente a la forma ilustrada, supone una política basada en otra teología: una teología de la creación y redención política.

Asimismo, para ilustrar el lado teológico de las ciencias sociales,⁵⁰ Cavanaugh argumenta que la economía clásica de origen liberal está basada en una “teología inmanentizada de la creación”: los seres humanos crean los bienes para transformar la naturaleza basándose en la libertad y existe un lenguaje providencial para elaborar una *teodicea del mercado*. El problema de la economía clásica fue que no pudo emanciparse de la teología y, por el contrario, contribuyó a un giro económico dentro de la teología. La economía clásica es una teología propietarista y el mercado es el interventor sacramental. Igualmente, la teoría política moderna es una forma de teología encubierta. Hobbes, por ejemplo, sustituyó la teología participativa del corporativismo medieval por una teología de la voluntad basada en la formación de la soberanía moderna. Locke enfrentó la teología monárquica de Robert Filmer para postular una teología benedictina de la salvación por medio del trabajo. Incluso,

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁰ J. Milbank, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona, Herder 2004.

en las democracias liberales contemporáneas, la cohesión social depende de una religión civil mantenida a partir de una *ritualización de la ciudadanía* y de un lazo carismático con la nación.⁵¹ Por consiguiente, si la economía de mercado y el liberalismo político tienen un fundamento teológico, pero en su intento de conjura teológica intentan fallidamente secularizar su discurso, el resultado es una teología encubierta apoyada en supuestos teóricos no justificados: las ciencias sociales suponen la creencia en una dogmática de la acción racional. La propuesta de Cavanaugh es convertir a la teología en una disciplina integradora, la reina de las ciencias, pues es capaz de articular la naturaleza y la gracia para así ofrecer una visión omnicomprendiva del ser humano y de todo lo que le rodea.

El último punto explica por qué el Estado-nación adoptó una estructura religiosa, pues para obtener legitimidad histórica tuvo que emplear los recursos de obediencia propios de los aparatos confesionales, con los cuales la lógica sacrificial de la teología medieval fue trasladada al campo político de lo moderno. “La gradual transferencia de fidelidad de la Iglesia internacional al Estado nacional no supuso el final de la violencia en Europa, sino una transferencia de sacralidad de la Iglesia al Estado”.⁵² Incluso, el Estado-nación, que tuvo en la formulación de Hobbes su máxima expresión teológica —el Leviatán como un dios mortal— es la prueba de que la política moderna es una extensión de la teología, ya que se “sobrenaturalizó lo natural” y de esta forma comenzó una competencia entre la autoridad teológica del poder civil y la legitimidad política del poder religioso.

En suma, la rehabilitación de la teología política es más que un síntoma de los problemas no resueltos por la cultura ilustrada: representa un diagnóstico de los grados de secularidad de la conciencia moderna. Si la secularización es un programa por venir, un proyecto ilustrado que requiere de una activación histórica constante, entonces es necesario evitar los prejuicios que los liberales ilustrados no pudieron anticipar: la importancia política de los mitos y la religión. Sin un cuidado político de estos elementos, y sin una protección institucional por los derechos religiosos, el fundamentalismo puede activar los mecanismos mitológicos con los cuales se construyen las disposiciones afectivas y simbólicas del poder político. Por consiguiente, el retorno del pensamiento antimoderno sólo es posible en un contexto postsecular, un contexto que requiere, nuevamente, de demostrar la necesidad de una nueva cultura política ilustrada.

⁵¹ Robert Bellah, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Los Angeles, Universidad de California, 1985.

⁵² W. Cavanaugh, “La mitología de la modernidad: un diagnóstico teológico”, en *op. cit.*, p. 25.

Argumentos y explicaciones causales ordinarios: distinción teórica¹

Pedro Arturo Ramos Villegas

1. Introducción

Argumentos y explicaciones causales ordinarios pueden ser vertidos en los mismos esquemas gramaticales; los indicadores típicos de premisas y conclusiones también pueden figurar en explicaciones, en las cuales cumplen funciones gramaticales similares a las desempeñadas en los argumentos; el hecho de que la noción de causa sea ambigua, dando lugar a que algunas explicaciones sean interpretables como *argumentos entimemáticos* (argumentos con premisas o conclusiones ocultas); el hecho de que a veces las causas sean razones y a la inversa; la falta de información contextual, etcétera; todo esto puede dificultar enormemente la distinción entre ambos tipos de discursos en el lenguaje ordinario y, en ocasiones, hacerla imposible. De ahí la necesidad de poseer tanto definiciones adecuadas como criterios claros de distinción y de evaluación para ambos; en efecto, pues el no distinguirlos adecuadamente conlleva no sólo la incomprensión cabal de los textos o las discusiones en los que figuran, sino también su incorrecta evaluación, ya que sus modos de evaluación no son idénticos.²

En cuanto a sus criterios de distinción, quizá sean informulables en términos de condiciones necesarias y suficientes debido no sólo a la similitud entre explicaciones y argumentos, sino también a la plasticidad, la ambigüedad y la vaguedad del lenguaje ordinario en el que comúnmente se formulan. Por lo que toca

¹ Presenté un ancestro de este artículo en el XV Encuentro Internacional de Didáctica de la Lógica, celebrado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, en 2012. Agradezco a Diana Contreras, Denise Vázquez y Cristian Gutiérrez sus útiles comentarios a la última versión; la cual se elaboró gracias a mi participación en el Proyecto PAPIIT IA401717 “Pluralismo y Normatividad en Lógica y Matemáticas”.

² La elaboración de las definiciones y los criterios mencionados ha corrido a cargo de la lógica, la epistemología y las filosofías del lenguaje y de la ciencia.

a sus criterios de evaluación, aunque los componentes de argumentos (premisas y conclusiones) y explicaciones (*explanans* y *explanandum*) sean evaluables del mismo modo,³ la evaluación de relaciones inferenciales y causales difiere.⁴

En este ensayo me ocuparé sólo de la distinción teórica entre explicaciones causales y argumentos (de aquí en adelante me referiré a las explicaciones causales sólo como ‘explicaciones’) y dejaré la exposición de sus criterios de distinción y de evaluación para un trabajo posterior. A ese respecto, Margáin⁵ y Davidson⁶ han contribuido a trazar tal distinción, pese a los esfuerzos realizados por Hempel⁷ para persuadirnos de que dichas explicaciones son sólo un tipo de argumento deductivo entimemático. Sin embargo, no necesariamente lo son porque hay al menos un sentido del ambiguo término ‘causa’, estudiado y elaborado por Davidson (‘causa’ en el sentido de suceso causal), en el que las explicaciones no son reductibles a argumentos entimemáticos; aunque haya otros sentidos en los que sí lo son (‘causa’ en el sentido de condición necesaria y/o suficiente); lo cual es afortunado, pues si tales explicaciones sólo fuesen argumentos entimemáticos eso pondría en entredicho su empleo en los discursos ordinario y de las ciencias sociales, en los que se les usa profusamente y su uso parece absolutamente imprescindible. El cuadro que emerge con base en lo anterior es, pues, el siguiente: en el lenguaje ordinario explicaciones y argumentos son dos tipos relativamente distintos de discursos con una amplia zona común de intersección, aunque también con amplias zonas disyuntas o ajenas entre sí.

Este ensayo se divide en seis secciones: en la sección dos caracterizo los argumentos ordinarios (2.1) y las explicaciones ordinarias (2.2), a modo de marco

³ Bajo las categorías de verdadero/falso, aceptable/inaceptable, verosímil/inverosímil, plausible/implausible, probable/improbable, etcétera.

⁴ *Grosso modo*, las relaciones inferenciales se evalúan lógicamente (*a priori*) en términos de si las premisas proporcionan, o no, *razones suficientes* en favor de la conclusión; mientras que las causales se evalúan empíricamente (*a posteriori*) en términos de si el *explanans* enuncia, o no, la “verdadera causa”, o al menos la “causa probable”, de lo enunciado en el *explanandum*.

⁵ Hugo Margáin, “El papel de las leyes generales en la explicación causal”, en *Racionalidad, lenguaje y filosofía*. México, FCE, 1978, pp. 50-61.

⁶ Donald Davidson, “La forma lógica de las oraciones de acción”, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Trad. de Olbeth Hansberg, José A. Robles y Margarita Valdés. México/Barcelona, UNAM, IIF/Crítica, 1995, pp. 133-187. Además D. Davidson, “Relaciones causales”, en *op. cit.*, pp. 189-206.

⁷ Carl G. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid, Alianza, 1973; C. G. Hempel, “La explanación en la ciencia y en la historia”, en P. H. Nidditch, ed., *Filosofía de la ciencia*. México, FCE, 1975, pp. 100-144; C. G. Hempel, “La lógica de la explicación”, en *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Trad. de M. Frassinetti de Gallo, Néstor Míguez e Irma Ruiz Aused. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2005, pp. 325-389.

general de la discusión que viene a continuación; en la tres expongo el modelo nomológico-deductivo de Hempel (3.1) y las razones de éste para sostener la incompletitud de las explicaciones ordinarias (3.2); en la cuatro expongo la propuesta de Margáin-Davidson en contra de la supuesta incompletitud mencionada; en la cinco figura mi evaluación de la “polémica” Hempel/Margáin-Davidson, desde el marco previamente expuesto, y en la seis, mis conclusiones.

2. Caracterización de argumentos y explicaciones causales

En este apartado propondré sendas caracterizaciones generales de los argumentos y las explicaciones del lenguaje ordinario. Esto me servirá posteriormente como marco de referencia para evaluar la interesante polémica Hempel/Margáin-Davidson sobre la reductibilidad o no de tales explicaciones a argumentos.

2.1 Caracterización de los argumentos

Para caracterizar los argumentos o razonamientos tomemos el esquema gramatical ‘*Q* porque *P*’, en el que los lugares de ‘*Q*’ y ‘*P*’ pueden ser ocupados por una o más oraciones declarativas simples o compuestas⁸ y en el que la (ambigua) conjunción causal ‘porque’ puede introducir o bien razones pretendidas a favor de algo, en su uso argumentativo, o bien causas supuestas de algo, en su uso explicativo. Así, lo primero a observar sobre dicho esquema es que comúnmente las oraciones que sustituyen a ‘*Q*’ y ‘*P*’ figuran como *enunciados, i. e.*, aseveradas o afirmadas, y que en dicho esquema pueden ser vertidos tanto argumentos como explicaciones.⁹ Para el caso de argumentos típicamente tenemos:

<i>Q</i>	porque	<i>P</i>
conclusión	←	premisas
(– evidencia)		(+ evidencia)

Donde ‘←’ representa una pretendida relación lógica de inferencia, la cual indica que:

⁸ Una *oración declarativa simple* es aquella oración declarativa que no contiene otra(s) oración(es) declarativa(s) como parte(s); *v. g.*, ‘Llueve’, ‘Hoy es martes’, etcétera. Una *oración declarativa compuesta* es, *v. g.*, ‘Si nieva, entonces hace frío’, ‘Llueve y truena’, ‘No llueve’, ‘Juan cree que llueve’, etcétera.

⁹ La gran mayoría de los indicadores de premisas y conclusiones son ambiguos ya que pueden figurar tanto en argumentos como en explicaciones. Algunos de los indica-

(la asunción de la verdad de) *que P pretende justificar o proveer razones a favor de* (la suposición de la verdad de) *que Q,*

esto es, la afirmación de *que P* es el caso pretende o bien *demostrar* la afirmación de *que Q* también es el caso o bien al menos proveer *elementos de juicio a favor* de *que Q* también es el caso.¹⁰ [Además, la presencia de la pretensión mencionada da cuenta del hecho epistémico de que en el contexto de emisión de un argumento las premisas suelen poseer más evidencia (+) que la conclusión (-).] De ahí que:

en un argumento la suposición de la verdad de 'Q' pretende inferirse a partir de la asunción de la verdad de 'P',

independientemente de que 'Q' sea, o nos parezca, verdadera o no. Esto no implica que en un argumento no pueda cuestionarse la verdad de 'P', de 'Q' o la validez del nexo inferencial, sólo indica que *la pretensión* del argumento consiste en persuadirnos racionalmente de la verdad de 'Q' con base en la de 'P'.¹¹ Por eso, un uso común de los argumentos consiste en emplearlos para convencer racionalmente a alguien de la supuesta verdad de una tesis, o para investigar si una tesis es verdadera o no, ampliando de esta manera nuestro conocimiento, o modificando al menos nuestras creencias. Así, en dicho uso común, como ya se mencionó, *suele suceder* que las premisas posean más evidencia que la conclusión, al menos en el contexto de la emisión del argumento; como en:

Probablemente María no tarde en llegar porque suele llegar a esta hora.

Pero eso no siempre es el caso; piénsese, *v. g.*, en el manido silogismo:

dores más típicamente asociados con argumentos son: 'por tanto', 'por lo tanto', 'por ende', 'por consiguiente', 'así', 'así pues', 'ergo', 'luego', 'luego entonces' 'por la razón de que', etcétera. Algunos de los más comúnmente asociados con explicaciones son: 'porque', 'debido a que', 'ya que', 'puesto que', 'a causa de que', 'por tal motivo', 'por ello', 'en consecuencia', etcétera.

¹⁰ La noción de *demostración* cubre la inferencia de tipo deductivo; la de *elementos de juicio favorables*, la de tipo no deductivo (la cual figura en argumentos inductivos, probabilísticos o estadísticos, analógicos, abductivos, *default*, *prima facie*, etcétera). Una aproximación a varios de los conceptos tocados en esta nota puede verse en Luis Vega y Paula Olmos, eds., *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid, Trotta, 2012.

¹¹ En el contexto de estas definiciones, en vez de la noción semántica de verdad también puede emplearse alguna noción epistémica: aceptabilidad, plausibilidad, credibilidad, verosimilitud, etcétera.

Sócrates es mortal porque todos los humanos son mortales y Sócrates es humano, en el que solemos considerar tan cierta su conclusión como sus premisas, o incluso su premisa universal—debido a su típica fundamentación inductiva— puede considerarse como aún menos evidente que su conclusión singular.

El esquema gramatical ‘*Q* porque *P*’, al igual que los demás esquemas del mismo tipo, puede usarse para expresar argumentos de muy diversa índole. Examinense los siguientes:

1. Sócrates es mortal porque todos los humanos son mortales y Sócrates es humano. (*Deductivo*: tiene la pretensión de que su conclusión se extrae necesariamente a partir de sus premisas.)
2. Todos los cuervos son negros porque todos los cuervos observados hasta ahora han sido negros. (*Inductivo*: se extrae una conclusión general pretendidamente plausible a partir de algunos casos observados.)
3. Es probable que el 70% de la totalidad de pacientes infectados con el VIH sean varones porque el 70% de los casos observados de tales pacientes eran varones. (*Estadístico*: se extrae una conclusión estadística general pretendidamente plausible a partir de muestras de casos observados, elegidas y cuantificadas de acuerdo con la teoría de la estadística.)
4. Anoche llovió porque la calle amaneció mojada y cuando llueve en la noche, eso sucede. (*Abductivo*: se concluye una hipótesis explicativa pretendidamente plausible a partir de un hecho observado.)
5. Juan debe ser listo porque es gemelo de Luis, quien es muy listo. (*Analogico*: se extrae una conclusión pretendidamente plausible a partir de similitudes observadas en algunos casos.)
6. El pingüino Tweety puede volar porque es un ave y las aves pueden volar. (*Default*: se extrae una conclusión pretendidamente plausible a partir de lo que típicamente sucede.)
7. La especie humana apareció en África porque los fósiles humanos más antiguos hallados proceden de Etiopía. (*Prima facie*: se acepta una conclusión pretendidamente plausible a falta de información en contra.)

Que el esquema ‘*Q* porque *P*’ permita expresar argumentos de estos tipos no implica que el ya de por sí ambiguo ‘porque’ (ambiguo por admitir usos tanto argumentativos como explicativos) sea multívoco, aun en su uso puramente argumentativo, por dar cabida, por así decirlo, a “premisas deductivas”, “inductivas”, “abductivas”, etcétera; no lo implica, debido al significado común de los términos ‘argumento’, ‘premisa’ y ‘nexo inferencial’ compartido por cualesquiera tipos de argumentos: un *argumento* es un trozo de discurso compuesto usualmente por al menos dos enunciados entre los que se supone

que hay un nexo inferencial y son tales que uno de ellos (llamado *premisa*) pretende proporcionar una razón o una justificación, de uno u otro tipo, a favor del otro (llamado *conclusión*). Así, en su uso argumentativo la conjunción ‘porque’ se emplea típicamente para afirmar un nexo inferencial, de uno u otro tipo, entre enunciados y ha sido tarea sobre todo de la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia el descubrir los distintos tipos de tales nexos que hay.

2.2. Caracterización de las explicaciones causales

Q	porque	P
<i>explanandum</i>	←	<i>explanans</i>
efecto		causa
(= evidencia)		(= evidencia)

En una explicación cualquiera (no sólo causal)¹² el *explanans* incluye el conjunto de enunciados que proveen la explicación y el *explanandum*, el enunciado que es explicado con base en el *explanans*; en breve, *el explanans* es lo que explica y *el explanandum* es lo explicado.¹³ Entonces, así como un argumento consta de premisas y conclusiones, una explicación consta de *explanans* y *explanandum*. Además, en una explicación ‘←’ representa una relación de causalidad¹⁴ e indica que:

¹² Amén de las explicaciones causales, en la literatura sobre el tema se reconoce también al menos la existencia de explicaciones teleológicas (finales o funcionales), genéticas y reductivas; no me ocuparé de ellas aquí. Alguna de la bibliografía al respecto es: Karel Lambert y Gordon Brittan, *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid, Guadarrama, 1975, cap. 3, §§ 6 y 7, pp. 70-86; C. G. Hempel, “La explicación en la ciencia y en la historia”, en *op. cit.*, §§ 5 y 6, pp. 124-143; C. G. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, cap. 8, pp. 148-161; John Hospers, *Introducción al análisis filosófico*. Madrid, Alianza, 2001, cap. 4, § 12, pp. 287-313; Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*. Barcelona/México, Paidós, 2006, cap. II, pp. 35-50.

¹³ Las parejas de términos de origen latino *explanans/explanandum*, *explicans/explicandum* y *explicans/explicatum* suelen usarse con el sentido expresado en el texto.

¹⁴ Los implementos diagramáticos argumentativos típicos, tales como flechas, llaves, etcétera, resultan muy útiles para diagramar no sólo argumentos (tal como los restringen en su uso, entre otros, cf. Irving Copi y Carl Cohen, *Introducción a la lógica*. México, Limusa, 2011, § 2.1, pp. 25-32 y §2.4, pp. 59-64), sino también explicaciones, pues muestran de un golpe de vista toda la gama de posibles dependencias, convergencias, divergencias y encadenamientos que suelen presentar las explicaciones a la par de los argumentos. Para ese fin, sólo es necesario considerar dichos implementos como ambiguos, representando en unos casos supuestas relaciones de inferencia y, en otros, supuestas relaciones causales.

(lo enunciado como un hecho por) *que P* pretende proveer la causa de (lo enunciado también como un hecho por) *que Q*,

i. e., lo afirmado por '*P*' (en calidad de hecho) se propone como *la supuesta causa* de lo afirmado por '*Q*' (también en calidad de hecho). De ahí que:

en una explicación 'P' y 'Q' se afirman como reportes de hechos empíricamente evidentes y en un argumento no siempre sucede así.

Esto no implica que en una explicación no pueda cuestionarse la verdad de '*P*', de '*Q*' o del nexo causal, sólo indica que *la pretensión* de la explicación consiste en proponer lo afirmado por '*P*', en calidad de hecho, como la supuesta causa de lo afirmado por '*Q*', también en calidad de hecho. Entonces, es típico de una explicación el que '*P*' y '*Q*' no sólo figuren afirmados (lo cual también sucede en los argumentos) sino, además, que ambos se asuman como ciertos con igual grado de evidencia (=) —lo cual, como vimos, no siempre sucede en los argumentos—; tal que la manera típica de ampliar el conocimiento de una explicación, o al menos de modificar nuestras creencias, consista en la afirmación del nexo causal entre los enunciados de *que P* y de *que Q* y no en la persuasión de la verdad de '*Q*' con base en la de '*P*' (como en los argumentos).

Por otra parte, las explicaciones pueden versar sobre hechos singulares, físicos o mentales; *v. g.*: 'la inundación sucedió porque la tormenta fue muy intensa' (físicos); 'el alegrarse de María ocurrió porque el recuerdo de un chiste la asaltó' (mentales). También pueden versar sobre hechos particulares, físicos o mentales; *v. g.*: 'hizo frío porque nevó' (físicos); 'Juan se perturbó porque tuvo sueños terribles' (mentales).¹⁵ Incluso pueden tratar sobre hechos universales, físicos o mentales; *v. g.*, 'el hielo flota en el agua porque es menos denso que ella' (físicos); 'Los niños gozan cuando juegan porque se sienten contentos' (mentales).¹⁶

Además, a la par de lo que sucede con los argumentos, el esquema '*Q* porque *P*' también puede usarse, igual que los demás del mismo tipo, para expresar explicaciones de muy diversa índole. Examinense los siguientes ejemplos:

8. Juan se enfermó de SIDA porque se contagió con el VIH. (Causa como condición necesaria pero no suficiente.)
9. Juan se contagió con el VIH porque tuvo relaciones sexuales sin protección con un portador del virus. (Causa como condición suficiente pero no necesaria.)

¹⁵ Las nociones de hecho singular y particular se aclararán un poco más adelante.

¹⁶ Las explicaciones pueden versar sobre hechos físicos o mentales, ya sean singulares, particulares o universales en todas sus combinaciones posibles.

10. El coche arrancó porque sus sistemas mecánico y eléctrico fueron arreglados, se le puso gasolina (y otros líquidos indispensables) y se le dio marcha bajo condiciones ambientales adecuadas. (Causa como condición necesaria y suficiente.)
11. El desbordamiento de la presa sucedió porque la tormenta nocturna fue muy copiosa y prolongada. (Causa como ni condición necesaria ni suficiente.)

Si se sustituyesen en 8-11 las figuraciones del vocablo 'porque' por la frase 'a causa de que', los enunciados resultantes, 8'-11', conservarían el sentido original de 8-11 y exhibirían sin duda su carácter de genuinas explicaciones. Además, cada uno de los enunciados 8-11 expresa una explicación de un tipo distinto, como en seguida veremos.

Lo primero a observar es que cada uno de los sustituyentes de '*P*' y '*Q*' en el esquema '*Q* porque *P*', instanciado en 8-11, reporta un hecho. Además, como las nociones de condición necesaria o suficiente no son absolutas, sino relativas (nada es una condición necesaria o suficiente *per se*, sino sólo respecto de algo más), ninguno de los hechos reportados en 8-10 es en sí mismo una de tales condiciones (¡un hecho es un hecho; no una condición!); pese a ello, sí puede desempeñar la función de condición respecto de algún otro hecho, tal como acontece con los sustituyentes de '*P*' en 8-10.

Así, en el ejemplo 8 el hecho del contagio con el VIH indica la presencia de una condición necesaria, mas no suficiente, como causa del hecho de enfermar de SIDA, pues no todo caso de contagio con el virus, como sucede en general con las infecciones virales y bacterianas, deviene en la enfermedad correspondiente. En 9, por el contrario, el hecho de tener relaciones sexuales sin protección con un portador del VIH indica (bajo condiciones normales) la presencia de una condición suficiente, pero no necesaria, para que ocurriera el hecho del contagio, pues practicar ese tipo de relaciones no constituye la única vía posible de la infección viral (también pueden serlo la vía perinatal, una transfusión sanguínea, el compartir jeringas o rastrillos de rasurar, etcétera). En 10, los hechos de que los sistemas mecánico y eléctrico del coche hubieran sido arreglados, de que se le hubiera puesto gasolina (y otros líquidos indispensables) y de que se le hubiera dado marcha bajo condiciones ambientales adecuadas, indican la presencia de una condición necesaria y suficiente para que sucediera el hecho de que el coche arrancara.¹⁷ 11 merece una consideración especial que procedo a elaborar.

¹⁷ Cuando en el esquema '*Q* porque *P*', '*P*' indica una condición necesaria mas no suficiente, lo que expresa 'porque *P*' es *P* misma y, en parte, que si *Q*, entonces *P*; pero, si '*P*' indica una condición suficiente mas no necesaria, lo que expresa 'porque *P*', en ese caso, es *P* misma y, en parte, que si *P*, entonces *Q* (Cf. G. Frege, "Sobre el

Las oraciones que flanquean el 'porque' en 11 reportan hechos (singulares) de una clase especial (a diferencia de las que figuran en 8-10), a saber, *sucesos*, *i. e.*, acontecimientos singulares localizables espaciotemporalmente en cierto lugar y con alguna duración. Así lo ponen de manifiesto las descripciones definidas que en ellas figuran: 'el desbordamiento de la presa' y 'la tormenta nocturna'. Obsérvese que en las explicaciones 8-10 los hechos (particulares) ahí reportados presuponen el acaecimiento de ciertos sucesos, pero en ellas no se menciona ninguno en especial: la ausencia de descripciones definidas que nombren sucesos lo pone de manifiesto. Con las oraciones que figuran en 8-10 flanqueando el 'porque' sucede lo mismo que con la siguiente oración analizada por Donald Davidson:

Una oración tal como "El Vesubio hizo erupción en el año 79 d. C." no se refiere a un suceso individual, como tampoco "Hay una mosca aquí" se refiere a una mosca individual. Por supuesto, puede haber una sola erupción que verifique la primera oración y una sola mosca que verifique la segunda; pero eso no viene a cuento. La cuestión es que ninguna de las dos oraciones puede ser adecuadamente interpretada como si se refiriera o describiera o fuera acerca de una erupción o mosca particular. No hay en ellas ningún término singular para tal efecto. "Hay una mosca aquí" es existencial y general respecto de las moscas que están aquí; "El Vesubio hizo erupción en el año 79 d. C." es existencial y general respecto de las erupciones del Vesubio en el año 79 [respecto de tales *sucesos* eruptivos], en el caso de que haya habido erupciones, desde luego.¹⁸

Así, por un lado, las oraciones:

Juan se enfermó de SIDA;
 Juan se contagió con el VIH;
 Juan tuvo relaciones sexuales sin protección con un portador del VIH;

y, por el otro:

El coche arrancó;
 Los sistemas mecánico y eléctrico del coche fueron arreglados;

sentido y la denotación", en Thomas M. Simpson, ed., *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 25-26); finalmente, si 'P' indica una condición necesaria y suficiente, lo que expresa 'porque P', en tal caso, es P misma y, en parte, que P, si y solo si Q.

¹⁸ D. Davidson, "La forma lógica de las oraciones de acción", en *op. cit.*, p. 170.

Al coche se le puso gasolina (y otros líquidos indispensables);
Al coche se le dio marcha bajo condiciones ambientales adecuadas.

Todas ellas son oraciones “existenciales” y “generales”, como diría Davidson (o reportan hechos particulares, diría yo bajo el mismo tenor), respecto de hechos singulares del tipo de los sucesos singulares espaciotemporales consistentes en el haber(se) Juan, en cierta ocasión específica, enfermo de SIDA, contagiado con el VIH y tenido relaciones sexuales sin protección con un portador del VIH; y en el haber(se) el (al) coche, en cierta ocasión específica, arrancado, arreglado los sistemas mecánico y eléctrico, puesto gasolina (y otros líquidos indispensables) y dado marcha bajo condiciones ambientales adecuadas.

A diferencia de lo que sucedía con los argumentos (1-7), el que en el esquema ‘*Q* porque *P*’ puedan figurar explicaciones que presupongan la noción de causa como condición (8-10), o como suceso causal (11), sí parece implicar la multivocidad de la ya de por sí ambigua conjunción ‘porque’. En efecto, pues en los argumentos de cualquier tipo sus premisas siempre cumplen la misma función general de pretender proveer razones, de un tipo u otro, en favor de su conclusión. En cambio, en una explicación, aunque su *explanans* siempre pretende enunciar la supuesta “causa” del supuesto “efecto” reportado en su *explanandum*, esto puede hacerlo de múltiples maneras en dependencia de si la “causa” reportada lo es en calidad de condición (necesaria y/o suficiente) o de suceso-causa (no condición). En efecto, la ambigüedad del término ‘causa’, reconocida por algunos autores,¹⁹ tiene que ver con esto; lo cual procedo a analizar más a fondo.

El que en 11 los sustituyentes de ‘*P*’ y ‘*Q*’ en ‘*Q* porque *P*’ reporten hechos que son sucesos, a diferencia de en 8-10 donde reportan hechos que no lo son, parece incidir en la distinción que separa a 8-10, por un lado, de 11, por el otro, y, en efecto, incide; pero no por la mera diferencia que separa los hechos que son sucesos de los que no lo son.²⁰ Ya había observado que los hechos *per se* no son condiciones, pero que las oraciones que los reportan pueden hacerlos cumplir esa función en ciertos contextos, tal como sucede en 8-10. Pues bien, lo mismo acontece con los sucesos: *per se* no son condiciones, pero

¹⁹ I. Copi y C. Cohen, *op. cit.*, § 12.1, pp. 571-574. Además, Georg Henrik von Wright, *Explicación y comprensión*. Trad. de Luis Vega Reñón. Madrid, Alianza, 1979, cap. 2, §§ 2 y 3, pp. 61-66.

²⁰ Todos los sucesos son hechos (*v. g.*, son hechos los sucesos consistentes en: el desbordamiento de la presa, la caída de la tormenta nocturna, la salida del sol, etcétera); pero no a la inversa (*v. g.*, son hechos, mas no sucesos: que el coche arrancara, que la luna sea redonda, que $2 + 2 = 4$, etcétera).

las oraciones que los reportan pueden hacerlos cumplir esa función en ciertos contextos; lo cual, por cierto, no sucede en 11, pero sí sucede en:

12. *Bastó que* la tormenta nocturna fuese muy copiosa y prolongada para que sucediera el desbordamiento de la presa. (Causa como condición suficiente.)
13. *Se requirió que* la tormenta nocturna fuese muy copiosa y prolongada para que sucediera el desbordamiento de la presa. (Causa como condición necesaria.)

Si se sustituyesen en 12-13 las figuraciones del término ‘sucedió’ por la frase ‘eso causara’, los enunciados resultantes, 12’-13’, conservarían el sentido original de 12-13 y exhibirían sin duda su genuino carácter causal. Además, vale la pena examinar la diferencia en significado entre 11, 12 y 13, pues no son sinónimas; lo cual nos permitirá comprender mejor el tipo de explicación reportado en 11.

En 11-13 las descripciones definidas ‘el desbordamiento de la presa’ y ‘la tormenta nocturna’ desempeñan la función de nombrar sucesos. Pero 11 sólo expresa la *proposición* o contenido informativo de que la tormenta nocturna (con las propiedades que se le atribuyen) causó el desbordamiento de la presa. Así, la consideración usual de la relación causal como una relación ontológica entre sucesos singulares del mundo es, precisamente, lo que 11 ejemplifica; tal como David Hume nos acostumbrara a considerarla en ejemplos como éste: ‘el impacto de la bola de billar *A* contra la *B* causó el movimiento de *B*’. 12 expresa la misma proposición que 11 con un plus: el de que no se requiriera nada más que la tormenta para causar el desbordamiento (véase cursivas de 12). 13 también expresa la misma proposición que 11, pero con otro plus: si la tormenta no hubiese ocurrido, el desbordamiento tampoco habría acontecido (véase cursivas de 13); pero 13 deja pendiente la intervención de otras condiciones necesarias para que sucediese el desbordamiento (como podría ser que las compuertas de la cortina de contención de la presa hubiesen estado trabadas y no se hubieran podido abrir, o la de que por descuido no se hubiesen abierto a tiempo para bajar la altura del agua, etcétera).

Si lo anterior es correcto, ello indica que la cláusula subordinada causal ‘que la tormenta nocturna fuese muy copiosa y prolongada’ cumple dos funciones o, como diría Gottlob Frege, “expresa dos pensamientos” en cada una de 12 y 13:²¹ por un lado, el “pensamiento” de que la tormenta nocturna fue muy copiosa y prolongada, a modo de reporte del suceso-*causa* del desbordamiento,

²¹ Cf. G. Frege, “Sobre el sentido y la denotación”, en T. M. Simpson, ed., *op. cit.*, p. 25.

igual que en 11, y, por otro, el “pensamiento” de que eso bastó para causar el desbordamiento (12), o que eso sólo fue necesario para causarlo (13).

Por tanto, así como los hechos particulares pueden cumplir la función de condiciones necesarias o suficientes en explicaciones (véase 8-10), en particular los hechos singulares que son sucesos, pueden cumplir en explicaciones similares, además de la misma función de condiciones (véase 12-13), la función de sucesos-causa (véase 11).

Lo último no implica que en una explicación como 11 sólo se esté reportando *parte* de una causa, por falta de la especificación total de las condiciones necesarias y suficientes que la hicieron posible; de nuevo en palabras de Davidson:

[T]enemos que hacer una distinción entre las causas y los aspectos de ellas con los que nos topamos para describirlas y, por ende, entre la pregunta de si un enunciado dice verídicamente que un suceso causó otro, y la pregunta adicional de si los sucesos son caracterizados de tal modo que podemos deducir o inferir de alguna otra manera, a partir de leyes u otros conocimientos causales, que la relación fue causal. “La causa del encendido de este cerillo es que fue friccionado. —Sí, pero eso sólo fue parte de la causa; el cerillo tenía que estar seco, era necesario que hubiera bastante oxígeno en la atmósfera, tuvo que ser friccionado con suficiente fuerza, etcétera”. Tenemos ahora que darnos cuenta de que el comentario “Sí, pero” no tiene la fuerza que pensábamos. No puede ser que el friccionar este cerillo fuera sólo parte de la causa, pues este cerillo estaba de hecho seco, había suficiente oxígeno y el friccionamiento (*sic.*) fue suficientemente fuerte. Lo que es parcial en la oración “La causa del encendido de este cerillo es que fue friccionado” es la *descripción* de la causa; conforme vamos añadiendo datos a la descripción de la causa, podemos acercarnos al punto en el que podemos deducir, a partir de dicha descripción y algunas leyes, que un efecto de la clase descrita habría de seguirse.²²

Lo anterior implica, pues, la multivocidad del de por sí ambiguo ‘porque’, aun restringido a su uso causal, por permitir formular enunciados como los 8-11. Esto, debido a la carencia de un significado común del término ‘causa’, compartido por todos estos enunciados; en efecto, pues ‘causa’ en el sentido de condición, necesaria y/o suficiente, no es lo mismo que ‘causa’ en el sentido de suceso-causa. Así, en su uso causal, la conjunción ‘porque’ permite introdu-

²² D. Davidson, “Relaciones causales”, en *op. cit.*, § III, p. 197.

cir “causas” en uno u otro sentido y ha sido tarea de la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia el determinar tales sentidos.²³

Pese a todo lo anterior, en la filosofía de la ciencia contemporánea suele considerarse que las explicaciones son sólo un tipo de argumento deductivo, o incluso inductivo.²⁴ Al respecto, resulta obligado mencionar las tesis de Carl G. Hempel, las cuales procedo a examinar.

3. La explicación causal según Hempel

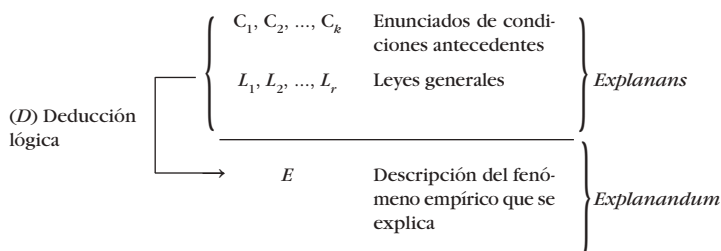
Hempel es el principal detractor de la tesis de que haya una diferencia de principio entre explicaciones y argumentos: según su modelo nomológico-deductivo de la explicación científica (el término “nomológico” proviene del griego “nomos”, ley) todas las explicaciones aceptables en ciencia tienen la forma de argumentos deductivos válidos y las explicaciones ordinarias sólo son argumentos entimemáticos que, si se completan adecuadamente de acuerdo con su modelo nomológico-deductivo, adquieren la misma forma. Examinemos ambos asuntos: el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica de Hempel y su tesis reduccionista de las explicaciones ordinarias a argumentos.

²³ Si lo aquí enunciado es correcto, eso constituye una corroboración más de la verdad de la tesis putnamiana de “la división del trabajo lingüístico” (cf. Hilary Putnam, *El significado de ‘significado’*. Trad. de Jorge G. Flematti. México, UNAM, 1984, pp. 23-26): en nuestra comunidad lingüística los filósofos han desentrañado la multivocidad de la partícula ‘porque’ y sería de esperarse que ese descubrimiento fuese, por un lado, empíricamente validado por los lingüistas y, por otro, que tarde o temprano se diseminara por toda la comunidad.

²⁴ La explicación causal no es el único tipo de explicación científica identificable con la argumentación deductiva: las explicaciones en lógica y matemáticas también suelen revestir la forma de argumentos deductivos. En lo concerniente a las explicaciones probabilísticas o estadístico-inductivas en ciencia, se les identifica con un tipo de argumento inductivo (probabilístico); aunque no siempre con explicaciones causales. Una discusión interesante del asunto puede verse en K. Lambert y G. Brittan, *op. cit.*, cap. 3, §§ 3 y 4, pp. 44-52. Sin embargo, recordemos que, como los fenómenos cuánticos parecen ser esencialmente indeterministas, las explicaciones físicas de ellos son probabilísticas; así, si se acepta la causalidad en este nivel de la realidad, eso implica que esas explicaciones también son causales. Una discusión interesante al respecto y sobre algunos cuestionamientos hechos a los modelos hempelianos de explicación, pueden verse en Sergio Martínez Muñoz, “La probabilidad y la causalidad”, en C. Ulises Moulines, ed., *La ciencia: estructura y desarrollo*. Madrid, Trotta, 1993, pp. 111-125.

3.1 El modelo nomológico-deductivo

He aquí una formulación esquemática del modelo nomológico-deductivo de la explicación científica de Hempel:



En palabras suyas:

El tipo de explicación [...] [arriba esquematizado] comúnmente se denomina explicación causal. Si *E* describe un hecho concreto, puede decirse entonces que las circunstancias antecedentes señaladas en las oraciones C_1, C_2, \dots, C_k “causan” en conjunto aquel hecho, en el sentido de que existen ciertas regularidades empíricas expresadas por las leyes L_1, L_2, \dots, L_r , las cuales implican que toda vez que ocurran condiciones del tipo indicado por C_1, C_2, \dots, C_k tendrá lugar un hecho del tipo descrito en *E*. Los enunciados tales como L_1, L_2, \dots, L_r , que expresan conexiones generales y ordinarias entre características específicas de hechos, se denominan habitualmente leyes causales o deterministas.²⁵

Karl R. Popper es otro ilustre defensor del mismo modelo de explicación: “Dar una *explicación causal* de un acontecimiento quiere decir deducir un enunciado que lo describe a partir de las siguientes premisas deductivas: una o varias *leyes universales* y ciertos enunciados singulares —las *condiciones iniciales*”.²⁶

Así, Hempel y Popper, entre otros, sostienen que cualquier explicación adecuada debe ser un tipo de argumento deductivo. Las leyes generales mencionadas por Hempel, L_1, L_2, \dots, L_r , son precisamente lo que confiere el carácter de deductivo al argumento por ser del tipo de *ley estricta* o *universal*; en palabras suyas: “en general, un enunciado-ley universal de la clase más sencilla afirma que *todos* los elementos de una clase de referencia indefinidamente amplia

²⁵ C. G. Hempel, “La lógica de la explicación”, en *op. cit.*, pp. 330-332.

²⁶ Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Trad. de Víctor Sánchez Zavala. Madrid, Tecnos, 1973, p. 57.

(por ejemplo, objetos de cobre) tienen cierta característica (a saber, la de ser buenos conductores de la electricidad)".²⁷ Según el modelo, la presencia de leyes de este tipo es indispensable en las explicaciones, pues, de acuerdo con el *dictum*, "misma causa, mismo efecto" (ya que causalidad no es casualidad), lo que tales leyes afirman es que "toda vez que ocurran condiciones del tipo indicado por C_1, C_2, \dots, C_k tendrá lugar un hecho del tipo descrito en E ". Además, E puede describir no sólo un hecho concreto o acontecimiento, sino también una uniformidad de la naturaleza expresada por una ley empírica; sólo que en el último caso, Hempel no considera la explicación como causal:

[Hay explicaciones] [...] deductivo-nomológicas que, normalmente, no se clasificarían como causales. Entre otros ejemplos, la inclusión de leyes —como las de Galileo o las de Kepler— dentro de principios más generales no es ciertamente de carácter causal: hablamos de causas sólo con relación a hechos o eventos *particulares*, y no a *hechos universales* según se expresan en leyes generales.²⁸

La razón para no considerar la explicación nomológico-deductiva de una ley empírica como causal parece consistir, pues, en la observación de que ciertas "circunstancias antecedentes" junto con ciertas leyes sí pueden causar un acontecimiento singular, pero no una ley.

He aquí un ejemplo simplificado de explicación, de acuerdo con el modelo:

1. Para cada hilo de una estructura S (esto es, de cierto material, espesor, etcétera), hay un peso característico W , tal que el hilo se romperá si se suspende de él un peso que exceda a W .
2. Para todo hilo del tipo S , el peso característico $W = K$.
3. T es un trozo de hilo del tipo S .
4. B , que tiene un peso superior a K , está suspendido de T .
5. Luego T se rompe.²⁹

Como podemos apreciar, la explicación anterior tiene la forma de un argumento deductivo válido, en la que el *explanans* incluye las premisas 1-4, de las cuales 1 y 2 enuncian leyes universales, 3 y 4 condiciones antecedentes y el *explanandum* es la conclusión 5.³⁰

²⁷ C. G. Hempel, "La explicación en la ciencia y en la historia", en *op. cit.*, p. 112.

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁹ Tomado de K. Lambert y G. Brittan, *op. cit.*, p. 42.

³⁰ Además del modelo nomológico-deductivo, Hempel formuló otro modelo de la explicación científica: el nomológico-inductivo, mediante el cual pretende modelar las explicaciones científicas del tipo probabilístico o estadístico-inductivo; las cuales, por cierto, no cataloga como explicaciones causales, sino sólo como un tipo de argumento

3.2 Incompletitud de las explicaciones causales ordinarias

Las explicaciones ordinarias parecen no instanciar el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica y, por tanto, tampoco parecen ser algún tipo de argumento. Sin embargo, Hempel señala que al proporcionar una explicación ordinaria, o incluso en las ciencias sociales, muchas veces lo hacemos de manera elíptica, o suministramos un mero bosquejo de explicación, tal que si se le completara de manera adecuada, sería de esperarse que cayese bajo el modelo mencionado. Así, pese a las apariencias en contra, dicha explicación sería clasificable como un tipo de argumento entimemático deductivo; veamos.

Según Hempel, una *explicación elíptica* es aquella explicación ordinaria en la que contextualmente se dan como admitidos tácitamente y sin problema algunos de sus componentes: sobre todo la(s) ley(es), pero también alguna(s) de las condiciones antecedentes; en palabras suyas:

Esas explicaciones se expresan a veces en la forma “*E* porque *C*”, donde *E* es el suceso que hay que explicar y *C* es algún evento o algún estado de cosas antecedente o concomitante. Tomemos, por ejemplo, el enunciado: “El barro de la acera permaneció en estado líquido durante la helada porque había sido rociado con sal”. Esta explicación no menciona explícitamente ninguna ley, pero presupone tácitamente al menos una: que el punto de congelación del agua desciende cuando se disuelve sal en ella. Además, es precisamente en virtud de esta ley como el rociamiento con sal adquiere su papel explicativo, y específicamente causal, que el enunciado “porque *C*” le atribuye. Este enunciado, dicho sea de paso, es elíptico también en otros aspectos; por ejemplo, admite tácitamente —y no hace mención de— ciertos supuestos acerca de las condiciones físicas ambientales, tal como que la temperatura no desciende hasta un punto muy bajo. Y si los supuestos nómicos y de otro tipo así omitidos se añaden al enunciado de que se ha rociado el barro con sal, obtenemos las premisas de una explicación nomológica-deductiva del hecho de que el barro haya permanecido en estado líquido.³¹

inductivo (probabilístico; véase nota 24). El modelo nomológico-inductivo difiere del deductivo básicamente en dos aspectos: su *explanans* incluye, además de los enunciados de condiciones iniciales igual que el deductivo, (i) al menos una ley probabilística o estadística que, (ii) por ser usada para inferir el *explanandum*, determina que la relación inferencial que liga a ambos sea del tipo inductivo y no deductivo.

³¹ C. G. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, p. 83.

Respecto de este asunto, vale la pena mencionar que quizá fue Gottlob Frege el primero en llamar la atención sobre la consideración de ciertas explicaciones ordinarias como elípticas; en palabras suyas:

Por medio de una cláusula subordinada causal y la correspondiente cláusula principal expresamos varios pensamientos que, sin embargo, no están en una correspondencia biunívoca con las cláusulas originales. La oración

“Porque es menos denso que el agua el hielo flota en el agua”

afirma lo siguiente:

1. El hielo es menos denso que el agua;
2. Si algo es menos denso que el agua, flota en el agua;
3. El hielo flota en el agua.

No es necesario, empero, mencionar expresamente el tercer pensamiento, puesto que está contenido en los otros dos. En cambio, ni el primero y el tercero, ni el segundo y el tercero juntos nos darían el sentido completo de la oración original.³²

Como vemos, esta explicación elíptica es un auténtico argumento deductivo entimemático en el que la ley 2 está tácitamente presupuesta. Sin embargo, Hempel no la consideraría como auténticamente causal porque su *explanandum* no describe un “hecho concreto” —como “El barro de la acera permaneció en estado líquido durante la helada”—, sino un “hecho universal” o ley —“El hielo flota en el agua”—;³³ más adelante volveré sobre este asunto.³⁴

Por otra parte, un *bosquejo de explicación* es una explicación en la que el *explanans* sólo proporciona el perfil persuasivo, vago y sugerente de una explicación que debe ser precisada y completada de diversas maneras.³⁵

³² G. Frege, “Sobre el sentido y la denotación”, en T. M. Simpson, *op. cit.*, pp. 25-26.

³³ Véase última cita de Hempel en la sección 3.1.

³⁴ La simbolización de los enunciados 1-3 deja ver que la explicación de Frege lo es de una ley (3) mediante otras leyes (1 y 2); la cual tiene la forma de un argumento deductivo (validable mediante las reglas de Silogismo Hipotético y de Instanciación y Generalización Universales): 1. $(x) (Tx \supset Mx)$. 2. $(x) (Mx \supset Fx)$. \therefore 3. $(x) (Tx \supset Fx)$ (con el diccionario: Tx: x es un trozo de hielo; Mx: x es menos denso que el agua; Fx: x flota en el agua).

³⁵ En C. G. Hempel, “La explicación en la ciencia y en la historia”, en *op. cit.*, pp. 115-119, se señala otra manera en la que una explicación puede ser incompleta: una *explicación parcial* es aquella explicación en la que el *explanans* sólo da cuenta parcialmente del *explanandum* al subsumirlo en una clase amplia de acontecimientos, de entre los cuales el *explanandum* pertenece propiamente a una subclase; por lo que

Así, de acuerdo con Hempel, las explicaciones ordinarias las más de las veces no serían más que argumentos entimemáticos, lo reconozcamos o no. Esta opinión está bastante difundida en la filosofía de la ciencia; *v. g.*, en Karel Lambert y Gordon Brittan, leemos: “La mayoría de las explicaciones que se encuentran son análogas a lo que los lógicos llaman *entimema*”.³⁶ Sin embargo, no toda explicación ordinaria tiene el aspecto de un argumento (entimemático o no) ni parece ser fácilmente reductible a uno (pese a la existencia de claros ejemplos, como el de Hempel); *v. g.*, tal sucede con la explicación:

El general González Salas se suicidó porque lo derrotó Pascual Orozco en Rellano.

El ejemplo es de Hugo Margáin quien, por cierto, fundamenta adecuadamente la distinción entre ambos tipos de discurso con base en ciertas tesis de Donald Davidson; lo cual basta para explicar la fuerte diferencia intuitiva que, sin duda, hay entre muchos de los ejemplos pertenecientes a uno y otro tipo. Así, gracias a la contribución de Margáin-Davidson el cuadro que emerge sobre este asunto es el siguiente: en el lenguaje ordinario, explicaciones y argumentos son dos tipos relativamente distintos de discursos con una amplia zona común de intersección, pero también con amplias zonas disyuntas o ajenas entre sí.

4. La explicación causal ordinaria según Margáin-Davidson

En Margáin, “El papel de las leyes generales en la explicación causal”, se argumenta en contra de la tesis de que las explicaciones que no apelan a leyes estrictas o deterministas (cuando no se trata de pseudoexplicaciones) sean elípticas, o meros bosquejos; además, se intenta elucidar por qué tales explicaciones no son reductibles a argumentos. Examinemos ambos asuntos.

Cito a Margáin sobre el primer asunto:

El general González Salas se suicidó porque lo derrotó Pascual Orozco en Rellano. Esta explicación nos parece correcta, pero, ¿estamos apelando tácitamente a una ley estricta? No se ve claramente cuál sería. La explicación es satisfactoria aunque los generales rara vez se suiciden cuando pierden una batalla, por más responsables que se sientan. No

aquél sólo da cuenta en términos generales de éste. Las tres maneras de incompletitud mencionadas no son mutuamente excluyentes, *i. e.*, en una explicación puede aparecer más de una de ellas.

³⁶ K. Lambert y G. Brittan, *op. cit.*, p. 43.

estamos, pues, apelando tácitamente a una ley. Pero tampoco se trata de un esbozo de explicación, porque esta explicación no se propone como la primera formulación de una ley estricta que intentaremos descubrir en el futuro. [...] Esto no quiere decir que no pueda haber ninguna ley estricta que relacione la pérdida de la batalla (ese suceso) con el suicidio del general; el problema es que esa ley, de existir, no se parecería en nada al esbozo apuntado.³⁷

Así, según Margáin y contra Hempel, las explicaciones ordinarias no son elípticas ni meros esbozos.

Con respecto a la irreductibilidad de las explicaciones a argumentos, siguiendo a Davidson, Margáin comienza por distinguir forma lógica de análisis de contenido en los enunciados causales singulares; en palabras suyas:

(ii) *Forma lógica*. Los enunciados causales singulares, es decir, los enunciados de la forma gramatical. “*c* causó *e*” tienen la forma lógica *Cce*, es decir, afirman una relación entre dos objetos. Los objetos relacionados son sucesos o acontecimientos, no son cuerpos físicos, ni hechos o situaciones objetivas. Esto quiere decir que la causa no puede ser, como quieren Mill y Hempel, un conjunto de condiciones. Un suceso puede cumplir con ciertas condiciones, pero *no* es un conjunto de condiciones.³⁸

Y, en efecto, Margáin acierta al decir que Hempel asimila causas a condiciones; en palabras de éste:

[La explicación] causal [...] sostiene [...] que existen leyes generales –como L_1, L_2, \dots, L_r en el esquema (*D*)– en cuya virtud la consideración de los antecedentes causales mencionados en C_1, C_2, \dots, C_k es una *condición suficiente* para que se produzca el hecho por explicar.³⁹

Respecto del análisis del contenido de los enunciados causales singulares, Margáin añade:

(iii) *Análisis del concepto*. Los enunciados causales singulares implican la *existencia* de una ley que conecte dos sucesos llamados causa

³⁷ H. Margáin, *op. cit.*, pp. 55-56.

³⁸ *Ibid.*, p. 58. ¡Hugo, los sucesos o acontecimientos son un tipo especial de hechos!

³⁹ C. Hempel, “La explanación en la ciencia y en la historia”, en *op. cit.*, p. 106; las cursivas son mías. *Vid. supra* la primera cita de Hempel en 3.1, donde repite casi lo mismo que aquí.

y efecto. Parte de su contenido, entonces, es que esa ley existe. Pero *no implican, no es parte de su contenido, cierta ley en concreto*.⁴⁰

Y concluye:

(iv) Las dos tesis anteriores [(ii) y (iii)] [...] nos permiten concluir que para que un enunciado causal sea verdadero no es necesario que los términos mediante los cuales nos referimos a los sucesos involucrados nos permitan derivar lógicamente el enunciado causal a partir de una ley estricta, sino solamente que los sucesos en cuestión *tengan características* conocidas o desconocidas, recogidas o no en los términos singulares que tenemos para referirnos a ellas, que los conviertan en un caso de aplicación de alguna ley estricta, conocida o desconocida.⁴¹

Lo anterior recoge las líneas esenciales de la propuesta de Margáin-Davidson para distinguir explicaciones de argumentos en el lenguaje ordinario. La esencia de tal propuesta consiste en señalar que la causalidad se da entre sucesos del mundo, los cuales pueden ser nominados de múltiples maneras; maneras que no pueden afectar la verdad o la falsedad, la corrección o la incorrección, de las explicaciones en las que tales nominaciones figuren, por más que unas nominaciones puedan resultar más adecuadas que otras para exhibir el carácter nómico o legal de la conexión entre causa y efecto en ellas presupuesta. Si una explicación es correcta, el suceso-*causa* por ella mencionado satisfará ciertas condiciones (conocidas o no, mencionadas o no en el *explanans*) que constituirán, como diría Hempel, “una *condición suficiente* para que se produzca el hecho por explicar”. Es tarea de la ciencia el descubrir las leyes que permiten formular y justificar la suficiencia de tales condiciones; por su parte, las explicaciones ordinarias sólo implican que tales leyes existen, eso es parte de su contenido, pero, como dice Margáin, “no implican, no es parte de su contenido, cierta ley en concreto”; de nuevo en palabras suyas:

Si, por ejemplo, una señora me cuenta que su abuelo se suicidó, le pregunto por qué y me explica “Porque Pascual Orozco venció a las fuerzas federales en Rellano”, no entenderé la conexión y querría tener más datos para verla (por ejemplo, que el abuelo en cuestión era el comandante de las fuerzas federales en esa ocasión). Menos explica-

⁴⁰ H. Margáin, *op. cit.*, p. 58; las cursivas en el último enunciado son mías. Las tesis (ii) y (iii) de Margáin tienen un sabor claramente davidsoniano; cf. D. Davidson, “Relaciones causales”, en *op. cit.*, § II, pp. 192-196 y § III, pp. 202-203.

⁴¹ H. Margáin, *op. cit.*, pp. 58-59; las cursivas son del autor. Véase última cita de Davidson al final de sección 2.2, donde se formula la tesis (iv) de Margáin.

tiva aún, sería la explicación “Porque ocurrió el acontecimiento en el que estuvo pensando mi prima Irma hace media hora”. Hay formas de describir los sucesos, que si bien se refieren a ellos, y nos permiten formular enunciados causales singulares que los conectan, no nos permiten situarlos en una imagen explicativa de las cosas, no nos permiten relacionarlos en la forma pertinente.⁴²

Añade Margáin en otro lugar: “El haberse enterado de que perdió la batalla causó el suicidio del general, pero no tenemos la menor idea de cómo serán las leyes que conecten estos dos sucesos. Tal vez sólo puedan formularse en una neurofisiología del futuro que se parezca poco a la actual”.⁴³

5. Evaluación de la “polémica” Hempel/ Margáin-Davidson

En este apartado evaluaré la interesante “polémica” Hempel/Margáin-Davidson en torno a la explicación ordinaria; esto lo haré desde del marco de la caracterización de los argumentos y las explicaciones expuesta en la sección 2.

Desde el marco mencionado, la propuesta hempeliana sobre la explicación puede caracterizarse como el proyecto consistente en considerar: (i) que en toda explicación ordinaria o científica la noción de causa (en los cuatro sentidos examinados en la sección 2.2, dado que en tal propuesta no se los distingue; véase ejemplos 8-11) es correctamente interpretable como condición suficiente;⁴⁴ y (ii) que una vez así interpretada, cualquier explicación correcta es en principio reductible a un argumento deductivo válido, de acuerdo con el modelo nomológico-deductivo. Visto así, el proyecto hempeliano mentado consiste en proponer una doble reducción: en primer lugar, la de todos los sentidos de ‘causa’ al sentido de ‘condición suficiente’ y, en segundo, la reducción de la “oscura” relación ontológica de causalidad a la “clara” relación lógica de inferencia deductiva; todo lo cual sería aplicable a cualquier explicación.

Relacionado con lo anterior, el modelo nomológico-deductivo exige que el *explanandum* de una genuina explicación consista en la descripción de un “fenómeno empírico”, un “hecho concreto”, o un “acontecimiento” o

⁴² *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴³ *Ibid.*, p. 59. Una discusión interesante justo en esta dirección y totalmente en línea con la de Margáin, para explicar la causación de acciones intencionales por medio de deseos, creencias, intenciones, etcétera, puede verse en K. Lambert y G. Brittan, *op. cit.*, § 6, pp. 70-81.

⁴⁴ *Vid. supra* cursivas mías en la cita de Hempel en sección 4.

“evento particular”.⁴⁵ Debido a esto, Hempel no consideraría como causal la explicación fregeana:

Porque es menos denso que el agua el hielo flota en el agua.

Sin embargo, ésta es una auténtica explicación causal, como Frege sostiene (fácilmente constatable como tal si se le sustituye el ‘porque’ por ‘a causa de que’), pese a que su *explanandum* no describe un “hecho particular”, sino “universal”: ‘el hielo flota en el agua’. Además, en esta explicación la causa es fácilmente interpretable bajo la noción hempeliana favorita de causa como condición suficiente⁴⁶ y la explicación misma es fácilmente interpretable como un argumento entimemático y reductible a un argumento deductivo válido una vez que es completada; por lo que Hempel debió haber ampliado su concepción de lo que es una genuina explicación causal, para dar cabida a casos como éste.

En lo concerniente a la polémica Hempel/Margáin-Davidson, creo que es correcta la crítica principal que le hace Margáin a Hempel. Hela aquí formulada desde el marco expuesto en la sección 2: cuando en la correcta interpretación de una explicación ordinaria se presupone la noción de causa como ni condición necesaria ni suficiente, sino como suceso-causa, esa explicación no es interpretable como si presupusiera la noción de causa como condición suficiente (o necesaria) porque: “Un suceso puede cumplir con ciertas condiciones, pero *no* es un conjunto de condiciones” (Margáin). Así, una explicación ordinaria formulada en términos de sucesos-causa y sucesos-efecto que no cumplan en ella la función de condiciones⁴⁷ *no necesita*, aunque a veces *pueda*, ser sometida a la doble reducción hempeliana antes mencionada, *i. e.*, no necesita considerarse como elíptica, o como un mero bosquejo, en espera de ser completada según el modelo nomológico-deductivo: tal explicación es un ente *semánticamente completo* en el contexto desde y para el cual se formula, a saber, el del lenguaje ordinario.

Sin embargo, aquí es pertinente hacer un reparo a una observación en común compartida por Hempel y Margáin sobre las explicaciones mediante las que ilustran sus posturas. En efecto, pues cada autor considera su respectivo *explanandum*:

El barro de la acera permaneció en estado líquido durante la helada (Hempel)

⁴⁵ Vid. *supra* citas de Hempel y Popper en la sección 3.1.

⁴⁶ Vid. *supra* enunciado 2 de la cita de Frege en la sección 3.2.

⁴⁷ Vid. *supra* el ejemplo 11 en la sección 2.2.

El general González Salas se suicidó (Margáin)

como la descripción o el reporte de un suceso singular.⁴⁸ Sin embargo, ninguno lo es; ambos enunciados reportan no hechos singulares, sino particulares y son, dicho *a la* Davidson, “existenciales” y “generales” respecto de sucesos singulares tales como: la permanencia en estado líquido del barro de la acera durante la helada y el suicidio del general González Salas (GS). Por cierto, Davidson consideraría que detrás de errores como éstos de Hempel y Margáin habría algo similar a este error:

[hay] [...] una confusión básica acerca de la relación entre una oración tal como [...] “César murió”, y *sucesos particulares* tales como [...] la muerte de César. [...] “La muerte de César” [...] es un auténtico término singular y por lo mismo “La muerte de César tuvo lugar” [...] [es verdadera] solamente si hubo una sola muerte [...]. Pero “César murió” es verdadera aun en el caso de que César haya muerto mil muertes [...]⁴⁹

Afortunadamente el error de Margáin no afecta la esencia de su postura y de la crítica que le hace a Hempel; pero hay que enmarcar su crítica en el cuadro siguiente y hacer varias precisiones teóricas importantes.

Cuando en una explicación ordinaria, vertida en el esquema ‘*Q* porque *P*’, *explanans* y *explanandum* son “existenciales” y “generales” respecto del acaecimiento de sucesos singulares, dicha explicación es ambigua e interpretable en principio bajo cualquiera de las cuatro nociones de causa introducidas en la sección 2.2. Mostremos tal ambigüedad comenzando con las tres nociones de causa como condición; para ilustrarla tomemos la explicación de Margáin y ubiquémosla en los siguientes contextos dialógicos ficticios:

14. El general GS se suicidó porque lo derrotó Pascual Orozco (PO) en Rellano, *i. e.*, el general *tuvo que* ser así derrotado para que se suicidara. —Pero, ¿por qué *tuvo que* ser así derrotado el general, y cuántas veces *tuvo que* serlo, para que se suicidara?... (Causa como condición sólo necesaria.)

⁴⁸ *Vid. supra* cita de Hempel al inicio de la sección 3.2. Por su parte, Margáin siempre trata su explicación como sinónima de, o al menos equivalente a, un enunciado causal singular; algo así como: ‘La derrota que sufrió el general GS a manos de PO en Rellano causó su suicidio’; véase última cita de Margáin en la sección 4, que dice a la letra: “El haberse enterado de que perdió *la batalla* causó *el suicidio* del general” (cursivas mías).

⁴⁹ D. Davidson, “La forma lógica de las oraciones de acción”, en *op. cit.*, p. 170. Lo que en esta cita se tradujo como ‘sucesos particulares’ es lo que llamo ‘sucesos singulares’; véase cursivas mías en la cita.

15. El general GS se suicidó porque lo derrotó PO en Rellano, *i. e.*, *no fue indispensable*, pero sí *bastó que* el general fuese así derrotado para que se suicidara.

—Pero, ¿por qué *no fue indispensable*, aunque sí *bastó que* fuese así derrotado el general, y cuántas veces *bastó que* así lo fuese, para que se suicidara?... (Causa como condición sólo suficiente.)

16. El general GS se suicidó porque lo derrotó PO en Rellano, *i. e.*, *fue necesario y suficiente que* el general fuese así derrotado para que se suicidara.

—Pero, ¿por qué *fue necesario y suficiente que* fuese así derrotado el general, y cuántas veces *fue necesario y suficiente que* así ocurriera, para que se suicidara?... (Causa como condición necesaria y suficiente.)

Vemos pues, *vs.* Margáin, que su explicación es interpretable bajo los distintos sentidos de ‘causa’ como condición introducidos en la sección 2.2 (y en verdad lo mismo sucede con cada uno de los ejemplos 8-10). Estas distintas posibilidades interpretativas son algo que ni Margáin ni Hempel consideraron por no haber tomado en cuenta la ambigüedad del término.

Sin embargo, en 14-16 la susodicha explicación no es autocontenida, lo cual “lleva el agua del molino” hacia Hempel: las pertinentes preguntas que figuran en los diálogos ficticios así lo manifiestan, pues habría que responderlas para justificar cada interpretación y cada respuesta posible podría apelar a más condiciones (necesarias y/o suficientes) e incluso a leyes —como quiere Hempel—; empero, formuladas —como dice Margáin— desde una “neurofisiología del futuro”.

Pues bien, ninguno de los casos 14-16 surge si interpretamos la explicación de Margáin, como él quiere, bajo la noción de causa como ni condición necesaria ni suficiente, sino como suceso-causa y eso justo por las razones que él y Davidson aducen. Para ello, sólo se requiere observar que una de las posibles interpretaciones de la explicación de Margáin consiste en considerar que hubo un solo suicidio del general (como sería de esperarse) y una sola derrota suya a manos de PO (lo cual no es obvio, pero sí posible, pues incluso así interpreta Margáin su propia explicación);⁵⁰ y que lo que se quiso decir en la explicación es justamente que el segundo suceso causó el primero.

Por último y en línea con la evidencia lingüística recién examinada en 14-16, los casos 8-10 y las explicaciones de Margáin y Hempel pueden analizarse a la luz de una generalización plausible de la lección dejada previamente por Frege y que presagiara la postura de Hempel: una explicación es correctamente analizable como un argumento deductivo entimemático cuando presupone la

⁵⁰ *Vid. supra* nota 48.

noción de causa como condición suficiente (véase 2 abajo). En efecto, pues, según Frege, la oración: “Porque es menos denso que el agua el hielo flota en el agua” afirma lo siguiente:

1. El hielo es menos denso que el agua;
2. Si algo es menos denso que el agua, flota en el agua;
3. El hielo flota en el agua.

Además, 3 es deducible de 1 y 2; dice Frege: “No es necesario [...] mencionar expresamente el tercer pensamiento, puesto que está contenido en los otros dos”. Si generalizamos esta lección fregeana, podemos concluir que cuando en una explicación del tipo ‘*Q* porque *P*’ se expresa la noción de causa como condición, mediante ella se hace alguna de las tres siguientes afirmaciones complejas:

- (i) Que si *Q*, entonces *P*; que *P*; y que *Q*. (Condición necesaria)
- (ii) Que si *P*, entonces *Q*; que *P*; y que *Q*. (Condición suficiente; caso *a la* Frege.)
- (iii) Que *P* si y solo si *Q*; que *P*; y que *Q*. (Condición necesaria y suficiente.)

Donde las partículas lógicas ‘si..., entonces’ y ‘si y solo si’ expresan algún tipo de necesidad (porque estamos hablando de causalidad) y donde (i)-(iii) son fácilmente identificables con esquemas argumentativos: (i) con la Regla abductiva (iv), (ii) con el *modus ponens* (MP) (v) y (iii) con el MP doble (vi):

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| (iv) Si <i>Q</i> , entonces <i>P</i> ; y <i>P</i> ; por tanto, <i>Q</i> | Regla abductiva |
| (v) Si <i>P</i> , entonces <i>Q</i> ; y <i>P</i> ; por tanto, <i>Q</i> | MP |
| (vi) Si <i>P</i> , entonces <i>Q</i> ; y <i>P</i> ; por tanto, <i>Q</i> .
Y si <i>Q</i> , entonces <i>P</i> ; y <i>Q</i> ; por tanto, <i>P</i> | MP doble |

A guisa de ilustración de la generalización de la lección fregeana expuesta, analizaré bajo su luz la explicación de Margáin bajo las interpretaciones 14-16. Según (i), en el primer parlamento de 14 se afirma lo siguiente:

- 1'. Si el general GS se suicidó, entonces (es porque) lo derrotó PO en Rellano. (Causa como condición necesaria.)
- 2'. Al general GS lo derrotó PO en Rellano.
- 3'. El general GS se suicidó.⁵¹

⁵¹ He aquí una simbolización de 1'-3', en la que las variables corren sobre sucesos: 1'. $(\exists x) Dx$; 2'. $\square((\exists x) Sx \supset (\exists x) Dx)$; 3'. $(\exists x) Sx$. Diccionario: Dx : x es una derrota del

Por caer bajo el caso (i), 1'-3' sería un argumento abductivo entimemático del tipo (iv), con 1' y 2' como premisas y 3' como conclusión. Sin embargo, el que la explicación fregeana se convierta en un argumento deductivo en el que la afirmación de su conclusión esté garantizada, por estar "contenida" necesariamente en sus premisas, y el que en 14 no suceda así, por devenir en el argumento plausible 1'-3' en el que la afirmación de su conclusión no está garantizada, no representa un problema, porque 3' ya figura afirmada como *explanandum* en 14. Ahora bien, según (ii), en el primer parlamento de 15 se afirman de nuevo 2' y 3'; pero, en vez de 1' se afirma:

4'. Si al general GS lo derrotó PO en Rellano, entonces el general GS se suicidó. (Causa como condición suficiente.)

Por caer bajo el caso (ii), 4'-2'-3' sería un argumento deductivo entimemático del tipo MP (v), con 4' y 2' como premisas y 3' como conclusión.⁵² Finalmente, según (iii), en el primer parlamento de 16 se afirman de nuevo 2' y 3'; pero, en vez de 1' se afirma:

5'. El general GS se suicidó si y solo si lo derrotó PO en Rellano. (Causa como condición necesaria y suficiente.)

Por caer bajo el caso (iii), tal explicación contendría dos argumentos deductivos entimemáticos del tipo MP doble (vi): uno de ellos igual que el anterior, con 4' y 2' como premisas y 3' como conclusión, y el otro con 1' y 3' como premisas y 2' como conclusión.

Pero, ¿qué sucede con la explicación de Margáin cuando se le interpreta en términos de ni condiciones necesarias ni suficientes y qué sucede también con 11? Ninguna de ambas es analizable bajo las formas (i)-(iii) debido a que *no* presuponen la noción de causa en términos de condición, sino de suceso-causa; por ende, tampoco son reductibles a argumentos.⁵³

Así, aunque las explicaciones de la forma '*Q* porque *P*' son ambiguas, si la noción causal contextualmente presupuesta en una tal explicación es la de

general GS a manos de PO en Rellano; *Sx*: *x* es un suicidio del general GS; \Box : operador de necesidad, cuya lectura es 'necesariamente' o 'es necesario que', eliminable mediante una instancia del *Axioma 5, Axioma de necesidad*, del sistema *T* de la lógica modal ' $\Box p \supset p$ ' (en G. E. Hughes y M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*. Londres, Methuen, 1968, puede consultarse una presentación de tal sistema).

⁵² He aquí una simbolización de 4', en la que las variables corren de nuevo sobre sucesos: 4'. $\Box((\exists x) Dx \supset (\exists x) Sx)$ (véase diccionario en nota anterior).

⁵³ Si aplicáramos la estrategia fregeana en estos casos, lo que obtendríamos caería bajo el caso (ii), o algo similar, *i. e.*, arribaríamos a una reducción de la noción de suceso-causa a la de condición suficiente, lo cual no es deseable.

ni condición necesaria ni suficiente, entonces (contra Hempel y a favor de Margáin-Davidson) *en ese contexto* esa explicación no es interpretable como si presupusiera la noción de causa como condición suficiente (y/o necesaria), *ni requiere*, por tanto —aunque a veces *pueda*—, ser sometida a la doble reducción hempeliana antes mencionada, *i. e.*, no necesita considerarse como elíptica, o como un mero bosquejo, en espera de ser completada según el modelo nomológico-deductivo: tal explicación es un ente *semánticamente completo* en el contexto desde y para el cual se formuló, a saber, el del lenguaje ordinario.

Así, a diferencia de la propuesta de Hempel, la de Margáin-Davidson hace justicia a la fuerte intuición que en ocasiones nos permite distinguir explicaciones ordinarias de argumentos deductivos entimemáticos. También hace justicia a las siguientes intuiciones que habitualmente acuden al reflexionar sobre las explicaciones ordinarias, al menos sobre aquellas interpretables en términos de ni condiciones necesarias ni suficientes: que el nexos causal que presuponen es legal, aunque no siempre conozcamos o podamos formular adecuadamente la(s) ley(es) causal(es) pertinente(s);⁵⁴ que en los contextos ordinarios pueden ser explicaciones auténticas y perfectamente satisfactorias, tal como están formuladas, y no meros argumentos entimemáticos. Esto significa que no es necesario considerarlas como esencialmente incompletas, como si su mismo contenido demandara el citar al menos una ley específica que no está siendo citada en el contexto y que nos obliga, por tanto, a tratarlas a lo sumo como meras explicaciones provisionales en espera de ser completadas o como meros argumentos entimemáticos. Obviamente, dichas explicaciones pueden enriquecerse, o justificarse, citando leyes, apelando a condiciones antecedentes, describiendo los sucesos de formas que nos permitan “situarlos en una imagen explicativa de las cosas” (Margáin), etcétera; pero el punto de Margáin-Davidson, según lo veo, consiste en sostener que no forma parte de su contenido, *de su semántica*, el que deban ser completadas citando leyes específicas.

Por lo que respecta a la relación entre una explicación ordinaria correcta y su correspondiente y postrera explicación científica, si la hay,⁵⁵ no sería como la que hay entre un niño, o un joven, y el adulto en el que luego deviene, sino

⁵⁴ Según una discusión en filosofía de la ciencia, la historia humana carece de leyes. Si eso fuera cierto, explicaciones históricas como la de Margáin desafiarían los modelos hempeliano y margáin-davidsoniano de la explicación porque no habría leyes conocidas o desconocidas a las cuales apelar. Esto puede responderse observando que si un “estrato” de la realidad carece de leyes eso no implica que sus “estratos inferiores” también carezcan de ellas; *v. g.*, en el caso de la explicación de Margáin, como él mismo dice, podría haber leyes neurofisiológicas aún desconocidas a las cuales apelar. (Debo la observación a Cristian Gutiérrez.)

⁵⁵ No toda explicación ordinaria correcta deviene en una postrera explicación científica, ni toda explicación científica correcta proviene de una previa explicación ordinaria correcta.

más bien como la que hay entre un padre y su hijo, *i. e.*, la una (la explicación científica) no sería como la fase ulterior y aniquiladora de la otra (la ordinaria), sino más bien como su vástago: cada una subsistiría en su propio “nicho” (llevando “vidas paralelas”), incluso para quienes reconozcan el ancestro de la una en la otra.

En lo concerniente a la distinción entre argumentos y explicaciones, lo que se sigue de lo anterior es lo siguiente. No todas las explicaciones causales ordinarias son esencialmente reductibles a argumentos, muchos de ellos entimématicos y en espera de ser completados; en particular, no lo son aquellas explicaciones interpretables en términos de ni condiciones necesarias ni suficientes. Por consiguiente, aunque las oraciones que figuran en argumentos y en explicaciones como las mencionadas suelen reportar, o presuponer, el acaecimiento de sucesos, la diferencia estriba en el tipo de nexos que se afirma en cada caso; *grosso modo*, en uno de ellos (los argumentos) dicho nexo es lógico (inferencial), descubrible conceptualmente y justificable *a priori* y, en el otro (las explicaciones), es ontológico (causal), descubrible, o postulable —como diría David Hume—, empíricamente y justificable *a posteriori*.

6. Conclusiones

Luego del largo recorrido anterior, podemos concluir lo siguiente. Es muy importante el hecho de que haya al menos una noción de causa, la de suceso-causa (estudiada por Margáin-Davidson), en la que las explicaciones causales no sean reductibles a argumentos entimématicos por no presuponer la noción de causa en términos de condición (necesaria y/o suficiente). En efecto, porque eso muestra que hay al menos un sentido en el que tampoco es indispensable considerar tales explicaciones como necesariamente incompletas, como provisionales o como meros esbozos necesitados de justificación, precisamente por ser sólo argumentos entimématicos (tal como sostiene Hempel); lo cual, de ser así pondría en entredicho su empleo (precisamente por su incompletitud), sobre todo en los discursos ordinario y de las ciencias sociales en los que no sólo se les usa profusamente, sino que, además, su uso parece absolutamente imprescindible. De aquí la importancia del asunto.⁵⁶

⁵⁶ El marco general dentro del cual ubico la contribución realizada en este ensayo se expone en Pedro A. Ramos Villegas, “Análisis formal e informal de argumentos”, en Raymundo Morado, ed., *La razón comunicada*. Xalapa, Torres Asociados/Universidad Veracruzana y Taller de Didáctica de la Lógica, 1999, pp. 69-76. También se expone en Pedro A. Ramos Villegas, “Detección de razonamientos en textos, o discusiones”, en *A'kademia*, núm. 4. Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, junio, 2001, pp. 3-18.

Platonismo matemático sin metafísica: nuevas luces sobre la objetividad en Gottlob Frege y Kurt Gödel

Ricardo José Da Silva Araujo

Introducción

El realismo de corte platónico es una de las posturas en filosofía que mayor tradición y respaldo tiene, aunque no debemos negar que fue, es, y con toda certeza será, objeto de crítica y rechazo. El platonismo conlleva consigo toda una ganancia ontológica en tanto que puede suponer bajo su campo referencial no sólo objetos empíricos, es decir, objetos explicados en términos de coordenadas espaciales y temporales,¹ sino que también puede suponer la existencia de objetos abstractos,² y si consideramos

¹ Gracias a una sugerencia del jurado dictaminador modificamos nuestra forma de representar a los objetos espacio-temporales. Anteriormente asumíamos que los objetos espacio-temporales se pueden representar mediante un par ordenado de la siguiente manera: $((x, y, z), t)$. Donde la primera coordenada refiere a la ubicación espacial del objeto (debemos observar que la primera coordenada es de hecho un trío ordenado cuyas coordenadas son números reales asociados a las coordenadas de un plano cartesiano de tres dimensiones), y la segunda coordenada se refiere a la posición del objeto en la flecha del tiempo. La recomendación es que la anterior definición puede ser complicada y de hecho los objetos espacio-temporales pueden ser representados de manera más precisa como colecciones de coordenadas espacio-temporales que tiene alguna propiedad de conexión (topológica). Debemos agradecerle al maestro Carlos Romero (UNAM) por señalar nos las posibles fallas y debilidades teóricas de una definición como la primera: (1) La definición del objeto se vuelve dependiente de la geometría con la que estemos trabajando (en nuestro caso una geometría euclidiana de 4 dimensiones), (2) Se trata de una representación de un objeto en un espacio-tiempo clásico y no relativista (no siendo esto consistente con nuestro conocimiento del universo que de hecho es relativista) y (3) Se debe apostar por buscar una representación invariante (bajo transformación del constructo teórico que se asuma). También queremos agradecer al doctor Cristian Gutiérrez (UNAM) por recomendarnos el siguiente texto para profundizar en el estudio de la representación de los objetos materiales como colecciones de coordenadas: Peter Simons, *Parts. A Study In Ontology*. Oxford, Universidad de Oxford, 1987.

² Para una introducción al tema de los objetos abstractos, véase Rosen Gideon,

al realismo en matemática obtenemos como consecuencia que los enunciados de las teorías lógico-matemáticas tendrían una referencia propia.³

Según los lógicos, matemáticos y filósofos de la matemática que defienden una postura platonista, los objetos de la matemática son independientes de los estados mentales del sujeto y sus construcciones teóricas. Lo anterior implica, en principio, dos cosas. En primer lugar, los objetos matemáticos ni son creaciones ni son invenciones del sujeto matemático y, por lo tanto, el matemático actuará como alguien que descubre y no como un inventor y/o creador, así pues, la posición realista platónica presupone, por una parte, la objetividad del ente matemático, es decir, los números, figuras geométricas, sucesiones, conjuntos y funciones no son creaciones de la mente humana; y por otra parte, existe una separación entre el sujeto y el objeto, deduciéndose así que el objeto matemático no necesita del sujeto para existir, al contrario, la existencia del ente matemático es anterior a su relación con el sujeto, sus medios de definición y sus teorías formales. En segundo lugar, teniendo presente la independencia del objeto con respecto al sujeto que defiende el platonista y la tesis, según la cual los objetos matemáticos no poseen una ubicación en el espacio y el tiempo, se obtiene como consecuencia que las cualidades ontológicas de los entes matemáticos son distintas a la de los entes físicos, y, por lo tanto, los objetos de la matemática son incorpóreos, atemporales e inmutables. Estos cambios ontológicos producen también un cambio en la forma en que el sujeto se relaciona con el objeto, pues al no poseer las cualidades de los objetos físicos, los entes matemáticos no pueden ser aprehendidos por los sentidos y son, como defienden varios autores,⁴ accesibles solamente por el intelecto.

Ahora bien, ¿cómo sabemos que la matemática y la lógica son objetivas? ¿Es suficiente con asumir un mundo platónico de los entes matemáticos para defender la validez de nuestras teorías lógico-matemáticas? Existen matemáticos y filósofos que creen que no, estos pensadores creen que es necesario explicar

“Abstract Objects”, en Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, invierno, 2017), en <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/abstract-objects/>. Rosen muestra los diversos criterios que a lo largo de la historia de la filosofía se han ofrecido para definir un objeto abstracto y en consecuencia poder distinguirlo de un objeto concreto. Cualquiera de estos criterios es coherente y amigable con el trabajo que aquí nos proponemos.

³ En el caso general del realismo filosófico, la objetividad se explicaría de la siguiente manera, siguiendo a Dummett: “Caracterizo el realismo como la creencia de que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independiente de nuestros medios para conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe con independencia de nosotros” (Michael Dummett, “El realismo”, en *La verdad y otros enigmas*. Trad. de Alfredo Herrera Patiño. México, FCE, 1990, p. 221).

⁴ Estamos pensando aquí en Platón (427-347 a. C.), Georg Cantor (1845-1918), Gottlob Frege (1848-1925) y Kurt Gödel (1906-1978).

la objetividad en matemática desde otra perspectiva que no sea la de apelar a un *mundo platónico de las ideas* ni a una especie de *intuición intelectual*. Contemporáneamente tenemos dos casos de esta forma de proceder.

En primer lugar, encontramos a la filósofa estadounidense Penelope Maddy, quien propone un realismo de corte empírico o platonismo naturalizado.⁵ La autora propone que los objetos de la matemática, en especial los de la teoría de conjuntos, son objetos perceptibles. Esta forma de proceder haría uso de ciertos elementos de psicología empírica, la fisiología y la neurología para explicar la forma en que el sujeto conoce al objeto matemático, sin tener que apelar al recurso de la *intuición intelectual*. Por otro lado, Maddy también recurre a una versión del *argumento de indispensabilidad*,⁶ según la cual: “las confirmaciones empíricas de la teoría física confirman, simultáneamente, la existencia de las entidades matemáticas presupuestas (vía cuantificación) por la teoría matemática empleada en la teoría física”.⁷ En síntesis, Maddy trata de defender la objetividad en matemáticas sin apelar a los recursos metafísicos del platonismo en matemática tradicional.⁸

En segundo lugar, nos topamos con la postura del filósofo estadounidense Mark Balaguer, quien propone su platonismo pleno (*Plenitudinous platonism*) como forma de solucionar el *Dilema de Benacerraf*.⁹ El principio articulador del platonismo pleno es que si una teoría matemática es consistente (posible), entonces existen los objetos sobre los que trata la teoría, ahora bien, para Balaguer este principio permite prescindir de la *intuición intelectual* como forma de conocimiento de los objetos matemáticos, pues lo único que tendríamos que hacer para conocerlos es pensarlos, conceptualizarlos o incluso inventarlos de manera consistente (libre de contradicción).

Ahora bien, nosotros creemos poder encontrar intentos de defender el platonismo en matemática sin acudir a los conceptos metafísicos clásicos del

⁵ Este último es el nombre que ofrece Mark Balaguer sobre la postura de Maddy en su artículo: Mark Balaguer, “Platonismo pleno”, en *Análisis Filosófico*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, vol. 14, núm. 2, 1994, p. 134.

⁶ El *argumento de indispensabilidad* ha sido usado por muchos filósofos de la ciencia y de la matemática para defender una postura realista. Según el profesor Anastasio Alemán Pardo, se trata de un argumento defendido por eminentes filósofos como lo son Quine, Lakatos, Putman, Field y Resnik, pero es un argumento que también cuenta con detractores como Popper y Musgrave. Para una revisión del tema véase Anastasio Pardo, *Lógica, matemática y realidad*. Madrid, Tecnos, 2011, caps. 2 y 3.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁸ Aquí presentamos brevemente lo que se puede considerar como la primera etapa del desarrollo filosófico de Penelope Maddy. Para el año 1997, la concepción filosófica de Maddy sobre la matemática cambió de una postura realista a una postura naturalista. Para una revisión del tema, véase Penelope Maddy, *Naturalism in Mathematics*. Oxford, Universidad de Oxford, 1997.

⁹ Cf. M. Balaguer, “Platonismo pleno”, en *op. cit.*, pp. 131-134.

mundo de las ideas e intuición intelectual en ciertos textos de dos autores canónicos de la lógica matemática y la filosofía de la matemática (y en especial, del realismo platónico en matemática), se trata pues, de Gottlob Frege y Kurt Gödel. Para nadie es un secreto que dichos autores han usado los recursos metafísicos antes citados (sobre todo en el caso de Gödel), pero nos ocuparemos en especial de las estrategias argumentativas que usan en algunas de sus obras para defender tal objetivismo sin acudir a los conceptos antes mencionados.¹⁰ En el caso de Frege, en el prólogo a *Las leyes fundamentales de la aritmética*,¹¹ ofrece una reflexión sobre lo que consideramos *real* y *objetivo* que lo lleva a dividir el campo ontológico en tres dominios: lo subjetivo (la representación mental), lo objetivo real (el objeto empírico) y lo objetivo no-real (en donde se encuentran los números, conjuntos y funciones). Mientras que Gödel por su parte presenta una defensa alterna del realismo platónico en sus textos inéditos¹² que se apoya en su *Primer teorema de incompletitud* (1931)¹³ para defender la objetividad del ente matemático y la validez sobre su conocimiento.

El caso Frege: la distinción entre lo real y lo objetivo

Gottlob Frege, en “Función y concepto”,¹⁴ presenta una crítica contra la tendencia filosófica del momento, ni más ni menos, que el psicologismo que se había heredado del idealismo alemán de los siglos XVII y XVIII.¹⁵ Tal tendencia filosófica asumía que no se podía tomar por objeto aquello que no fuese percibido por los sentidos, es decir, todo aquello que no cae dentro del alcance de

¹⁰ Podemos considerar a estas estrategias como alternas a la defensa canónica del objetivismo dentro del platonismo clásico en matemática.

¹¹ Cf. Gottlob Frege, “Prólogo a las *Leyes fundamentales de la aritmética*”, en *Estudios sobre semántica*. Barcelona, Folio, 2002, pp. 129-163.

¹² Cf. Kurt Gödel, “Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas (1951)”, en Francisco Rodríguez Consuegra, ed., *Ensayos inéditos*. Pról. de W. V. Quine. Barcelona, Mondadori, 1994, pp. 149-169.

¹³ Cf. K. Gödel, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines”, en Jesús Mosterín, ed., *Kurt Gödel. Obras completas*. Madrid, Alianza, 2006, pp. 53-87.

¹⁴ Cf. G. Frege, “Función y concepto”, en *op. cit.*, pp. 17-48.

¹⁵ Siguiendo a Michael Dummett tenemos que: “Frege lanzó un fuerte ataque contra lo que él llamaba el ‘psicologismo’ —la tesis según la cual la explicación del significado de las palabras debe darse en términos de los procesos mentales que ocurren en el hablante o en el oyente, o que están implicados en la adquisición de una comprensión de su sentido (o la tesis más fuerte de que estos procesos mentales son a lo que nos estamos refiriendo cuando usamos las palabras)” (M. Dummett, “La filosofía de Frege”, en *La verdad y otros enigmas*, p. 158).

nuestro aparataje perceptivo-sensorial no podría considerársele objeto, y por consecuencia, tampoco real. Esta concepción conlleva a asumir a los signos numéricos como los objetos de estudio de la matemática, esto es, a la pregunta por cuáles son los objetos sobre los que versan los teoremas matemáticos debemos, según el psicologista, señalar al signo numérico, puesto que éste puede percibirse, ya sea mediante la vista o el oído.

Pero como bien nos señala Frege, este punto de vista conlleva a la consecuencia de que la expresión numérica “6” y la expresión “2 + 4” significarían cosas distintas, ya que tienen propiedades diferentes, incluso repeticiones de un mismo signo numérico sobre un pizarrón tendrían propiedades distintas (diferentes dimensiones en la grafía, distinto color, etcétera). Los signos numéricos tienen propiedades físicas y químicas que dependen de los medios físicos mediante los cuales los reproducimos, pero en ninguna investigación experimental sobre esos medios encontraremos las propiedades comunes de los números, como, por ejemplo, que todo número multiplicado por cero es igual a cero, o que todo número, sea positivo o negativo, elevado al cuadrado tiene como resultado un número positivo. La propuesta del padre de la lógica matemática para solucionar todos estos problemas, incluido el problema de la identidad entre expresiones numéricas distintas, es distinguir entre el contenido de dichas expresiones y las expresiones mismas. Distintas expresiones pueden tener una misma referencia, aunque se formulen o presenten de maneras diferentes. En palabras del autor:

Así, pues, si hay que distinguir los signos numéricos de aquello a que se refieren, también habrá que reconocer la mismas referencias a las expresiones “2”, “1 + 1”, “3 - 1”, “6 : 3”, pues no podemos alcanzar a comprender en qué radicaría la diferencia. Quizá se diga: 1 + 1 es una suma, pero 6 : 3 es un cociente. ¿Pero qué es 6 : 3? El número que multiplicado por 3 da 6. Se dice “el número”, no “un número”; con el artículo determinado se señala que sólo hay un único número. Ahora bien, resulta que $(1 + 1) + (1 + 1) + (1 + 1) = 6$, y por lo tanto $(1 + 1)$ es precisamente el número que se designó por $(6 : 3)$, las diferentes expresiones corresponden a diversas consideraciones y aspectos, pero no obstante, siempre a la misma cosa.¹⁶

Aquí Frege empieza a generar una proto-distinción semántica, que se verá más claro en “Sobre sentido y referencia”¹⁷ y que funcionará para llevar a cabo su distinción ontológica tardía. Se muestra así un triángulo amoroso entre el

¹⁶ G. Frege, “Función y concepto”, en *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁷ Cf. G. Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *op. cit.*, pp. 51-86.

lenguaje, en donde aparecen las expresiones u objetos lingüístico; el mundo, en el sentido más general posible, en donde se ubican las referencias de las expresiones lingüísticas; y un tercer nivel o ángulo, que es la forma en que tales expresiones nos presentan a su referencia, el nivel del sentido.

Así, llegamos tarde o temprano al famoso artículo “Sobre sentido y referencia”, la torre de apoyo central de toda la filosofía del lenguaje contemporánea. En dicho artículo encontramos reflexiones como la siguiente: “Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido a lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse”.¹⁸

Queda ahora mejor iluminada la relación entre el signo, la referencia y el sentido, su relación es tal que a una determinada expresión E, le corresponde un determinado sentido S y, a su vez, a ese sentido S le corresponde un determinado objeto R que funciona como su referencia. En cambio, si consideramos el plano óntico, el de la referencia, entonces a un determinado objeto no le corresponde una única expresión que lo nombre o señale, esto es, una referencia R puede venir señalada por dos expresiones, E₁ y E₂, y cada una de estas expresiones estará asociada a un sentido (S₁ y S₂, respectivamente). También debemos señalar, como lo hizo el lógico de la Universidad de Jena, que no a todo sentido se le puede asociar una referencia, por ejemplo, las expresiones “El último número natural” o “El hombre de 500 años de edad con vida presente en este lugar” tienen un sentido, aunque no tienen una referencia, no caracterizan un objeto.

Ahora bien, nos dice Frege que “de la referencia y del sentido de un signo hay que distinguir la representación que a él va asociada”.¹⁹ Si no tenemos cuidado en separar el sentido y la referencia de la representación mental podemos caer en peligrosos problemas, pasando así de un triángulo amoroso semántico a un cuadrado paranoico psicológico. Supongamos un signo cuya referencia sea un objeto que cae dentro del alcance de nuestro aparataje perceptivo-sensorial, así pues, un objeto explicado en términos de coordenadas espacio-temporales. La representación asociada a dicho signo es lo que Frege llama una *imagen interna*, es decir, una imagen mental, producto tanto de las impresiones del objeto sobre los sentidos del sujeto así como de su *vida interna*, esto es, sus estados mentales y anímicos. La referencia es objetiva, no depende del sujeto para existir, mientras que la representación subjetiva necesita del sujeto para existir, la representación sólo existe en el sujeto y no fuera de éste o sin la ayuda de éste. El objeto, o la referencia, puede ser considerado *público* en el

¹⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

sentido de que es en principio perceptible por todos, en cambio la representación asociada a dicho objeto es privada, la representación de una persona no es, ni puede ser la de otra persona.

Pero no es en “Sentido y referencia” en donde podemos hablar de una distinción ontológica concienzuda y además una defensa del ente matemático como siendo objetivo. Es en el prólogo a las *Leyes fundamentales de la aritmética* donde aparece el *objetivismo* de Frege de manera marcada. En tal prólogo, el autor reconoce que los psicologistas pretenden defender una identidad entre lo real y lo que es percibido por los sentidos, dicha identidad lleva a asumir a los signos numéricos como los números, y, por lo tanto, como siendo los verdaderos objetos de estudio de la matemática.

Los psicologistas asumen que lo que no es percibido por los sentidos es subjetivo, creándose así una dicotomía ontológica entre lo objetivo (lo que es perceptible) y lo subjetivo (lo que no es perceptible). La solución de Frege es defender que existen cosas objetivas que son reales y cosas objetivas que no lo son, es decir, la objetividad no se agota en “ser real” o “ser percibido”. De esta manera, Frege evita el empirismo radical que tiene sus raíces en Mill o el relativismo al que conlleva la posición psicologista. Negando que los signos numéricos sean los números u objetos de estudio de la aritmética, queda la posibilidad de considerar que los objetos matemáticos son subjetivos o representaciones mentales. Pero si el objeto matemático es subjetivo, nadie tiene la potestad para asegurar que “uno por uno es igual a uno”, puesto que el “uno” de una persona, no tiene que poseer las mismas propiedades que el “uno” de otro sujeto. En palabras del lógico de Jena:

Si no pudiéramos concebir más que lo que está en nosotros mismos, sería imposible una lucha de opiniones, una comprensión mutua, porque faltaría el terreno común, y éste no puede ser ninguna representación en el sentido de la psicología. No habría nada parecido a la lógica, que estuviera encargado de arbitrar en la lucha de opiniones.²⁰

De esta manera, sólo es posible hacer ciencia si tenemos un terreno común que sea accesible a todos, y la forma de asegurar en matemática este terreno común es separando la objetividad de la realidad, y aceptando que lo no perceptible no se reduce únicamente a lo subjetivo. Es así como Frege da lugar a la objetividad en matemáticas sin apelar a recursos oscuramente metafísicos como los de *intuición intelectual* o *mundo de las ideas*.

²⁰ G. Frege, “Prólogo a las *Leyes fundamentales de la aritmética*”, en *op. cit.*, p. 153.

Esta triple distinción llega a su pináculo en el escrito póstumo “El pensamiento. Una investigación lógica”.²¹ Pero en “El pensamiento...” se deja de hablar de planos de objetividad, para pasar a hablar de “mundos”, haciendo reminiscencia a la teoría original de Platón. Frege habla en su escrito póstumo que los sentidos, a los que aquí llama *pensamiento*, son distintos de las cosas del mundo exterior, puesto que éstos no pueden ser percibidos por nuestro aparato perceptivo-sensorial, pero también son distintos del mundo interior, puesto que las representaciones necesitan de un portador, mientras que los objetos de la matemática no necesitan de un portador o de alguien que los piense para existir. Aparece así un tercer mundo o tercera esfera:

Lo que a ella pertenece coincide con las representaciones en que no puede ser percibida por los sentidos, y con los objetos, en que no necesita de un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Así, por ejemplo, el pensamiento que pronunciamos en el teorema de Pitágoras es atemporalmente verdadero, es verdadero con independencia de si alguien lo considera verdadero. No necesita de un portador. Es verdadero no solamente desde que ha sido descubierto, así como un planeta ya ha estado en acción recíproca con otros planetas aun antes de que alguien lo haya visto.²²

El caso Gödel: el argumento del creador

Ante la limitación que supone el bien conocido *Teorema de incompletitud* para el logicismo y formalismo, y no contento con el reduccionismo que proponía en la matemática clásica la filosofía intuicionista, Kurt Gödel aboga por un realismo platónico como única filosofía satisfactoria para dar respuesta a los problemas metodológicos, ontológicos y epistemológicos que genera la matemática.

Para abordar la perspectiva filosófica de dicho autor haremos uso de un esquema que está inspirado en la presentación de las tres grandes áreas filosóficas del realismo gödeliano que lleva a cabo el profesor Francisco Rodríguez Consuegra usando como base el artículo póstumo de Gödel titulado “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”²³ Este esquema que se presenta, trata de dar cuenta de la segunda y sexta versión de dicho material y de los argumentos

²¹ Cf. G. Frege, “El pensamiento, una investigación lógica”, en Valdés Villanueva, comp., *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1998.

²² *Ibid.*, p. 148.

²³ Cf. K. Gödel, “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?, II (1953- 1954?)” y “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”, en F. Rodríguez Consuegra, ed., *op. cit.*, caps. 6 y 7.

filosóficos que Gödel ofrece en otros lugares.²⁴ Se trata de un esquema que captura la interpretación tradicional del realismo platónico gödeliano, aunque como mostraremos después, hay una defensa alterna del objetivismo matemático expuesta por el propio autor que no recurre a planteamientos como el de la existencia de un mundo platónico de entes abstractos, en particular los objetos matemáticos, ni de la *intuición intelectual* como solución al problema epistemológico de la accesibilidad al objeto matemático. El esquema es el siguiente:

1. Ontología: los objetos matemáticos existen con independencia del sujeto que los describe. Su realidad posee cierto grado de similitudes a la realidad que poseen los objetos espacio-temporales. Se trata de una postura contrapuesta a la empirista, la intuicionista y la formalista radical.
2. Semántica: los axiomas de la matemática no se encuentran vacíos de contenido, éstos se refieren a los objetos matemáticos.
3. Epistemología: el hombre está en poder de una *intuición intelectual* que le permite conocer los objetos y axiomas matemáticos. Esta intuición se explica desde un paralelismo con la percepción sensible.

Gödel establece una similitud entre las ciencias físico-naturales y la matemática que le ayuda a argumentar a favor de la existencia de los objetos matemáticos, en “La lógica matemática de Russell” asegura que los conjuntos y conceptos deben entenderse como independientes de nuestras construcciones teóricas y nuestras definiciones.²⁵ Los conjuntos deben verse como estructuras que consisten en una pluralidad de cosas y los conceptos como propiedades de dichas cosas. Así pues, la existencia de los conceptos y conjuntos debe ser tan legítima como la aceptación de cuerpos físicos, pues así como los objetos físicos son necesarios para el desarrollo de una teoría de nuestras percepciones sensibles, de igual manera los objetos matemáticos “son necesarios para obtener un sistema de matemáticas satisfactorio”.²⁶ Esto quiere decir que es imposible admitir la matemática como una ciencia sin contenido, como admitirían los formalistas más radicales.²⁷

De esta manera, para Gödel, la matemática sólo tiene sentido, y por tanto es importante, si posee contenido, es como nos dice Ignacio Jané, si no se

²⁴ Hablamos de tres artículos en específico que son: “La lógica matemática de Russell” de 1944, “¿Qué es el problema del continuo de Cantor?” de 1947 y “Suplemento a ¿Qué es el problema del continuo de Cantor?” de 1964, todos en J. Mosterín, ed., *Kurt Gödel. Obras completas*.

²⁵ Cf. K. Gödel, “La lógica matemática de Russell”, en J. Mosterín, ed., *op. cit.*, p. 326.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Piénsese en J. Thomae quien sostuvo que en la matemática pura no se necesita ir más allá del simbolismo y las reglas de manipulación de tal simbolismo.

asume la posición realista de la existencia de los entes matemáticos entonces “no es posible dar cuenta de nuestras teorías [...]”²⁸

Ahora bien, si postulamos de esta manera la existencia de los objetos matemáticos, caemos en el gran problema de cómo los conocemos, pues no se les puede conocer por vía sensorial. La solución de Gödel es que estamos en poder de una intuición especializada que nos permite conocer dichos objetos y, por ende, el conocimiento matemático es *apriorístico*. Así pues, nuestro autor comenta que a pesar de que no podemos tener una conexión experimental con los objetos matemáticos, existe una especie de “percepción” de los objetos matemáticos, que sólo puede ser explicada por medio de la *intuición matemática*. Tal intuición es la que nos “fuerza” a reconocer a los axiomas como verdaderos y refiriéndose a un contenido. Para nuestro autor, tanto la *percepción empírica* como la *intuición matemática* son ambas formas en que el hombre conoce, la diferencia que se puede encontrar entre ellas es que la primera relaciona conceptos y objetos, como cuando predicamos color, tamaño y forma sobre cosas que están en el mundo, mientras que la segunda relaciona conceptos u objetos ideales,²⁹ y podemos poner como ejemplo las reglas de inferencia de la lógica.

Para nuestro autor, la intuición matemática no sólo se presenta como una solución epistemológica al problema del conocimiento matemático, sino que es gracias a tal intuición que sabemos como verdaderos a ciertos axiomas matemáticos y lógicos,³⁰ y esto nos permite la búsqueda de nuevos axiomas para la solución de preguntas sin respuestas dentro de nuestras teorías formales.

Esta interpretación sobre el platonismo gödeliano se puede ejemplificar con un caso concreto, la posición filosófica del autor ante el problema de la *hipótesis del continuo de Cantor*.

Si recordamos nuestros años de infancia cuando nos enseñaban los números naturales, nos decían que estos servían para contar elementos, el numeral 1 servía para contar un elemento, el 2 para decir que había dos elementos, el 3 para decir que contábamos con tres elementos y así sucesivamente, es decir, los números cardinales 0, 1, 2, 3, 4, etcétera, sirven para medir cuántos elementos tiene un conjunto, dicho de forma más técnica, sirven para medir la cardinalidad de un conjunto, pero estos números sólo sirven para medir la cardinalidad de conjuntos finitos.³¹ Desde Cantor sabemos que ya podemos

²⁸ Ignacio Jane, “¿De qué trata la teoría de conjuntos?”, en R. Orayen y M. Moretti, eds., *Filosofía de la lógica*. Madrid, Trotta, 2004, p. 265.

²⁹ Cf. K. Gödel, “¿Es la matemática sintaxis del lenguaje?”, en F. Rodríguez Consuegra, ed., *op. cit.*, p. 203.

³⁰ *Ibid.*, p. 201. Gödel propone el caso del *modus ponens* y el principio de inducción matemática.

³¹ El tema sobre si aprendemos los números a partir del concepto de cardinal no se

medir cuantos elementos tiene un conjunto infinito, pues contamos con los números cardinales transfinitos \aleph_0 , \aleph_1 , \aleph_2 , etcétera, donde \aleph_0 es la cardinalidad del conjunto de los números naturales o de cualquier conjunto que sea numerable.³²

Cantor había probado que el cardinal del conjunto de los números reales es estrictamente mayor que el cardinal del conjunto de los números naturales, el problema ahora era conseguir el cardinal que midiese la cantidad de elementos que tenía el conjunto de los reales, este cardinal resultaba ser 2^{\aleph_0} , y Cantor conjeturó que como el cardinal inmediatamente mayor que le seguía a \aleph_0 era \aleph_1 , entonces $2^{\aleph_0} = \aleph_1$.

En caso de que la identidad anterior sea cierta, tenemos como consecuencia que no existe un cardinal intermedio entre el cardinal de los números naturales y el cardinal de los números reales, a dicha identidad se le conoce como la *hipótesis del continuo* (HC), y se puede entender como la conjetura que dice que “cualquier conjunto infinito de números reales o es enumerable o tiene ya la cardinalidad del continuo”.³³ Por la *hipótesis generalizada del continuo* (HGC) se entiende precisamente una generalidad de la conjetura anterior, la cual enuncia que para cualquier conjunto infinito A se tiene que entre la cardinalidad de A y la cardinalidad del conjunto potencia de A , no existe una cardinalidad intermedia.³⁴

Ahora bien, Gödel demostró³⁵ en 1939 que la HC no puede refutarse a partir de los axiomas de la teoría de conjuntos (en términos más formales demostró que $ZFC \not\vdash |\mathbb{R}| \neq \aleph_1$), dicho de otra forma, no podía derivarse la negación de HC encuentra libre de discusión. Un artículo clásico que inicia la crítica a la concepción conjuntista de los números es Paul Benacerraf, “What numbers could not be”, en P. Benacerraf y Hillary Putnam, eds., *Philosophy of Mathematics. Selected Reading*. 2a. ed. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1983, pp. 272-294. En clave más didáctica se recomienda la lectura de Juan Godino *et al.*, “¿Alguien sabe qué es el número?”, en *Unión. Revista Iberoamericana de Educación Matemática*, núm. 19, 2009, pp. 34-46.

³² Cf. Jesús Mosterín, “Introducción a: La consistencia del axioma de elección y de la hipótesis generalizada del continuo con los axiomas de la teoría de conjuntos”, en J. Mosterín, ed., *op. cit.*, p. 223.

³³ *Idem.*

³⁴ Existen varias formas de caracterizar la hipótesis del continuo. A continuación ofrecemos dos versiones que son equivalentes en la teoría de conjuntos estándar. Versión 1: No existe un subconjunto de números reales de cardinalidad infinita, de tal manera que su cardinalidad sea intermedia entre el cardinal de los números reales y el cardinal de los números naturales. Versión 2: Todo buen orden que se pueda definir sobre los reales es estrictamente menor que ω_2 . Para una un análisis de las versiones anteriores y sobre otras versiones véase Peter Koellner, “The Continuum Hypothesis”, en Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. En <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/continuum-hypothesis/>.

³⁵ Cf. K. Gödel, “Prueba de consistencia de la hipótesis generalizada del continuo”, en J. Mosterín, ed., *op. cit.*, pp. 215-221.

de la axiomática de Zermelo-Fraenkel. Luego en 1963, el lógico matemático Paul Cohen demostró que no es posible derivar de los axiomas tradicionales la *hipótesis del continuo de Cantor*, con lo que se demostraba que de $ZFC \not\vdash |\mathbb{R}| = \aleph_1$, con lo que HC se volvía una proposición indecidible dentro de la teoría de conjuntos. Nótese que ya no se trata de una fórmula artificialmente creada para probar la incompletitud de sistemas formales recursivos para la aritmética, como es el caso de la fórmula gödeliana que siendo verdadera es indemostrable, se trata ahora de una proposición sumamente significativa dentro de la teoría de conjuntos. Es decir, la axiomática de Zermelo-Fraenkel no tiene respuesta a la pregunta ¿qué tamaño tiene el conjunto de los números reales? Pero para Gödel tal falta de respuesta no significa que el problema haya perdido importancia, al contrario, significa que existe una falla por parte del sujeto y las teorías que éste construye. Gödel al ser un realista platónico admitía la ley del Tercero excluido y, por ende, necesariamente la conjetura de Cantor debía ser o bien verdadera o bien falsa, y si no se puede dar respuesta a esa conjetura a partir de la teoría axiomática, se debe entonces emprender la búsqueda de nuevos axiomas que nos ayuden a encontrar respuesta, y para el autor tal búsqueda debe llevarse mediante la *intuición intelectual*. Las siguientes palabras del profesor Mosterín pueden ayudarnos a entender lo que se ha dicho hasta ahora:

Gödel pensaba que los signos del formalismo conjuntista se refieren a entidades abstractas objetivamente existentes con independencia de nuestras teorías. Por eso consideraba que la pregunta de si la hipótesis del continuo es verdadera o falsa tiene sentido en sí misma. Si los axiomas habituales de la teoría de conjuntos dejan esa pregunta sin respuesta, ello sólo significa que esos axiomas son insuficientes y que en el futuro tendrán que ser completados con nuevos axiomas que permitan decidir ésta y otras cuestiones abiertas en matemáticas.³⁶

El canon es suponer que para Gödel los objetos matemáticos conforman una *realidad* a la que sólo tenemos acceso mediante la *intuición intelectual*, esta realidad es independiente de nuestros constructos teóricos, y de hecho es natural suponer que no puede ser completamente capturada por nuestras teorías y sistemas, es por ello que debemos “perfeccionar” nuestra *intuición intelectual* para proponer axiomas cada vez más potentes que tengan un mayor alcance de explicación. Ahora bien, en la famosa conferencia de Gibbs,³⁷ el

³⁶ J. Mosterín, “Introducción a: ¿Qué es el problema del continuo de Cantor?”, en J. Mosterín, ed., *op. cit.*, p. 352.

³⁷ Se trata del artículo “Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas”, que ya previamente hemos citado.

autor propone una serie de argumentos para defender el objetivismo que no recurre a las nociones metafísicamente complicadas aludidas anteriormente. Se trata de una serie de argumentos y contra-réplicas que nos hemos atrevido a catalogar bajo el rótulo de “argumento del creador”.³⁸ El razonamiento que defiende Gödel procede de la siguiente manera:

- 1) Es evidente que existen proposiciones matemáticas absolutamente indecidibles, por ejemplo la *hipótesis del continuo* que comentábamos anteriormente, y esto viene a ser respaldado por el *Teorema de incompletitud* de 1931.
- 2) La existencia de proposiciones matemáticas absolutamente indecidibles no es compatible con la tesis según la cual la matemática es una construcción humana, esto es, que la matemática es creada por el hombre.
- 3) Lo anterior se puede explicar de la siguiente manera: “el creador conoce necesariamente todas las propiedades de sus criaturas”,³⁹ esto se debe a que lo creado (la criatura) no puede tener más que lo que el creador pone en ello.
- 4) De (1), (2) y (3) se infiere que los objetos matemáticos y los hechos matemáticos deben ser objetivos, es decir, son independientes del matemático y sus teorías. Pues si la matemática fuese una creación humana, y, por lo tanto, dependiente del sujeto, no podría explicarse la existencia de proposiciones absolutamente indecidibles, es decir, el creador debería poder reconocer la verdad o falsedad de toda proposición matemática.
- 5) (1a. réplica) Se puede objetar al punto (4) diciendo que el creador, en este caso el matemático, no siempre puede ni debe conocer todas las propiedades de su creación, en nuestro caso la matemática. De forma más alegórica podemos decir que construimos máquinas, pero no necesariamente podemos predecir su comportamiento de antemano (Gödel está pensando aquí en el *Entscheidungsproblem*).
- 6) Para Gödel la réplica es sumamente débil, puesto que no creamos cosas de la nada, las máquinas que confeccionamos siempre están compuestas de partes, siempre están compuestas de algún material dado, que es independiente de nuestros diseños. Si llevamos esta idea a la matemática, es decir, que construimos ésta a partir de algún material dado, se infiere que ésta sería objetiva, pues sería independiente de nosotros.

³⁸ *Vid. ibid.*, pp. 120-154. El argumento no tiene en el texto de Gödel la forma sistemática y ordenada por pasos numerados que aquí proponemos.

³⁹ K. Gödel, “Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas”, en F. Rodríguez Consuegra, ed., *op. cit.*, p. 156.

- 7) Para reforzar el punto anterior, Gödel defiende que incluso si la matemática es una creación propia, la misma sería objetiva, puesto que el instrumento que utilizaríamos para su creación sería la *razón*, que el autor entiende como algo que radica en nosotros pero es distinto del *yo*, esto es, una especie de “maquina pensante” que habita en nosotros. De tal manera, los hechos matemáticos expresarían propiedades propias de ese instrumento, propiedades que serían objetivas.
- 8) (2a. réplica) Se puede objetar que el matemático ignora propiedades sobre los hechos y objetos matemáticos debido a la dificultad de los cálculos involucrados. Se trataría de un “ignorancia virtual” que desaparecería en el momento que los matemáticos obtengan una claridad plena del hecho.
- 9) Sin embargo, para el autor es fácil refutar la segunda réplica, puesto que es evidente que hemos llegado a conocimientos profundos de los fundamentos de la matemática que no han generado mejorías sustanciales en la solución de determinados problemas matemáticos abiertos.

No creemos que Gödel esté pensando en este razonamiento bajo cánones deductivos sino más bien de plausibilidad. Es por eso que el autor no explicita en su proceder argumentativo la conclusión a la que se llegaría desde el argumento del creador, esto es, la objetividad de la matemática. Lo que sí resulta interesante es la posibilidad de ver en dicho argumento una estrategia alterna a los razonamientos canónicos del platonismo matemático.

A modo de conclusión

Los intentos de Gödel y Frege por tratar de defender la objetividad de la matemática usando otras estrategias argumentativas, diferentes a las clásicas de corte metafísico, es una forma de no comprometerse con una epistemología oscura. Podemos ver en dichos autores una semilla de lo que después serán los intentos de naturalizar la reflexión filosófica y hacerle amigable no sólo con el quehacer científico sino también con una epistemología causal como exigía Benacerraf.

La triple distinción fregeana sobre el dominio del ser tiene una fundamentación sólida en sus investigaciones semánticas sobre el significado. La triple distinción le permite al autor refutar el punto de vista empirista y psicologista sobre el tipo de ente que resulta ser matemático, y a su vez asegura la objetividad del mismo. El problema con esta propuesta radica en la forma que adopta en los escritos póstumos del autor, pues usa la analogía de “mundo”, “esfera” o “reino” para explicar esta distinción entre lo subjetivo y lo objetivo no real.

En sus póstumos, sobre todo en su artículo “El pensamiento. Una investigación lógica”, al hablarnos del mundo o esfera del pensamiento, Frege parece volver a rescatar a Platón y su teoría de las ideas.

Por otro lado, el “argumento del creador” se presenta como uno de los argumentos filosóficos más importantes de Gödel al mostrar la posibilidad de defender un realismo platónico desde resultados técnicos de la lógica-matemática. Muchos han seguido esta línea incluso para defender o refutar tesis en diversos campos filosóficos, por ejemplo, en filosofía de la mente se suele usar los resultados limitativos de Gödel para refutar posturas reduccionistas de carácter mecanicistas o computabilistas. Insistimos en que esta práctica es saludable con la ciencia, la filosofía no debe darle la espalda a la ciencia, al contrario, sus argumentaciones y tesis deben ser consistentes y motivadas con y desde la ciencia actual. Sin embargo, el autor en su “argumento del creador” asume unas nociones como *razón*, *yo* y *creación* que le restan poder a la argumentación debido a la multiplicidad de sentido que tales conceptos tienen. La tesis de que la *razón* es independiente del *yo* es difícil de sostener actualmente.

En conclusión, a pesar de las limitaciones o incluso reveses de estos intentos, creemos que se trata de un ejercicio interesante, puesto que no usar recursos como el *mundo platónico de las ideas* o la *intuición intelectual*, libran al realismo platónico de toda sombra.

Protestantismo y Lutero

*Introducción:
500 años de la Reforma protestante 1517-2017.
Una mirada desde la filosofía*

Rogelio Laguna

A menos que no esté convencido mediante el testimonio de las Escrituras o por razones evidentes —ya que no confío en el papa, ni en su Concilio, debido a que ellos han errado continuamente y se han contradicho— me mantengo firme en las Escrituras a las que he adoptado como mi guía. Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia. Que Dios me ayude. Amén.

Lutero

Introducción

El 31 de octubre de 1517 el monje agustino Martín Lutero hizo públicas 95 tesis en la capilla de la Universidad de Wittenberg. Con este acto se abriría un proceso que culminaría en la escisión de la Iglesia y el advenimiento de una nueva geografía religiosa en Europa y en el mundo. Es cierto que Lutero no era el primero que pedía la reforma de la Iglesia, pero es bajo su figura que toma impulso un espíritu religioso y político que pretendía reorganizar el cristianismo y acotar el poder papal.

La llamada Reforma protestante y su contraparte, la Contrarreforma, transformarían la vida europea y traerían consecuencias para la ciencia, el arte, la educación y prácticamente todos los ámbitos de la cultura. Esta influencia, como ya debe advertirse, también tocó a la filosofía y estableció importantes vasos comunicantes con diversos procesos relevantes en la historia del pensamiento.

Como exponemos a continuación, como introducción a los artículos que componen este *dossier*, la Reforma protestante no se trata de un proceso marginal o estrictamente religioso cuyas consecuencias para la filosofía sean

nulas, sino que la propia filosofía debe observar en la Reforma su propio devenir, la construcción de nuevas subjetividades, el florecimiento de discusiones y preocupaciones que en su seno se habían gestado desde siglos anteriores.

En las siguientes páginas nos centramos en el análisis de algunos aspectos de la Reforma protestante, particularmente la de la Lutero, que permiten observar la conexión de este proceso histórico con el devenir del pensamiento. Nos referimos especialmente a la Reforma como la construcción y configuración de una nueva subjetividad, que claramente va aunado a la construcción de la modernidad, o al menos, ésta es nuestra tesis. En segundo lugar, revisamos la importante relación de la Reforma con el humanismo y el escepticismo, líneas de pensamiento que permearían el pensamiento renacentista y de la modernidad tempranos.

La Reforma y la construcción de la modernidad

¿Es Lutero un moderno? Las primeras dificultades para responder a esta pregunta comienzan en definir qué debemos entender por modernidad y si se puede aplicar esto a Lutero. En términos históricos, el término moderno, como piensa Jacques Le Goff,¹ referiría a un cambio de velocidad en la vida de las personas, quienes gracias a los desarrollos tecnológicos y al aumento de la vida urbana verían transformado su ritmo de vida debido a la rapidez que irían adquiriendo diversos fenómenos como el transporte o la producción. Modernidad también puede referir a la contraposición consciente de lo nuevo y lo antiguo, una perspectiva que va surgiendo con mayor fuerza a finales de la Edad Media y que se consolidaría paulatinamente hasta lograr la distinción entre un “antiguo” y un “nuevo” régimen.

En filosofía, sin embargo, la modernidad toma un carácter muy particular, pues refiere a la aparición y consolidación del sujeto como centro de gravedad en la construcción epistemológica, política, religiosa, etcétera. Este proceso acompaña a las otras acepciones de modernidad pero puede rastrearse por sí misma, pues refiere a las condiciones subjetivas que acompañaron a las diversas manifestaciones humanas desde finales de la Edad Media, en un proceso que Luis Villoro ha llamado “La ruptura del centro”,² en el que el sujeto pasa de ser un espectador de la tragicomedia del mundo a ser su actor principal. Se trata de la construcción de una subjetividad fuertemente individual y autorreflexiva, generalmente asociada con la aparición de la burguesía y consolidada

¹ Jacques Le Goff, *Pensar la historia: modernidad, presente y progreso*. Barcelona, Paidós, 1991.

² Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE/El Colegio Nacional, 2010.

al fin en el *cogito* cartesiano. Es esta segunda ruta la que buscamos explorar en el caso de Lutero, considerando que en la doctrina del monje agustino, y aun en sus acciones, podemos observar diversas características que acompañaron la consolidación del sujeto en la modernidad, particularmente dos: la individualidad y el escepticismo. Características en las que ahondaremos en las siguientes páginas.

Consideramos además que la Reforma puede establecerse como un puente entre las clases sociales emergentes, competidoras de la aristocracia y el clero, y el resto de las clases menos privilegiadas. Pues si bien es cierto que nadie duda en relacionar el surgimiento de la burguesía con la subjetividad moderna, poco se ha dicho de cómo estas clases fueron extendiendo dicha manera de concepción del sujeto al resto de la población. Como se verá a continuación, la Reforma y los fenómenos que la acompañaron pueden explicar la expansión de dicha subjetividad de unas clases sociales a otras, de manera que el *nuevo* sujeto dejaría de ser característica de una clase social y se extendería a otros estratos, por ejemplo, a través de la alfabetización.

Humanismo y escepticismo

Existen diversas maneras de concebir el escepticismo, en el siglo pasado Richard Popkin presentó una historia del escepticismo que se habría desplegado entre Erasmo y Spinoza, y que habría tenido uno de sus momentos más destacados en la filosofía cartesiana.³ En dicha historia, que Popkin comienza en la antesala de la Reforma y en la propia Reforma, se distingue entre dos tipos de escepticismo, un escepticismo pirrónico, heredero de la antigua suspensión del juicio y portavoz de la imposibilidad del conocimiento, que Popkin llama radical, y un escepticismo mitigado, académico, que lejos de negar el conocimiento, acompaña su construcción, estableciendo criterios de verificación y de duda. Lo contrario del escepticismo, dice Popkin, es el dogmatismo.

Los reformadores, para Popkin, deben ser considerados dentro del movimiento escéptico en diversos grados, y al menos en un primer momento, deben considerarse como los portavoces de un escepticismo que pone en tela de juicio una serie de verdades o de textos tradicionalmente aceptados como ciertos sin mayor cuestionamiento.

Detengámonos un poco en esto último, pues parece una pregunta pertinente entender cómo los reformadores pudieron separarse de la tradición y poner en tela de juicio verdades que se consideraban inexpugnables. En otras

³ Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1983.

palabras, estaríamos preguntándonos cuáles son las condiciones de posibilidad del escepticismo en la reforma luterana.

Estas condiciones de posibilidad, a nuestro parecer, deben buscarse en un movimiento presentado desde siglos antes de la propia Reforma y que explicaría, como veremos, no sólo el escepticismo sino la consolidación paulatina del sujeto moderno, nos referimos al humanismo.

El humanismo en su acepción más primaria refiere al estudio de las fuentes antiguas recién recuperadas en Occidente en los siglos XIV y XV. Debemos recordar que hacia finales del siglo XIV el mundo europeo, particularmente las ciudades italianas son receptoras de una serie de manuscritos transportados desde Bizancio ante la amenaza turca. Dichos manuscritos son enviados como regalos en las embajadas bizantinas que acuden a pedir ayuda a las cortes europeas, son comprados o bien adquiridos en el contrabando o a partir del saqueo que acontecería con la caída de Constantinopla.

La ayuda europea a la mitad oriental del antiguo Imperio romano no llegaría, pero en dichas negociaciones las acaudaladas familias italianas habían comenzado a coleccionar diversos manuscritos, que aunque no podían leer directamente, se sospechaba en ellas un valor cultural, pero también comercial inigualable. La historia del escepticismo comenzaría con la llegada de estos manuscritos a Europa, en una etapa en que las sociedades italianas organizaron su nueva vida cultural, usando palabras de Jacques Lafaye, *por amor al griego*.⁴

La recepción de textos fue seguida de la construcción de bibliotecas para su resguardo, a las bibliotecas seguirían la formación de academias y escuelas en las que los, ahora llamados mecenas, educarían a su familia y a su burocracia personal. A esto se uniría poco después la formación de imprentas y “familias” de editores y traductores que se dispondrían a preparar las primeras ediciones europeas de estos manuscritos.

La recepción de los textos tuvo consecuencias imprevistas, primeramente, estos permitieron la realización de importantes estudios filológicos en los que se pudo observar el desarrollo del latín y del griego; se recuperaron, además, más allá del aprendizaje de la lengua antigua, una serie de ideas y reflexiones provenientes de los antiguos textos que alimentaron rápidamente los estudios en los campos de la filosofía, la astronomía, la teología, las matemáticas y la medicina, sin olvidar las ciencias herméticas. A partir de la impartición de clases de griego, después de latín y de hebreo, en la población no religiosa, se va construyendo un grupo de personas capaces de dirigirse directamente a los textos, de establecer su corrección y autenticidad, y de conocer su mensaje sin la mediación de los antiguos traductores y comentaristas. Este grupo de

⁴ Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México, FCE, 2005.

personas tiene a su disposición una serie de recursos que los ponen en una posición privilegiada frente a las universidades y los claustros que siguen trabajando con copias de textos cuya corrección no ha sido verificada. Alumnos de toda Europa viajan a Italia para aprender griego, latín y hebreo, después regresan a sus países donde se establecen como profesores de las élites, como impresores o como parte de la burocracia política. En este momento, el escepticismo, como veremos, se ha implantado y extendido.

Cuando Lorenzo Valla en 1440 impugna la autenticidad de la llamada “Donación de Constantino”, un documento que le daba al papado las facultades para gobernar de manera temporal, empezamos a observar ya las consecuencias que tendrá en los siguientes siglos el estudio de las lenguas antiguas. A través de los estudios filológicos, Valla y muchos otros se enfrentan a los antiguos estamentos medievales, rechazan los documentos apócrifos y se proclaman partidarios de la verdad. En otras palabras, el *amor al griego*, el estudio de los textos antiguos y de la filología conlleva al empoderamiento de una nueva clase social frente a la aristocracia y el clero, poseedora de documentos que se ponen ahora en duda y que se exige sean validados ante la nueva evidencia. Se construye además la idea de que el mensaje de un texto puede recibirse sin mediaciones, no hace falta el comentario o la exégesis erudita si el individuo posee las herramientas filológicas necesarias para entender el mensaje de las obras. La imprenta provee las obras, el individuo empieza a obtener en sí mismo la posibilidad de validar y confrontar el conocimiento, si bien todavía falta que este sujeto tenga claras todas sus facultades y las limitaciones a éstas, la gravedad de la vida cultural se empieza a mover hacia el sujeto y cae cada vez menos en una tradición cultural en la que el sujeto era sometido.

El camino estaba entonces puesto para que alguien en algún momento, como lo hizo Erasmo, se propusiera revisar la Biblia y las escrituras sagradas. Toda vez que la propia recepción de manuscritos había permitido el conocimiento de textos de la pluma de la patrística griega y de los cristianos alejandrinos. Erasmo considera un acto piadoso la revisión, depuración y corrección del texto bíblico. En la confrontación con el libro sagrado el monje encuentra imprecisiones, textos añadidos y eliminados. Observa que en una lectura directa cuesta trabajo sostener algunos de los preceptos que la Iglesia ha sostenido, ahora se ve más por autoridad que por fidelidad al mensaje divino. Erasmo no sólo prepara una nueva edición de los textos bíblicos, sino que se atreve a comentarlos públicamente y se burla de todos aquellos que dicen defender el cristianismo sin conocer verdaderamente el mensaje. El huevo de la Reforma, para muchos autores, está puesto.

Si bien es cierto, que no basta el papel de Erasmo para explicar las condiciones que dieron pie a la Reforma de Lutero, el monje de Rotterdam hace patente que el propio texto bíblico está sujeto a revisión, que siglos de exégesis

no pueden sustituir la lectura cuidadosa y directa del mismo y que es posible dudar y poner a discusión los pasajes del libro sagrado, toda vez que en ellos se está jugando la salvación del hombre y la autenticidad de la vida cristiana.

Cuando Lutero, en la noche del 31 de octubre de 1517, hace pública una serie de 95 tesis, que pone a discusión tanto del pueblo como de la jerarquía eclesiástica, no hace sino poner en acción un movimiento parecido al realizado por Erasmo. Pide razones, busca la validación de las prácticas eclesiásticas, impugna el argumento por autoridad. Si bien en el fondo un programa dogmático vuelve a asomarse, no se puede ser cristiano sin ser dogmático, dirá Popkin, el movimiento de duda, de no aceptar inmediatamente lo dado por autoridad o por tradición irá poblando el imaginario europeo y ya no lo abandonará por los siguientes siglos.

Individualidad y Reforma

Aunque en el apartado anterior se ha hecho patente que el desarrollo del escepticismo está ligado fuertemente a la construcción del individuo, conviene decir algunas otras palabras que hagan clara esta idea.

Como hemos dicho, el humanismo proveyó de nuevas herramientas al individuo que poco a poco se fue dando cuenta de sus propias posibilidades para dirigirse directamente a los antiguos, corregir la tradición, establecer criterios de validación y autenticidad de los textos. Esto en paralelo a la construcción de un nuevo sujeto histórico, que en competencia con los antiguos estratos dominantes, busca imponer su valor, ya no a partir de la cuna sino del esfuerzo propio.

El hombre humanista pide fidelidad a la palabra de los antiguos, fidelidad al mensaje original y verdadero de los textos bíblicos, pero al mismo tiempo esa fidelidad es en realidad fidelidad a sí mismo. A la imposibilidad de aceptar como cierto algo que no puede ser aceptado por su conciencia, un punto que después Descartes establece en el siglo XVII como el primer paso de su método.

Cuando Lutero en la Dieta de Worms termina su alegato apelando a su conciencia diciendo que sin razones de peso o sin evidencia en la Escritura no puede retractarse, no hace sino hacer patente una subjetividad que no concede aquello que frente a ella misma no puede validarse. Lutero es creyente, sí, ¿pero qué pensador moderno no fue creyente? Si se observa con cuidado en la Dieta de Worms, Dios lejos de imponerse como un dogma externo, sea esta la autoridad papal o el poder espiritual de la Iglesia, se convierte en la fortaleza interior del individuo. Un individuo que está llamado a hacerse cargo de sí mismo y de su relación con Dios, y que por su propio esfuerzo puede conocer el mensaje y seguirlo conforme a su conciencia. Lutero enseña a

sus seguidores a acercarse directamente a la Escritura, se niega, hasta donde puede, erigir una nueva Iglesia y a toda jerarquía. Incluso es reticente a crear una nueva liturgia y a unificar los rituales de sus diversos partidarios, aunque así se lo solicitan éstos insistentemente. Se trata de una interioridad cristiana que se amplía a pasos agigantados. Subjetividad mal comprendida por el Concilio de Trento (en tanto que quería someterla de nuevo a la autoridad) pero que ya será abordada y controlada por el jesuitismo a través de los llamados “ejercicios espirituales”.

Lutero pide al creyente que confie personalmente en Dios. Esto a pesar de que no haya ninguna garantía de que Dios responderá. La salvación, nos dice el monje, no puede comprarse, ni se puede sobornar a Dios (cuya voluntad es inexpugnable). El monje en ello pone sobre la mesa otra de las rutas que la modernidad deberá enfrentar: las limitaciones del sujeto. Pues el pensamiento moderno tendrá que explicar, a través de los siglos, hasta dónde el sujeto puede ejercer su poder, qué tiene y qué no tiene permitido. En muchas de las propuestas modernas aparece de nuevo la división entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre, entre la mente humana y la divina. La frontera, como nos dice Lutero, es infranqueable.

Ante la imposibilidad de conocer los designios divinos y de tener certeza en el terreno teológico, el mundo del hombre y del individuo se erigen como criterio de verdad. El texto bíblico con el tiempo será acotado al territorio de la fe mientras se explora El gran libro del mundo, texto de la *physis* que exige una filología propia y en donde la ciencia se construye desde la certeza del sujeto. Sobre la pregunta de si es Lutero un moderno, tal vez estemos ya en condiciones de afirmar que en buena medida lo es, es cierto que en él, como en muchos otros, conviven ideas y prácticas de otras figuras del mundo que no necesariamente corresponden con la modernidad, y ciertamente están ausentes algunos de los frutos más importantes del mundo moderno como la renovación de la filosofía natural. Sin embargo, cómo ignorar que en la Reforma luterana se presenta frente a nosotros una nueva subjetividad que ha construido nuevos criterios de verdad y validación del saber en el que el sujeto tiene un papel primordial, y en el que el individuo se empieza a volver el centro de gravedad. Es esta la subjetividad, que no exclusiva de esta reforma sino de muchas otras, se extenderá en los siglos XVI y XVII y que pronto se convertirá en un punto de no retorno para la filosofía y la ciencia en Occidente.

Los artículos de este *dossier*

Este *dossier* está integrado por cuatro artículos que reflexionan sobre cuatro aspectos de la Reforma protestante en diálogo con la filosofía y la historia de las

ideas. El primero de ellos, de Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco, reflexiona sobre la Reforma a propósito de la traducción. Como ya hemos mencionado, la revisión y traducción de la Biblia en la búsqueda de clarificar el mensaje cristiano es uno de los procesos fundamentales de la Reforma como herencia del humanismo y del escepticismo. Ocampo comienza su artículo preguntándose ¿Por qué era un problema hacer teología en una lengua que no fuera latín? El autor explica que la tradición de traducción de la Biblia, que reúne en Alemania a Eckhart y a Lutero, impugna a la tradición eclesiástica para abrir la teología a las lenguas vulgares frente a un dogma legal que se había institucionalizado en latín. Así, abrir la lectura de la Biblia debe entenderse como un movimiento político que rompe el establecimiento de un grupo canónico de pensadores para abrir la lectura de los textos sagrados a las masas.

La condena, tanto a Eckhart como a Lutero, al llevar los textos bíblicos a lengua vernácula hace visible el peligro de la traducción en una tradición que buscaba clausurar los sentidos de lectura y también la legalidad de los lectores. Ocampo explica que las configuraciones comunitarias abiertas a partir de la traducción de la Biblia tuvieron como consecuencia la transformación del lenguaje, abriendo en el vulgo nuevas posibilidades tanto lingüísticas como filosóficas, técnicas y literarias. La Reforma, en este sentido, estaría estrechamente ligada a la reforma del lenguaje.

El artículo de Alejandra Velázquez Zaragoza se enfoca en el debate sobre la nueva ciencia a propósito de la Reforma y la Contrarreforma. Velázquez observa que la disputa sobre la lectura correcta de las escrituras pronto se desplazó a la discusión sobre los criterios epistemológicos, replanteando no sólo el saber teológico sino el de la filosofía natural.

Siguiendo a Richard Popkin, la autora explica cómo Lutero y Calvino se vieron en la necesidad de buscar estrategias de legitimación de su lectura bíblica, buscando anclar sus afirmaciones como verdaderas. Aparece entonces la cuestión de la evidencia y de si el hombre es capaz de encontrar la verdad por sí mismo o si requiere la ayuda de Dios. Es sobre ese punto que los defensores del catolicismo, como Francisco de Sales, entran a la discusión para mostrar a los reformadores que no están justificados a sostener sus afirmaciones y que sus criterios epistemológicos son endeble, pues si se sigue la crítica reformista, y se usa contra sus expositores, no hay manera de elegir su lectura como la verdadera en contra de una lectura católica, por ejemplo.

Velázquez observa que las discusiones sobre los criterios de verdad y la fundamentación epistemológica se llevan pronto al terreno de la nueva ciencia, donde el espíritu escéptico (moderado o radical) exigía de los pensadores la construcción de nuevos andamiajes que sostuvieran las interpretaciones del libro de la naturaleza. Mersenne, Gassendi y Descartes forman parte de los pensadores que buscan abrirse paso en el conocimiento de la naturaleza y

encontrar la certeza. El escepticismo en ellos, explica la autora, es el enemigo a vencer pero también el gran motor de la búsqueda de saber que irá dando frutos en los siglos posteriores.

El tercer artículo de este *dossier* está a cargo de María del Carmen Camarillo Gómez, quien ahonda en el proceso de respuesta a la Reforma a partir de las imágenes y los textos. Camarillo parte de la respuesta católica, la llamada Contrarreforma, en el Concilio de Trento. De esta respuesta se derivaron, en el caso específico de España, una serie de materiales textuales y visuales para hacer frente a la amenaza protestante y apuntalar el catolicismo como eje del Estado. Se trató, nos dice, de la construcción de una ruta icónica y de un pensamiento político que se enfrentaba al peligro reformista.

Así, la Contrarreforma postula contra la iconoclastia protestante, especialmente la calvinista, la imagen como parte constitutiva del conocimiento de Dios, y observa en ella un papel pedagógico para amar a Dios y recordar sus milagros. Serán los jesuitas, a través de la arquitectura y la pintura, los constructores de un nuevo lenguaje visual del catolicismo que desembocaría en el barroco.

A la par del lenguaje visual, Camarillo nos explica que la Contrarreforma construye una nueva concepción de la razón de Estado. Especialmente en España se busca establecer una razón de Estado opuesta a la de Maquiavelo, en la que los gobernantes actúen por verdadera virtud y no por disimulación o engaño, estimando adecuadamente la religión y no haciendo un uso instrumental de ésta como lo estarían haciendo los protestantes. Importante es, además, que bajo ningún motivo el gobernante permita que sus súbditos cambien de religión, pues este cambio sería origen de diferencias y dificultades dentro de un reino. Para promover la buena razón de Estado surge en la Contrarreforma la llamada literatura emblemática, un conjunto de imágenes y texto que tiene como objetivo recordar los principios fundamentales por las que debe actuarse evitando el error y los peligros de la herejía. A esta literatura Camarillo dedica el final de su texto.

Finalizamos el *dossier* con el artículo de Virginia López-Domínguez “La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: El protestantismo en la génesis del idealismo alemán”. En este texto la autora se pregunta hasta qué punto el idealismo alemán tiene su origen y sus antecedentes en la teología protestante, y si detrás de los grandes sistemas de la razón, como lo denunciaron Nietzsche, Marx y Schopenhauer, se esconde Dios.

La autora explica que no puede negarse la influencia protestante en diversos autores del idealismo alemán, pues, en ésta se habían dormido los problemas de la filosofía y los seminarios protestantes, que habían monopolizado la educación, eran el lugar de formación de quienes después se interesaron por la filosofía. Además, más allá de su formación muchos de los pensadores

profesaban la fe protestante, tal es el caso del pietismo de Lessing y de Kant, así como Hamman y Herder. Fichte, Novalis o Nietzsche habrían, en su caso, recibido una educación protestante en la Pforta. Schelling, Hölderlin y Hegel estarían también en el centro de la cultura protestante. Por lo anterior, López-Domínguez piensa que Nietzsche tenía razón al observar que en cierta medida la filosofía clásica alemana fue hecha por teólogos encubiertos, aunque esto, explica la autora, debe entenderse en un sentido amplio y dentro de un marco de relaciones con el resto de Europa.

En la religiosidad protestante, especialmente en el pietismo, la autora encuentra importantes puntos de influencia para la filosofía alemana: la subjetividad como punto de partida, la búsqueda de ampliación de la razón hacia la práctica o la estética, o bien hacia el quehacer especulativo. La reivindicación de las emociones, lo intuitivo y lo individual, también pueden entenderse en el tránsito entre lo religioso y lo filosófico en estos autores.

López-Domínguez expone cuidadosamente que en muchos casos tampoco debe entenderse la relación de la filosofía alemana con el protestantismo como una ruta dogmática o inmediata, sino que se trata de una recepción crítica en la que muchas veces se impugnan los fundamentos de la teología y de la creencia religiosa para dar paso a una nueva comprensión de la realidad.

Con estos cuatro artículos buscamos ofrecer una mirada de lo que la Reforma protestante ha legado a la filosofía y a la historia de las ideas, esperando que sean motivo para nuevas discusiones y debates, más allá de las efemérides y como una reivindicación de pasajes insoslayables del pensamiento y la historia occidental.

Relaciones de traducción: Meister Eckhart y Martin Luther

Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco

Sobre la traducción

Este texto es una consideración filosófica de la técnica de la traducción. La traducción es un acto político que produce efectos sobre comunidades, produciendo tanto subjetividades como textos.

Hace un par de semanas en un grupo de traducción del texto *Situated Knowledges* de Donna Haraway tuvimos de visita a Helen Torres, traductora de algunos textos de Haraway al español. Hablamos del problema de traducir cosas como el enunciado de Haraway: “make kin, not babies!”¹ La palabra *kin* puede traducirse utilizando *Google Translate* o tratarse como una unidad separada fácilmente digerible, sin embargo, al sustituirla por *parentesco*, algo falta. Mientras que esta palabra en inglés refiere a una vinculación con otros asociados que no son forzosamente familia o amigos, en español sus traducciones textuales son poco satisfactorias. La experiencia de traducir al español la palabra *kin* tiene una reserva que no se puede enunciar con precisión. La traducción tiene que dirigirse a una consideración performativa en que el efecto del llamado a no hacer bebés y hacer *kin* se vuelque a la práctica de como pensamos la vinculación comunitaria en este idioma. ¿Cómo hay *kin* en español? El acto de traducción reta no sólo lo que entendemos, sino cómo usamos eso para relacionarnos.

Al final de esa reunión me quedé dándole vueltas a dos preguntas que resuenan en este texto: ¿Qué vale la pena traducir? ¿Qué efectos tienen las traducciones sobre la comunidad? Por las mismas fechas, me encontré con una nota sobre el fallecimiento del traductor del inglés al macedonio de

¹ Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, en *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, p. 161, en <http://www.environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf>. [Consulta: 7 de octubre de 2017.]

Moby Dick, Ognen Čemerski.² La traducción de *Moby Dick* al macedonio resultaba un reto porque los macedonios no tienen costa desde hace algunos siglos, y hacer una traducción de una novela llena de términos náuticos y centrada en la experiencia del mar, sin que exista una “jerga de marineros”, requería desplazarse a las raíces de las palabras y a las prácticas que usaban en tierra partes parecidas a las de los barcos, jugando con un vocabulario de marineros de agua dulce para producir los efectos sobre un lenguaje que no tiene acceso al mar.

A partir de esto, mi gran preocupación, pensando en Eckhart y en Luther, es ¿qué tendríamos que traducir nosotros? Y, ¿qué retos políticos, discursivos y de posibilidad del lenguaje yacen ante estas traducciones?, ¿qué desvinculaciones y vinculaciones buscamos realizar? y ¿qué comunidades podemos pensar a partir de esto?

Al final, me quedé con tres preguntas para escribir este texto: ¿qué vale la pena traducir?, ¿para quién traducir? y ¿qué efectos tiene la traducción?

¿Por qué era un problema hacer teología en una lengua que no fuera latín?

Las traducciones de la Biblia al alemán entre el siglo XIII y el XVI se encuentran y son parte de transformaciones de la comunidad secular, de la comunidad religiosa, de la configuración política y del lenguaje metafísico. Pero, ¿de qué forma tiene un impacto esta traducción en lo político? ¿Qué es traducido al traducir la Biblia al alemán? ¿De qué se trataban las disputas por la traducción?

La cristiandad utilizaba al latín como parte de su capacidad unificadora. El desarrollo del cristianismo había producido diversos cismas y “mientras que en el este las variaciones del *koine* habían dividido a la Iglesia griega por el lenguaje, el latín unificaba a la Iglesia romana. Pero, en el siglo XIV, las lenguas vernáculas ganaron poder reconfigurando políticamente a los países, incluso conduciendo a la reubicación del papado a Avignon en 1305.³ Esto produjo una serie de transformaciones dentro de la comunidad cristiana reordenando las prácticas de la Iglesia cristiana, ya no a partir del lenguaje, sino de la limitación de la comunidad. Los decretos de Bonifacio VIII en 1298, entre ellos

² Filip Stojanovski, “Macedonian ‘Moby-Dick’ Translator Ognen Čemerski, 42, Was a Meticulous Linguist and Engaged Educator”, en *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, <https://globalvoices.org/2017/08/30/macedonian-moby-dick-translator-ognen-cemerski-42-was-a-meticulous-linguist-and-engaged-educator/>.

³ Paul Berry, *The Latin Language and Christianity*. Nueva York, Edwin Mellen, 2004.

Periculoso y Glorioso en el *Liber Sextus*⁴ —el primero volvía un requisito para todos los grupos de monjas a ser perpetuamente enclaustradas; el segundo buscaba ordenar las veneraciones y reliquias, también estableció a los primeros cuatro doctores de la Iglesia: Ambrosio, Gregorio, Agustín y Jerónimo—, fueron ordenanzas del conocimiento y la comunidad, reconfigurando la pertenencia al catolicismo. Instituir a cuatro teólogos de cabecera de la Iglesia aceleró una modificación de la tradición de discusión teológica del estudio de la interpretación bíblica y la propuesta de formas de interpretar por un esquema de adecuación a ciertas interpretaciones canónicas. El dogma se institucionalizaba a nivel legal y los detractores se podían ya señalar como un grupo de “otros” incompatibles con la comunidad católica. Michel de Certeau llama a esto un periodo de “la tecnificación de las élites y la marginalización de la mayoría de la población en relación con los códigos de un mundo que ha vivido hasta entonces como un sistema de relaciones. Esos hechos tornan opaca a la sociedad”.⁵ Los otros serán reconfigurados en nuevas comunidades por la Inquisición, la condena a la filosofía, las cacerías de brujas, entre otros, produciendo una sociedad que no se integra hacia un objetivo uniforme, como la Iglesia católica lo había pensado hasta entonces.

Podemos pensar que la comunidad estaba disputada entre nuevas comunidades políticas no determinadas, opacas, asociadas en parte por las lenguas vernáculas, que se confrontaban a lo propiamente católico dispuesto por una aceptación de la exclusión de la teología por el uso del latín que reservaba la comunidad con lo divino a una sujeción dogmática cada vez más deontologizada. Certeau piensa que esto es una transformación del mundo en que los significantes y los significados cambian. El *corpus verum* y el *corpus mysticum* de la Iglesia se ven invertidos. Lo que antes representaba la verdad en el texto es sustituido por la organización católica, y el cuerpo místico es configurado a partir de la observación más rigurosa de la liturgia.

De Eckhart a Luther se puede trazar una narrativa sobre como esta pérdida e inversión condujo a cambios en la comunidad a partir de la práctica de la teología en lenguas vulgares y la traducción de la Biblia. Eckhart y Luther vivieron con dos siglos de separación en pleno desarrollo y consolidación del territorio turingio y fueron educados en tradiciones diferentes, uno dominico, otro agustino, y las crisis históricas que le tocó vivir a cada uno son distintas. No es lo mismo Friedrich Barbarroja y la disputa con el papado que terminó por expulsarlos a Avignon; que las disputas de Federico el Sabio y Juan el

⁴ Cf. Elizabeth Makowski, *Cannon Law and Cloistered Women*. Washington, Universidad Católica, 1997, pp. 1-5.

⁵ Michel de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 103.

Constante, la separación de los reformistas y la Iglesia católica. Pero ambos escribieron y tradujeron conocimiento reservado por la Iglesia católica a lenguas vernáculas y sus enseñanzas fueron condenadas, teniendo un impacto en la configuración del alemán y lo que hoy es Alemania.

Cuando Eckhart decidió traducir pasajes de la Biblia utilizó una estrategia dirigida a esa no-comunidad opaca. A partir de realizar sermones hablando con grupos cistercienses o de beguinas haciendo sermones públicos y usando el medio alemán alto. La estrategia apofática de Eckhart abre un vacío que exige una aproximación a los textos. La tarea de vaciar a Dios de Dios, eliminar sus atributos, al igual que los del escucha, buscaba poner a los nuevos oyentes ante una tarea no de “entender”, sino de producir su propia relación con el texto. Mientras que Luther amplificó dicho efecto al hacer una traducción integral de la Biblia y distribuirla de forma masificada gracias a la imprenta, conduciendo a la invención de una nueva comunidad a partir de la práctica basada en la aproximación directa al texto, contra la comunidad estratificada diseñada por la Iglesia católica.

¿Para quién traducir?

Tanto Eckhart como Luther estaban preocupados por la comprensión de su traducción. Luther lo enuncia como hablar de tal forma que las personas sepan que les están hablando alemán, las mujeres y los niños, mientras que Eckhart señala que:

Séneca, un maestro pagano dice: de las cosas grandes y elevadas hay que hablar con sentimientos grandes y elevados y con el alma sublime. Dirán también que esas enseñanzas no se deberían decir ni escribir para la gente iletrada. A eso digo: Si no se debe enseñar a la gente iletrada, nunca nadie llegará a ser letrado y en consecuencia nadie sabrá enseñar o escribir. Porque se enseña a los iletrados para que de iletrados se conviertan en letrados.⁶

Ambos señalan que sus traducciones tienen el objetivo de tener una distribución a grupos que no han tenido acceso con anterioridad a los textos. Pero ¿podemos pensar que solamente se trata de una estrategia de difusión de la traducción?

Walter Benjamin comienza su texto *La tarea del traductor* señalando que:

⁶ Meister Eckhart, *Tratados y sermones*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, p. 225.

En ninguna parte la atención hacia el receptor resulta fructífera para la comprensión de una obra de arte o una forma artística. No es sólo que toda referencia a un público determinado o a su representante lo desvíe a uno del camino, sino que hasta el concepto de un receptor ideal es nocivo en toda discusión sobre teoría del arte, porque de esas discusiones tan sólo se solicita que partan en general de la existencia y la naturaleza del ser humano.⁷

El texto al que se enfrentaban Luther y Eckhart es un texto sagrado que los obliga a considerar la enunciación de la palabra divina. Y aunque la recepción tiene un lugar importante, su disputa es por cómo se sostiene el texto en la traducción. Para Benjamin, la finalidad de la traducción está “en la expresión de la correlación intrínseca de las lenguas”.⁸ Y aunque esa finalidad no puede ser expresada directamente podemos pensar que ya se encuentra en los ejercicios de estos autores.

En el prólogo de la *Theologia Germanica* Luther señala:

Que tantos como quieran lean este libro y entonces digan si la teología es cosa nueva o vieja entre nosotros: porque este libro no es nuevo. Pero, si dicen como antes lo hacían que sólo somos teólogos alemanes, no lo negaremos. Agradezco a Dios que he escuchado y encontrado a mi Dios en la lengua alemana, ya que ni yo ni ellos lo hemos encontrado en latín, griego o hebreo.⁹

La disputa de Luther era no sólo por amplificar al público lector de la Biblia, sino una disputa por la posibilidad de hacer teología en su lengua y encontrar a Dios ahí.

Eckhart, aunque no habla directamente de la traducción, en varios de sus sermones explica la problemática de la aproximación al texto.

Dice san Agustín: al principio, la Escritura le sonríe a la gente menuda y atrae al niño, pero, al final, cuando uno quiere ahondar en ella, se burla de los sabios: y nadie tiene la mentalidad tan simple, que no encuentre en ella algo adecuado para él y, por otra parte, nadie es tan sabio que cuando quiere ahondare en ella, no la halle [cada vez] más profunda y con más cosas [ocultas].¹⁰

⁷ Walter Benjamin, “La tarea del traductor”, en Dámaso López García, ed., *Teorías de la traducción*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 335.

⁸ *Ibid.*, p. 338.

⁹ Martin Luther, *Theologia Germanica*. Boston, Draper, 1872, p. xx.

¹⁰ M. Eckhart, *op. cit.*, p. 643.

Para Eckhart, el problema de traducir la Biblia recae en los límites que impone intentar hacer un trabajo de exégesis. La tarea del traductor no garantiza un comprensión superior del texto, sino que se trata del acceso a un territorio oscuro que no responde a una expectativa epistemológica. El problema de la traducción conduce a un punto en que al buscar para quién traducir no se pueden establecer objetivos, sino que se tiene que renunciar a conocer quiénes son los receptores. Pero ¿esto conduce a que el traductor renuncia a su intencionalidad? Hacer una traducción es dar cuenta de un acto imposible, traduciendo, asumiendo un acto sin correspondencia. La traducción tiene que renunciar a la intención calculada buscando efectos.

Eckhart permite ver esta suspensión de la intención en sus sermones. Se ha sugerido que Eckhart buscó producir efectos performativos sobre su audiencia, recurriendo a maniobras discursivas constituidas como tropos que barrenaban la estabilidad del texto. Por ejemplo, al inicio del sermón *Surrexit Autem Saulus...*, se traduce el pasaje bíblico de la conversión de san Pablo cuando cae de su caballo y se dice “Se levantó solo Saulo de la tierra, con los ojos abiertos y nada veía”.¹¹ Para Eckhart esto se desglosa en variaciones aporéticas:

Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo *sentido es*: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada.¹²

Esta técnica retórica produce un efecto que conduce a suspender la interpretación en el acto de traducción. Aglutinar los sentidos ejerce una fuerza en contrasentido a la determinación de una interpretación dogmática. El trabajo que realiza Eckhart es una tarea en que la búsqueda de la traducción disputa la unicidad de la interpretación. De cierta forma, la traducción actúa contra el deseo de la Iglesia católica de establecer un grupo canónico de pensadores.

Sabemos que esta discusión se encuentra también en Luther como un problema político, ya visible en el *Salterio alemán*: “Para establecer su doctrina, inventaron sus distinciones que nos intentan forzar a aceptar; diciendo que los sacramentos y las ordenanzas tienen cierto efecto sobre la gracia en nosotros, como la autoridad y poder de Dios”¹³ y esto genera dudas sobre la fe. Y para

¹¹ M. Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid, Siruela, 1999, p. 87.

¹² *Idem*.

¹³ M. Luther, *op. cit.*, p. XXII.

Luther es una herejía enseñar que dudar es una sensación divina, esto va contra la fe. La producción de la duda en sí para forzar la adecuación a interpretación dogmática va contra el acto de fe. Tanto para Eckhart como para Luther la problemática de enunciar pensando en la fe es parte de la tarea de pensar en la traducción. La traducción corresponde a una tarea de confrontación contra una búsqueda de convencimiento sobre la estabilidad de las interpretaciones bíblicas hechas desde el latín.

¿Qué traducir entonces?

Las traducciones de la Biblia de Eckhart y Luther buscaban trasladar algo de las interpretaciones a los actos de enunciación. Actos que se encontraban ya en una comunidad en crisis y sin una configuración determinada. Se trataba de un desplazamiento que exigía abandonar un locus preciso por la posibilidad productiva de la apertura. Pero, ¿qué es esto que se buscaba trasladar o desplazar de la Biblia al alemán?

Podría pensarse que bastaría con suponer que es un acto político de poder que buscaba apropiarse o dominar a partir de la apropiación de un texto sagrado. Pero, en realidad, es algo más sutil que une a la traducción con las modalidades discursivas que la transmiten. Franz Rosenzweig pone atención a como la tarea de traducción buscaba acercar a los alemanes al texto original, “a veces atenerse a las palabras, a veces dar sólo su sentido”.¹⁴ Luther malabareaba con las ansias de literalidad y la producción de sentido, movimiento del lector al texto y del texto al lector:

Lutero tenía en la “analogía de la fe” una infalible vara de rabadomante que lo guiaba sin vacilación hacia todos aquellos sitios que en el Antiguo Testamento “impulsaban a Cristo”, lo promovían. Ahí donde para él como cristiano estaba la palabra viva de Dios, ahí y sólo ahí, pero sin condicionamientos, debía ser tomada literalmente y por tanto también traducida con “rígida fidelidad”.¹⁵

Esto tendríamos que pensarlo a partir de la estructura de la enunciación. Cuando hablamos de enunciación se trata de pensar la enunciación del verbo. Impulsar a Cristo es enfatizar los pasajes que refieren al acto creativo a partir de la enunciación. Lo que Luther hace está relacionado con buscar la litera-

¹⁴ Franz Rosenzweig, *Lo humano, lo divino, lo mundano*. Buenos Aires, Limod, 2007, p. 345.

¹⁵ *Ibid.*, p. 346.

lidad cuando se anuncia el proceso de enunciación más que la anticipación de la figura de Cristo. La traducción redispone los materiales para facultar la aparición de mecanismos metafísicos en el lenguaje.

Eckhart aborda esta cuestión cuando señala: “San Agustín dice que quien comprende mejor la escritura es aquel que, desprendido de todo espíritu, busca el sentido y la verdad de la Escritura en ella misma, es decir, en el espíritu en el cual está escrita y pronunciada, es decir, el espíritu de Dios”.¹⁶ Esta postura que se diferencia de la aproximación a los textos deontológicamente, anticipa que el espíritu y la capacidad de la comprensión está en insistir en el espíritu de Dios. Para Eckhart, esta posición está relacionada con el acto de creación a partir del verbo. Para él la tarea inminente de la práctica religiosa es la eliminación de las atribuciones divinas. Ningún atributo corresponde a la naturaleza divina. La aproximación a lo divino tiene que partir de un vaciamiento que implica la posibilidad de posicionarse en el acto creativo. Lo que tiene que ser traducido no es algo específico.

Luther considera, en el comentario al segundo salmo, que “nuestra traducción de este pasaje, por lo tanto, no difiere del hebreo en su sentido. Y, aunque una diversidad en la lectura hará a veces una diferencia en el sentido, mientras la misma verdad sea asida, la diversidad en la lectura no perjudicará, por lo tanto no quiero se contencioso”.¹⁷ No busca tener una disputa por la precisión de una traducción específica, sino que busca algo que no puede ser particularizado ni por la interpretación, ni por la correspondencia literal del texto. Para Lutero, una traducción completamente literal de la Biblia sería incomprendible. Pero, al mismo tiempo expone un problema, ¿cómo diferentes lecturas logran asir una misma verdad? Esto tiene que ver con una modificación de la noción de verdad en esta época.

Lo que está en juego en el acto de traducción de la Biblia es la posibilidad del lenguaje. Benjamin termina su texto *La tarea del traductor* hablando del abismo del lenguaje que permite hacer guiños entre distintos lenguajes es disputado por el texto sagrado que llama al decir verdadero en conexión con el texto.

Ante él se exige de la traducción una confianza tan ilimitada que la literalidad y la libertad tienen que unirse en ella, sin tensión alguna, tal como la lengua y la revelación en aquel, y eso en forma de la versión interlineal, pues en algún grado todas las grandes obras, pero en el más alto las sagradas, comprenden entre líneas su traducción virtual.

¹⁶ M. Eckhart, *Tratados y sermones*, p. 205.

¹⁷ M. Luther, *Commentary on the First Twenty-Two Psalms*. Minneapolis, Lutherans in All Lands, 1903, p. 81.

La versión interlineal del texto sagrado es el arquetipo o ideal de toda traducción.¹⁸

¿Qué quiere decir Benjamin con esto? El arquetipo o ideal de toda traducción, una forma en que el interlineado, muchas veces descrito como una disputa continua entre la traducción virtual que se sostiene a partir de su medio, sea un lenguaje, un libro, un *ebook*, una servilleta que se contraponen con aquello que es expresado, tiene que ver de alguna forma con la tensión entre el texto sostenido y sosteniendo el lenguaje. Tiene que ver con el proceso de producción del texto y la traducción inventando el lenguaje. ¿Cómo pensar la interlinealidad de la traducción?

La traducción del texto no es un ejercicio de equivalencias entre un lenguaje y otro, sino una suma de procesos entre las posibilidades del texto, el medio y las del lenguaje. De cierta forma, en la traducción al alemán de la Biblia, trasladaron las capacidades metafísicas al lenguaje vernáculo y sus hablantes, dotando de nuevo a la Biblia de una posición constitutiva en la comunidad a partir de ejercicios sermonísticos y la imprenta. Se permitió a nuevos grupos participar en los procesos de la metafísica cristiana. Ya no era sólo una tarea para las comunidades que sabían latín. Pero, la estrategia no sólo conducía a eso, sino que cambiaba la práctica metafísica. Una práctica metafísica que reestablecía las conexiones entre lo cotidiano y lo divino. Lenguas de todos los días y el texto sagrado.

Conclusiones: ¿qué efectos tiene la traducción?

Sabemos que Eckhart y Luther ejercieron una influencia formativa en la lengua alemana a partir de la traducción de la Biblia. Y que tuvieron un impacto revolucionario en la secularización a partir de una operación de desbasamiento y aproximación de los textos y los lectores. Rosenzweig dice que “Para la iglesia protestante la traducción de Lutero llegó a ser lo que la Iglesia católica con su amplio sistema institucional ya poseía: el portador de su visibilidad”.¹⁹ No sólo condujo a ser una apropiación del texto, sino que constituye la base de la Iglesia protestante. No ya una institución altamente jerarquizada, sino un texto y una forma de aproximarse a la fe. Por su parte, Amy Hollywood insiste que Eckhart logró un diferimiento y diferenciación en el lenguaje,²⁰ son una reinención

¹⁸ W. Benjamin, “La tarea del traductor”, en *op. cit.*, p. 347.

¹⁹ F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 352.

²⁰ Janet K. Ruffing, *Mysticism and Social Transformation*. Siracusa, Universidad de Siracusa, 2001, p. 76.

de la existencia humana. Diferir es parte de la tarea de traducción. Suspender una decisión que produce la posibilidad de un texto. La comunidad se configura con ese diferimiento al mismo tiempo que aproxima a los ejercicios de escucha y examen. De cierta forma las configuraciones comunitarias que se produjeron por el movimiento de Eckhart a Luther podríamos entenderlas a partir de una transformación del lenguaje, la comunidad y los textos abriendo posibilidades de un ejercicio creativo que no se puede magnificar sólo como las posibilidades filosóficas, técnicas y literarias del alemán, sino también como una cierta forma de enunciar a partir de ese lenguaje. Una relación entre especificidades y heterogeneidades que no pueden ser resueltas e igualadas, pero que afectan la forma en que se habla y se escribe.

Tenemos que pensar que la tarea de traducción corresponde a una práctica de resistencia al enclaustramiento y ordenamiento de las prácticas para hacer de la comunidad una reserva para la élite. Y que ejerciendo un tipo de encuentro inestable, ante superficies que se resisten a la apropiación, mediante ejercicios de apropiación productiva que cedan la propiedad del texto, que es como entiendo, provisionalmente, en la traducción hay una posibilidad de transformación. La traducción es una técnica política de apropiación productiva y transitoria. Una técnica que tiene que revelar a partir de su confrontación con el acto de producción/enunciación/creación una posibilidad de comunidad. Pero para que se vuelva efectiva tiene que reconocer y practicar la reserva de su alcance. Tiene que ver con una estrategia de aceptar el oscurecimiento y lo imposible de reservar, mientras sigue enunciando.

Reforma y Contrarreforma. El debate teológico en el umbral de la nueva ciencia

Alejandra Velázquez Zaragoza

Introducción

El enorme impacto de la Reforma protestante, como bien se sabe, no sólo se extendió, en su momento, al terreno religioso; sin duda, la repercusión de ésta –desde su surgimiento en el siglo XVI, hasta la actualidad– ha alcanzado a la política, a la economía, al arte y a la ciencia, entre otros ámbitos de la cultura, incluyendo desde luego al filosófico. En este terreno, entre los siglos XVI y XVII, el debate teológico que diera lugar al cisma de la Iglesia católica, nutrió de manera definitiva la revolución del pensamiento filosófico que condujo a la nueva ciencia.

En efecto, como lo veremos en el primer apartado, la controversia entre reformadores y contrarreformadores (o Reforma católica) se enfocó a la búsqueda de la recta lectura de las Sagradas Escrituras; sin embargo, esta polémica se desplazó de la esfera religiosa a la epistemológica, mediante el replanteamiento del problema del criterio o norma de verdad tanto para la teología como para el saber científico o filosofía natural. Abordaremos este último aspecto en la segunda parte, donde también señalaremos la importante presencia del escepticismo y las respuestas a éste que aportaron importantes ingredientes para la configuración de la filosofía del siglo XVII.

El libro sagrado, en aras de su correcta lectura

En octubre de 1517, Lutero hizo públicas 95 tesis con el propósito de denunciar la fallida interpretación de las Escrituras por parte de la Iglesia papal. El espíritu del reproche, según se ha insistido, no era el de provocar la división de la Iglesia, sino tan solo el de desterrar sus prácticas abusivas, mediante la supresión de costumbres y prácticas lucrativas impuestas por el clero. La tesis

37, por ejemplo, señala que: “Todo cristiano, vivo o muerto, incluso sin las cartas de indulgencia, goza de la participación de todos los bienes de Cristo y de la Iglesia concedidos por Dios”.¹ Las tesis 71 y 72 muestran el propósito correctivo, no cismático, de la denuncia: “Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales; pero sea bendito quien se preocupe de luchar contra la desvergüenza y la licencia verbal del predicador de las indulgencias”.² La iniciativa de Lutero rebasó —como se ha mencionado— su intención inicial, pues además de las conocidas consecuencias de diversa índole que trajo consigo, colocó en el foco de la reflexión el tema del criterio de verdad que habría de sostener la correcta interpretación de la Escritura.

De acuerdo con Lutero, la regla de verdad para el conocimiento religioso es la convicción subjetiva, única vía que ha de conducir a la recta interpretación del libro sagrado. En *La cautividad babilónica de la Iglesia*, obra de 1520, afirma ofrecer ésta:

[...] a todas las personas piadosas que ansían llegar al *conocimiento sincero* de la Escritura y al uso correcto de los sacramentos. Como se dice en la primera carta a los Corintios (cap. 2), es un don extraordinario conocer lo que se nos ha dado y el uso que de ello hay que hacer. Apoyados en este discernimiento espiritual, no tendremos necesidad de acudir a interpretaciones falaces.³

La sinceridad del discernimiento espiritual, como sustento de la lectura desprejuiciada de los escritos bíblicos, se confirma en su célebre pronunciamiento en la Dieta de Worms (1521):

A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén.⁴

¹ Martín Lutero, “Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 Tesis (1517)”, en *Obras*. Ed. de Teófanos Egido. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 66.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, “La cautividad babilónica de la Iglesia”, p. 61. *Cursivas mías*.

⁴ *Ibid.*, “Discurso de Worms”, p. 175.

El dramático escenario planteado por Lutero es descrito por Richard Popkin como la estrategia de “Tender ganchos al cielo”,⁵ la cual remite a una experiencia que, a la vez que transmite determinadas verdades religiosas, aporta los medios para autentificarlas. Se trata de un proceso que si bien es sostenido por la fuerza de la convicción personal, persigue el logro de una verdad objetiva. Sin embargo, ¿cómo asegurar la rectitud de tal interpretación, a pesar de su sincera intención? O de otro modo: ¿la mera sinceridad puede ser el sustento de la correcta interpretación buscada? ¿Cómo saber, en principio, que la Escritura es la palabra de Dios? ¿Cómo saber que no me engaño? El planteamiento de Lutero a muchos les pareció excesivo, pues conducía a una concepción de verdad que se auto-legitima, fincada en la auto-convicción y que elimina toda posibilidad de duda.⁶

En este asunto, Calvino (1509-1564) intentó aportar una salida para dar solidez a la visión reformadora, al señalar en su *Institución de la religión cristiana*: “Nosotros, sin discusión alguna, afirmamos que los hombres tienen un cierto sentimiento de la divinidad en sí mismos; y esto, por un instinto natural. Porque, a fin de que nadie se excusase so pretexto de ignorancia, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad [...]”⁷

Calvino, a diferencia de Lutero, no apela como éste a la mera convicción personal; el “sentimiento de divinidad” al que se refiere, forma parte de la propia naturaleza humana. De este modo, podemos saber que Dios existe porque “naturalmente hay impreso en el corazón de los hombres un cierto sentimiento de la divinidad [...]”⁸ En seguida, Calvino da un paso más, pues

⁵ Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983, pp. 285-286. Para el estudio del impacto del escepticismo en el pensamiento moderno en el periodo comprendido entre 1470 y 1710, se recomienda R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Universidad de Oxford, 2003.

⁶ Cf. Ezequiel de Olaso, “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Ed. de E. de Olaso. Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, t. 6, p. 139.

⁷ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, vol. 1, libro I, cap. III, pp. 7-8. Es importante advertir que la idea de que Dios ha puesto en todos los hombres una “impronta” de su existencia, aparece en algunos pensadores entre los que destaca Descartes, quien la incorpora de manera importante a su argumentación en una de las pruebas de la existencia de Dios en la Tercera meditación: “Y en verdad no hay por qué admirarse de que Dios, al crearme, me haya introducido esa idea [la idea innata de Dios], para que fuera la marca del artífice impresa en su obra [...]” (R. Descartes, *Ceuvres de Descartes*. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Léopold Cerf, 1898/1956. París, J. Vrin, 1996. 11 vols. Edición referida con las siglas AT, luego el número del volumen y la página; R. Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009).

⁸ *Ibid.*, p. 8.

no sólo contamos con la impronta divina, también Dios dotó a nuestro intelecto de la capacidad requerida para entender rectamente la Escritura; pues ésta recoge: “en nuestro entendimiento el conocimiento de Dios, que de otra manera sería muy confuso, y deshaciendo la oscuridad, nos muestra muy a las claras al verdadero Dios”.⁹ Asimismo, la divinidad de la Escritura está garantizada, pues en lo que toca a los profetas y patriarcas: “Dios imprimió en sus corazones tal certidumbre de la doctrina con la que ellos se convencieran y entendieran que aquello que se les había revelado y ellos habían aprendido, había sido manifestado por el mismo Dios”.¹⁰ Así, Calvino postula la impronta de Dios en el hombre, la capacidad para entender “con claridad” las Escrituras y, desde luego, la certeza plena de que éstas son la verdadera palabra de Dios.¹¹ Con base en estos postulados, el ginebrino descalifica la autoridad de la Iglesia para establecer criterios:

[...] he aquí la cuestión que suscitan, no sin gran escarnio del Espíritu Santo: ¿Quién nos podrá hacer creer que esta doctrina ha procedido del Espíritu Santo? ¿Quién nos atestiguará que ha permanecido sana y completa hasta nuestro tiempo? ¿Quién nos persuadirá de que este libro debe ser admitido con toda reverencia, y que otro debe ser rechazado, si la Iglesia no da una regla cierta sobre esto? Concluyen, pues, diciendo que de la determinación de la Iglesia depende qué reverencia se deba a las Escrituras, y que ella tiene autoridad para discernir entre los libros canónicos y apócrifos.¹²

Es inaceptable, pues, que las meras determinaciones humanas proporcionen la certeza que se busca en la verdad de la religión:

[...] ¿qué será de las pobres conciencias que buscan una firme certidumbre de la vida eterna, si todas cuantas promesas nos son hechas se apoyan en el solo capricho de los hombres? Cuando oyeren que basta que la Iglesia lo haya determinado así, ¿podrán, por ventura, tranquilizarse con tal respuesta? Por otra parte, ¿qué ocasión damos a

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ En este tema, como en otros, Calvino discute contra la autoridad católica confrontándola con su propia tradición, al retomar la autoridad de san Agustín: “Cuando dirigimos nuestra mirada a las Escrituras, que nos han sido servidas por medio de los hombres, levantamos los ojos a lo alto, de donde nos viene el consuelo. Quienes escribieron las Escrituras eran hombres; su luz era recibida. La verdadera luz era Aquel que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (San Agustín, *Obras. Tratados sobre el Evangelio de san Juan (1-35)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, t. XIII, p. 75).

¹² J. Calvino, *op. cit.*, vol. 1, libro I, cap. VII, p. 30.

los infieles de hacer burla y escarnio de nuestra fe, y cuántos la tendrán por sospechosa si se creyese que tiene su autoridad como prestada por el favor de los hombres!¹³

Sin embargo, para poner en marcha la “institución natural” de la que estamos dotados y que nos permite obtener la certeza buscada, hace falta un elemento activo indispensable: la iluminación, pues sin ella, afirma Calvino, no podemos reconocer a Dios. La evidencia requerida, entonces, ocurre por la iluminación que nos otorga, como un don, el Espíritu Santo: “las cosas recónditas solamente por la revelación del Espíritu le son manifestadas al entendimiento humano, de tal manera que son tenidas por locura cuando el Espíritu de Dios no le ilumina”.¹⁴ De este modo, se completa la estrategia: no sólo poseemos la naturaleza que nos faculta para acceder con certeza al entendimiento de la Escritura; la actividad divina hace posible la persuasión íntima que nos otorga la garantía completa de nuestro conocimiento religioso. Empero, a pesar de los esfuerzos argumentales de Calvino hay aquí un círculo que debemos notar,¹⁵ y que no pasó inadvertido por sus críticos: el criterio para reconocer la verdad del conocimiento religioso es la persuasión íntima, cuya garantía de autenticidad es Dios, y ésta queda asegurada por la persuasión íntima.

Por su parte, los contrarreformadores, o si se prefiere denominarlos, los reformadores católicos —para evitar el sentido reactivo del prefijo “contra”—¹⁶ desarrollaron diversos argumentos en oposición a la visión reformadora,

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵ Ezequiel de Olaso analiza en forma detallada este círculo argumental. Cf. E. de Olaso, “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”, en *op. cit.*, p. 139.

¹⁶ H. Jedin ha analizado la complejidad historiográfica del concepto *contrarreforma*, el cual ha conducido a lecturas que enfatizan —si fuera ése el caso— el carácter exclusivamente contestatario y reactivo del movimiento católico ante el protestantismo. Al respecto, este historiador señala que es parcial: “concebir la escisión de la fe sólo como tragedia, y pasar por alto la profundización y activación de la vida religiosa, que fue su consecuencia, la riqueza de valores que se puso de manifiesto en la reforma católica” (Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1966, t. 5, 2a. parte, p. 876). En este mismo sentido, García Cárcel pone de relieve la parcialidad que implica la connotación negativa del concepto *contrarreforma*. Así, en su estudio historiográfico expone que si bien el sentido de dicho concepto, propuesto por Johann Saint Putter en 1776, subrayaba la cancelación de la libertad de pensamiento por la Iglesia católica, es hacia los años treinta del siglo XX que: “comenzó a cuestionarse la malignidad intrínseca de la Contrarreforma reinterpretando literatura y arte barrocos desde presupuestos distintos”. Por ello, afirma García Cárcel, Jedin propuso reemplazar el concepto de *contrarreforma* por el de *reforma católica*, lo cual fue plenamente aceptado (R. García Cárcel, “De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición”, en *Manuscripts*, núm. 16, 1998, pp. 39-63).

entre los que destacan los siguientes, en este caso, expuestos por el paladín del culto visible (católico), Francisco de Sales (1567-1622), en su obra *Las controversias* (1593):

[...] el absurdo de los absurdos y la más horrible de todas las herejías, es ésta: mientras [los reformadores] sostienen que toda la Iglesia ha errado durante mil años en el entendimiento de la palabra de Dios; Lutero, Zuinglio y Calvino, para asegurarse que ellos entienden claramente la Escritura, han predicado y enseñado que toda la Iglesia visible yerra, porque puede errar. Yo aseguro que Calvino y todos los hombres pueden errar [más aún] si éstos se atreven a seguir [...] las interpretaciones de la Escritura que mejor les place, haciéndolas pasar por la palabra de Dios. [...] Tomo la enseñanza de Calvino, de que todos pueden errar en materia de religión, incluida la Iglesia y digo otro tanto de él [...] si todos pueden errar en el Entendimiento de la Escritura, ¿por qué no ustedes y sus ministros?¹⁷

En efecto, de acuerdo con Sales, el reproche que los reformadores dirigen al culto visible, es aplicable a ellos mismos, pues son incapaces de explicar, sin incurrir en círculos argumentales, cuál es la garantía de que su lectura de la Escritura es la correcta. Además, ¿qué nos obligaría a preferir esta lectura cuando no hay una sino muchas? Los reformadores, sigue Sales, no nos ofrecen nada al respecto y han atacado la regla de la fe católica mediante objeciones argumentales que deben aplicarse, primero, a ellos mismos. Sales acepta que la lectura del texto que establece la Iglesia puede ser errónea, pero la del bando contrario no tiene por qué correr mejor suerte, pues como lo señala enfáticamente: “Tomo la enseñanza de Calvino y digo lo mismo de él [...]”¹⁸

Por otra parte, al considerar el argumento de la persuasión íntima, Sales repara en la dificultad de garantizar su autenticidad, pues si ésta queda encerrada dentro del sujeto, es invisible y también incommunicable; además, ¿cómo podríamos distinguirla, por ejemplo, de la locura? Es interesante que el reclamo de prescindir de un criterio de validez intersubjetiva, es igualmente aplicable para ambos contendientes; como Sales lo admite en el Discurso XX de *Las controversias*, del siguiente modo:

[...] veamos qué regla tienen ellos para separar los libros canónicos de todos los demás eclesiásticos, “el testimonio –dicen–, y la persuasión

¹⁷ San Francisco de Sales, *Œuvres complètes. Controverses. Traité de l'amour de Dieu*. París, Béthune, 1836, t. 4, p. 124.

¹⁸ *Idem*.

íntima del Espíritu Santo”. ¡Oh Dios, qué escondrijo, qué niebla, qué noche! No hay nada claro aquí, en este asunto tan grave e importante. Preguntamos cómo podemos conocer los libros canónicos. Nos gustaría tener alguna regla para detectarlos y se nos remite a lo que ocurre en el interior del alma, que nadie ve, nadie conoce, salvo el alma misma y su creador.¹⁹

En estas condiciones, queda claro que la doctrina de la infalibilidad, ya fuera la personal o la de la Iglesia, quedó seriamente vulnerada. El resultado de la discusión rebasó las intenciones de cada uno de los bandos en disputa, pues si las Escrituras no son ya transparentes para nadie, hay que buscar, entonces, una salida diferente para enfrentarse al escepticismo en la religión, lo cual algunos encontraron en la ruta del fideísmo; es decir, refugiándose en la fe, antes que en la razón.²⁰ Pero, mientras tanto, el efecto de la discusión inundó el ambiente intelectual de la época; la conciencia de las dificultades para acceder de manera directa a la Escritura condujo a asumir la inevitabilidad de la interpretación; es decir, el irrecusable acceso mediado al texto, ya fuera por la norma que impone la autoridad y la tradición o por la ineludible comunicación de la persuasión íntima que exige, como antes se menciona, un criterio de validez intersubjetiva. En esta situación, el escepticismo pronto se erigió en el enemigo común a vencer.

El libro de la naturaleza: más allá del escepticismo

La postura de Lutero ante el escepticismo ilustra el rechazo que éste despertó en la mentalidad de la época. En el curso de una polémica contra Erasmo, Lutero declara incompatibles la fe y el escepticismo,²¹ pues afirma: “No es la

¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁰ He tocado más ampliamente este tema en A. Velázquez, “Conocimiento y creencia. ¿Fideísmo en Francisco de Sales?”, en José Antonio Robles y Laura Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2004, p. 24: “el nuevo pirronismo sí alcanzó a Sales aunque no en el ropaje del fideísmo. La necesidad de responder satisfactoriamente, desde su profunda fe católica, al desafío de la Reforma, llevó a Sales, *malgre lui*, a asumir el talante de una nueva época, signada por la transformación radical del estatus del sujeto con respecto a los distintos ámbitos del saber”.

²¹ Para el lector interesado en la compleja relación entre Lutero y Erasmo se recomienda acudir al esclarecedor estudio de James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Madrid, Alianza, 1968. A propósito de las divergencias teológicas entre estos personajes, Atkinson afirma: “La debilidad de la visión teológica de Erasmo estaba en que su carácter refinado y recto le hizo subestimar la sujeción al pecado que

señal distintiva de un espíritu cristiano no complacerse en aserciones; por el contrario, un hombre debe complacerse en aserciones o no será cristiano”.²² La aserción, entendida como adhesión invariable, impide el camino de la duda o el de la mera opinión, condición indispensable para sostenerse y perseverar en la convicción, pues añade: “El Espíritu Santo no es escéptico”.²³ En la visión reformadora, se denuncia que el católico sucumbe ante al escepticismo porque al recurrir a la autoridad o a la tradición, se requiere probar que éstas son el legítimo juez, cosa que no puede probar la Iglesia. En contraparte, la Iglesia acusa a los reformadores de ser escépticos, dado que la convicción subjetiva no puede ser el auténtico juez que se busca. De este modo, nadie quiere ser escéptico; sin embargo, las mutuas acusaciones de escepticismo parecen haber creado las condiciones para su aparición inevitable en el contexto de la modernidad temprana y, por ende, para obligar a tomar postura ante él.

Así, la pretensión de encontrar el juez idóneo, impulsaría la ruta de la expansión del escepticismo, más allá de los confines teológicos, hacia las facultades cognitivas: el razonamiento y los sentidos. De acuerdo con dicha ruta, debemos desconfiar de nuestros propios principios racionales, pues éstos no son fidedignos. Para tener una ciencia auténtica se requieren principios seguros, empero, los principios que han aportado los filósofos —entre los cuales, los matemáticos se consideran los más seguros— sólo son “presuposiciones falsas”, como lo hace notar el abate Léonard de Marandé, para quien los principios matemáticos son:

[...] ideas inmateriales por las que se desean medir las cosas materiales. Quienes están dispuestos a emplear principios y conceptos matemáticos para llegar al conocimiento sólo están haciendo más dudosos sus resultados. Las matemáticas son acerca de objetos imaginarios; por tanto, ¿cómo se les puede aplicar a las cosas físicas que no tienen las mismas propiedades?²⁴

Nuestros sentidos, sigue Marandé, sólo nos proporcionan información ilusoria o distorsionada. Las ilusiones ópticas nos permiten constatarlo. Por ejemplo, si presionamos el globo ocular veremos chispas y colores que nos

mutilaba a los mortales más inferiores y, por tanto, nunca tuvo la doctrina de la Gracia y la Misericordia de Dios que cautivó a un Agustín o a un Lutero o a un Ignacio” (p. 264). También será de utilidad el ya clásico estudio de Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona, Crítica, 1978. Véase sobre todo, el capítulo 7: “Hacia una definición del erasmismo”, donde se profundiza en la proximidad y distancia entre Erasmo y Lutero.

²² M. Lutero, *Aserción*, apud E. Olaso, *op. cit.*, p. 139.

²³ Penelhum, 1983, apud E. Olaso, *op. cit.*

²⁴ Léonard de Marandé, *Jugement des actions humaines*. París, 1624, pp. 60-64, apud R. Popkin, *op. cit.*, pp. 159-160.

muestran la debilidad de nuestros sentidos para distinguir lo verdadero de lo falso.²⁵ De esta manera, siguiendo, al parecer, los argumentos escépticos de Sexto Empírico,²⁶ defensor del pirronismo antiguo, la actitud de Marandé ilustra el resurgimiento, en la modernidad, del problema del criterio, el cual condujo al mundo intelectual a tomar posición ante el tipo de certidumbre que podría alcanzarse en el conocimiento de la naturaleza.

Una postura se acogió al escepticismo moderado o académico, el cual aceptó la validez de algunos argumentos del pirronismo pero evitando caer en las consecuencias de un escepticismo total. Por ello, Marin Mersenne (1588-1648) y Pierre de Gassendi (1592-1655), entre otros, asumieron que si bien el conocimiento humano no puede develar la esencia de las cosas —lo cual está reservado a Dios—; sí podemos desarrollar un conocimiento aproximativo, gradual e hipotético del mundo que nos rodea. Tal saber estará fincado en verdades corregibles, a la luz de la práctica experimental y del apoyo de la matemática como instrumento. De este modo, el escepticismo moderado o académico asumió las siguientes premisas: 1. El conocimiento humano es limitado y desprovisto de la posibilidad de alcanzar la esencia o sustancia de las cosas, pero suficiente para cubrir las necesidades de la ciencia humana. De acuerdo con Mersenne, con relación a los fenómenos naturales: “no hace falta pensar que podamos penetrar [en su naturaleza] ni lo que pasa en el interior de ellos, pues [de dichos fenómenos] nuestros sentidos, sin los cuales el entendimiento nada puede conocer, no ven sino lo que es exterior [...]”²⁷ 2. El conocimiento humano es instrumental y alcanza el estatuto de certeza moral o hipotética el cual corresponde a las leyes naturales, mismas que, carentes de un sostén metafísico, sólo aportan información acerca de cómo difieren nuestras experiencias, en diferentes condiciones y en vista de ciertos propósitos y 3. La ciencia de la naturaleza ha de regularse metódicamente, mediante el desarrollo del experimentalismo y su sustento matemático.

En suma, los autores que defendieron esta visión, confluyen en la idea de que la ciencia verdadera, asequible al hombre, requiere de la adopción de una actitud de prudencia, sensatez y moderación ante al conocimiento que,

²⁵ *Ibid.*, p. 159.

²⁶ De acuerdo con Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Sexto Empírico desempeñó un papel protagónico en los comienzos de la filosofía moderna, al grado de que Pierre Bayle lo consideró el padre del pensamiento moderno. Introducción al libro: Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Introd., trad. y notas de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 1993, pp. 7-8.

²⁷ M. Mersenne, *La vérité des sciences. Contre les sceptiques ou pyrrhoniens*. Fac-símil Neudruck der Ausgabe. París, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1969 p. 212. Para profundizar en el tema, se recomienda el estudio clásico de R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. París, J. Vrin, 1943.

en su perspectiva, sólo ha de conseguirse asumiendo la rectitud de la sana conducta cristiana.²⁸

En contraste, otros filósofos, entre los que destaca René Descartes (1596-1650), consideraron que realmente se podía derrotar al escepticismo edificando la ciencia sobre la base de verdades incorregibles.²⁹ De este modo, la ciencia contaría, en su base, con un nivel de conocimientos provistos de certeza absoluta, al cual pertenecen, por ejemplo, las matemáticas y los principios más generales de las ciencias. En un segundo nivel, Descartes colocó los conocimientos hipotéticos, que son los adecuados para explicar los fenómenos naturales, mediante verdades aproximativas. Algunos de los rasgos que caracterizan la ciencia cartesiana son los siguientes: 1. Está conformada por un conjunto de hipótesis que, derivado de una serie reducida de principios o proposiciones metafísicas, se dirige a dar cuenta de la esencia real del mundo. La certeza que poseen estos principios, de carácter *metafísico*:

[...] es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza se extiende a todo lo que es demostrado en las matemáticas; digo tal, pues claramente vemos que es imposible que dos y tres sumados sean más o menos que cinco, o bien que un cuadrado no tenga cuatro lados y cosas semejantes. Esta certeza se extiende también al conocimiento que tenemos de que hay cuerpos en el mundo [...]. Asimismo, se extiende a todo cuanto puede ser demostrado, en relación con los cuerpos, en virtud de la matemática o de otros que sean tan ciertos y evidentes [...]³⁰

2. En lo que toca al conocimiento de los fenómenos del mundo externo, por ejemplo, al ofrecer una explicación de la génesis del mundo, Descartes

²⁸ Cf. A. Velázquez, "Marin Mersenne y la alquimia. La visión moderna de un saber neoplatónico", en L. Benítez, L. Toledo y A. Velázquez, eds., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*. Ciudad de México, UNAM/Torres y Asociados, 2013, p. 323.

²⁹ En este sentido, Laura Benítez, en su análisis del tema del escepticismo que se le adscribe a Descartes, señala: "En su velada oposición a la tradición, Descartes hace ver que la filosofía tradicional, en tanto acítica, lleva al escepticismo, por lo cual resulta indispensable un cambio en el método filosófico. Así, dudar en un primer paso debe despojarnos de un inútil dogmatismo y permitirnos reexaminar el conocimiento con una sana actitud crítica, no para caer en esa duda que no conoce límites, sino en una filosofía construida sobre la certeza y no sobre la probabilidad" (L. Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Ciudad de México, Porrúa, 2004, p. 89).

³⁰ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*. Introd., trad. y notas de Guillermo Quintás Alonso. Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 412-413 [AT IX, 324, *Princip.*, 4a. parte, art. 206].

asume explícitamente la certeza *moral* de las hipótesis que constituyen este nivel, es decir, el carácter de estas suposiciones que se presentan: “como adecuadas para explicar todos los fenómenos y sin dedicarse en particular a examinar [su conformidad] a la verdad”.³¹ En efecto, afirma, los astrónomos suelen cultivar este género de explicación, pues, en este ámbito, hemos de contentarnos con obtener, del mismo, tan sólo una certeza moral, la cual es: “suficiente para regular nuestras costumbres o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas”.³²

Por lo anterior, es posible afirmar que durante los siglos XVII y XVIII, en los que se desarrolla la nueva ciencia, los filósofos trataron de superar los problemas planteados por las posiciones escépticas de la época, de cara a los cuales elaboraron sus propuestas metodológicas, ya fueran éstas portadoras de verdades absolutas o solamente aproximativas.³³

Conclusión

Desde la tradición de los estudios y discusiones de la teología, la imagen y significado de Lutero y la Reforma han sido cambiantes;³⁴ para sus contemporáneos fue “el profeta original enviado por Dios”; para la Ilustración, “fue libertador del despotismo moral, defensor de la razón y adversario de la superstición”; para la generación del *Sturm und Drang* “fue fundador de la unidad alemana por medio de la lengua”; para el siglo XIX, la figura del reformador cobra diferentes sentidos, incluso opuestos: tanto Lutero conservador como Lutero liberal; en el siglo XX fue considerado el “alemán eterno” y en la actualidad, como lo refiere Hans Küng, el apoyo de la documentación e historiografía contemporáneas da un importante giro realista a la figura de este personaje, pues “Fue la investigación histórica de nuestro siglo la que capacitó a la teología evangélica para construir su comprensión de Lutero no sobre una transfiguración idealizadora, sino sobre una investigación”.³⁵

En este contexto, la Reforma luterana, en su riqueza y complejidad, revela el fuerte impacto que ejerció en el desarrollo de la ciencia moderna. La discusión que ésta abrió entre sus defensores y sus detractores dio paso, como

³¹ *Ibid.*, p. 128 [AT IX, 108, *Princip.*, 3a. parte, art. 15].

³² *Ibid.*, pp. 411-412 [AT IX, 323, *Princip.*, 4a. parte, art. 205].

³³ Cf. L. Benítez y J. A. Robles, “El camino de las ideas”, en *op. cit.*, p. 111.

³⁴ Cf. Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 2004, pp. 532-533.

³⁵ *Idem.*

se ha señalado, a la búsqueda de un criterio de verdad capaz de dar sustento a las convicciones teológicas en debate. Este panorama alimentó la aparición de la conciencia del carácter inevitable de la *interpretación*, es decir, de la ineludible mediación entre el sujeto y el texto que aspira a desentrañar. La ruta directa de acceso a éste quedó preñada de irremontables obstáculos, provenientes del escepticismo prevaleciente en el entorno, el cual, a pesar de los esfuerzos de uno y otro bando, se convirtió en el adversario que arribó sin boleto de retorno.

Se ha señalado, asimismo, que el desplazamiento de esa situación al terreno epistemológico motivó la necesidad de tomar posición ante el embate escéptico, resultando así dos caminos diferenciados; por una parte, la senda del escepticismo moderado: es posible el desarrollo de la ciencia aunque ésta no alcance el conocimiento de sustancias; y, por otra, la que encaró la lucha contra el enemigo para derrotarlo y acometer la tarea de fundamentar el conocimiento científico sobre bases inamovibles.

Sin duda, según se ha afirmado, la Reforma luterana y las reacciones y consecuencias ante ésta se nutrieron del clima escéptico que inundó el ambiente. Sin embargo, este panorama entraña una posible paradoja, ¿por qué, en la modernidad filosófica, el escepticismo que, como se ha expuesto, cuestiona la posibilidad del conocimiento, es, a pesar de ello, un importante motor para el desarrollo de la nueva ciencia? Es posible ensayar una respuesta que aspire a disipar la aparente contradicción antes mencionada. En efecto, una época caracterizada por el notable desarrollo científico —en el contexto de trascendentes descubrimientos geográficos, particularmente el del Nuevo Mundo y en la era de la imprenta— puede, ciertamente, alentar el escepticismo por cuanto la abundancia de novedades del saber suscita desconfianza en torno al estatus epistémico que éstas poseen. Ante la cantidad y diversidad de conocimientos, se preguntarían los modernos, ¿cuál es su estatuto epistémico?, ¿qué tipo de certeza se les ha de conferir?, ¿qué tipo de verdad pueden alcanzar? Para solucionar estas cuestiones, el proyecto filosófico de la modernidad temprana se abocó a la tarea de fundamentar el conocimiento. De ese modo, el escepticismo pudo ser el acicate y el telón de fondo en el que se desarrollaría la ciencia nueva y la labor fundamentadora de ese saber.

Por lo anterior, la Reforma luterana, sus efectos y consecuencias, se presenta como uno de los factores que nutrieron el desarrollo antes mencionado de la ciencia moderna. La manera en que fue posible tal impacto ha sido el objetivo de este texto, que aspira a contribuir al estudio de la relación entre estos relevantes acontecimientos: la Reforma luterana y la nueva ciencia, a partir de los cuales el libro sagrado y el libro de la naturaleza habrían de ser leídos tras el abandono del saber tradicional y de la autoridad, al precio, sin embargo, de someterse a la *interpretación* y a los ineludibles efectos que ésta conlleva.

La respuesta visual y textual de la Contrarreforma española a la Reforma protestante

María del Carmen Camarillo Gómez

Introducción

En el siglo XVI España era un imperio enorme pero no gozaba de plena salud, pues en su interior se gestaban movimientos separatistas influidos por el luteranismo y en el exterior enfrentaba peligrosos enemigos (el turco, Inglaterra, Francia y los principados protestantes en Alemania). Por ello podemos decir que la Corona española tuvo que enfrentar dos principales problemas, uno fue el riesgo latente de que el protestantismo germinara lo suficiente como para que en sus dominios se diera una fractura política tal, que llegara a la separación, y otro fue la iconoclastia protestante. El cisma representó un gran reto para los reinos católicos y para Roma que dieron como respuesta la celebración del Concilio de Trento, inaugurado por el papa Paulo III el 13 de diciembre de 1545 y que culminó dieciocho años después en 1563. Este encuentro tuvo veinticinco sesiones de las que emanaron diversos acuerdos en materia del pecado original, los sacramentos (matrimonio, la penitencia y la ordenación sacerdotal), la eucaristía, la lista de libros prohibidos, el purgatorio, el celibato y la veneración a los santos y las reliquias; también se suprimieron las indulgencias y se ratificó la supremacía del papa como figura principal de la Iglesia católica unida.

Una vez concluido el Concilio, España generó una infinidad de obras textuales y visuales que conocemos bajo el género de la Contrarreforma, en esta ocasión nuestra intención es hacer un breve recorrido entre ambos discursos. En primer lugar, abordaremos la respuesta iconográfica e iconológica que se generó ante la iconoclastia protestante promovida principalmente por los calvinistas, poniendo énfasis en el papel que desempeñó la Iglesia militante en la construcción del discurso icónico del barroco español y novohispano. En un segundo momento abordaremos el discurso textual que, a mi juicio, se encuentra mayoritariamente en los tratados sobre la razón de Estado en

los que podemos identificar claramente que el tema central fue alertar a los príncipes cristianos del gran peligro que representaba la existencia de más de una religión en un territorio, reino o imperio, pues a ojos de los llamados tratadistas españoles la aparición del protestantismo era sinónimo de división e inestabilidad política; por lo que nos referiremos fundamentalmente a los argumentos que esgrimieron para consolidar la idea de la fundamentación del Estado desde los preceptos de la religión católica.

La iconografía del barroco español ante la iconoclastia protestante

Las noventa y cinco tesis de Martín Lutero no hacen referencia explícita a una crítica por el uso de imágenes dentro de las iglesias cristianas. Sólo encontramos en la tesis 79 que: “Es blasfemia aseverar que la cruz con las armas papales llamativamente erecta, equivale a la cruz de Cristo”. Aunque considero que esta tesis es un argumento más contra la opulencia y la corrupción del papado que se enriqueció por lucrar con la venta de indulgencias que pretendían borrar el pecado, y en consecuencia, demostraba que una imagen que era utilizada por el papa en diversas liturgias no podía ser considerada la verdadera cruz de Cristo por estar plagada de corrupción y oropel. Pero fue con Juan Calvino que la iconoclastia se hizo mucho más radical, por ejemplo, en el primer libro de su obra *Institución de la religión cristiana*, publicada en 1536 en Basilea, encontramos que para él representar a Dios con imágenes es una abominación porque su gloria es corrompida al ser reducida a materiales perecederos como la madera, piedra, plata u oro,¹ y para justificar su argumento, cita el Antiguo Testamento: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza”.² Bajo esta óptica, Calvino afirmaba que Dios condena todas las imágenes, sean esculturas o pinturas, que pretendan representarlo porque eso sería convertirlo en ídolo. En esta tónica y apelando a otro libro de carácter normativo de las costumbres que es el Deuteronomio, enfatiza que no debe el pueblo de Israel hacer imagen de Dios ni adorar ídolos, pues eso es para los otros pueblos (Dt., 4: 15-20), pero el argumento se vuelve problemáticamente violento cuando

¹ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*. Países Bajos, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967, p. 50.

² El contexto de esta cita es cuando Yavé ha entregado el decálogo a los hombres y presentándose como el único Dios verdadero, prohíbe cualquier tipo de representación: “No te harás estatua ni imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra” (Ex., 20: 4). Resulta evidente que de lo que se trata es de erradicar cualquier otra representación de algún fenómeno natural, astro o animal que pudiera competir con Yavé.

Dios permite y ordena que se destruyan los templos y los dioses de los otros pueblos.³ Algo muy similar a lo que aconteció en el saqueo de Roma de 1527 o los actos cometidos por el propio Enrique VIII, quien en Gales, cerca de Glastonbury, quemó un cristo de madera que gozaba de gran veneración en el pueblo, mandó quitar todas las imágenes de vírgenes y santos, y sustrajo todas las riquezas y tesoros que los templos y conventos guardaban celosamente:

Si fueras presente, y hubieras visto, como yo vi, profanar templos, derribar los altares, robar los sagrarios, maltratar con injurias y afrentas las imágenes y reliquias de los santos, creo cierto que no pudieras tener las lágrimas ni los gemidos y sollozos, viendo que los hombres que se tienen por cristianos hacían cosas tan crueles y bárbaras, que ningún enemigo de Cristo, ni tirano, en ninguna historia se lee haberlas hecho.⁴

Pero volviendo a los argumentos del reformador francés, éste nos dice que siendo Dios incorpóreo no puede bajo ningún punto de vista ser reducido a un espacio corporal determinado, y mucho menos Dios puede ser reducido a materia inanimada, para demostrarlo, de nueva cuenta recurre a los libros de los profetas Isaías, Oseas y Miqueas que demuestran la necesidad imperiosa de destruir a los ídolos. Esta necesidad de destruir cualquier imagen se justificaba porque una imagen no puede representar la verdadera gloria e infinitud de Dios y en consecuencia, aquellos que veían en las imágenes un mecanismo pedagógico mentían porque el conocimiento que se adquiere por medio de los sentidos es falso. Para fortalecer su argumento, Calvino recurre a la autoridad de los padres de la Iglesia, entre ellos a san Agustín, quien aseguraba que las imágenes han disminuido el temor que se debe tener a Dios y han conducido al error, sobre todo, en lo que se refiere al culto a los ídolos y a los demonios. En consecuencia, podemos decir que para Calvino el uso de imágenes y la pretensión de que éstas permiten a los fieles acceder al conocimiento de Dios es un subterfugio que sólo fomenta la ignorancia, la idolatría y la superstición, pues a su juicio, con las imágenes los hombres erróneamente creen que están

³ “Ustedes destruirán totalmente todos los sitios en donde los pueblos que van a desalojar han dado culto a sus dioses. Ustedes lo harán tanto en los altos cerros como en las lomas y bajo los árboles frondosos. Demuelan, pues, sus altares, rompan sus pedestales, quemén sus troncos sagrados y hagan pedazos las esculturas de sus dioses. Procuren borrar, en dichos lugares, hasta el nombre de sus dioses” (Dt., 12: 3). Esto mismo recupera Calvino de san Agustín que en *La ciudad de dios* en el libro décimo octavo, capítulo xxxi, donde el obispo de Hipona recuerda al profeta Naum que anuncia el mandato divino de destruir estatuas y falsas escrituras.

⁴ Pedro de Ribadeneyra, *Historia de la Contrarreforma*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, p. 1013.

viendo a Dios como si la divinidad estuviese encerrada entre sus dimensiones sin comprender que como la majestad de Dios no se puede ver con los ojos es ilícito crear imágenes que la representen.

La fiebre iconoclasta de Calvino llegó a tal punto que afirmó erróneamente que las iglesias católicas no tenían ninguna imagen del bautismo, la última cena y otras ceremonias que sí podrían tener un aspecto edificante, y sí, por el contrario, estos templos estaban plagados de imágenes horribles:

En cuanto a las pinturas o estatuas que dedican a los santos, ¿qué otra cosa son sino dechados de una pompa disoluta, e incluso de infamia, con los cuales, si alguno quisiera conformarse, merecería ser castigado? Porque las mujeres de mala vida se componen más honestamente y con más modestia en sus mancebías que las imágenes de la Virgen en los templos de los papistas; ni es mucho más decente el atavío de los mártires. Compongan pues, sus imágenes e ídolos con algo siquiera de honestidad, para que puedan dorar sus mentiras al pretender que son libros de cierta santidad.⁵

Para redondear sus disertaciones, Calvino hace un rastreo histórico acerca de las controversias iconoclastas que se han dado a lo largo de la historia,⁶ donde deja claro que estas supuestas diferenciaciones entre “latría” y “dulía” con las que los adoradores de imágenes pretenden defender su proceder, son en realidad trampas discursivas, pues a su juicio, si *latría* significa honra o veneración y *dulía* servicio, entonces los papistas veneran y honran a Dios pero sirven a los santos, lo que para él es absurdo en tanto que la honra y el servicio deben ser ofrecidos solamente a Dios.

Ante la iconoclastia protestante y el discurso calvinista, el Concilio de Trento en su última sesión, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en el apartado que se refiere a la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes acordaba que:

Enseñen con esmero los obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacítandole

⁵ J. Calvino, *op. cit.*, p. 55.

⁶ Nos recuerda Calvino que el primer momento iconoclasta ocurrió entre 730 y 842 en el Imperio Bizantino con León III, quien ordenó quitar la imagen de Cristo de la puerta principal del palacio de Constantinopla. Mientras que entre el 814 y el 842 se vivió en la región el segundo periodo iconoclasta con el emperador armenio León V, cuya postura se oficializó en el sínodo que se celebró en el 815 en Santa Sofía. Finalmente, Teodora, madre del bisnieto de León V, proclamó la restitución de las imágenes en el 843.

continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad.⁷

Así, tenemos que se pide a los obispos recrear ante los fieles una y otra vez las historias que dan testimonio de fe y obediencia, acción que se podía llevar a cabo a través del uso de imágenes o de relatos (escritos u orales), pues no debemos olvidar que en ambos casos el aprendizaje que se adquiría era continuo, de ahí que la imagen y el relato tenían que ser conservados en lo profundo de la memoria como un recuerdo constante de los dones que Dios ha otorgado a todo su pueblo. Esta titánica labor en buena medida la llevaron a cabo los miembros de la Compañía de Jesús, quienes lograron con la pintura y la arquitectura un lenguaje comprensible para todos. Éste era un discurso que conjugaba armónicamente la razón y la emoción, puesto que se estimulaban los sentidos a la vez que se exigía saber y poder dominarlos para alcanzar la verdadera contemplación. En los jesuitas encontramos, nos dice Alfonso Alfaro,⁸ una ciencia barroca en la que converge, por una parte, un conocimiento racional y, por otra, un conocimiento sensible que se expresa entre la inteligencia y la revelación.

En 1598 el jesuita Louis Richeome publicó en Burdeos una obra titulada *Trois discours pour la religion catholique, les saints et les images* en donde elabora una brillante argumentación acerca de la licitud de las imágenes religiosas. Marc Fumaroli nos dice que el padre Richeome hace una diferenciación entre ídolo pagano e imagen cristiana, en respuesta clara a las objeciones ya expuestas por Calvino: “El ídolo se presenta como inmediata y materialmente divino. La imagen es una *representación* mnemotécnica de lo divino. El hombre, ‘hecho a la imagen y semejanza de Dios’, no es un ídolo de Dios, sino su creación y su representación en el tiempo y en el espacio terrenales”.⁹

Pero el jesuita va más allá y afirma que Cristo mismo buscó con las imágenes no sólo representar la encarnación divina, sino hacerla presente a través de los tiempos, porque la divinidad que hace visible lo oculto excede la imagen

⁷ Obtenido de <http://multimedios.org/docs/d000436/p00000.htm#4-p0.14.1>.

⁸ Alfonso Alfaro, “El gran teatro del cielo”, en *Artes de México*. México, 2005, núm. 76, p. 77.

⁹ Marc Fumaroli, “Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas”, en *Artes de México*. México, 2004, núm. 70, p. 22.

misma y se muestra cada vez tomando vida, creándose y recreándose. Y para demostrarlo nos recuerda también tres hechos que dejaron como testimonio imágenes de Cristo, el primero de ellos una imagen instantánea de Jesús, que éste mismo envió al rey de Edesa Abgaro,¹⁰ la segunda imagen es el retrato que se formó en el lienzo conocido como la Verónica cuando una mujer en el vía crucis secó el rostro de Cristo, y la tercer imagen es el famoso sudario de Turín, donde se dice se plasmó el cuerpo martirizado y sangrante de Jesús en su mortaja. En estos tres casos —nos dice el padre Richeome y nos recuerda Fumaroli— podemos ver que Cristo quiso dejar un testimonio de su vida, su agonía y su muerte plasmadas en imágenes para que fuesen recordadas por siempre, y con ellas estuviera presente el mensaje que subyace en cada momento de su vida.

En el ámbito arquitectónico hay muchos ejemplos del poder pedagógico y retórico de la imagen, tal es el caso del *Transparente* de la catedral de Toledo, obra de Diego de Tomé, que por su extraordinaria belleza e impactante diseño no podemos más que suspender nuestro pensamiento y abandonarnos a su discurso que abraza nuestros sentidos tal como lo promueve este mensaje visual y sensitivo que pretendía generar en el espectador fe y devoción y quizá, en casos extraordinarios, el éxtasis místico a partir de una retórica abrumadora y plural pero unida por un mensaje muy claro. Otro caso paradigmático es el conjunto de retablos que se encuentra en la iglesia de San Francisco Javier en Tepotzotlán, México, o qué decir del inigualable Altar de los Reyes, en la catedral metropolitana de México, obra de Gerónimo de Balbás entre 1718 y 1725. Mención especial debemos hacer de las imágenes alegóricas que representaban el triunfo de la Iglesia y el triunfo de la religión, pues estaban plagadas de elementos iconográficos que hacen referencia al triunfo del bien sobre el mal y la supremacía del papa. Todos ellos respuesta clara y contundente a la Reforma protestante y de paso a la lucha contra el turco y demás enemigos.

De la imagen de Jesús encontramos infinidad de representaciones, en el caso específico de la Nueva España tenemos por ejemplo que la teatralidad devocional llegó a tal punto que se fabricaron Cristos articulados, esto es, que eran figuras móviles que tenían aplicaciones de caucho policromado para representar las heridas de Cristo y todos los momentos de la Pasión¹¹ y generar así en los fieles mayor devoción. Por otra parte, tenemos que las obras pictóricas y escultóricas del barroco católico estaban sustentadas en la literatura

¹⁰ El rey Abgaro, quien como sabemos, según cuenta la leyenda, estaba muy enfermo y pidió a Jesús que le ayudara a curarse, Cristo no lo visitó pero le dijo que una vez que ascendiera a los cielos le enviaría a un emisario con su poder, el poder estaba concentrado en una imagen milagrosa de su rostro.

¹¹ Vid. Pablo Amador, "Testigos de un pasado devoto. El acervo escultórico", en vv. AA., *80 años, 80 obras. El Museo del Carmen*. México, INAH/Conaculta, 2010, p. 32.

hagiográfica que se refiere a los santos, estos relatos expresaban una forma de vida ejemplar que se entretecía con la realidad y la fantasía. Por ejemplo, en el *Flos sanctorum* de Ribadeneyra, publicado en Madrid en 1599, podemos encontrar que en la vida de los santos el martirio es un elemento constante que nos muestra el dolor, el sufrimiento y la muerte física como testimonios de que estos sacrificios los acercaban más a la vida eterna y a su encuentro con Dios. Sirviendo de ejemplo, sobre todo, a las grandes mayorías de hombres y mujeres que vivían alejados de la fe, el discurso visual retomó todos estos atributos; así podemos ver miles de ejemplos, entre los que tenemos las imágenes de santa Úrsula, santa Teresa, san Aproniano, san Andrés, san Hermenegildo, santa Catalina de Alejandría o san Lorenzo.

No quisiéramos concluir este apartado sin antes hacer referencia al tema de las reliquias, las que cumplían también la misión de ser un vehículo discursivo que, a través de los sentidos, buscaba dar testimonio de la grandeza de Dios. En el siglo IV las reliquias eran un medio para la consagración de los templos, por lo que se creó la imperiosa necesidad de buscar y trasladar reliquias para ese fin, lo que incluso llegó a convertirse en un tráfico ilegal, puesto que la demanda era mucha y las reliquias eran pocas y difíciles de obtener. Esto es algo que utilizó Calvino para argumentar en contra del uso de éstas, en su obra titulada *Tratado de las reliquias*,¹² publicada en 1543 en Ginebra, evidenciaba la falta de certeza en la autenticidad de éstas, ya que una misma reliquia podía ser exhibida en varios templos a la vez, incluso llega a ridiculizar esta práctica denunciando que se llegaron a adquirir reliquias tales como “el santo prepucio” o “vestigios de los pañales o la cuna de Jesús”,¹³ eso sin olvidar que hubo un sin número de templos que adquirieron tantas astillas de la verdadera cruz que si fueran unidas todas harían una cruz enorme. Por todo lo anterior, podemos decir que en resumidas cuentas, para Calvino, el uso de reliquias no es más buscar a Cristo en el lugar equivocado, aferrándose a las cosas materiales en vez de escuchar su palabra.

La buena razón de Estado ante el cisma protestante

En 1513 Maquiavelo publicaba *El príncipe* y con esto, se supone, nació la idea de razón de Estado, que no es más que la máxima del obrar político, el motor

¹² El título completo de la obra es: *Aviso muy útil y de gran provecho del invento que la cristiandad ha hecho de todos los cuerpos de los santos y de las reliquias que están tanto en Italia como en Francia, Alemania, España y otros países y reinos.*

¹³ José Luis Bouza, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 30.

del Estado y su propia ley,¹⁴ que tiene como fin garantizar la estabilidad y la salud del mismo. En primera instancia debemos apuntar que la virtud (que sería un antecedente de la idea de la razón de Estado) propuesta por Maquiavelo era de carácter político, no moral y mucho menos religioso, de tal suerte que era válido el uso de la simulación y la disimulación¹⁵ si con ello se preservaba o incrementaban los dominios del Estado. Pero quizá el aspecto que encendió los focos rojos, desde la perspectiva de los tratadistas españoles, fue el que la religión era concebida como un medio de la política, pues no debemos olvidar que para el secretario florentino es vital que el príncipe ponga especial atención en la religión, sus preceptos y sus augurios, ya que del manejo que de éstos haga dependerá que su reino, o república, permanezca sano y unido, sin importar si el príncipe lo considera una verdad o es una devoción auténtica, en tanto que sólo se requiere que sea prudente, cuidadoso y poseer un gran conocimiento para obtener los beneficios necesarios.

Así tenemos que, ante las afirmaciones de Maquiavelo, los españoles reaccionaron enérgicamente desarrollando ampliamente el tema de la razón de Estado. Por lo que respecta al uso que la razón de Estado hace de la religión como mecanismo de control y factor unificante el padre Ribadeneyra nos dice, en la dedicatoria que hace al cristiano y piadoso lector de su *Tratado de la religión y las virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, que Maquiavelo se equivoca al afirmar que Dios no guía a los príncipes sino su propio valor y consejo. A su decir el error radica en que ni Maquiavelo ni sus seguidores los políticos creen que haya una verdadera ni una falsa religión porque no creen en ninguna y sí sólo la utilizan conforme a las necesidades o requerimientos de sus propios intereses expresados bajo la máscara de la razón de Estado. Estos postulados se volvieron más peligrosos cuando algunos Estados europeos adoptaron el protestantismo como religión, pues a juicio de Ribadeneyra hicieron uso de una falsa religión para crear unidad en sus reinos y en consecuencia se volvieron enemigos de la verdadera religión.

Así pues, surge discursivamente la buena razón de Estado que es la que ha de conducir a los príncipes por el camino recto y justo basado en las virtudes, mismas que han de ser guiadas por la prudencia. Virtud que ha de impedir que el príncipe actúe con disimulación y engaño que puedan poner en peligro la sanidad y conservación del Estado mismo, por ello las recomendaciones que nuestro autor hace al príncipe cristiano han de ser: “[...] mirar por la fe de sus súbditos, y defender la religión católica, y amparar la Iglesia, que no se haga censor de la fe ni juez de la religión, ni superior de las causas y ministros

¹⁴ Tal como lo afirma Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 4.

¹⁵ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*. México, Alianza, 1992, pp. 62, 84, 98 y 111.

de la Iglesia, pues no lo es, sino hijo de ella y defensor, y como tal debe oír, defender y amparar”.¹⁶

Ribadeneyra recuerda los pasajes de las Sagradas Escrituras que hacen referencia a la manera en cómo los reyes y líderes del pueblo de Israel escucharon y siguieron los designios de Dios para el buen gobierno de su pueblo. La razón natural muestra el camino que han de seguir los reyes para que entiendan que en su papel de reyes están obligados a amar y temer a Dios, porque no obedecer o no temer a Dios no sólo causa mal al rey sino a toda la república. El argumento se fortalece cuando Ribadeneyra afirma que no amar ni temer a Dios es el más grave error que puede cometer el rey, pues como capitán que tiene a su cargo una nave cualquier error le puede conducir al naufragio, tragedia que sólo puede evitarse si los príncipes siguieren siempre la ley de Dios: “Aquí está cifrado todo lo que se puede decir a este propósito: que tengan la ley de Dios delante de sus ojos; que ella sea su espejo, su dechado, su vida y su luz; con ella se aconsejen, con ella se acuesten, con ella se levanten, con ella coman, con ella trabajen y descansan, con ella hagan paz y guerra, den vida y muerte al que la mereciere”.¹⁷

Así las cosas, con la fuerza, la sabiduría y el poder que al príncipe le otorga la religión es que puede gobernar bien y enfrentar a sus enemigos, pues el único requerimiento que necesita es la fe, la constancia y la obediencia. Obediencia que no sólo debe darse con el príncipe sino con todos los súbditos, pues ésta era garantía de orden y estabilidad para el Estado; de ahí que para los tratadistas españoles no podía existir la posibilidad, bajo ninguna circunstancia, que dentro del reino existiera lo que podríamos llamar libertad de conciencia o de culto.

Consecuencia lógica es que se afirme que con Ribadeneyra la razón de Estado se vuelve una razón de interés y de religión, creando así un vínculo indisoluble que pretendía encontrar el fundamento universal de un imperio cristiano, pues como nos dice Jorge Velázquez,¹⁸ la tarea era establecer una unidad absoluta del género humano por medio de la religión y su triunfo, lo que en realidad representó la intención de mundanizar el poder pero sin secularizarlo.

Este poder fuerte y unificado en torno a la religión demuestra su oposición a Maquiavelo, ya que para Ribadeneyra a la religión le corresponde hacer un Estado y no al Estado hacer una religión, y mucho menos era tarea de un

¹⁶ Pedro de Ribadeneyra, *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*. Madrid, Lengua de Trapo, 2000, pp. 17-18.

¹⁷ P. de Ribadeneyra, “Tratado de la religión y virtudes”, en *Obras escogidas*. Madrid, Atlas, 1952, p. 467.

¹⁸ Jorge Velázquez, *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del barroco*. México, Ediciones del Lirio, 2011, pp. 19 y 51.

príncipe determinar qué religión se debía practicar en su Estado, porque lo político no puede nunca definir o determinar a la religión dependiendo de sus gustos o intereses particulares. Las consecuencias de esta actitud voluble y cambiante en el príncipe podían acarrear en su Estado todo un ambiente de inestabilidad y de permisibilidad, pues si el príncipe cambiaba de religión luego entonces esto también estaría permitido para los súbditos, borrándose así toda posibilidad de orden y de obediencia. En ese sentido, el príncipe bajo ninguna circunstancia debía permitir dentro de su reino que los vasallos profesasen distinta religión, ya que esto, además de ser un pecado, representaba un grave peligro a la estabilidad y el orden en su reino, ya que para Ribadeneyra era imposible que un hereje y un católico pudieran establecer relaciones de convivencia, y por el contrario, crearían sublevaciones y violencia:

[Mostraré] que no debe el príncipe cristiano permitir herejes y hombres de varias y contrarias sectas en sus Estados, si quiere cumplir bien con el oficio y obligación de católico príncipe; y que es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república, y que no sucedan por esta mezcla grandes alteraciones y revueltas, que son la ruina y destrucción de los reinos y Estados... el oficio más principal del rey es mirar por la religión católica y conservarla en su pureza.¹⁹

Caso especial es la representación que la literatura emblemática ha hecho de esta buena razón de Estado y su fundamento, que varios autores han denominado como razón de religión. Para poder ilustrarlo sólo tomaremos algunos ejemplos de la extraordinaria obra de Diego Saavedra Fajardo, *La idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, obra que se inscribe dentro de la literatura emblemática, cuya principal característica es transmitir un mensaje moralizante por medio de la palabra y la imagen. Todos los tratadistas españoles consideraban que el legítimo ejercicio del poder proviene, en primera instancia, de la voluntad de Dios, quien hace posible la existencia y la movilidad de todas las cosas, incluidos los reinos. Bajo esta premisa, para Saavedra Fajardo el gobierno del príncipe no debía alejarse de los designios de Dios ni de las virtudes cristianas, pues atreverse a hacerlo le representaría un gobierno corrupto y débil condenado a la ruina y al desprestigio. Para grabarlo en la memoria del príncipe, Saavedra recurre a una impactante imagen en la empresa 18 (véase imagen 1)²⁰ donde podemos ver sobre la imagen del mundo un cetro coronado por una media luna y un

¹⁹ José Fernández Santamaría, *Razón de Estado en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 59.

²⁰ Con la leyenda: "A Deo" (De Dios).



Imagen 1

timón (elementos que representan el poder terrenal de los príncipes), pero sobre ellos se encuentra el cetro divino iluminado por los rayos del sol cuya luz ordena y clarifica las acciones y decisiones del príncipe cristiano para evitarle cometer vicios o disimular virtudes.

Un aspecto medular en la Contrarreforma y motivo de muchas controversias fue el papel de la religión en la política, para Saavedra la justicia y las leyes en las repúblicas debían estar sustentadas en la religión, debido a que su jurisdicción no sólo comprendía el seguimiento de los actos externos o públicos, también juzgaba los actos internos o privados. Esta capacidad que tenía la religión de dirigir los deseos y las voluntades de los súbditos de inmediato fue advertida por algunos políticos que pensaron en la religión como un invento de la política,²¹ lo que para Saavedra representó un acto impío, puesto que para él, como para Ribadeneyra, la religión era base de la política y no al revés. Su argumento lo podemos observar en la empresa 24 (véase imagen 2)²² que tiene como grabado, en primer plano, una brújula apuntando a la estrellas, suponemos que la brújula se encuentra en un navío porque al fondo podemos ver el mar. En este caso la brújula representa a la religión que siempre condu-

²¹ Muy probablemente aquí Saavedra está pensando en Maquiavelo, quien consideró que la religión era un medio eficaz para el control político y una pieza clave en la razón de Estado.

²² Con la leyenda: "*Immobilis ad immobile nvmen*" (Fiel a la voluntad inmóvil).



Imagen 2



Imagen 3

ce por el camino correcto. Esta guía en todo momento debía ser seguida por el príncipe, quien estaba obligado a evitar distraerse en falsas miras (malos consejos o falsas creencias) que le conducirían a la ruina. Aquí encontramos una figura recurrente que nos habla del papel mnemotécnico de la literatura emblemática, para simbolizar el Estado con frecuencia se dibujaba un barco en alta mar que era conducido por el príncipe, quien a lo largo de su travesía se iba a encontrar con múltiples contratiempos que debía saber sortear con destreza, habilidad, disciplina, virtud y evidentemente con la ayuda de los preceptos cristianos para poder llegar a buen puerto.²³

En clara alusión a Maquiavelo,²⁴ Saavedra inicia su reflexión en torno a la empresa 26 (véase imagen 3),²⁵ afirmando que es una opinión impía el asegurar que los gentiles poseen más fortaleza y valor que los cristianos debido a que el cristianismo hace a los hombres débiles, y para demostrarlo nos dice que la humildad y la mansedumbre no son oponentes de la fortaleza, por el contrario, son virtudes indispensables para tener fortaleza y valor para alcanzar la victoria, tal como sucedió en la batalla de Lepanto.²⁶ En la empresa 36 Saavedra recurre a la imagen que se utilizó en el estandarte del emperador Constantino²⁷ para ejemplificar cómo Dios ayuda y acompaña a los cristianos en las batallas, tal como vemos en esta empresa que recrea el estandarte con una cruz franqueada por las letras alfa y omega (que simbolizan el principio y el fin de todas las cosas) y coronado por las letras X y P que hace referencia

²³ La metáfora del barco la encontramos en varias ocasiones dentro de las empresas saavedrinas, la número 36 titulada: "*In contaria ducet*", nos habla de las dificultades que debe sortear el príncipe (capitán) a la vez que nos muestra que de la adversidad el príncipe debe sacar aprendizaje, lo mismo nos dice el autor en la empresa 37 con el mote: "*Minimum eligendum*", donde afirma que mientras la prudencia da prevención para evitar contratiempos, la fortaleza otorga la tolerancia de soportarlos con dignidad una vez que se han presentado. De igual manera vemos la influencia que tuvo en Saavedra la obra de Alciato, quien en varios emblemas representó a las naves. Por ejemplo, en el emblema número 72 encontramos un barco que sufre las inclemencias de la tormenta por haberse apartado de la virtud; o en la empresa 42 nos muestra que a pesar de la tormenta la nave salió a flote y llegó a tierra firme gracias a la ayuda del delfín, que como el príncipe debe conducir a su reino a terreno seguro.

²⁴ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza, 2008, pp. 198-199.

²⁵ Con el mote: "*In hoc signo*" (Con esta señal).

²⁶ La batalla de Lepanto fue un combate naval que ocurrió el 7 de octubre de 1571 en el golfo de Lepanto, Grecia, donde se enfrentaron los turcos otomanos y la coalición cristiana conocida como la Liga Santa conformada por España, los Estados pontificios, la Orden de Malta, la República de Génova, el Ducado de Savoya y la República de Venecia, resultando triunfadores los cristianos.

²⁷ Que según cuenta la leyenda fue una señal que se apareció en el cielo para anunciarle su victoria en contra de Magencio.



Imagen 4

al nombre de Cristo. El estandarte se yergue victorioso sobre una escena de guerra con lo que se afirma que la religión siempre saldrá triunfante en la batalla contra el enemigo y el mal.

Por otra parte, tenemos que dentro del pensamiento político del barroco español la providencia juega un papel central y la obra saavedriana no es excepción, en varias empresas encontramos referencias al tema, pero sin ánimo de extendernos demasiado sólo comentaremos dos de ellas. Por ejemplo, en la empresa 29 (véase imagen 4)²⁸ el autor nos relata una vieja historia sobre unos pescadores que un día en lugar de recoger peces con su red obtuvieron del mar un trípode de oro. Este relato fue ampliamente difundido en la comunidad y muy pronto otros pescadores quisieron tener la misma suerte, lamentablemente para ellos lo intentaron mil veces sin éxito. La moraleja de esta historia es que no se debe emular un hecho que es o parece bueno, sin tomar en consideración los factores que influyeron para que eso pasara. Por ello el príncipe debe tomar con mucho cuidado los ejemplos de la historia, ver sus causas y las consecuencias de su implementación, porque:

De todo esto nace el peligro de gobernarse el príncipe por ejemplos, siendo muy dificultoso, cuando no imposible, que en un caso concu-

²⁸ Con el mote: "*Non semper tripodem*" (No siempre trípode).



Imagen 5

rran igualmente las mismas circunstancias y accidentes que en otro [...] Solamente aquellos ejemplos se pueden imitar con seguridad que resultaron de causas y razones intrínsecamente buenas y comunes al derecho natural y de las gentes, porque éstas en todos tiempos son las mismas; como seguir los ejemplos de príncipes que con religión, o con la justicia o clemencia, o con otras virtudes y acciones morales se conservaron.²⁹

Para reforzar esta idea recordamos la empresa 60 (véase imagen 5)³⁰ en la que podemos ver una saeta que no sabemos si está subiendo o bajando, lo que debe recordarle al príncipe que las cosas terrenas no son eternas y son muchas las causas que intervienen para que las monarquías y repúblicas crezcan o desaparezcan; sin embargo, el común denominador en todas ellas nos remite a que son causas provocadas por la imprudencia humana. Siguiendo la idea escolástica de la primera causa (Dios), que no siempre actúa de forma directa sobre las causas segundas, abre la posibilidad a cierta libertad en los hombres (o libre albedrío) para actuar de manera correcta o incorrecta. Sin embargo, lo anterior no sugiere que el poder de decisión del ser humano se

²⁹ Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*, pp. 192-193.

³⁰ Titulada: "O subir o bajar".



Imagen 6



Imagen 7

sobreponga a la providencia, por el contrario, aun dentro de las posibilidades en las que actúa la libertad humana está siempre presente el designio divino.

Por su parte en la empresa 87 (véase imagen 6) titulada "*Auspice Deo*" (Auspicio de Dios), Saavedra Fajardo nos muestra que los auspicios de Dios están por encima de la prudencia o la temeridad humana, pues todo depende, en última instancia, de la providencia que se impondrá siempre a las acciones humanas, para ilustrarlo vemos una especie de palo puntiagudo utilizado para la labranza, que a pesar de no haber penetrado la tierra, ésta ha florecido por gracia de Dios, de igual manera cualquier acción que emprenda un príncipe para tener éxito deberá contar con la protección divina para garantizar su éxito: "y así, no es el valor o la prudencia la que levanta o sustenta (aunque suele ser instrumento) las monarquías sino aquel impulso superior que mueve muchas causas juntas, o para su aumento o para su conservación; y entonces obra el caso, gobernado por aquella eternamente, lo que antes no había imaginado la prudencia".³¹

Así con una fuerte e inquebrantable alianza entre la política y la religión tenemos que en la empresa 96 (véase imagen 7)³² titulada *Librata refulget* se observa una tiara que corona al mundo y que, a su vez, con sus rayos divinos ilumina a la tierra de manera equitativa, cual sol en equinoccio,³³ y es que el sol representa la justicia, pues a todos ofrece su luz y calor. Esta tiara es como una piedra en donde las coronas terrenales se reconocen y a la que desean emular en virtud, bondad y justicia. Así, por el contrario, todas aquellas coronas impías que se rehúsan a seguir el ejemplo de la tiara están hechas de plomo y de estaño, y por ello el tiempo las corroe y deteriora sin llegar a consolidarse más de cinco generaciones.

Para finalizar, recordamos que en la empresa 95 (véase imagen 8) titulada *Nevtri Adhaerendum*³⁴ podemos observar dos mares contenidos por un istmo, lo que en términos políticos podemos traducir que ante dos potencias, una cristiana y otra turca, se debe mantener un equilibrio sustentado por la Sede apostólica y la religión católica, y que en última instancia es Dios con su providencia quien establece este equilibrio, mismo que puede expresarse uniendo reinos o bien separándolos, tal como fueron sus designios con Francia y España. Ahora bien, es importante señalar que este equilibrio providencial del que hablamos no implica asumir una actitud neutral, es más, la neutralidad es peligrosa y nociva para el príncipe que la pone en práctica, pues le acarrea enemigos por ambos bandos:

³¹ D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 92.

³² Que significa: Resplandeciente equilibrio.

³³ Aquí muy probablemente tendremos que incluir la importancia de las metáforas que en la época se hacían en torno a los cuerpos celestes.

³⁴ Estar dentro de lo neutral.



Imagen 8

La neutralidad siempre es dañosa al mismo que la hace; y así lo dijo el rey don Alonso de Nápoles por los seneses (habiéndose perdido, pensando salvarse, con la neutralidad), que les había sucedido lo que a dos que habitan a medias una casa, que el de abajo da humo al de arriba, y el de arriba moja al de abajo. Grandes daños causó a los tebanos el haberse querido mantener neutrales cuando Jerjes acometió a Grecia.³⁵

Es interesante el argumento que nuestro autor expone para afirmar que es a España a quien hay que apoyar en lugar de Francia dentro de la disyuntiva de que ambos reinos se definen como cristianos, y es que dice que no se trata de apoyar a España para que adquiera más poder sino el objetivo es evitar que Francia crezca y avance, lo que además crea, a su juicio, condiciones de paz.

Conclusiones

Con el desarrollo del protestantismo en Europa, y particularmente con el calvinismo, la lucha en contra de Roma se enfocó a un nuevo objetivo: las imágenes religiosas que utilizaban las iglesias católicas. Como pudimos ver la

³⁵ D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 157.

lucha iconoclasta sostenía que Dios es irrepresentable y que las imágenes de los santos con todo y sus reliquias son idolatría; enardecidos con este discurso, la lucha fue más allá de las ideas y se tornó en episodios violentos cuando los protestantes irrumpieron en las iglesias católicas destruyendo las imágenes y saqueando sus tesoros. Ante este panorama, el pensamiento contrarreformista español dio respuesta elaborando sublimes y conmovedoras imágenes y creando majestuosas catedrales e iglesias con retablos desbordantes de un discurso dedicado a los sentidos y a la fe. Teniendo siempre como guía y horizonte a la religión católica, los tratados sobre la buena razón de Estado buscaron subsanar la fractura que representó el cisma protestante y su subsecuente expansión, agrupando razones, esfuerzos y voluntades en torno al vínculo irrompible del Estado y la religión católica, que a ojos de estos pensadores garantizaría la unidad y fortaleza que el Estado necesita para subsistir, para ello construyó un discurso político que pretendió apuntalar su imperio a partir de la virtud y del principio conservativo. Hoy no nos queda más que desentrañar todo este discurso icónico y textual que en muchas ocasiones ha quedado reducido al olvido o bien ha sido condenado al descrédito por ser considerado ejemplo de atraso y oscurantismo irracional y premoderno.

La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán

Virginia López-Domínguez

En el párrafo diez del *Anticristo*, haciendo uso de su prosa más corrosiva, Nietzsche deja en claro la relación que liga a la filosofía clásica alemana con el protestantismo:

Entre alemanes se me comprende en seguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana; el protestantismo mismo, su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la hemiplejía del cristianismo... y de la razón... Basta pronunciar la palabra “Seminario de Tübingen” para comprender qué es en el fondo la filosofía alemana —una teología artera.¹

Esta declaración, escrita por Nietzsche en Italia poco antes de que fuera ingresado en un hospital psiquiátrico para el resto de su vida, cierra con lucidez magistral su constante diatriba contra la religión y la moral dicotómica, que, en este texto, se ejemplifica a través de la religiosidad suaba, de la filosofía de Kant y de aquellos que creyeron ver en su modo de pensar el inicio de una auténtica revolución cultural, es decir, de los idealistas y, en especial, de Hegel.² En los

¹ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998, § 10, p. 34. Las cursivas son mías.

² “Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania —una revolución que partirá de principios ya existentes, que sólo necesitan una elaboración general para ser aplicados a todo el saber que ha existido hasta ahora... Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía que eleva de tal forma al hombre [...]. Que la humanidad se represente como tan digna de respeto a sí misma es una prueba de que el nimbo que rodeaba las cabezas de los opresores y de los dioses de la Tierra desaparece” (Carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795. G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szanky y José María Ripalda. México, FCE, 1978, p. 61).

parágrafos inmediatamente anteriores se define al párroco protestante y a los que tienen “sangre de teólogo” como representantes del nihilismo, negadores de la vida, calumniadores y envenenadores, que adoptan de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta, porque, escudándose en el espíritu, tergiversan los valores vitales y, con soberbia, presentan lo ideal como lo más elevado, a pesar de que “el espíritu puro es la mentira pura”.³

Con igual acritud y tono satírico, se refiere Schopenhauer a los idealistas desde su primera obra, porque simulan haber cerrado a Dios la puerta de entrada en sus enormes edificios conceptuales en nombre de la razón, pero, taimados y astutos, le abrieron la puerta de atrás en nombre de lo Absoluto, “como si la filosofía fuera teología y no buscara la explicación del mundo sino la de Dios”.⁴ Apreciaciones similares se esparcen también por *La ideología alemana* de Marx y Engels, con las cuales se intenta mostrar que gran parte del idealismo puede considerarse como una transposición en términos filosóficos de cuestiones religiosas. Y esto ocurrió porque —según explica J. M. Ripalda en la Introducción a los *Escritos de juventud* de Hegel—⁵ en esa época la teología se había convertido en campo de discusión donde se dirimían todos los problemas, debido a que la educación había sido monopolizada por distintas sectas protestantes. Por una parte, la teología apuntalaba el antiguo régimen, pero, por otra, servía también para anunciar una verdadera revolución.⁶

Efectivamente, si atendemos a la formación de los filósofos de esta época, casi todos habían estudiado teología, ya que era una vía cómoda para acceder a estudios universitarios humanísticos. En última instancia, las clases altas, las clases cultas de Alemania eran profundamente religiosas. Y esto tiene que ver con la estrategia utilizada por Lutero para lograr la supervivencia y expansión de sus doctrinas. Al admitir que, en el reino interior, el hombre debía obediencia a Dios, pero, en el reino externo, el ciudadano tenía que someterse a los

³ F. Nietzsche, *op. cit.*, § 9, p. 33.

⁴ Arthur Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de M. Palacios. Madrid, Gredos, 1981, p. 76. Véase también el cap. 20, pp. 72-76.

⁵ J. M. Ripalda, “Introducción”, en G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

⁶ Por una parte, dice Hegel en la carta a Schelling del 16 de abril de 1795: “Religión y política se han puesto de común acuerdo: aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo” (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 61). Por otra parte, los seminaristas de Tübingen se despedían en nombre del reino de Dios en la Tierra, que simboliza la concreción en el mundo del reino de los fines kantianos o el reino del espíritu según la imagen del Tercer Evangelio de Joaquín de Fiore (siglo XII), esto es, de una comunidad de monjes que traería el acuerdo del reino del Padre (judaísmo) y el del Hijo (cristianismo). Las ideas joaquinistas fueron difundidas por Lessing en su *Educación del género humano* (1780). Así, en una carta de enero de 1795, Hegel se despide de Schelling incitándolo a una actitud revolucionaria con estas palabras: “Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano” (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 56).

príncipes, realizó la alianza entre religión y poder político, evitando posibles revueltas y unificando la posición alemana en la lucha contra la Iglesia católica, porque se aunaba el poder de los príncipes y la aristocracia en contra de los emperadores católicos.

Pero, además, tal y como se hace notar en el parágrafo diez del *Anticristo*, la religiosidad dominante, tenía su baluarte en Suabia, en el ámbito cultural era el pietismo, una secta protestante muy estricta desde el punto de vista del comportamiento moral.

De hecho, si hacemos una rápida revisión de los principales personajes de la literatura y la filosofía de la época, incluso sin circunscribirnos a Suabia, se observa que la mayoría profesaba el pietismo: Lessing, por ejemplo, y también Kant, por vía materna. Eso, sin contar con que, además, Kant estudió en el Colegio Fridericianum, dirigido por el predicador áulico pietista Franz Albert Schultz, y que su maestro en la Universidad de Königsberg, Martin Knutzen, también pertenecía a esta secta. Y no hay que creer por esto que dicha religiosidad era patrimonio exclusivo de los ilustrados, porque, si apuntamos al otro lado de la *Aufklärung*, al *Sturm und Drang*, nos encontramos con que Hamann y Herder eran pietistas, además de que este último ejercía como pastor.

Entre los idealistas, Fichte no fue pietista por la educación que recibió en su familia sino porque realizó sus estudios primarios y secundarios becado en la escuela Pforta. Esta escuela era considerada como un centro de formación de élites en Alemania, ya que su alumnado procedía de altos estratos sociales y, en numerosos casos, terminó ocupando puestos relevantes en la administración del Estado, así como en el estamento religioso. Allí estudiaron importantes personajes de la cultura de aquel tiempo, como Klopstock, Lessing, Novalis y, más tarde, Nietzsche, en una atmósfera moral e intelectual decididamente pietista, un ambiente en extremo riguroso que, sin duda, contribuyó al rechazo frontal que este último sintió frente a la religión.⁷

En el caso de Schelling, el padre era diácono de la Iglesia protestante de su pueblo natal, Leonberg, conocido teólogo, aunque orientalista, lo cual le permitió abrirse a otras perspectivas religiosas más acordes con su inicial panteísmo. Sin embargo, por parte de su familia materna estaba conectado con varios intelectuales de la tradición teológica pietista de Württemberg, a la cual pertenecieron Christoph Friedrich Oetinger —el mago del Norte—, Christoph Matthäus Pfaff, Johann Albert Bengel o Philipp Matthäus Hahn, a quien Schelling dedicó una elegía a los 15 años, lo cual pone en evidencia su grado de implicación en el grupo.⁸

⁷ Cf. Virginia López-Domínguez, “La escuela Pforta”, en *Fichte: acción y libertad*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, pp. 29-33.

⁸ Cf. “Introducción”, en F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*.

Vinculado a esta misma tradición –la suaba–, estaba Hölderlin. Su preceptor fue Nathaniel Köstlin, tío de Schelling.⁹ Y por supuesto también lo estaba Hegel, ya que tanto el Seminario de Tübingen como su Universidad eran centros de ortodoxia pietista. Tampoco está demás recordar que Kierkegaard perteneció a esta secta protestante y que gran parte de sus ideas filosóficas pueden ser interpretadas como una reacción ante las creencias y prácticas religiosas del grupo.

Así pues, parece ser que Nietzsche tenía entonces razón: la filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos, pero hay que reconocer que en esa época la teología no sólo influyó en el pensamiento filosófico para prolongarse en él buscando su justificación, sino para encontrar un rechazo a la ortodoxia y aspirar a la superación de la religión en la propia filosofía.

El pietismo y su influencia en la gestación del idealismo

El pietismo surgió en Alemania desde el seno mismo de la religión protestante, como una reacción crítica ante el desarrollo de la Reforma. Sin embargo, forma parte de un movimiento más amplio de radicalismo religioso que se extendió por Europa en el siglo XVII, por ejemplo, a través del jansenismo en Francia o el puritanismo en Inglaterra. Con Lutero, la Reforma se había abierto paso exigiendo tolerancia ante las otras religiones y una mayor libertad de espíritu frente a las autoridades eclesiásticas, pero, a medida que avanzaba y ganaba adeptos, fue contradiciendo también su espíritu primitivo. Por una parte, la violencia entre cristianos y católicos fue en aumento hasta plasmarse, por ejemplo, en la Guerra de los 30 años, a la vez que las relaciones entre Estado y religión se iban deteriorando. Por otra parte, en su intento de consolidarse, el protestantismo había ahogado las enseñanzas luteranas con un formalismo escolástico e inerte, regido por prácticas estereotipadas y especulaciones de teólogos y filósofos. Tanto a nivel práctico como teórico, el movimiento protestante estaba desgarrado por luchas y controversias.

En el siglo XVII, Philipp Jakob Spener, intentó poner fin a esta situación agónica e inició un movimiento de recuperación y renovación del espíritu originario de la Reforma, que aspiraba a una cristiandad unida por lazos amorosos, iluminada por Dios, en su aspiración hacia la verdad. Spener era un intelectual, liberado de sus obligaciones pastorales, que se había graduado en teología con una tesis contra Hobbes, lo cual da la pauta de su aversión al

Trad., introd. y notas de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales. Barcelona, *Ánthropos*, 1988, p. 12.

⁹ Véase Martín Rodríguez Baigorria, “Hölderlin y el contexto cultural pietista”, en *Revista de Filología Alemana*, vol. 19, 2011, pp. 103-114.

Estado y al pragmatismo político. El movimiento que lo siguió, el pietismo, se hizo eco de la necesidad de encontrar en la intimidad espiritual una guarida ante el materialismo circundante, desde la cual proteger la libertad de cada uno y acometer un verdadero renacimiento del alma, una reforma interior apoyada sólo en la voluntad individual, sin ayuda de autoridad ninguna, tan sólo iluminada por la Gracia.¹⁰ Se trataba de efectuar un cambio a nivel espiritual, una reforma del pensar, previa y necesaria para cualquier transformación externa, incluyendo la revolución política, como más tarde pensarán Kant, por ejemplo, en su artículo sobre “Qué es la Ilustración” o el Fichte de *La reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*.

La idea de que la hazaña filosófica que representan los grandes sistemas del idealismo alemán habría sido imposible de realizar si no hubiese existido la Reforma protestante y que, de alguna manera, la eclosión intelectual constituye una especie de desquite ante las dificultades de Alemania para emprender su liberación del régimen feudal a través de una revolución política semejante a la de Francia, es un tópico repetido muchas veces, que nace a mediados del siglo XIX, cuando el idealismo había llegado a su término y culminación. Aparece, por ejemplo, en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* de Heine:

La filosofía alemana posee un gran valor, es un problema que concierne a toda la especie humana y que únicamente nuestros descendientes más lejanos estarán en condiciones de juzgar si merecemos el elogio o la censura por haber concebido nuestra filosofía antes de haber hecho nuestra revolución. Me parece que un pueblo tan metódico como el nuestro debía comenzar por la Reforma, para ocuparse luego de la filosofía, y es sólo después de haberla terminado por completo que nos resultó posible pasar a la revolución política. El pensamiento precede a la acción así como el relámpago precede al trueno. Pero el trueno es ciertamente alemán; no es rápido, en efecto, y se aproxima con marcada lentitud; sin embargo termina por estallar. Entonces, al escuchar un estampido tal como jamás ha resonado en la historia universal, sabedlo bien: el trueno alemán, a la postre, alcanzará su fin.¹¹

De este modo, atento a la preparación de la reforma interior, el pietismo cuajó sobre todo en el ámbito educativo y así es como se dio la mano con el

¹⁰ Sobre el pietismo y su fundador, véase J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen, Mohr, 1986 y J. Wallmann, *Der Pietismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

¹¹ Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Trad. de M. Sacristán. Madrid, Tecnos, 2015, p. 276 [*Heines Werke*, XI].

movimiento ilustrado. Igual que él, pretendía la formación de individuos cada vez más cultos, con más conocimientos, pero lo hacía con el fin de expandir a través de ellos la fe protestante, aunque sin prejuicios, con inteligencia y tolerancia. Sin embargo, no privilegió la razón teórica como instrumento para alcanzar esos conocimientos sino que retomó el principio luterano de que lo divino se encuentra en el corazón de cada uno y, así, defendió una vuelta a la interioridad por la fe, en cuanto único lazo vivo que asegura una relación personal con Dios. De ahí que estos filósofos que hemos calificado de pietistas se centrarán en la subjetividad como punto de partida de su filosofía e intentarán ampliar la razón hacia otros campos más allá de la teoría: hacia la razón práctica (Kant y Fichte), la estética (Schelling y los románticos) o la especulativa (Hegel). De ahí también que especialmente los *Stürmer* como Herder y Hamann reivindicaran las emociones, lo intuitivo y lo individual frente a lo general, o que, incluso, a partir de ellos, surgiera en la época (la de *Aufklärung*) toda una corriente denominada “Filosofía de la fe” (*Glaubensphilosophie*), representada por Hamann y Jacobi. En el caso de este último autor, su modo de hacer filosofía asumía tintes radicales, ya que se apoyaba en un rechazo completo de la inteligencia teórica debido a su capacidad para negar, para aniquilar la vida y el mundo, por lo que llamó a su pensamiento No-filosofía (*Unphilosophie*).¹² Más tarde, Hegel asumió la idea de que la operación característica del entendimiento es la negación, si bien dentro de un contexto más amplio, el de la razón (caracterizada por su funcionamiento dialéctico), que intenta neutralizar y superar lo negativo mediante una síntesis con lo afirmativo.¹³

Pero, además, a resultas de este retorno a la conciencia individual como lugar preeminente de manifestación de la divinidad, el pietismo pregonó que el autoanálisis era un camino privilegiado de purificación conducente a la santidad. Y, de esta manera, abrió una serie de expectativas escatológicas, un cierto milenarismo, que predicó la inminente llegada del reino de Dios a la Tierra. Esta idea, operante sobre todo en el ámbito de la tradición de Württemberg, alimentó las ansias republicanas y el apoyo “sentimental” a la Revolución francesa por parte de los jóvenes seminaristas de Tübingen: Hölderlin, Hegel y Schelling.¹⁴

¹² Cf. H. Jacobi, *David Hume über den Glaubens, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787). Sobre el pensamiento de este autor, véase J. L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona, Ánthropos, 1989.

¹³ Véase, por ejemplo, G. W. F. Hegel, “Prólogo”, en *La fenomenología del espíritu*. Ed. bilingüe de A. Gómez Ramos. Madrid, Abada/UAM, 2010.

¹⁴ Esto último ocurrió sobre todo en el pietismo suabo, por ejemplo, con Bengel y Hahn. El tío de Schelling, Nathaniel Köstlin, tutor escolar del filósofo y maestro particular de Hölderlin, perteneció a este grupo de milenaristas. El otro referente de la

Está claro, entonces, que con el correr de los años el movimiento pietista consiguió ejercer una fuerte influencia en la educación teológica de la juventud alemana y que, sobre finales del siglo XVIII, principios del XIX, muchos personajes intelectualmente destacados habían recibido influjo directo o mediato de este tipo de religiosidad. Sin embargo, con el incremento y el desarrollo del pietismo, el ideal primitivo de pureza fue degenerando en un rigorismo moral extremo por parte de sus adeptos. Sus huellas se conservan en la primera ética kantiana, por ejemplo, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde los actos efectuados por inclinación inmediata, o sea, los movidos por el amor a alguien concreto, se desestiman como obras morales, porque la primera causa de su realización no se encuentra en el deber, no tienen su origen en una idea de la razón, sino que están impelidos por un sentimiento, pudiendo coincidir o no con el imperativo categórico, que ordena la universalización de la máxima de la acción.

Al final, dada la enorme dificultad de comprobar la intención, el aspecto interior y subjetivo de la acción, el pietismo terminó por entrar en contradicción consigo y se exteriorizó en un patrón mecánico, en un conjunto de técnicas expiatorias, como rezos, prácticas devotas, sermones y, sobre todo, en una torturante y meticulosa fiscalización interior. Según Hegel, esto es lo que caracteriza a la conciencia infeliz. La conciencia desdichada es para él una figura esencialmente religiosa, aunque su dinámica pueda aplicarse a cualquier otra circunstancia, y se relaciona con los monoteísmos, que presentan una dualidad y un enfrentamiento directo entre el hombre y Dios. Como es obvio, se da en el judaísmo, pero en *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla de modo preferente su raigambre cristiana, refiriéndose tanto a sus orígenes como a su desarrollo, sobre todo, a la versión luterana, para la cual evidentemente toma como modelo la interpretación pietista. La conciencia desdichada interioriza su separación de lo divino que se le opone y concluye por escindir de sí misma. Cuando se materializa y se plasma en el mundo, por ejemplo, en su obra o en su acción, sólo siente que lo hace parcialmente, como si concretase un único aspecto de la realidad que fustiga a la otra parte, a la cual considera enemiga, opuesta o diabólica. Por eso, se abstiene permanentemente de esa

creencia en la inminente llegada del reino celeste a la Tierra es Joaquín de Fiore, quien predicó el advenimiento de un reino espiritual y de justicia, cuya búsqueda inspiró las revueltas de campesinos de Thomas Müntzer en la Alemania del siglo XVI. Los jóvenes seminaristas de Tübingen (Hegel, Hölderlin y Hegel) se adhirieron a estas convicciones, que implicaban una comprensión de la historia a partir del misterio de la Trinidad y que ellos relacionaron, por una parte, con la polémica entre antiguos y modernos, y con la llegada de un tercer periodo de conciliación de los anteriores en una etapa similar al reino kantiano de los fines, planteado no como idea regulativa, sino como un acontecimiento futuro, histórico y real.

otra parte y así genera una moral ascética, de repudio a lo sensible, que se traspone filosóficamente a través de conceptos negativos de la subjetividad o de la espiritualidad, como son los de cosa en sí o de No-yo. Los idealismos de Kant y Fichte —siempre según Hegel— son plasmaciones filosóficas de esta clase de conciencia dividida.¹⁵

De hecho, la escuela Pforta participaba de este espíritu generalizado de mecanización y reglamentación de la piedad haciendo uso de una disciplina estricta y un tanto fanática, que fue asumida por los alumnos bajo la forma de un cierto sadismo contra los más débiles, como le ocurrió a Fichte. Trazas de este rigorismo quedaron también en él, como lo prueba su *Diario*,¹⁶ ya que, durante su estancia en la escuela, realizaba constantes exámenes de conciencia con estricta severidad (igual que Hölderlin). Sin embargo, está claro también que Fichte consiguió superar dicho rigor —no, en cuanto a las exigencias de su moral, pero sí en cuanto al repudio de las emociones—, porque su “idealismo ético” admite que los sentimientos contribuyen de manera positiva e inevitable a la constitución del pensamiento racional.¹⁷ En este punto, Fichte no hacía sino seguir la idea de la primacía luterana del criterio del corazón y del individuo por encima de la inteligencia y las instituciones.

La disciplina de Pforta, en cambio, fue rechazada por él —igual que sucedió con Nietzsche— e incluso terminó escapándose del colegio. Y tan pronto inició su camino filosófico, su primera preocupación fue la de examinar los dogmas religiosos a la luz de la razón, como ejemplifica su temprano *Ensayo de una crítica de toda la revelación*. Fichte siempre creyó que el protestantismo había conseguido depurar el cristianismo hasta su más alto grado y que, por tanto, era la forma de religiosidad más elevada. Sin embargo, rechazó de plano la creencia en un dios personal, que pudiera interpretarse como un dispensador de bienes y castigos, y por eso se le acusó de ateísmo.¹⁸ Así, el dios fichteano

¹⁵ En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel dedica un capítulo de la “Autoconciencia” a la conciencia desdichada y sus momentos. Al comienzo del mismo, hace velada referencia a las filosofías de Kant y Fichte. Sobre este tema y su relación con el pietismo, puede verse M. Schlette, “Das unglückliche Bewusstsein im Pietismus: Herrkunft und Säkularisierung im Anschluss an Hegel”, en *Hegel-Jahrbuch*. Berlín, 2005, pp. 236-242.

¹⁶ Véase *Fichtes Briefwechsel*. Ed. de V. Hans Schulz. Hildesheim, Georg Olms, 1967, I, 12, pp. 20 y ss.; 64, pp. 153 y ss., y 95, p. 233.

¹⁷ En la parte práctica de la *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia*, Fichte deduce los sentimientos, cuya función es tomar conciencia de lo que sucede al yo. Véase V. López-Domínguez, “El impulso y los sentimientos como motores de la vida práctica”, en *Fichte: acción y libertad*, pp. 122-125.

¹⁸ Esta acusación se produjo con motivo de la publicación en 1798 del artículo de Fichte titulado “Sobre el fundamento de nuestra fe en un orden divino del mundo”. Sobre el tema, puede verse la obra colectiva: J. Rivera de Rosales y O. Cubo Ugarte, eds., *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid, Dickinson, 2009.

se constituye relacionamente, como un “orden”, un *ordo ordinans*, es decir, un conjunto de conexiones espirituales absolutas, algo así como el reino de los fines de Kant. Por supuesto, ésta es también, poco más o menos, la idea de cristiandad de Spener, inspirada en gran medida en el símbolo de la *Ciudad de Dios* de san Agustín, una comunidad puramente espiritual cuyo miembros se interrelacionan a través del amor.

Ahora bien, lo que impresionó notablemente a todos los que acudieron en esa época a la escuela Pforta es la difusión que en ella se hacía del pensamiento de Lessing, a pesar de que muchos de sus escritos estaban prohibidos. Fichte, por ejemplo, leyó allí el *AntiGoeze*, gracias a las entregas que un profesor de Pforta fue haciendo secretamente de la polémica. Sabemos también que *Nathan, el sabio* era la obra preferida de Hegel desde su adolescencia.¹⁹ En cualquier caso, la enseñanza de Lessing coincidía con el protestantismo e incluso con los ideales educativos de la institución, a pesar de que abiertamente no podían admitirlo. Partiendo de la exigencia luterana de aceptar la libre interpretación de los textos sagrados, Lessing profesaba la tolerancia religiosa. Por ejemplo, en *Nathan* aparece la famosa parábola del anillo con la que se intenta mostrar que las tres religiones monoteístas son como los dedos de una mano, es decir, expresiones o desarrollos de un tronco común, de una misma verdad, una parábola que se desarrollará conceptualmente en *La educación del género humano*.

Las obras de Lessing reforzaban la idea de que la verdad –igual que Dios– reside en el corazón, pero colocaban esta vía en pie de igualdad con la inteligencia, generando dos ámbitos bien diferenciados: el de la fe y el de la razón, independientes entre sí y cada uno válido según sus propias leyes, de tal modo que es tarea absurda e impropia la de juzgar con las normas de una de sus esferas los principios de la otra intentando una descalificación radical de cualquiera de ellas. Pero además, Lessing descubrió a estos jóvenes el derecho del filósofo a pensar sobre la fe sin condicionamiento alguno. Su ejercicio vino a demostrarles que la revelación contiene muchos puntos insostenibles, que la moral es independiente de los dogmas y que no se puede privilegiar la revelación cristiana, puesto que sólo se trata de un hecho histórico entre otros. En suma, a través de Lessing atisbaron por primera vez ese repelente foso entre las verdades racionales y las verdades históricas, contingentes, que nunca pueden ser prueba de las primeras.²⁰ Pero también conocieron su intento por superarlo, llevado a cabo en la *Educación del género humano*, donde

¹⁹ T. Pinkard, *Hegel. Una biografía*, pp. 38 y ss.

²⁰ G. E. Lessing, “Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft”, en *Sämtliche Schriften*. Ed. De Lachmann-Muncker. Leipzig/Stuttgart, G. J. Göschen, 1904, t. XIII, pp. 5 y ss.

la razón es concebida dinámicamente a través de un proceso de paulatinas revelaciones que se concretan en la historia y constituyen en su conjunto un plan divino de educación de la humanidad. Esta idea del dinamismo de la razón, magistralmente expresada por Lessing en su parábola de la verdad, ha sido, sin duda, una de las sugerencias más fructíferas que este pensador aportó al idealismo:

No es la posesión de la verdad, a la que ningún hombre llega ni cree llegar, es el esfuerzo sincero por conseguirla lo que le otorga valor, pues no es por la posesión de la verdad sino por su búsqueda, que sus fuerzas se desarrollan; en esta busca consiste su perfección y gracias a ella se engrandece. La posesión es el reposo, la pereza, el orgullo. Si Dios tuviese encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su mano izquierda, la aspiración siempre en movimiento hacia la verdad misma con la condición de equivocarme siempre eternamente y me dijese: Escoge, asiría humildemente su mano izquierda y diría: —Dámela, Padre mío, pues la verdad pura sólo a ti te pertenece.²¹

Aquí se expresa el punto de partida luterano de la relación entre Dios y el hombre, esa oposición radical entre lo absoluto, lo infinito, lo que es omnisciente y omnipotente, por un lado, y el hombre, con su finitud y su permanente incertidumbre, por otro. La frase final muestra el único camino a transitar válidamente para el protestante: la acción, la obra, que apuesta por el esfuerzo del individuo en su afán de elevarse hacia lo divino, que opta por una fe a pesar de no tener la seguridad de conseguir lo que se propone. Sin lugar a dudas, esta parábola debió provocar el entusiasmo del joven Fichte, quien años más tarde construiría una filosofía en la que lo finito no resulta absorbido por lo absoluto y en la que el destino humano se resume en actuar, aunque nunca se alcance la perfección sino sólo el perfeccionamiento.²² Y, por supuesto, también debió concitar la admiración de Hegel, quien consideró que la razón, aunque absoluta, es histórica y se revela en un proceso dialéctico hasta alcanzar todas sus manifestaciones, parciales y relativas, a lo largo del desarrollo completo de la humanidad.

En consonancia con Lessing, pero no con Lutero, tanto Fichte como Hegel sostuvieron que la filosofía era superior a la religión. Para el primero, la filosofía incluía la religión junto con otras posibles perspectivas del mundo sintetizando a todas ellas. Algo parecido ocurría con Hegel, quien, a diferencia

²¹ G. E. Lessing, "Eine Duplik", en *Sämtliche Schriften*, t. XVIII, p. 42.

²² J. G. Fichte, "Algunas lecciones sobre el destino de sabio", en *Fichtes Werke*. Ed. de I. Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, t. VI, p. 300.

de Fichte, pensaba, además, que la filosofía se encontraba en un nivel superior a la religión por su capacidad de penetrar conceptualmente las verdades que ella sólo podía ofrecer mediante el sentimiento de la fe.²³ Schelling, en cambio, dio lugar a una identidad entre filosofía y religión, cuya exteriorización más perfecta se encuentra en el arte, gracias al cual podría advenir una renovación espiritual a la humanidad mediante la creación de una comunidad estético-religiosa bien cohesionada.²⁴

En un principio, podríamos interpretar muchas de estas ideas en continuidad con la Ilustración, por ejemplo, la de la antítesis entre sensibilidad e inteligencia, que aparece en Lessing en cuanto dicotomía entre verdades de hecho y de razón. En efecto, el *Sturm und Drang*, Schiller, el idealismo y el romanticismo hicieron una fuerte crítica a esta visión fragmentada del mundo, del ser humano y sus facultades, y consideraron que era fruto de la razón ilustrada, puramente teórica, mera inteligencia (*Verstand*), que se esfuerza por mantener la separación entre sujeto y objeto. Sin embargo, estas oposiciones están relacionadas también con la religiosidad protestante. Precisamente por eso, causaron tanta preocupación entre los pensadores alemanes e intentaron superarlas para finalmente reconocer que su origen estaba en el luteranismo. Los filósofos idealistas llevaron tales contradicciones a la máxima potencia y encontraron que todas ellas se condensaban y originaban en la oposición entre lo infinito y lo finito.²⁵ Es más, Schelling afirmó que lo que caracteriza al idealismo es el intento de comprender ese tránsito entre opuestos explicando la realidad desde lo absoluto. Un tránsito, que probablemente nunca se habrían planteado si la religión protestante no hubiese presentado el encuentro con lo divino como una relación directa entre el individuo y Dios en la intimidad del corazón, eliminando la mediación del sacerdocio e incluso la de la comunidad, la de la iglesia. Como consecuencia de este rechazo, el protestantismo descartó también la confesión y el perdón de los pecados, generando culpa y una angustia, que en el estadio religioso, el del contacto inmediato con lo

²³ Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de R. Vals Plana. 2a. ed. Madrid, Alianza, 1999, §§ 64 y ss.

²⁴ Cf. F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, VI parte y *Filosofía del arte*. Trad. de V. López-Domínguez. Madrid, Tecnos, 1999, sección 1a.: "Construcción en conjunto y en general", §§ 1 y ss., pp. 25 y ss., y sección 2a.: "Construcción de la materia del arte", §§ 25 y ss., pp. 81 y ss.

²⁵ Tanto para Schelling como para Hegel, el origen del filosofar se origina en la separación entre sujeto y objeto, que no es sino un reflejo de la escisión entre finito e infinito. Para Schelling, la escisión en su época se da esencialmente entre naturaleza y espíritu, mientras que para Hegel se da entre los hombres, en el ámbito socio-político. Cf. F. W. J. Schelling, "Ideas para una filosofía de la naturaleza", en *Schellings Werke*, t. 1, pp. 663 y ss., y G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. de M. C. Paredes. Madrid, Tecnos, 1990, pp. 12 y ss.

divino, se exterioriza como temor y temblor —por utilizar la terminología de Kierkegaard. El requerimiento de un encuentro directo con lo divino pone en evidencia la imposibilidad de la conciencia de acercarse a lo infinito si no es a riesgo de su aniquilación. Y, dado que el idealismo reconoce que toda visión de la realidad es subjetiva, antropológica, aunque sea trascendental, el individuo no puede sino introyectar esta oposición dentro de sí para terminar convirtiéndose en una conciencia desgarrada. Así es como la escisión —tanto para Schelling como para Hegel— constituye el punto de partida del idealismo.

Del mismo modo, la necesidad idealista de salvaguardar la libertad humana en todos los campos y colocarla como cuestión central de la filosofía, en tanto que define al hombre y le confiere dignidad, se le puede interpretar en relación con el protestantismo y no tanto en referencia a la Revolución francesa, como muchas veces se suele hacer. Eso explicaría —como de hecho hizo Marcuse en su artículo sobre Lutero en el volumen editado por Horkheimer con el título de *La autoridad y la familia*—²⁶ que en muchos de estos autores la libertad esté conectada con la necesidad. Como observa Marcuse, el punto de partida del protestantismo es la conciencia, que se encuentra totalmente libre para interpretar las escrituras y decidir en su vida, es el individuo que actúa según su libre albedrío. Pero, en la medida en que dicha conciencia se sitúa ante la omnipotencia divina, se convierte en esclava, queda aniquilada ante la voluntad de Dios e inoperante, si no es merced a la Gracia divina. Ya en Lutero, el libre arbitrio se convierte en *servo arbitrio*, es decir, que el protestantismo es desde el principio fatalista. Si además se admite que el reino divino es espiritual e interior, pero que, de algún modo, se trasunta en la obra, entonces se genera una vinculación entre la dignidad espiritual y la material, siendo esta última la expresión de la primera. Como observó bien Max Weber, esto hace que ciertas sectas, como la calvinista, consideren que la riqueza económica es fruto de la predeterminación providencialista.²⁷ Sin embargo, no hay que llegar hasta Calvino para comprobar la creencia en el paralelismo entre el mundo anímico y el material sino que ya lo encontramos en Lutero, porque, del mismo modo que éste sancionó la exigencia de someterse al poder de Dios en el ámbito interior, de la conciencia y de la moral, promulgó la obligación de subordinarse a los príncipes en el ámbito político. El choque entre esos dos ámbitos opuestos, el de la libertad y el de la necesidad, se percibe en la

²⁶ Cf. H. Marcuse, “Estudio sobre la autoridad y la familia”, en *Para una crítica de la sociedad*. Trad. de C. Lemoine. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, capítulo dedicado a Lutero y Calvino. La fuente de referencia para este tema es el *De servo arbitrio* de Lutero, obra escrita en respuesta a la concepción del libre albedrío de Erasmo de Rotterdam.

²⁷ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas. 2a. ed. México, FCE, 2011.

filosofía de la época, hasta que se comprende que la mayor libertad consiste en la aceptación del destino como algo querido por la misma libertad.²⁸ Así, por ejemplo, en Herder, especialmente en *Otra filosofía de la historia*,²⁹ vemos que se alterna la idea de una libertad radical del individuo para tomar decisiones junto con la creencia en un destino que impertérrito conduce nuestra vida. La misma contradicción la encontramos en Fichte, antes de haber leído la *Crítica de la razón práctica*.³⁰ A su vez, en Kant nos encontramos con una defensa irrestricta de la libertad de expresión a nivel público, pero un rechazo de la misma a nivel privado.³¹ En el fondo, el problema mayor es ese temor ante una posible rebelión frente a la autoridad política, la preocupación ante la desobediencia civil y el pánico a una revolución que comprometa la estabilidad de las estructuras jurídico-políticas devolviendo la sociedad al estado de naturaleza, concebido como lucha de todos contra todos. En definitiva, es el mismo miedo que lleva a Hegel a colocar el Estado como instancia última e insuperable de la eticidad y a decretar tanto la imposibilidad de su disolución como la creación de una sociedad cosmopolita.³²

Finalmente, hay que decir que tanto Schelling como Hegel consideraron el cristianismo como inicio de una nueva etapa en la humanidad en la cual lo finito se desgajó de lo divino, que, en la religión griega se encontraba esparcido en el universo, habitando todos los seres de la naturaleza, incluido el hombre. Para Schelling, la ruptura se instaló entre el hombre y la naturaleza, mientras que para Hegel lo hizo entre los hombres afectando sus relaciones sociopolíticas. Lo importante en ambos casos es que los dos intentaron buscar una superación de ese estado de escisión y, en el ámbito de la religión, ambos encontraron un modelo en el catolicismo contrarreformista,³³ porque

²⁸ Ésta es la concepción más elevada de la libertad que, para Schelling, emana de la tragedia. Véase la carta 10 de sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* o la *Filosofía del arte*, pp. 439-456, así como mi artículo "Sobre la idea de tragedia como reconciliación en Schelling: la libertad y el mal", en *Revista de Humanidades*. Santiago de Chile, UAB, 2015, núm. 31, pp. 58-76. En el caso de Fichte y Hegel, la libertad se presenta como necesidad interna de la razón.

²⁹ J. G. Herder, "Otra filosofía de la historia", en *Obra selecta*, p. 320.

³⁰ Cf. *Aforismos sobre religión y deísmo*, obra de Fichte, inconclusa e inédita en vida, escrita en julio de 1790. Sobre el determinismo del joven Fichte, véase mi libro: *Fichte: acción y libertad*, pp. 35-40.

³¹ I. Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Tabernig. Buenos Aires, Nova, 1958.

³² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 535-552, pp. 551 y ss.

³³ La lucha de los románticos e idealistas contra la escisión, que separa lo finito y lo infinito reproduciendo la ausencia de mediación entre Dios y el hombre propia del protestantismo, hizo que algunos de ellos se inclinaran hacia el catolicismo, de forma explícita, como en el caso de la conversión de Fr. Schlegel, o sólo teóricamente, como ocurre con Novalis, por ejemplo, en *Cristiandad o Europa* y los *Himnos a la noche*.

introduce figuras mediadoras entre Dios y el hombre, admite la confesión y el perdón de los pecados, coloca al sacerdote como representante de la comunidad y, con su parafernalia, convierte el servicio religioso en una auténtica obra de arte.

En cuanto a Schelling, su reivindicación de Calderón como el trágico que anuncia un nuevo periodo en la humanidad donde se sintetizará lo antiguo y lo moderno, y el reconocimiento del servicio religioso como único acto público de la modernidad, esto es, como una obra de arte, son formas de avalar el rito, la función mediadora del sacerdote y el concepto de comunidad propio de la Iglesia católica (véase *Filosofía del arte*, pp. 726-730 y pp. 771-773). En el caso de Hegel, la reparación de la herida de la autoconciencia se da a través de la Iglesia católica, que representa una prefiguración de la razón (véase *La fenomenología del espíritu*: “La autoconciencia; 3. La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso; g) Aglutinación de lo real y la autoconciencia”, pp. 297-301). En el ámbito del espíritu, la reconciliación se da a través de la confesión y el perdón de los pecados (*ibid.*, “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad; 3. El mal y su perdón; g) Perdón y reconciliación”, pp. 771-773).

Traducción

*¿Existe la materia? Un estudio en torno a la formación del concepto en la filosofía y en la ciencia, 1973**

Hans-Georg Gadamer

[201] La ciencia de los tiempos modernos desde siempre ha sabido sus orígenes griegos, y se ha remitido a la autoridad del pensamiento griego. Basta pensar, tan sólo, en las obras originales de Copérnico y Kepler o en Newton o en los grandes investigadores de los siglos XIX y XX; como representante de ellos mencionaremos únicamente a Helmholtz. Ciertamente, entre los pioneros de la ciencia moderna como también entre sus intérpretes filosóficos, tanto en Kant y el neokantismo como con Ernst Mach o Max Planck, fue sobre todo Platón, cuya imaginación filosófica se consideraba —hasta nuestros días— como una anticipación de los conocimientos más recientes. Aristóteles, por el contrario, desde los días de Galileo, siempre estuvo bajo sospecha de ser un dogmático y el nuevo interés por Aristóteles, que encontramos en Schelling y Hegel, los defensores de una física “especulativa”, no lo ayudó, precisamente, a conseguir el reconocimiento en la época moderna —y esto a pesar de que una gran parte de los conceptos con los cuales trabajan tanto la filosofía como la ciencia, son indudablemente de origen aristotélico—. “Aristóteles fue un farmacéutico”, esta sentencia ilustre de Hermann Cohen, quien reparó en Aristóteles, a diferencia de Platón, solamente una clasificación secundaria en acción es reconocida todavía en la actualidad por vastos círculos de investigadores de las ciencias naturales, sobre todo, con miras a hacer dependiente la matemática de la naturaleza y su crítica a Platón que parece puntillosa y construida sobre malos entendidos.

Pues bien, entretanto, se efectuó un cambio en la investigación filosófica que empieza a revisar un esquematismo dogmático en la comprensión de Aristóteles. En parte, a través del análisis filológico, en parte, por la nueva

* Hans-Georg Gadamer, “Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft”, en *Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985/1999, pp. 201-217.

interpretación filosófica se llegó a descubrir que Aristóteles fue y sigue siendo mucho más platónico de lo que se había pensado. Sobre todo, la comparación de Aristóteles, el realista, y de Platón, el idealista, motivada por la crítica neotomista del idealismo moderno se desmoronó por completo. Lo común que mantiene a la filosofía de Atenas, “la dialéctica” socrática, constituye el hilo conductor de toda profundización seria en Aristóteles.

[202] Sin embargo, la idea que se tiene de Aristóteles sigue siendo muy controvertida. Si uno estudia, por ejemplo, la obra erudita y extremadamente circunspecta, *Hyle* de H. Happ,¹ se nota que aún persisten los viejos antagonismos, aunque en nuevas formas. ¿Será la *hyle* un principio meramente pasivo, como Stenzel, Wieland y Düring parecen suponer o corresponde a este “principio del ser” también algo de activo? Aproximadamente así pregunta Happ. Permítaseme tomar esa sentencia como punto de referencia. Ésta parece apropiada para discutir, en el ejemplo dado del concepto de *hyle*, algo en torno a la formación del concepto en la ciencia y la filosofía.

Como es sabido, *hyle* se encuentra en el contexto sistemático de la doctrina de las cuatro causas, las “aitiai” o “archai” de lo existente por naturaleza, e igualmente, claro está, que con estas maneras del ser fundamental, estas “causas”, no se trata de “cosas”, ni siquiera de algo existente, sino de las concepciones básicas desde las cuales se habla del “ser” de tal ente. La concepción es lo que se está viendo cuando uno hace una declaración acerca de algo. De esta manera se diferencia, como se sabe, la afirmación acerca del ente en Aristóteles, en la multiplicidad de las categorías y que todas ellas incluyen la concepción conductora de lo que es. Pero las concepciones son también las cuatro aitiai de la *Física*, el qué es mismo y aquello de lo que está hecho, el a través de qué está hecho y el para qué está hecho. Como modos de la causa también se pueden comprender como modos de caracterizar el esquema de respuesta a la pregunta “a través de qué” (διὰ τί) (198b6, 198a 11ss.) —con lo cual, aparentemente, se trata de un concepto muy formal del “a través de qué”—. También el “de qué está hecho” de la *hyle* permite remitir al “a través de qué está hecho”, como Aristóteles dice. Un concepto tan formalmente extenso de “causa” podría ser formulado por la siguiente pregunta: ¿qué existe realmente cuando uno habla del ser de tal ente? Pues es evidente que *estas* concepciones de lo “existente” saltan a la vista primariamente en el área de la *techne*. Ahí se destacan, visiblemente, las cuatro concepciones para hablar de algo prístino, a lo cual, el respectivo existente puede ser “reducido” (ἀνάγεται): el material, el aspecto (o sea la forma), el impulso del movimiento o el origen de la acción y el móvil de la acción o la finalidad. A nadie se le ocurriría, en esta explicación de lo

¹ Heinz Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*. Nueva York/Berlín, 1971.

perteneciente al hacer, atribuirle al material un “impulso”, un “ser activo”: idoneidad ciertamente —el artesano que tiene en mente la finalidad y la forma planeada, también incluiría esto en sus concepciones cuando escoge y consigue el material idóneo, y él deberá tomar en consideración su propia fuerza de trabajo y la respectiva distribución del tiempo (la causa del impulso)—.

Pues bien, evidentemente, lo principal de la formación del concepto aristotélico es que las concepciones conceptuales que se diferencian palpablemente unas de las otras [203] son, también, indispensables, aun sin contrastarse, para entender la *physis*. A ello sirve, en especial, el razonamiento “histórico” en la *Física* A y, más aún, en la *Metafísica* A donde Aristóteles busca comprobar, en lo relativo a los filósofos antiguos griegos, que su propio análisis de las cuatro causas puso de relieve plenamente los conocimientos de causa y los impulsos provenientes de ellos. El muy criticado esquema de esta síntesis “doxográfica”, en verdad es, si uno no pierde de vista su intención teórica, de suprema diferenciación “histórica” y, particularmente, el problema de la “materia”, y la acuñación aristotélica del concepto de *hyle*, sobresalen claramente como concepción interrogativa de las tradiciones históricas a las que Aristóteles los aplica. Lo que en este esquema se piensa como ἐν ὅλης εἶδει “del género del material”, evidentemente no se concibió partiendo de la *techne*, como es el caso del concepto aristotélico. Pues es “el mundo” en el cambio de sus manifestaciones que plantea a estos pensadores la pregunta por lo permanente en el cambio, el ὑπομένον. Esto, como el fundamento (el *hypokeimenon*) de las jurisdicciones cambiantes (πάθη), debería ser el verdadero ser de la naturaleza. Cuando Aristóteles caracteriza este fundamento como *hyle*, no sólo hace notar la esfera de la *techne*, sino apunta, críticamente, al ocultamiento radical de lo *propiamente* permanente en la naturaleza que se encuentra en este tipo de preguntas (como por ejemplo): ¿cuál es la base permanente? Se oculta aquello que en el área de la *techne* se presenta visiblemente como *eidos*, la *morphe* de la cosa a producir. Lo que permite a la naturaleza ser rigurosamente naturaleza no es que un portador indefinido admita características cambiantes a discreción, como, por ejemplo, que Sócrates llegara, además, a ser bello o músico (983b 14). Lo primero no se le dio en lo absoluto; y lo segundo le resultó no muy bien cuando, estando en prisión, puso las fábulas de Esopo en versos. —La naturaleza no es, en efecto, el desarrollo de tales discrecionalidades. Aunque los antiguos atribuyeron el momento del movimiento a su materia prima o a uno de los contrarios en los cuales se mueve el equilibrio de la naturaleza, no habrá ninguna mejoría. El ocultamiento del *eidos* y del *telos* impide pensar la naturaleza como naturaleza. Éste es el tenor crítico de la *Metafísica* A 3—.

De esa manera, la extrapolación con base en la *techne*, a través de la cual Aristóteles enseña a pensar el ser de la naturaleza, prestó sus buenos servicios. Pero ésta tuvo, para la comprensión de Aristóteles, consecuencias fatales. Ya

los antiguos y, aún más, el aristotelismo del Renacimiento transmitido medieval y neoplatónicamente, entendieron la formación de conceptos teleológicos de Aristóteles como una teleología natural dogmática. Ya no comprendieron que la formación de conceptos aristotélicos, efectivamente, se inspiró en la *techne*, y que la analogía con la *techne* fijó las interrogantes, pero que Aristóteles mismo, a través de la doctrina de las cuatro causas, no quiso, de ninguna manera, introducir causalidades arcanas. Del acervo común de esta aplicación dinámico-teleológica de los conceptos aristotélicos también forma parte nuestro problema de la masa “activa”. Lo que esto quiere decir de ninguna manera se puede expresar con los conceptos aristotélicos. Significaría que la “materia”, a su vez, quiere decir cómo este último concepto, apenas aceptado, sería visto como un ser existente al cual, sin embargo, le debiera corresponder, de nuevo, una causa de movimiento. No tan sólo que uno, a la inversa, podría hablar con el mismo derecho, de una causa de movimiento material, un *eidós* o un *telos* material o moviente. Ambas ideas son igualmente absurdas: las “causas” de la teoría aristotélica del ser de la naturaleza y del ser de lo existente tienen precisamente el sentido de distinguir la complejidad de las razones bajo las cuales existe el “ser”. De hecho, todas y cada una de ellas pertenecen a la constitución de este ser, pero ellas mismas no son —como “fundamento del ser”— “lo existente” del carácter de “esto”. Todo discurso de una materia “definida” que ciertamente aparece en un contexto descriptivo de Aristóteles, nombra “lo existente” al que, sin duda, corresponde su determinación (*eidós*), y no significa la “pura” *hyle* misma que, a su vez, está definida por la indeterminación. —Que no me vengan con la objeción de que esto es una interpretación aristotélica en extremo nominalista y, por eso, ahistórica. La aplicación de estos conceptos acertados para la Edad Media, tanto para Aristóteles como para Platón es, por el contrario, ahistórica y anacrónica. Ciertamente, las “causas” de Aristóteles “son” tan buenas como las “archai” de la doctrina de las ideas platónicas, a saber, no son exclusivamente aquello a partir de lo cual se conocen las cosas (o las ideas), sino de igual manera, de donde ellas “son”, para hablar con la diferencia aristotélica. Pero ellas mismas no “son” lo existente, a saber, no son “por sí”. Ni *hyle* ni *eidós*, que pueden denominarse *ἐνυπάρχοντα*, quiere decir, presente en lo existente o también los *stoicheia*, o sea “los elementos”, son “conceptos reales” del “todo” (*σύνολον*) y este todo no es una unidad de cosas diferentes, por lo cual se podría preguntar por un dónde de su ser uno, como dice Aristóteles con toda la claridad (*Met.* H 6).

Por lo tanto, se trata siempre de las partes del discurso (*μέρη τοῦ λόγου*) y en eso se mantiene Aristóteles, como la nueva investigación ha constatado con razón, en la línea del planteamiento platónico de preguntas, el cual en el *Fedón*, se contraponen a todo conocimiento del mundo anterior. El *Timeo* —con todo su tono de relatos, esto es inequívoco— habla de la “chora”, del principio que

otorga un lugar que debe ser inferido del pensamiento para el ser del orden del ser ideal, por lo tanto, del puro “en qué” del ser. La pregunta de qué se trata de una pura extensionalidad o de una “verdadera” materia, no tiene sentido. Simplicio² explica muy bien por qué esta deducción pensante a un “en qué” (λογισμὸς νόθος) se llama apócrifa: no permite divisar “algo” —y precisamente en este sentido de la formación análoga [205] de conceptos, también Aristóteles habla de *hyle*—. Ciertamente, lo dice con una insistencia especial. Pues, para él, el punto de partida ya no es, como en el *Timeo*, la matemática celestial pitagórica y la armonía platónica de las ideas que apenas conduce a Platón a la metáfora del entendimiento “material”, a través del cual entra la opacidad y la limitación de la pureza de la estructura del mundo matemático-ideal. Lo que es, es más bien como la realidad primera e incuestionable, el ser “natural” que *siempre* es las dos cosas, *eidōs* y *hyle*, y como algo en movimiento nunca es la pureza “ideal” de la pura abstracción. En esto insistió Aristóteles. En el desarrollo de la pregunta básica de la “metafísica”, él toma muy en serio que, *tal vez*, no exista otro verdadero ser que los entes visibles en movimiento, caracterizados por su automovimiento. Ellos son un todo del *eidōs* y la *hyle* —la expresión σύνολον no indica, en ningún caso, una composición de dos especies diferentes, sino, por el contrario, una unidad inseparable. Como expresión este giro se presenta, aparentemente, en un sentido muy cotidiano: “en total” (como, por ejemplo, en Platón). Aristóteles es el primero en usar la expresión como sustantivo y como un término “el todo” donde el *eidōs* y la *hyle* son tan inseparables como en su famoso ejemplo de la chatedad [Stubsigkeit], donde el idioma mismo no separa el vocablo; ya que “chato” [Stubs] sólo se le puede usar en el compuesto nariz chata [Stubsnase].³

Aristóteles no tan sólo acuñó esta expresión “synholon” y otorgó a la expresión “hyle” el carácter de concepto, sino parece haber hecho todo un esfuerzo para mantener alejadas ciertas ideas materio-corporales. Cuando él usa *hyle* fuera del contexto lingüístico “natural” de la artesanía y la introduce como un vocablo filosófico conceptual, él subraya, conscientemente, el carácter funcional de este concepto. Él introduce,⁴ primeramente, el concepto del “de qué” (ἐξ οὗ) enunciando, como ejemplos, relaciones tan formales como las premisas del final o las partes del conjunto —al lado de los “ejemplos técnicos” del material y de su moldeo técnico (*An. Post.* B11; *Fís.* B3). Y cuando reflexiona, expresamente, sobre el carácter funcional de los conceptos de *hyle* y de *eidōs* para el ser de lo existente, como en *Met.* H, no deja ninguna duda de que aquí

² Simplicio, en el *Aristotelis Physicorum Commentaria*. Berlín, Berolini, 1882, 229, 3.

³ N. T.: Stubsigkeit: chatedad. Stubsnase: en lengua alemana es una palabra compuesta y usada, exclusivamente, para referirse a la nariz chata.

⁴ Aristóteles, *Física*, B3, 194b 24.

no se trata de una unión de cosas diferentes—. Pero esto no le ayudó en nada. Un investigador de la talla de Stenzel —y otros (Werner Jaeger, I. Düring, yo mismo y W. Wieland) lo seguimos en esto— sí tomó en serio el texto de *Met.* H y reconoció la indefinición de lo genéricamente universal como el verdadero sentido de *hyle*. Pero en contra del dogmatismo unánime de los intérpretes antiguos y la ingenuidad conceptual filosófica no se pudo hacer nada. Si la materia de por sí no debería ser material, entonces sí debería ser, por lo menos, un “principio [206] del ser”, el cual interviene de “una manera sumamente activa en el proceso del devenir” (Happ, p. 763). Uno lo lee con asombro. ¿A ojos vistas, existe —contrario a las afirmaciones generales en el libro *Met.* A— otra “causa del moverse”, además de la descrita por Aristóteles, a saber “en” la *hyle*? Para ello, uno se remite, sobre todo, a un pasaje, *Fís.* A 9 (192a 22 ss.), donde dice que la materia “requiere” el *eidōs* como lo femenino a lo masculino. De hecho, Aristóteles tiene más que suficientes motivos para limitar la analogía con la *technē*, de tal manera que no es posible el moldeamiento discrecional, como en el caso de la elaboración “técnica” del material lo que asciende a la “base”, al “sustrato” del ser natural. De una bellota nace, exclusivamente, un roble y es el hombre quien crea al hombre. Pero justo esto buscó Aristóteles expresar a través de la formación de los conceptos “análogos” de δυνάμει y de ἐνεργεία: lo “posible-indeterminado” es, en realidad, la “posibilidad” de lo determinado. Para quien aquí interpreta un antropofomismo teleológico, Aristóteles en vano escribió el análisis agudo de *Met.* Θ donde él destaca el concepto ontológico del δυνάμει de la δύναμις κινητική vulgar (la potencia para el mover y el ser movido) ciertamente importante en la doctrina del movimiento. Nos mantenemos en lo dicho: quien niega la autonomía y la “actividad” del principio material, cae en una interpretación monista de Aristóteles, donde, en efecto, los testimonios deben evidenciar, sin lugar a dudas, el dualismo de la materia y la forma.

No se me hace fácil de entender con qué derecho se aplican tales conceptos del sistema de la filosofía erudita, como el monismo y el dualismo a textos de la Antigüedad. Me parece incomprensible qué clase de “causalidad” debiera tener la materia en Aristóteles excepto de ser la causa última correspondiente (ἐσχάτη ὄλη). Cuando Aristóteles dice que la materia es la “causa”, por ejemplo, de malformaciones en la naturaleza o de la (¡no necesariamente deforme!) “individualidad” de los ejemplares de una “especie”, no me imagino, en mi ingenuidad conceptual, la materia sino que, en este caso, siempre existe un ser determinado, por ejemplo, un hombre y su semen (o la “sangre menstrual”), un ente que por su *eidōs* determinado se distingue unívocamente de los leones o de los insectos. También estoy dispuesto a imaginarme el huevo fecundado del que se desarrolla el embrión y, finalmente, el recién nacido. Pero se me dificulta concebir “a la materia” que quiere llegar a ser todo esto.

Se me objetará airadamente que la materia es, en efecto, un principio del ser “independiente”. Ciertamente, es un primado al que volvemos, teniendo en mente “el ser”, pero no algo atrás de lo cual podemos ir. Esto es el “ser” del principio. Pero aun así no hay principios como las estrellas en el cielo que a Nicolai Hartmann le gustó tanto observarlas con su telescopio de Zeiss,⁵ o como “fuerzas” independientes que constituyen una resultante. [207] Así se puede leer en el excelente trabajo de Nicolai Hartmann *Sobre la teoría del eidos*, la sorprendente oración: “El *eidos* será “un principio moviente” (ἀρχὴ κινήσεως), y en este significado dinámico, se acerca, por lo menos, al propio sentido de un principio (!)”.⁶ Aquí se aplican puros conceptos aristotélicos en un sentido todo menos que aristotélico: *eidos*, ἀρχὴ κινήσεως, dinámico —e incluso “principio” (ἀρχή)—. Se objetará que nadie lo ve de esta manera. En efecto, sólo se trata del hecho de que se debe defender el dualismo de la forma y la materia en contra de una construcción de sistemas monistas al estilo de Plotino. Y como concordaremos en que no se debe interpretar a Aristóteles como neoplatónico-gnóstico, aunque nosotros nos expresemos de una manera muy funcionalista, en esencia siempre llegará a ser un “dualismo”. Uno podrá remitirse, además, a numerosos pasajes, no tan sólo a aquel de la *Física* donde Aristóteles mismo le atribuye una actividad a la *hyle*. —Cuando Aristóteles quiere describir hechos empíricos, él, efectivamente, puede expresarse de la siguiente manera: que “depende de la *hyle*” y él conduce esta idea del “de qué” hasta los elementos, como quien dice, hasta el último sustrato—. Pero en tanto que los elementos, por su lado, están determinados de una manera muy contrastante está claro que no son un último indeterminado. Cuando uno los denomina “manifestaciones de la materia” —y luego denomina a “esta materia” la materia “primera”— ¿qué quiere decir esto? Todo ser que aparece en la naturaleza es “una manifestación de la materia”, y Aristóteles tiene para dicha “manifestación” un buen vocablo griego, completamente platónico: ¡*eidos*! Algo similar podría decirse en lo relativo a la teoría de Aristóteles que es más escandalosa para la mentalidad moderna, según la cual existe un “último” *eidos* que es indivisible; y como la diferencia entre Calias y Sócrates no es ninguna diferencia en cuanto al “ser” y tampoco en cuanto al *eidos*, entonces estribaría en la *hyle*. La materia es, por lo tanto, el principio aristotélico de individuación. No quiero preguntar cómo corresponde esto al “alma” de Sócrates o, por lo menos, a su espíritu o si Aristóteles ya no pudo percibir el culto religioso a los muertos entre los griegos o si él permitió, a lo sumo, el panteísmo averroísta...

⁵ N. T.: Zeiss es una marca alemana de aparatos ópticos y fotográficos muy conocida y prestigiosa.

⁶ Nicolai Hartmann, *Escritos menores*. Berlín, De Gruyter, vol. 2, 1957, pp. 129-164, p. 141.

¿Habrá Aristóteles, en realidad, preguntado de tal manera que se podría hablar de un principio de individuación en sus escritos? Él, en efecto, insistió con la mayor agudeza y con suma precisión que lo individual y su esencia (τὸ ἦν εἶναι), a saber, la “sustancia primera” del “éste-aquí” y la “sustancia segunda” del “qué” no son dos cosas distintas, sino aspectos de lo mismo. ¿Lo mismo de qué? ¿Qué clase de aspectos?

Uno podrá sobrellevar discursos de principios que se materializan sólo a través de más que meras aseveraciones, si se trae a la memoria los fundamentos me[208]tódicos del filosofar platónico-aristotélico. Sólo así uno se ve en la posibilidad de dar un sentido claro también al discurso de la teleología natural, la cual, de hecho, domina el pensamiento aristotélico sobre el ser. Lo que de esto resulta está muy lejos de las ideas vulgares contra las cuales debió imponerse la nueva ciencia moderna a través de su crítica de las “causas finales”. Se trata de tener muy presente el programa de una explicación teleológica del mundo que Platón pone en boca de Sócrates, en el *Fedón* (98a-f). Todas las preguntas que Sócrates en vano dirigió a Anaxágoras, a saber, por qué el mundo está en la condición actual que está, encuentran su horizonte inicial y final en la comprensión de él mismo, en su propia vida enfocada hacia lo correcto y lo bueno. Es, por lo tanto, una cierta medida de comprensión la que lo guía y lo conduce hacia la nueva salida y a refugiarse en los logoi. Los logoi son el área de la comprensión y del discurso donde se presenta, lingüísticamente, nuestra experiencia del mundo. Por lo tanto, Platón denomina a la filosofía de manera simple “dialéctica” y Aristóteles quien se guía por la misma norma de la comprensión parte, a su vez, de la discusión de las ideas propagadas (τὰ ἐνδοξα; τὰ λεγόμενα) —lo que él denomina “dialéctica”—. Su guía no es, por lo tanto, “la lengua”, aunque muchas veces toma sus conceptos, a saber, sus medios de explicación, de la comprensión general del mundo, de los giros lingüísticos del discurso cotidiano.⁷ Sin embargo, lo que constituye el punto de partida y el objeto del pensamiento aristotélico no son estas estructuras del lenguaje como tales, sino las opiniones propagadas al hablar, la comprensión del mundo, en la cual nos movemos, preguntando y respondiendo, argumentando y contraargumentando. De esa manera se debe entender lo que es la naturaleza y cómo Sócrates quiere que se la entienda. Pero aquí se hace evidente que nosotros entendemos por naturaleza, no tan sólo el orden ideal sustentado por el cosmos de las ideas platónico-pitagóricas, como un modelo de construcción, descrito en el *Timeo*. En todo caso, el concepto platónico del *eidos* es, sin embargo, indispensable si se quiere entender cómo le hace la naturaleza para que sea

⁷ Wolfgang Wieland hizo observaciones importantes en su hermoso libro *Die aristotelische Physik* acerca de la formación de los conceptos aristotélicos, pero no distinguió lo suficientemente claro entre las estructuras lingüísticas y las opiniones especializadas formuladas lingüísticamente.

naturaleza. Por supuesto esto no es suficiente. Naturaleza —a diferencia de la *techne*— quiere decir que aquello que constituye las expresiones constantes del orden de las especies y la regularidad de los procesos de la naturaleza, es un único y gran orden de movimiento donde existe un automovimiento en el cual se reproduce y conserva el mismo orden, en un proceso constante. Si se quiere entender esto, pueden no bastar las fábulas-relato ingeniosas del *Timeo* las cuales narran al mundo como una obra divina. Es necesario elevar el ser natural del mundo como concepto. Para ello, Aristóteles sigue todavía, como [209] el Sócrates platónico, el patrón de la naturalidad del artesano que entiende su arte. Pero él gana desde ahí, el conjunto de los conceptos que abarcan de qué manera la naturaleza se piensa. A esto pertenecen tanto la *hyle* como el impulso del movimiento que existe dondequiera que esté la naturaleza. La naturaleza justamente no representa, tan sólo, el aspecto del orden ideal de la ejemplaridad y de la perfección como la piensa la inteligencia matemática: *el ejemplo de la techne tiene la determinación de pensar la naturaleza desde las posibilidades de la propia naturalidad.*

Esto no significa un antropomorfismo dogmático, sino un modo de plantear un problema que abarque todo. “Entender de una manera humana” a la naturaleza quiere también decir, que se quiere, por lo menos, entender al hombre muy naturalmente como un ser natural y como un ente que, en medio de la naturaleza, lleva una vida tal que se basa, contrario a todos los restantes seres vivos, en elegir y preferir, y así se organiza en la totalidad del mundo y en la convivencia de los hombres. Esto incluye, ciertamente, que el mundo es de tal modo que uno puede organizarse en él, eligiendo o comportándose de una o de otra manera. La *techne* como también la praxis social del hombre tan sólo son posibles porque en esta naturaleza no todo transcurre reservado fijamente a un fin especial, sino porque la naturaleza deja abiertos espacios de indeterminación y discreción. Hasta aquí la naturalidad del hombre está aunada al aspecto que el mundo le ofrece. Le permite formar sus propios horizontes de propósitos limitados, pero con posibilidades abiertas de formación y estructuración. Para que el hombre tenga la *hyle*, a saber, la materia para lograr su trabajo de formación humano debe existir “la *hyle*”. Es una tesis casi tautológica: para que sea posible la formación debe existir la posibilidad para ello. Exclusivamente desde la ontología de la *dynamis* y la *energeia*, es posible pensar, de una manera adecuada, los conceptos descriptivos de las cuatro causas. En esta totalidad de la autocomprensión y de la comprensión del mundo por el hombre debe encontrar su lugar lo que se puede denominar, en su más alto sentido, cognición. Esto se encuentra en el sentido del derecho al ideal teórico de la vida como tal —y de esto, no en último lugar, forma parte el hecho de que se piense la naturaleza como naturaleza, a saber, como el ámbito del ser, donde nada, como en la praxis humana, se origina a través de una

decisión de elegir, la selección de los medios oportunos, o de la selección de los materiales adecuados etcétera, sino, por el contrario, todo sigue su curso normal, “por sí mismo”–.

Éste, ciertamente, es el ser de la naturaleza y así se le presenta al hombre. Pero por esto justamente preguntan tanto Platón como Aristóteles. Se pueden entender sus respuestas tan sólo si se entiende su pregunta. En efecto, es correcto, que Sócrates no encuentra lo que él podría “entender” del empirismo de los investigadores de la naturaleza, pero de ninguna manera es correcto que con ello se ponga en tela de juicio el empirismo infinito como tal de los investigadores de la naturaleza. Aristóteles mismo da, en un sinnúmero de ámbitos, ejemplos de su participación ferviente en el empirismo infini[210] to (compárense también, entre otros, sus ejemplos astronómicos y biológicos en *Met.* H 4). Los grandes adelantos de la ciencia helenística, sobre todo, en las áreas de la astronomía, la mecánica y la medicina y, en general, la emancipación de las ciencias particulares en la época helenística, son un testimonio indirecto de ello. La conocida ironía de Sócrates que describe cómo su seguimiento a los estudios sobre la naturaleza de su época lo deja más ignorante que antes, debe entenderse en su plena ambigüedad. Ella no desestima –sino alude a una omisión–. Éste es el malentendido grave de la teleología platónico-aristotélica que dice que las “causas finales” explican los procesos de la naturaleza de la misma manera como lo hacen las causas movientes. Esto es ya, de por sí, un disparate porque, la única manera como las “causas finales”, a saber, las finalidades (*telos*), pueden surtir efecto, es precisamente, como nos lo enseña el ejemplo de la *techne*, vía una causa eficiente: en el caso de la *techne* consiste en que una persona que domina la *techne* ponga manos a la obra con vistas al *telos* –en el caso de la naturaleza, en cuanto en ella exista el nacer y el perecer, que exista un ser de un determinado género que sea capaz de procrear–. Después de todo, Aristóteles fue el hijo de un médico y, como es sabido, conoció bastante de embriología. Por supuesto, él también tuvo presente que la analogía con el entendimiento técnico del ser del cual concebía su intelección, también incluía la posibilidad de malformaciones erróneas. Pero la palabra malformación todavía a nosotros nos dice que está ideada a partir de una norma. Aristóteles hace valer expresamente, en contra de la teoría empedóclea acerca de la mezcla de los miembros ya acabados del cuerpo que, tales malformaciones provienen, desde un inicio nocivo, el semen.⁸ Él sabe lo que es la “naturaleza”. Así, su propia teoría de las cuatro causas, sirve precisamente para la meta de unir el aspecto teleológico-eidético con el aspecto hylético. Esto significa que él puede atribuir a la *hyle* todos los procesos naturales que contravienen lo que se espera de las reglas. Pero, ¿qué significa esto? Ciertamente no, que en

⁸ Aristóteles, *De Part. Anim.* A1, 640a 19 ss. y 641b 29.

este caso “actuara” un principio. Incluso la *generatio aequivoca* que supone Aristóteles expresa que una determinada acción combinada de calor y humedad es lo que crea la vida –y no “la materia”–.

Así, Aristóteles ve la naturaleza, tanto desde el orden como desde la regularidad, de forma que la excepción, a saber, todo lo contrario a la regla, se deja al margen, como casual (κατὰ συμβεβηκός). Justo esto, es la razón por la cual Aristóteles obtiene el concepto de la *hyle* y su función a través de la exacta extrapolación de la función del material, en el área de la *techne*. Al igual que el artesano, que hace la pieza de arte, se interesa solamente por su material en la medida en que éste sea idóneo –lo que tal vez presupone la producción de tal material y esto significa, a su vez, un proceder artesanal– así [211] también nosotros entendemos el orden funcional regulado de la naturaleza de tal manera que siempre incluye la *hyle* –pero sólo relativo a lo que necesariamente debe estar ahí–. La analogía de la *physis* y la *techne* nos enseña aún más. Quién, como los antiguos, trató de pensar el ser de la naturaleza, exclusivamente, “a la manera de la *hyle*” (ἐν ὄλῃς εἶδει) aún no fue capaz de pensar la *hyle* como *hyle*, porque todavía no concibió el carácter del *eidos* que forma parte del ser de la naturaleza. Ésta es la clara lección de la crítica que Aristóteles ejerce sobre los filósofos antiguos. Hay, tan sólo, *hyle*, porque la naturaleza es algo más que pura presencia.

En qué sentido el *telos* circunscribe el horizonte conceptual del pensamiento de la naturaleza y el hecho de que Aristóteles llevó el segundo mejor camino, el refugio en los discursos, hasta el cabal desarrollo conceptual de lo que es la naturaleza, ahora se torna también indirectamente manifiesto. Es que se puede observar de qué manera Aristóteles, no solamente aproxima sus propias ideas al pensamiento de los antiguos, sino también reestructura, a su vez, las ideas de estos antiguos cuya labor de investigación, como tal, también para él fue fundamental. Son, sobre todo, las expresiones del “por sí mismo” y “de lo necesario” (ἀπὸ ταὐτομάτου ἔξ ἀνάγκης). Ambas expresiones son bastante usuales, pero se tornan, si no me equivoco del todo, en conceptos ilustrativos que corresponden a la cosmología y física de los antiguos, en particular a los teóricos corpusculares. Lo que no tiene una causa específica o una causa intencional en lo relativo a la *techne*, eso se da por sí mismo –o también: para lo que no requiere un fundamento especial, eso acontece necesariamente–. Como sea que se acentúe la manera de expresarse a través de la cual los antiguos estudiosos de la naturaleza, particularmente los de Abdera, formularon, por lo visto, su crítica a toda la mitología –en el momento en el cual uno la eleva en su contenido conceptual a la conciencia conceptual, se manifiesta la relación dialéctica con su contrario como momento significativo fundamental. Sólo desde el pensar de lo deliberado, del entorno de qué, obtiene el “por sí mismo”, como también “lo necesario”, su sentido preciso.

Justo eso es lo que Aristóteles muestra. Lo casual sólo tiene sentido en el horizonte significativo de la finalidad. Con toda intención, Aristóteles sitúa lo casual (*ἀπὸ τύχης*) al lado del por sí mismo (*αὐτόματον*). Con respecto a la *tyche* fue claro que ningún griego pasó por alto la implicación de lo “deseado” con lo “conveniente”. De esa manera, Aristóteles logra convencernos de que también el discurso del “por sí mismo” (*ἀπὸ αὐτομάτου*) contiene la misma referencia, no obstante, de manera subrepticia. Él muestra, por lo tanto, que también el “por sí mismo” significa una clase de casualidad, y esto quiere decir: que sólo del horizonte conceptual teleológico de la comprensión recibe su sentido. Ambas son causas incidentales (*αἰτία κατὰ συμβεβηκός*). Qué tan poco la investigación sobre las causas, en el sentido de la etiología democrítea, está en contradicción con esta dialéctica de la casualidad y el propósito intencional, nos lo enseña la alusión a la parábola del calvo: un águila deja caer [212] sobre él una tortuga porque lo toma por un peña (*Fís.* B6, 197b 30): mala suerte, sin duda —¿una casualidad?—. En efecto, pero seguramente no sin razón. Así Aristóteles está muy cierto de que la casualidad no tiene que ver con el indeterminismo. “Pues mucho de lo que sucede y existe realmente por casualidad y por sí mismo, de lo cual sabemos muy bien que cada una de estas cosas se puede atribuir a determinada causalidad” (*Fís.* 196a 13).

En primera instancia, es menos evidente que también lo necesario tiene su lugar en la necesidad en un horizonte de referencia teleológico tal. Pero precisamente esto tiene para la formación conceptual aristotélica un significado definitivo. Él parte del hecho de que a uno, en general, algo le parece necesario para algo, quiere decir: “lo necesario” es siempre “necesario bajo una condición previa”. La necesidad hipotética se define precisamente por el hecho de que algo se manifiesta, desde un telos supuesto y, por lo tanto, como “relativamente” necesario. En este sentido también la *hyle* es, en el proceso técnico, una necesidad relativa tal. El material debe necesariamente estar ahí. Sin aquél no funciona nada (*οὐδ' οὐκ ἄνευ*). Es una concausa necesaria (*συναίτιον*). En el fondo, todo esto ya se dice en la crítica a Anaxágoras en el *Fedón* (99a-c). ¿Pero no habrá tal vez también lo absolutamente necesario (*τὸ ἀπλῶς ἀναγκαῖον*)? Con todo, se habla, en ocasiones, de esto en Aristóteles. Así, sobre todo, en la introducción a sus lecciones de biología (*De part. an.* A 1). La necesidad absoluta no es relativa a un telos determinado. ¿Hay algo semejante? Ya la formulación espontánea al correr de la pluma “no relativa a un telos determinado”, contiene la respuesta. Donde no se puede explicar por qué acontece esto y no aquello, porque siempre acontece lo mismo, es “siempre ya necesario”, a saber, no requiere ninguna observación adicional determinativa —como la trayectoria de los astros donde no existe ningún poder-ser-diferente. Hasta aquí existe lo absolutamente necesario como aquello que no puede ser diferente. En su juventud, Aristóteles parece haber atribuido

también a los astros una especie de “elección” (*prohairesis*) en sus trayectorias. Si después ya no lo hizo, seguramente la razón no fue que le quisiera dar una mayor cabida a la necesidad. Por el contrario. El mantener la trayectoria exacta les hizo a los astros muy admirables y ejemplares para los griegos y, por eso, él prefiere describir, más tarde, este comportamiento desde una *techne* completamente dominada que hacerlo desde la práctica humana que requiere la deliberación y la selección circunspecta. Así lo hace él también en relación con la naturaleza en su conjunto (*Fís.* B8). En contraposición, en el ámbito de lo que nace y perece todo es siempre relativamente necesario, a saber, necesario para lo que nace y perece. Este “qué” es lo primero. Para que la naturaleza pueda existir en la regularidad constante de sus formas del qué, tiene que haber necesariamente, aquello que las hace posible existir. Esta necesidad, por lo tanto, forma parte del dominio de la *hyle*. Lo necesario “lo que suele decirse como *hyle*” (τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον).

[213] ¿Qué quiere decir realmente *hyle*? Siempre debemos regresar a la misma pregunta. Si se repara cuán amplio sentido abarca Aristóteles cuando habla acerca del “de qué”⁹ y en cuántos ámbitos él usa la expresión *hyle*, uno se ve en la necesidad de desligar la función conceptual de la *hyle* como tal de todas sus “manifestaciones”. Aristóteles mismo distingue, ocasionalmente, la *hyle* sensorial de la *hyle* intelectual; y es menester hablar también de una *hyle* tópica: especialmente la investigación moderna sobre la academia platónica lo concretó (Happ). El material manifiesto que todavía no es la pieza labrada, carne y huesos que como tales aún no son el ser viviente, el género universal que todavía no representa, a través de una diferenciación específica, el ser qué de algo, la extensión espacial que todavía no es la figura geométrica formada por líneas —todo esto es denominado *hyle* por Aristóteles—. La *hyle* siempre se refiere, análogamente, a la forma, como lo posible a lo real, como la determinación posible a la determinación misma. Sin duda son diferentes las maneras de coincidencia en las cuales se presenta este margen de incertitud. El artesano ve en el material la posible pieza labrada. Quien quiere concebir un ser natural en su esencia tal vez ve en el casi adulto su futura madurez, o la futura articulación en lo aún indiferenciado, acaso en el embrión. Por otro lado, él también ve como algo lógico, la indeterminación de lo que aún está indiferenciado, a saber, él ve en lo universal, todavía no definido, el aún-no de la determinación de la esencia plena. En el caso del uso matemático extensivo de la *hyle* los dos aspectos se van al unísono, indistinguiblemente. Pues, ¿qué será aquí la construcción y qué la definición? La esencia del triángulo reside en todos los triángulos. Todo triángulo es la suma angular de dos rectos.

⁹ N. T.: Gadamer se refiere a la causa material aristotélica, es decir, “de qué” está hecho algo.

Para lo que nosotros aquí denominamos siempre el “aún no” o lo “posible”, Aristóteles usa la expresión conceptual de las *dynamei*, que siempre hacen referencia a una *energeia*. Lo que las *dynamei* son, tiene siempre el carácter de lo indefinido-universal que se refiere a la certeza que aún no la tiene. Por lo tanto, se debe plantear en serio la pregunta de si lo indeterminado, en el sentido lógico, y los posibles, en el sentido de la *hyle*, no forman un conjunto indisoluble, porque ambos tienen el ser exclusivamente en el “qué” determinado. Aristóteles realiza, bajo el lema de la unidad de la definición, esta identidad de significado principal de lo posible e indeterminado con el “qué” de lo determinado, en la *Metafísica* H y logra así elaborar un sentido conceptual común de la *hyle*. Esto, sin embargo, significaría que aquí no tenemos que ver con “tipos” de *hyle* a los cuales también pertenece el caso lógico del género (*genos*), sino a la inversa, que en todos los casos, el sentido lógico, universal de *hyle* es aquel de la indeterminación, pero eso quiere decir la universalidad del género.

[214] Aristóteles no estableció su discurso sobre la *hyle* exclusivamente en el contexto de la teoría de la definición y, por lo tanto, la *hyle* muchas veces tiene una aplicación que sugiere el sentido incorrecto de que se trata de algo que existe por sí sólo. La connotación de “madera en bruto”, la madera para carpintería que resuena en la expresión conceptual *hyle*, establece unívocamente el sentido conceptual de *hyle*, en el contexto sistemático de las cuatro causas y las explicación detallada que encontramos en el “H” de la *Metafísica* muestran la estructura meramente análoga de este concepto. Esto no es un funcionalismo moderno que se pudiera criticar desde el trasfondo de las diferentes aplicaciones, no implícitas al concepto de *hyle* sino, por el contrario, es el efecto expreso del análisis conceptual aristotélico. *Hyle* no es la materia última, la más abstracta, la más lejana, una materia básica de la cual deviene todo. Donde Aristóteles habla así, él está describiendo un pensamiento más antiguo que no reparó en ello (1044a 15 ss). El sentido de *hyle* se cumple más bien por el hecho de que en el ser de lo existente se encuentra algo que se escapa de la palabra determinante, del saber, de la presencia plena de su ser verdadero y de su ser-qué. La *hyle* es siempre “tan sólo” *hyle*, un resto de indeterminación y discrecionalidad que se presenta como una carencia de ser. Lo existente que no tiene *hyle* es lo puro existente (*energeia* pura). Incluso los eternos astros tienen un resto de indeterminación y, por lo tanto, *hyle*, a saber: el “aún no” imprescindible de su movimiento giratorio. Su “lugar” es lógicamente separable de su ser, así como el material es lógicamente separable de lo “que” algo es, ya que, en efecto, puede ser también fabricado en otro material.

Por supuesto, el modo aristotélico de plantear un problema está enfocado, de primera intención y más que nada, al ser de lo existente por naturaleza. Ahí, en efecto, por lo menos en el ámbito del devenir y del desvanecerse, la

hyle no es visible separada de la esencia misma, sino que aquella está siempre junto con ésta (συνειλημμένον) (*Met.* E 1, 1025b 32 s. y Z 10, 1035a 25 s.). Un hombre siempre está hecho de carne y sangre, una columna no siempre de bronce. No obstante, también aquí existe una separación en el pensamiento (τῆ διανοία). No todo lo que está hecho de carne y sangre, es un hombre. Si uno se pregunta por lo que integra su ser en tal existente, la carne y la sangre mismas pueden ser vistas, tan sólo, como lo universal del género. Se puede separar del hombre concreto y de su ser hombre. Se nombrará también un cadáver: ya no es más “él”. Pues que “él” lo es, quiere decir, que es este hombre preciso. Por lo tanto, la materia no es, de ninguna manera “el principio de la individuación”. *Más bien, ella pudiera llamarse el principio de la no-individuación.* Pues ella es “nada más *hyle*”, por decirlo así, la madera en bruto para todo ser-qué y ser-cognoscible, discrecional visto desde ella, aunque también constituya su sustrato necesario (ὑποκείμενον). Si es sensible o mental o tan sólo “matemático”, para el discurso determinante siempre es lo relativamente indeterminado. En el saber del qué (definición) se define la inde[215]terminación del género a través del *eidōs* que constituye la diferencia. En el saber de la *techne* se ve el *eidōs* dentro del material dado y si al “físico” no le interesa en exclusiva –pero sí en primera instancia– el *eidōs*, sino también la *hyle*, este “de qué” de lo que se compone el existente natural, sólo está en lo existente mismo: ἐν τῷ εἶδει ἐστίν (1050a 16), como el lugar que ocupan las estrellas, como los elementos en el ámbito del devenir y del perecer, como la tierra en la semilla. Es lo universal indeterminado que “aún no” es la cosa misma que está como *hyle* “en el *logos*”. La *hyle* siempre es la *hyle* del *logos*.

Por lo tanto, me parece interesante que en los escritos de Alejandro de Afrodísias se encuentra un pequeño ensayo que trata expresamente la cuestión referente a si la *hyle* no será nada más que el género.¹⁰ Los argumentos en contra ahí citados donde, de una manera sorprendente, faltan alusiones a Aristóteles, abundan en vocablos de concreción al estilo del concepto de hipostásis neoplatónico: la *hyle* es algo real (πράγμα), el género es una mera palabra (ὄνομα). A la *hyle* le corresponde una existencia por sí sola (ἐν ὑποστάσει τινί) que se mantiene en la pérdida de “la totalidad”, mientras que el género que existe “en Sócrates” se desvanece (τὸ ἐν Σωκράτει ζῶον!). Todo esto no es muy interesante. Pero la pregunta interesante es aquí: ¿quién entendió a Aristóteles tan bien ya que, en este ensayo, él debiera ser refutado? Tal vez quien lo entendió correctamente.

Al final parece que Stenzel tiene razón, cuando él está en contra de introducir, en la *hyle* aristotélica, el significado corpóreo en el sentido de la materia palpable (*Zahl und Gestalt*, 131). Debemos aprender a defender la manera

¹⁰ *Alexandri Scripta minora*, Suppl. Arist. II, 2, 77 ss.

de pensar trascendental en contra del dogmatismo connatural de nuestro pensamiento. Como se sabe, Kant llamó trascendental a “todo conocimiento que no se ocupa ni de los objetos ni de nuestra manera de pensar los objetos, sino en tanto que esto sea posible *a priori*”. (*Crítica de la razón pura*, Introducción). En este punto, Platón y Aristóteles están vinculados con él: ellos trataron de conocer, en vez de los pragmata, en los *logoi*, el verdadero ser de los objetos (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν), a saber, trataron de entender qué se piensa, desde siempre, de aquello sobre lo cual se habla. Desde una perspectiva histórica, sin embargo, Stenzel no tiene razón cuando ubica, hasta el siglo XIX la degradación del concepto de lo material a la materia palpable. Aquí Nicolai Hartmann observó, correctamente, que se debiera reconocer este desarrollo, por lo menos, desde la Estoa.¹¹ Pero él, por su parte, no se percató del significado fundamental de su propia corrección de la perspectiva histórica. Lo que él argumenta en contra de la consecuencia asumida por Stenzel, de pensar la *hyle* como género [216] comprueba que él mismo no toma en serio el sentido funcional de los conceptos aristotélicos de *hyle*, *eidos* y *synholon*, y cede ante la concreción cuyos principios históricos él los sitúa correctamente. Lo que se hizo en los últimos ciento cincuenta años a favor de Platón falta llevarlo a cabo por Aristóteles. En el caso de Platón se trata de liberar al Platón original de su reinterpretación neoplatónica. En el caso de Aristóteles lo que importa es algo parecido, en particular desde que la investigación de un cierto movimiento retrospectivo aproxima los inicios del neoplatonismo cada vez más a Platón y Aristóteles. Esto ya no puede involucrar a Platón como dogmático, pero aún falta mucho para que se pueda considerar a Aristóteles separado del dogmatismo.¹²

Hegel, hasta nuestros días, tiene razón cuando dice de Aristóteles “que a ningún filósofo se le trató tan injustamente debido a las tradiciones inconsideradas que se mantuvieron a través de su filosofía y que todavía están vigentes” (XIV, 299). La liberación de las ideas inconsideradas, en especial lo que significa “el principio” y “el concepto”, es un esfuerzo particular tanto en la filosofía como en las ciencias que nunca queda completamente satisfecho. En la física moderna vemos magníficos actos de liberación de este modo, y para la legitimación de esta nueva actitud antidogmática de conceptos se remitió muchas veces a Kant y de ahí a Galileo y Platón. No se debiera haber pasado

¹¹ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 140.

¹² Philipp Merlan, al que justo a este respecto se le debe mucho (“From Platonism to Neoplatonism” 2 1960) *Rheinisches Museum NF*. III (1968), p. 14 consideró la πρώτη ὄλη todavía por completo como una hipostatización aristotélica —y como tal la refutó con argumentos convincentes—. [Revisar: <http://rhm.phil-fak.uni-koeln.de/?L=1>, también: <http://rhm.phil-fak.uni-koeln.de/1960-1969.html>, y <http://www.rhm.uni-koeln.de/111/Merlan.pdf>].

por alto a Aristóteles. Él acuñó sus conceptos constantemente con vistas a su función comprensiva y siempre transformó, de nueva cuenta, todas las palabras conceptuales en su universalidad funcional, como en aquella frase única, que está al principio de la *Física*, donde él usa καθόλου y καθ' ἕκαστον justamente en el sentido opuesto al cual normalmente se usa (*Fís.* 184a 23).

El “maestro de aquellos que saben” concentró la pasión por el saber y el gusto por la investigación de los griegos en un todo de orientación mundial y la naturalidad con que dominó mil años el espíritu europeo. Si la ciencia y el gusto por la investigación del mundo moderno pudieron desplegarse solamente debido a que sacudieron su dominio intelectual, el pensamiento de Aristóteles gana para nosotros una nueva ejemplaridad, desde que empezamos a redescubrir el Aristóteles especulativo que se encuentra detrás de su dogmática figura tradicional. Él fue una persona que sabía lo que es un concepto —no un signo discrecional para una cosa conocida, sino una guía[217]a del pensamiento, el cual quiere pensar algo mediante aquello con lo cual piensa, también en lo relativo a la “materia”—.¹³

Traducción: María Teresa Padilla Longoria

Revisión: Hilde Rucker

¹³ [Entretanto apareció el trabajo agudo de H. J. Krämer, “Aristóteles y la teoría académica del *eidos*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973, t. 55, pp. 119-190. El presente estudio que en realidad no contempla una diferencia esencial entre *Categorías* 5 y la teoría del *eidos* de la *Metafísica*, sería declarado de obsoleto por Krämer. Yo, por mi parte, creo que él subestima la flexibilidad del uso del lenguaje aristotélico —como del lenguaje filosófico verdadero en su totalidad— y que establece sus construcciones agudas sobre un fundamento demasiado movedido.

Que también él, como Happ, habla de la forma-eidos de una manera tan hipostática, diciendo que es la causa del movimiento, a saber “un principio teleológico-dinámico”, le seduce a la aseveración osada de que la forma-eidos *no es* καθόλου a pesar de su universalidad —una tesis completamente incomprensible—.

A mi entender, él sigue subestimando objetivamente —lo que muestra su crítica de mi página 129 s. — el peso que tiene la *Física* para la “fundamentación del giro ontológico” del problema de las categorías.]

Reseñas y notas

Actuar moralmente con sentido hermenéutico

Sergio Pérez Cortés

Pablo Lazo Briones, *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*. México, Gedisa, 2016, 468 pp.

El libro de Pablo Lazo Briones acerca de Charles Taylor puede ofrecer, para algunos de nosotros, un cierto número de sorpresas. Probablemente ciertos lectores, como yo, localizan al filósofo canadiense por sus importantes contribuciones en torno a G. W. F. Hegel y por sus concepciones acerca del llamado multiculturalismo. Pues bien, en el libro que nos ocupa a lo largo de más de 400 páginas, la imagen que resulta es la de un hermeneuta, mucho más próximo a Gadamer, Ricoeur o incluso al mismo Heidegger. No es desde luego que Hegel haya desaparecido súbitamente: está presente –y a ello se dedica el capítulo III– pero su intervención es matizada por motivaciones más profundas en Charles Taylor. Con esta corrección poseemos, pues, una percepción más precisa de uno de los filósofos más interesante de nuestros días.

El argumento central del autor es actual e importante: se propone ofrecer una conjunción entre ética y hermenéutica que sea una alternativa a las éticas formalistas de corte kantiano o procedimental. Digo “alternativa”, porque fundamenta la acción moral en una autorreflexión sustantiva del agente acerca de sus propios valores, especialmente en su enfrentamiento con culturas que nos resultan ajenas. Frente a la diversidad cultural, ciertas éticas se colocan en actitud de etnocentrismo o simplemente de rechazo; una ética de raíz hermenéutica por el contrario se propone adoptar una actitud que no sea ni de apropiación, ni de manipulación, asumiendo a la vez una actitud crítica de sí misma a través de una comprensión de la otredad que sea dialógica y tolerante. En breve, se trata de alcanzar mediante la hermenéutica, criterios y directrices generales para la acción ética que descansen en la tolerancia teórica y práctica en el ámbito privado, público y en las relaciones interculturales.

Antes de entrar en lo vivo de la cuestión, permítaseme subrayar algunos aspectos formales de la obra de Pablo Lazo. El libro presenta una exposición clara y bien articulada de las tesis que se propone defender, incluidas aquellas

que se refieren a autores que, como Heidegger, no tienen una reputación de transparencia. Esta claridad se debe, al menos en parte, a que a este trabajo le precede un libro previo sobre Charles Taylor del que el presente es continuación. De manera que ambos colocan a Pablo Lazo como uno de los conocedores más profundos en nuestro medio del filósofo canadiense. El libro tampoco se conforma con una mera exposición: con frecuencia nuestro autor enfrenta las críticas que han podido formularse tanto a la hermenéutica en general como al autor que defiende y en un cierto número de casos sugiere vínculos entre los filósofos contemporáneos que no siempre han recibido la atención que merecen. La investigación revela entonces un sentido profundo de la seriedad y de compromiso con nuestra disciplina.

Sería posible ofrecer diversas perspectivas acerca del libro que nos ocupa. La que me permito desarrollar aquí intenta destacar lo que quizá son los rasgos distintivos de una ética con sentido hermenéutico. A mi juicio, estos rasgos son tres: *a)* ser una ética de la acción; *b)* ser una ética *de la acción dialógica*, consigo mismo y con el otro; *c)* para establecer las orientaciones generales *de la acción desde una consideración intercomunitaria*. Veamos uno a uno.

Desde el punto de vista hermenéutico, el agente está siempre colocado en una posición determinada respecto al mundo en que actúa. La reflexión ética debe, por tanto, ofrecer una orientación para dicha acción práctica. Colocar a la acción como núcleo de la ética es adoptar una posición filosófica que distingue la hermenéutica de otras concepciones: de una parte, evita la supuesta neutralidad de ciertas éticas procedimentales y neokantianas que estiman que es posible alcanzar un observatorio neutro o bien puede establecerse formalmente una partición entre lo legítimo y lo prohibido antes de realizar cualquier acción humana. Para la ética hermenéutica, por el contrario, todo acto moral es indisociablemente reflexivo y práctico: ésta coloca al agente siempre en situación, es decir, debe realizar afirmaciones sustantivas tanto del concepto por el cual actúa, como en la valoración de otros estilos de vida. No está al alcance de un agente moral colocarse en un observatorio exterior desde el cual podría decidir arbitrariamente su curso de acción: “Hablar de una relación entre ética y hermenéutica [...] es hablar de dos dimensiones de una misma práctica de los sujetos en una comunidad dada” (p. 28). Una acción moral no es lo que acontece *después* de una reflexión solitaria, sino la unidad de una interpretación cuyas posibilidades son éticas, o bien, si se quiere, una acción ética que permite un acto interpretativo. En breve, esta ética no trata de establecer un marco normativo, formal y abstracto, al cual debería plegarse, por simple respeto al deber, cualquier acción humana.

De ahí la importancia que adquiere la categoría de “experiencia”. “Experiencia” quiere decir que, puesto que no existe neutralidad en los principios que regulan las prácticas en las que se realiza la vida en común, entonces

es indispensable un factor de interpretación de sí y del otro. “Experiencia” significa que el agente debe formarse un carácter para ocupar su sitio en una situación con significado en la que no hay reglas generales sino una deliberación surgida en el mismo contexto de la acción. Esta deliberación tiene, sin embargo, dos premisas: el agente no está constreñido, ni por la tradición a la que pertenece, ni por los valores que simplemente encuentra frente a sí. Este distanciamiento crítico es crucial porque abre un dominio de posibilidades éticas: la comprensión de la situación es un “existenciarlo”, definido como un “poder ser”, como “posibilidad”. Ciertamente, el agente se compromete con los valores que pone en juego, pero esta comprensión tiene un carácter siempre abierto y no adopta ciegamente ni una cosa ni la otra. En una situación dada, todo criterio o fórmula que permita tomar una decisión que conduzca a la acción es susceptible de revisión y crítica. El agente no posee ninguna predisposición ética: sólo se hace “experto” a partir del enfrentamiento cotidiano de su “ser en el mundo” (para usar una expresión heideggeriana). De este modo, el agente es libre de crear, a través de su experiencia, su propia identidad que depende de su acción sobre sí mismo y sobre el otro.

Un segundo componente central de la acción ética con sentido hermenéutico es la afirmación de que el agente moral actúa en un contexto intersubjetivo. La ética hermenéutica se opone así a la idea de que un individuo aislado, cuyo único recurso es el apego formal a su propia razón, pueda encontrar pautas para orientar su acción. Por el contrario, ella afirma que el ser humano es un ser dialógico. Sin duda este carácter dialógico se explica porque la hermenéutica participa de ese movimiento que se ha dado en llamar el “giro lingüístico”, que coloca al lenguaje como mediación absoluta para el ser humano. Sólo que aquí el lenguaje no es un simple “instrumento neutral” con el cual los seres humanos designan un mundo de cosas externas, sino aquello que mediante una interpretación otorga sentido a su relación con ese mundo. Para esta filosofía ninguna situación y ninguna acción puede ser inteligible si no es mediante alguna clase de interpretación. Hacer sentido de una experiencia cualquiera es mostrar la coherencia de algún significado, donde la expresión “hacer sentido” quiere decir proferir una interpretación. La significación de las cosas y de los sujetos sólo puede aparecer al interior de un “campo interpretativo”, es decir, siempre en relación con la significación de otras cosas: “No hay estructura de las significaciones que no involucre simultáneamente una auto-interpretación. Desde luego esto implica un círculo, porque no puede haber sino ‘interpretaciones de las interpretaciones’ y no hay ninguna verificación última formalizable capaz de romper este círculo” (p. 155).

Desde la perspectiva hermenéutica el individuo no decide en soledad el significado de su acción, porque el significado se obtiene sólo a través del diálogo con el otro, lo que implica alguna clase de reconocimiento mutuo.

La comprensión que cada individuo puede alcanzar de sí mismo siempre está teñida por su finitud, es decir, por el hecho de que depende de una tradición que le constituye y de la cercanía con los otros. Si duda sobre la comprensión de una acción tiene una parte “intencional” propia al agente, pero no puede ser “expresiva” sino en una comunidad potencial de comunicación creada y recreada en el espacio público. Pero es justamente aquí donde reside su actitud de libertad de crítica: puesto que el lenguaje jamás escapa a la valoración, la única salida es buscar la “mejor interpretación”. El ser humano no escapa al mundo de las interpretaciones pero en cambio erige su libertad eligiendo su interpretación: “Su comprensión es una disposición a sufrir transformaciones del ser, tener un ser “poroso” respecto al ser en el mundo, o dicho con una imagen, ser una existencia significativamente tejida al mundo” (p. 48). Y este carácter dialógico es lo que permite al agente hacer una “construcción de sí mismo”. El diálogo lo interpela: es a la vez posibilidad del reforzamiento de algunas formas culturales propias y de su transformación mediante la capacidad de escuchar. Es aquí donde puede lograr lo que Taylor llama su “acción básica”: el agente debe buscar una acción sin coerciones ni autoengaño que le sirva incluso para contrastar con otras acciones carentes de libertad, una acción “abierta” a la comprensión de un mundo de manera madura y libre.

Porque es también en el carácter dialógico donde aparece uno de los mayores riesgos: el encuentro con la diferencia puede conducir a la imposición de uno sobre el otro. El problema de la lucha por el reconocimiento es la tendencia al etnocentrismo. El agente debe mantener un diálogo con el otro porque la experiencia humana es una gama inmensa de posibilidades, pero corre el riesgo de convertirse en una empresa de colonización. A fin de evitar este riesgo, Taylor sugiere “una fusión de horizontes normativos”, es decir, aceptar que nuestros juicios y acciones han sido o pueden ser transformados por la comprensión del otro.

Y esto nos conduce al tercer gran componente de la acción ética con sentido hermenéutico: la idea de que toda acción moral se lleva a cabo no solamente en un espacio público, sino en un territorio intercultural. La verdadera formación moral del agente se realiza cuando enfrenta un conjunto de valores y bienes alternativo al suyo, sea dentro de su propia cultura o, lo que es más probable, ante mundos culturales diferentes. ¿A qué se opone entonces la ética hermenéutica? A las éticas trascendentalistas o ahistóricas que parecen suponer que tendencialmente existe solo *una forma posible de humanidad* y *una sola forma de racionalidad* que le corresponda. Para esta ética, por el contrario, toda acción humana se desenvuelve en un mundo de posibilidades, contrastes y alternativas diversas ante las cuales el agente moral debe inevitablemente adoptar alguna posición. Se reconoce aquí una de las grandes motivaciones de la filosofía de Charles Taylor: su respeto a la

diversidad cultural. Pero la oposición al etnocentrismo moral no descansa ahora en Hegel, sino en los principios hermenéuticos. La hermenéutica no ve el encuentro con otras culturas como un obstáculo desdichado, sino como posibilidad de auto-renovación. Ella no considera los valores alternativos como momentos en un proceso histórico de la vida moral —como probablemente lo haría Hegel—, sino como interpretaciones alternativas. Y justo porque son interpretaciones, resulta imposible hacer juicios de superioridad o inferioridad entre culturas, pues cada mundo significativo conduce a una perspectiva del mundo inconmensurable con otras. Es este principio lo que ahora orienta la razón práctica hermenéutica: 1. Esta razón práctica opera de acuerdo a los límites de cada situación particular sin aspirar a una afirmación concluyente, un saber absoluto o una precisión sistemática; 2. La actitud de la razón práctica hermenéutica se asume como “transicional”, es decir, surge como resultado de hacer elecciones comparativas respecto a otros bienes morales; 3. El resultado de tal comparación supone una “ganancia” en la intuición moral, es decir, que su experiencia debió aportarle una mayor inteligibilidad.

Estas elecciones comparativas son esenciales si la hermenéutica quiere evadir el riesgo de caer en la falacia naturalista. Sostiene, por lo tanto, que en su encuentro con bienes alternativos, la tolerancia no conduce a actuar indiscriminadamente; por el contrario, el agente actúa haciendo discriminaciones cualitativas, es decir, haciendo explícitas las razones para actuar de tal o cual modo. Para ello recurre a dos categorías: una de raíz aristotélica, la *phrónesis*, y otra, propia de Charles Taylor, a la que llama “hiperbien”. La *phrónesis* es la capacidad de discernimiento en torno a los bienes que componen nuestras vidas: es la actitud madura y serena que permite valorar aquellos estilos de vida que se consideran justos. Pero esta reflexión no opera sólo sobre las intuiciones morales propias sino sobre las intuiciones morales ajenas en función de un cierto ordenamiento de los bienes. Aquellos que obedecen a nuestra intuición moral más profunda son llamados “hiperbienes”: éstos son los bienes constitutivos, los valores por los cuales ciertos bienes entran en la categoría de bienes.

A esta reflexión que el agente debe hacer acerca de los bienes, Taylor lo llama “articulación”. “Articular” quiere decir interpretar aquello que es considerado un bien y *simultáneamente* expresarlo en la acción propia; es una interpretación-expresión que indisolublemente es instauradora de la acción y constitutiva, “reveladora” de algo que da presencia a dicho bien. Con la categoría de “articulación” la ética de inspiración hermenéutica quiere mostrar que lo decisivo es la *acción moral a la vez intencional y expresiva en la que ha ejercido una crítica de sí mismo y del otro*, guiada por un ordenamiento de los hiperbienes. Un individuo puede ser llamado agente moral cuando puede articular su interpretación y su expresión en una situación dada, y es sólo entonces que puede considerar haberse dado a sí mismo una identidad

moral. Lo que finalmente caracteriza al agente moral es su capacidad de transitar de una posición moral a otra, obteniendo en este pasaje una “ganancia epistemológica”:

Nos parece que la línea que va de la reflexión aristotélica sobre la prudencia, pasando por la analítica existencial del ser-ahí de Heidegger y la reflexión sobre la aplicación como punto central de la hermenéutica de Gadamer hasta llegar a la defensa por Taylor de una razón práctica que opera de manera comparativa y transicional y que es así el medio en que surgen articulaciones de los bienes constitutivos que instan a la acción y constituyen nuestra identidad, esta línea de pensamiento, reiteramos, es justo la que soporta la posibilidad de probar la hipótesis del trabajo entero que aquí presentamos (pp. 253-254).

A nuestro juicio, la actualidad del libro de Pablo Lazo se centra en su propósito de ofrecer una teoría hermenéutica de la acción moral que logre evadir las limitaciones de las éticas formales, procedimentales o ahistóricas. Pero esta concepción, ¿permite una comprensión completa de la acción moral? Sin pretender hacer aquí una crítica exhaustiva, deseamos señalar que parecen existir aún serias limitaciones. En efecto, observemos la definición del ser humano como un “animal auto-interpretante”, que inmerso en un universo de signos lingüísticos, debe decidir la orientación de su acción eligiendo libremente entre todas las interpretaciones posibles. Debe hacer uso de su discernimiento (su *phrónesis* y los hiperbienes) porque todas ellas son inconmensurables entre sí. Ello se explica porque quien dice “hermenéutica” dice “interpretación”, es decir, una separación inevitable entre lo representado y quien se lo representa. La hermenéutica debe su concepto de “interpretación” a su origen textual, pero ¿son las culturas “textos” ofrecidos a sus participantes? Este paso conceptual no es de ningún modo evidente. La consecuencia más notable es que esa distancia interpretativa parece cancelar la posibilidad de un verdadero conocimiento,¹ al menos de tres cuestiones: *a*) la emergencia de los valores morales en una cultura dada; *b*) la manera en que esos valores persisten y son vividos por los miembros de esas comunidades, y *c*) la manera lenta, contrariada y conflictiva en la que esos valores se transforman, se abandonan o se revitalizan. Sin pretender que se trate de una refutación, deseamos evocar dos ejemplos contenidos en el mismo texto.

En el momento del encuentro del ritual azteca precolombino del sacrificio de las doncellas o de los guerreros enemigos, los conquistadores concluyeron,

¹ El capítulo II del libro se dedica justamente a sostener que las ciencias humanas no pueden escapar a ser meras interpretaciones de valores alternativos.

con horror, que se trataba de psicópatas. “Lo que propone la hermenéutica es —por el contrario— que antes que esa precipitación al concluir es necesario... dejarse decir algo nuevo por ese fenómeno... en el duro trabajo de modificar los límites de nuestra inteligibilidad [...]” (p. 127). No encontramos adecuada tal interpretación. Desde luego el sacrificio ritual exige un conocimiento antropológico de su razón de ser, es decir, una penetración real en las condiciones de esa cultura (lo que no otorga ningún derecho de existencia al sacrificio). Para su rechazo exige igualmente —pero esto es inusual—, de parte de la cultura colonizadora, un conocimiento de sí misma que le retire la ilusión de alguna superioridad moral intrínseca y le haga consciente de que, cometiendo actos igualmente bárbaros en su presente y en su historia, tiene sin embargo razones para expresar su oposición a una práctica así. Es la emergencia histórica de valores morales que merecen respeto y que no es posible soslayar, la que permite colocar a las culturas en un plano de diálogo. En segundo lugar, dentro del mismo texto, al ofrecer su interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo contenida en la *Fenomenología del espíritu*, Taylor afirma que “los deseos del amo y el esclavo entran en juego en una dinámica que ellos mismos no comprenden del todo, que llevan a cabo en una forma confusa e inarticulada”, cuyo resultado es que “nuestra práctica está confundida en sus propósitos y será derrotada”: “estamos comprometidos aquí con lo que será la única posible solución a este problema, es decir, la comunidad, porque incluso la institución de la relación amo-esclavo estará típicamente definida y mediada por la ley, una ley que une todas las partes y que implícitamente las reconoce como sujetos de derechos” (p. 322). Ésta es una interpretación insuficiente para comprender la emergencia y luego la intrincada, laboriosa y conflictiva tendencia a la eliminación —aún inconclusa— de la esclavitud. En ambos casos se muestra que la relación que guardan los seres humanos con sus valores morales, incluidos el sacrificio humano y la esclavitud, no es sólo la de una interpretación entre valores alternativos. La emergencia, obstinación y desaparición de los valores morales para cada cultura está entretejida de manera muy compleja con sus condiciones materiales y sociales de existencia. La cuestión central es si la concepción hermenéutica no resulta reductora de esa complejidad. La acción del ser humano tiene muchas otras dimensiones que ser dialógica, lingüística y auto-crítica. Pero dejemos ahora a la hermenéutica articular su respuesta.

El pensamiento frente a la historia

Andrés Inurreta Acero

Rebeca Maldonado, coord., *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Ítaca, 2017, 350 pp.

¿Qué es el ahora? ¿Cómo es que hay algo en este ahora? ¿A dónde ir desde él? ¿Cómo nos ha sido legado? ¿Podemos incidir en su curso? ¿Cuáles son las fronteras de esa transformación y nuestras potencias creadoras? ¿Se puede reformular el pasado? ¿Qué posibles caminos se abren en el trayecto de nuestra existencia? ¿Qué decir sobre nosotros y para qué interlocutor? Con estas preguntas, el volumen coordinado por la doctora Rebeca Maldonado replantea el carácter problemático del tiempo, refrescando aquello que, de manera equivocada, se creía necesario que la filosofía debía dejar de lado: la historia. El libro *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*, sigue los caminos que la ontología recorrió durante el siglo XX, situándose en la quiebra de las esperanzas, un velo que al caerse mostró el horror de la sofisticada crueldad de la que somos capaces.

Lo que se descubre es una ontología que se pregunta constantemente por el presente. En lugar de desechar, replantea, reformula y busca nuevas rutas, las cuales fundan la divergencia desde el fundamento, promoviendo un pensar nuevo. Así, el proyecto está cargado de urgencia ante las promesas del progreso ordenado que ha traicionado la tranquilidad con la que se movía la humanidad hacia los fines planteados. Frente a la desolación, el pensamiento se levanta para hacer patente que aún podemos pensar. De tal manera, *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia* se convierte en un abanico que da testimonio de ello. Los investigadores que han tomado parte en su realización hacen evidente que la filosofía no se detuvo; que ésta, en medio de las convulsiones de la historia, nos es necesaria. Así, pensadores como Kierkegaard, Nishitani, Kitaro, Heidegger, Ortega y Gasset, Derrida, Deleuze, Foucault, Žižek, Bergson, Weil, Ricoeur, mediante el reordenamiento ontológico del tiempo indican posibilidades históricas que aparecen como un cuadro impresionista que resiste a las lúgubres paredes de los campos de concentración nazis, del Gulag o de Guantánamo.

Quienes desechan por completo la pregunta por la historia, son aquellos que sólo pueden mirarla desde los ojos puestos en el fin del horizonte. El escepticismo en los grandes relatos, que justificaban el caótico devenir del tiempo, sucede desde la nostalgia por el pasado que se nos muestra como “época de oro”, a la que la mayoría acudimos para vestirnos como imitaciones de los fantasmas que miramos con admiración; así también, y más importante e irónico, nostalgia por el futuro como porvenir de la realización de lo que acontece detrás de lo aparente. Con la negación de la historia se niegan los fines; en esta actitud se esconde el anhelo de dichos fines, pues responde a la metafísica misma que los suponía; se llega a creer que una vez aniquilada la historia, como la piensa la modernidad, no queda nada que decir acerca de ella.

Lo que sale a relucir con las propuestas que desean acabar con la historia, ya sea mandándola al olvido o declarando su cumplimiento, es una metafísica que coloca el acento en la distinción del ser y lo existente, en donde el tiempo y el devenir, ya sea reivindicado o despreciado, es un resultado y no la condición del ser, el cual a su vez es conceptualizado como ente que existe independiente del mundo. *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia* marcará otra vía para comprender la historia disidente de las ontoteologías de la modernidad que en la Ilustración se fue consolidando como la filosofía de la historia en un proceso de secularización del cristianismo.

Teresa Oñate, en el prólogo al libro, nos ofrece el recorrido que la filosofía realiza desde Tomás de Aquino, pasando por Kant, como momento en el que se piensa el ser separado de las cosas; hasta la época inaugurada por Friedrich Nietzsche, denominada por ella, postcristiana, frontera desde la que propone pensar la historia. Oñate ve en la caracterización del ser que Tomás de Aquino presenta, el paso a una realidad dependiente con la que se inaugura el pensamiento histórico cristiano. Tomás de Aquino concibe al ser como existencia, la cual se halla lejos de las esencias; éstas no tienen existencia por sí y llegan a ser cuando Dios se las conceda. Lo que es se separa de lo que sucede, y esto último se entiende como resultado condicionado al movimiento de lo que existe. Lo que existe ya no es el tiempo, ni tampoco las cosas que en él surgen y desaparecen. Todo aquello encuentra su justificación en lo externo e inamovible. Por Dios es que las cosas llegan a ser, la existencia les es otorgada; es uno y por uno, la verdad detrás de las cosas. ¿Acaso Cristo muere de nuevo? El sacrificio del hijo del hombre no sucede nunca más. Al ser bajado de la cruz, ésta no vuelve a levantarse. La circularidad de la historia es un sacrilegio, puesto que el cristiano cree en el evento único del dios encarnado y espera lo no sucedido aún, la parusía. La desgracia humana del ahora encuentra un propósito en lo venidero, en un reino transhistórico de cuerpos reformados en el que el tiempo desaparece. La esperanza cristiana es puesta

en la negación del ser-espacio-tiempo cuyo encuentro más contundente es la corrupción y la muerte.

Dicho anhelo es heredado a la modernidad, cuyas propuestas también se basarán en una salida del tiempo que adviene en el final de la historia. Kant aparece como el responsable de la legitimación de las pretensiones ilustradas de colocar a la razón como garante de nuestras acciones. Cuando el filósofo de Königsberg pone mayor peso sobre la práctica, el saber teórico, según Oñate, como pensar el ser es abandonado, se resuelve como ciencia determinista. De tal manera que la praxis kantiana se constituye antropocentrismo en favor de la libertad del sujeto; el cual hace parecer el mundo como una colección de objetos que adquieren su propósito en manos del hombre, quien otorga sentido al colocarlos en el espacio y en el tiempo. El responsable del transcurso será el hombre; no cualquiera sino el racional. Entonces, aceleremos ese acontecimiento del final, por el cual la muerte de las generaciones pasadas sea justificada, generaciones incompletas de seres incompletos. El porvenir se levanta sobre sus penas, las cuales garantizan un peldaño más en el progreso de la historia ¿De qué otra manera la imperfección y el mal tendrían sentido si no fuera en el porvenir cada vez más elevado en la razón descubridora de la verdad? Como dan cuenta de la fragilidad que tal empresa supone al depender de nosotros, debemos luchar contra la incivilizada barbarie ajena. Hacia ese futuro debemos ir todos —como en la salvación ecuménica del cristianismo. La modernidad se lanza a la conquista de los otros para hacerlos entrar a la marcha de la historia. O es universal o no es historia. Negación del tiempo. Negación de lo otro. De tal manera, la modernidad no logra superar a Dios como justificación del mundo en el que vivimos, lleno de cambio en donde la carne no soporta el tiempo.

Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios, muere todo aquello que había sido depositado en sus hombros, a saber, la justificación del sometimiento de lo que acontece, como apariencia, a una realidad que le trasciende, que se esconde detrás, no sólo como lo que realmente es, sino también como causa de que lo aparente se presente. El mundo sensible, que es ahora —interminable, perpetuo—, quedaba subsumido al mundo allende al presente de nuestros sentidos, por lo que la vida pasaba como un espejismo, es decir, un engaño. Lo que muere con Dios no sólo es el fundamento, el sustrato, el sujeto, que unifica, que da sentido y existencia; también las determinaciones y generalizaciones, las cuales sirven de censura de lo distinto. La particularidad se descubre en lo inmediato y en lo diverso como la constancia inconstante, pues lo único que deja ver es la falta de patrones. Con ello, Nietzsche demanda una vuelta a la inmediatez de los sentidos, del tiempo de las sensaciones que es el ahora, al que nos invita a enfrentar como si fuéramos a vivir una y otra vez. El cielo del cristianismo, o el final de la historia, inmóviles ambos, son sustituidos por el eterno retorno.

Sin embargo, como bien aclara Oñate, siguiendo con ella en el prólogo al libro, la muerte de Dios no debe ser vista como el paso a una nueva época que sucede por la superación de otra; sino como el momento en el que salta ante nosotros la necesidad de pensar de acuerdo con un tiempo ahora postcristiano. De esta manera, no todo ha quedado dicho, más aún, denunciado; y con tal denuncia, puestas las posibilidades en tránsito —ahora si en plural— de la ontología volcada a la historia.

Oñate anuncia el problema ontológico-histórico como el más apremiante de nuestra época, puesto que estamos colocados en ese tránsito: en el pasar a... pasado el desde... Lo que queda en medio es el ahora abierto situado en el *entre*. El *entre*, el lugar de tránsito de una época a otra, demanda que continuemos pensando la historia por el simple hecho de que la apertura en la que nos encontramos nos remite forzosamente a preguntarnos: ¿quiénes somos?, ¿dónde estamos?, ¿a dónde vamos? Cuestiones que nos colocan frente al tiempo como testigos que somos de él. Descubrimos un antes que ha muerto, que hoy otorga poco para mantenernos en nosotros; pero que de alguna manera pone palabras en nuestra boca, palabras que no nos pertenecen. Un nuevo hablar se esconde en la neblina del problema que trae consigo el surgir de otro ahora, el cual tiene carácter antagónico, actitud de enfrentamiento que termina en el choque entre el surgir y el persistir.

El choque no sucede como la discusión de dos perspectivas disímiles, opiniones o discursos que se ponen en duda uno a otro, sino como la realidad misma en la que habitamos. El choque es la condición histórica en la que nos encontramos; una línea en la que el cristianismo secular y el postcristianismo se encuentran en pugna. Una advertencia de Oñate; el gran peligro del *entre* es que las nuevas propuestas, ante el rechazo y la aniquilación, suavicen su arrojamiento sobre el conservadurismo para mezclarse con él. De tal manera que al perpetuarse en la continuación de viejas formas, se aplace el pensamiento, precisamente, del *entre* como historia, acontecer y devenir, del espacio-tiempo-ser.

Por tal motivo es necesaria la creatividad para enfrentar dicho tránsito. Sólo desde el atrevimiento de un pensar nuevo, que no cede a lo anterior, es que podemos elevar una alternativa realmente original, colocándonos frente a las dificultades de abandonar el pasado, cuando el mundo era justificado por otro mundo. Quiere decir que ese pensar debe serle propio a lo inmediato, situarse en sus límites y trabajar con ellos para evitar crear un becerro de oro una vez dado a Dios por muerto. Precisamente encontraremos que desde las distintas perspectivas que se plantean en el libro, la creatividad será una propuesta recurrente, concebida de distintas maneras; pero siempre tendiendo hacia la resistencia frente a la rigidez, desde la actualización innovadora como alternativa a la máquina.

En los artículos que inician el libro se retoman para empezar, Henri Bergson, por María Elena Lisboa en “Tiempo y subjetividad en Henri Bergson”, y Soren Kierkegaard por Elsa Torres en “Poética del instante: eternidad y temporalidad en el pensamiento kierkegaardiano”.

En el caso de Bergson, responderá a la noción del tiempo como condición *a priori* de la razón, al colocarlo como la realidad misma asequible sólo en cuanto se tenga intuición del durante, forma de conceptualizar el momento en el que algo es, entendiendo que algo es siempre en el cambio y el movimiento. Por ende, un tiempo creador que da paso constante a lo nuevo, en la actualización de lo que se presenta necesariamente corpóreo.

Kierkegaard, nos dice Torres, responde a Hegel, para el cual, el tiempo parte de la verdad objetiva como concepción de lo histórico universal; por el contrario, el filósofo danés ve el tiempo como incertidumbre objetiva, colmado de interioridad subjetiva, paradójica y carácter decisivo en el salto cualitativo entre los estadios de la existencia.

Se incluyen en la lista de autores revisados y comentados dos miembros de la escuela de Kioto. Ésta nos aleja del tiempo escatológico del advenimiento del reino de los cielos, el cual nos es abierto por el perdón de Dios, llevándonos de vuelta al momento presente por el cual nos hacemos responsables creativamente. A diferencia del mañana esperanzador, el momento actual es reivindicado como punto de partida constante, por el cual el ahora es siempre un prestar atención a falta de jerarquía respecto de un antes o después.

John C. Maraldo en “La ontología de la historia de Nishida Kitaro” nos da a conocer a su fundador, el cual llevará su trabajo por la ontología de la historia con el mayor objetivo de que nada quede fuera de ella. Consecuentemente, el presente tomará la dimensión completa del tiempo, al liberarse de la visión teleológica, haciendo saltar entidades transhistóricas ilegítimas al instante. La historia se revela como presente absoluto en el cual pasado y futuro son reconfigurados en una constante realidad creativa, en la cual quedamos inmersos como agentes creadores que son transformados al situarnos en lo cotidiano.

Raquel Bouso en “Meontología y temporalidad en el presente de Keiji Nishitani” muestra la recuperación de la tradición en el siglo XX del budismo zen llevada a cabo por Nishitani, mediante el pensamiento en torno al vacío. Éste es presentado como inseparable del tiempo, en tanto que la impermanencia de las cosas se da en él. Si algo deja de ser es por falta de fundamento, y como todo deja de ser, nada tiene fundamento. Las cosas no son, suceden en el tiempo-vacío, que es la base de la que surgen tanto *samsara* como *nirvana*. La historia es una contemplación del presente actualizado de dicha base, por la cual superamos el nihilismo y el absurdo.

Es de destacar la extensa investigación dedicada a *Tratados de la historia del ser* de Martin Heidegger, compendio de trabajos póstumos del filósofo ale-

mán, que le llevó siete años de revisiones, discusiones, seminarios, al equipo coordinado por Rebeca Maldonado. Como ejemplo de ello “La confrontación Heidegger-Hegel. En torno al problema del tiempo y la pregunta por la historia” presentado por Luis Hernández, tiene por tema central la interpretación que realiza Heidegger de la concepción hegeliana del tiempo, considerándola la expresión máxima del tiempo vulgar, es decir, de aquel que se contempla como producto de objetos en movimiento, que pasan de un estado A a un estado B, siendo el caso de Hegel el salir del espíritu hacia el autoconocimiento. Para proponer una vuelta hacia el ocultamiento, por el cual el ser se dona para pensar la historia, ya no como un cúmulo de saber, sino como el acontecer de lo originario.

En “Poder y sitio. Instante de la pobreza como sitio histórico en Martin Heidegger. Ensayo sobre los textos ontohistóricos” la coordinadora del proyecto, Rebeca Maldonado, pone el acento sobre la concepción heideggeriana de la modernidad como época sustraída a la indigencia, al darse a la conquista de lo ente como un imparable acumular cuya finalidad es lo utilizable, es decir, como maquinación. Ésta pone el tiempo de la modernidad en un constante y continuo acrecentar, carácter del progreso, que es en realidad un siempre así. Contrariamente, la indigencia inaugura el futuro como sitio desde el cual se despliega la decisión.

Mario Alberto Sandoval nos ofrece en “El nihilismo como perspectiva: un análisis ontohistórico” una revisión de lo que Martin Heidegger llama el “pensar del evento” o el “pensar del tránsito” en el que se halla una reconfiguración del problema del nihilismo. El nihilismo es propuesto como elemento de quiebre que abre el tránsito de una historia fundada en el pensamiento ontoteológico de la metafísica occidental a la historia de lo no pensado. A partir de ello, la nada es pensada como posibilidad de una fundación histórica desde el mostrarse del ser en su ocultamiento. De tal manera que el nihilismo no deba ser superado en tanto que implicaría nuevamente el olvido de la sustracción del ser en su permanecer fuera.

Más adelante nos encontramos con “Políticas de la memoria y la palabra en Simone Weil: el totalitarismo y la gracia” de Christian Gómez. Si bien se ha propuesto pensar la historia como una disposición de la existencia, en Weil encontramos un acercamiento que poco puede distinguir entre una propuesta política y una experiencia mística, pues Weil va al encuentro de los otros. La historia es el fluir de la fuerza ciega que busca acrecentar por medio del poder, que llega a concretarse en el totalitarismo al transfigurarse en palabra desvinculada de la realidad, reflejo de las ficcionales relaciones sociales. La fuerza está detrás. La medida, el límite y la debilidad, como actitudes frente a los otros, rompen la voracidad. Simone Weil apuesta por una relación distinta con el otro, basada en el apoyo, la confianza, la donación.

Sonia Torres en “Gilles Deleuze: nomadología, historia y devenir” nos muestra la diferencia entre el sedentarismo y el nomadismo como dos formas antagónicas de enfrentar el tiempo. Por un lado, el sedentario crea la historia para enfrascar el tiempo en la linealidad donde cada suceso tiene una causa. La necesidad de lo que acontece permite que las mayorías se legitimen al hacer de la historia una especie de árbol genealógico, modelo causal del antes y el después por el que un grupo demuestra su supuesta fortaleza al paso de los siglos. La minoría queda exenta a tal proceso. El nómada acepta el devenir, se mueve en él, existe dentro de su lógica de lo contingente y lo encarna. La nomadología se sitúa en lo múltiple, contempla el aparecer de lo efímero, la potencia de la metamorfosis. Es una máquina de guerra que apunta un arma de fuego a la medida, los potentados y la quietud.

También participan en la publicación Sandra Montes, Julio Ramos, Greta Rivara, Virginia López, Ana María Martínez de la Escalera, Bily López, Óscar Barroso, Javier de la Higuera, Pablo Veraza y Emiliano Castro.

En conclusión, podemos decir que *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia* se hace de una polifonía en la que se escuchan distintas voces en un contrapunto armonizado con base en las propuestas ontológicas que piensan el tiempo desde el tiempo. Voces que provienen de distintos lugares (México, Estados Unidos, España) y que traen consigo diversas respuestas. Lo que resulta ser consecuente con el tono de resistencia ante lo totalizante. Se logra con ello ofrecer un amplio panorama de la filosofía del siglo XX que marca los problemas, lanzando luces de bengala a manera de guía, para que hoy los reencontremos. De forma tal que el libro funciona como iniciación.

Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia es un libro que llama la atención a que pongamos nuestro pensamiento nuevamente en el transcurso de la existencia, pero desde un planteamiento por el cual el transcurso sea lo existente mismo. El libro deja claro que hacer ontología de la historia, repensar el tiempo, supondrá enfrentar los planteamientos que son presentados como inamovibles, ahistóricos, con la cautela de no repetirlos. De lograr esto, nos haríamos con la oportunidad de dar alternativas a las formas de vida que de ellos se desprenden, trasgredir modelos de aceleración, temor, nostalgia, apatía, desde la filosofía, es la resistencia a la persistencia totalizante. Claro está que dicho pensar no puede ser llevado con la intención de dar definitivas universales, sino propuestas multidireccionales que llamen a una reflexión insustituible. Aquello que nos mueve a querer conquistar al otro para llevarle la salvación; hacerle entrar en el tren de la historia apresurando con ello el curso de la humanidad; devastar la tierra como objeto de dominio está planteado ontológicamente en proyectos temporales, de tal manera que puede ser transformado desde la filosofía. En esto está puesta la confianza de quienes conforman el cuerpo de investigadores al abordar dicho problema desde la

ontología, que al pensar lo que es cambie lo que sucede. De fondo hay una intención política de reorganizar la vida una vez comprendida la realidad a partir de la ruptura ontológica propuesta; que con ello se logre mostrar un rostro distinto de la humanidad y cuyos alcances viren su sentido transformando la relación con la existencia.

Los animales: ese viejo problema de la filosofía

Josué Alexis Cisneros

Leticia Flores Farfán y Jorge E. Linares Salgado, coords., *Los filósofos ante los animales*. México, UNAM/Almadía, 2018, 272 pp.

En octubre y noviembre de 2016, como parte del proyecto académico “Filozoofía: historia filosófica sobre los animales” (PAPIME 403616) auspiciado por la UNAM, tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma casa de estudios un seminario que bajo el título, *Los filósofos ante los animales*, convocó a destacados especialistas internacionales en el pensamiento sobre los animales en la Antigüedad. El libro que ahora reseñamos es precisamente producto de aquella reunión.

Se trata del primer volumen de un proyecto que busca abarcar la cuestión animal a lo largo de toda la historia de la filosofía, proyecto que, al decir de los coordinadores, representa el primero “en su tipo en lengua española” (p. 8). Hasta donde quien esto escribe ha podido corroborar se trata de una afirmación verdadera.¹ Lo cual ya de por sí hace del presente libro, y del proyecto en su conjunto, un documento sumamente valioso. Ahora bien, por lo que respecta al contenido, se plantea la tarea de dar cuenta de la actualidad del pensamiento de los filósofos antiguos sobre los animales. A este respecto leemos en la Introducción lo siguiente:

Contrariamente a lo que se piensa en el debate contemporáneo, las contribuciones en este volumen hacen patente que la reflexión sobre los animales no es nueva, sino que gran parte de los debates éticos y bioéticos en torno a la naturaleza de los animales y las relaciones que guardan con los seres humanos se inscribe en una larga tradi-

¹ Si bien la bibliografía en torno a la cuestión animal en el mundo de habla hispana es bastante amplia, son prácticamente inexistentes los trabajos dedicados a ofrecer un balance del estado actual de la cuestión. Una notable excepción es el artículo de Daniel Dorado y Óscar Horta, “Cambio de paradigma: un análisis de la literatura reciente en ética animal”, en *Dilemata*, año 6, núm. 15, 2014, pp. 103-112. En él me baso para dar la razón a los coordinadores del libro.

ción filosófica que encuentra sus inicios en el pensamiento greco-romano (p. 9).

Ya podemos ir adelantando desde ahora que el libro cumple con creces el objetivo de revisión histórica. Lo cual no significa que se agote en el interés puramente monográfico. Todo lo contrario: ofrece en su mayoría interpretaciones originales y bien documentadas sobre algunos aspectos decisivos de la problemática animal en la perspectiva de algunos de los filósofos más importantes de la Antigüedad y el Medievo. Aunque se extraña una confrontación explícita y coordinada de estas interpretaciones con las posturas actuales sobre, por ejemplo, los derechos animales, la normatividad ecológica, la teoría de la evolución, el especismo, etcétera.

Con relación al libro en su conjunto hay que decir lo siguiente: los diversos capítulos que componen este volumen son de una alta calidad compartida. Paso ahora a comentar cada uno de los textos por separado.

En su texto “Pitágoras y Plutarco. La compasión por los animales o sobre el horror de las ‘mesas tiesteas’” Leticia Flores Farfán hace un recuento de la posición de Pitágoras y Plutarco en torno a la cuestión animal. De Pitágoras por ser influencia directa de Plutarco. Como va a quedar suficientemente demostrado “las ideas de Plutarco... polemizan, por un lado, con la postura estoica... y se apropian, por el otro, de la postura compasiva y empática de Pitágoras” (p. 18), lo cual se traduce, para el caso de Plutarco, en una propuesta a medio camino entre una teoría de los deberes directos (revaloración de la racionalidad y virtud animales) y una teoría de los deberes indirectos (beneficios morales que trae al hombre no maltratar a los animales).

Por su parte Luis Gerena nos presenta en “El cinismo: una ética desde la animalidad” un acercamiento al significado político y ético de la imagen del perro con la que regularmente se asocia, y con razón, la filosofía cínica. Hay que decir que el texto de Gerena no ofrece un tratamiento directo del problema del estatuto ontológico y ético del animal, ni de la diferencia entre el animal y el hombre, en cambio, el texto se concentra en desarrollar el contraste entre la filosofía socrática y el cinismo, y en la relación del filósofo cínico con la ciudad.

El texto que nos presenta Patrick Llored, “El pensamiento animal en Empédocles”, no se trata de una mera exégesis del pensamiento de Empédocles, de su “vitalismo paradójico” (p. 82); lo que Llored ofrece es una elaboración conceptual original y propia sobre la base del corpus empedocleano, así como una apropiación crítica de la ética animal de Empédocles cuyo elemento nuclear consistiría, al decir de Llored, en la deconstrucción del sacrificio animal.

El pensamiento de Empédocles descansa sobre un asidero biológico en donde todo se explica con base en principios biológicos; Llored, a partir de esto, viene a mostrarnos el potencial explicativo de un pensamiento que desborda las oposiciones vida-muerte, alma-cuerpo, hombre-animal.

El libro no se ciñe solamente a la tradición occidental. El texto de Luis Xavier López, “Los animales en la tradición árabe-islámica clásica: algunos aspectos teológicos y filosóficos”, aborda la cuestión animal en el pensamiento árabe. A partir del estudio directo de las fuentes originales, López nos muestra que si bien no es posible establecer una posición definitiva sobre el trato a los animales en el corpus religioso y en las fuentes jurídico-teológicas árabes clásicas, podemos decir que es un motivo recurrente el del uso razonable de los animales y el de evitar infringirles dolor innecesario. Por lo que respecta a la reflexión filosófica, el autor se detiene a considerar las posturas de Al-Razi y Avicena. Al-Razi apela a la racionalidad humana para sugerir en todo momento normas de prudencia en el trato hacia los animales. Llega incluso a proponer que “lo más conveniente sería no alimentarse de carne de ningún animal” (p. 120). Avicena, por su parte, avanza en la consideración de la conciencia fenoménica o “yo” animal, análogo al humano, a través del cual somos capaces de percibir nuestra propia corporalidad y nuestra experiencia en el mundo. Ambas estructuras mentales son prácticamente idénticas, con la única salvedad de que aquél no es capaz de reflexionar sobre sí mismo. Para el caso particular del trato hacia a los animales, el argumento demuestra que éstos son capaces de sentir dolor, y por ende, no es moralmente correcto infringirles dolor. Si bien se trata de una propuesta no exenta de dificultades, aventaja por mucho al aristotelismo clásico y al epicureísmo en donde el animal es excluido de toda consideración racional.

“De cisnes y bestias. Animalidad y filosofía platónica” de Claudia Mársico merece un reconocimiento especial por haber logrado abordar en tan sólo veinticuatro páginas un amplio, amplísimo espectro de la cuestión animal a través de prácticamente todo el corpus platónico. Un comentario general al texto de Mársico: las múltiples significaciones que adopta la animalidad en Platón deben ser vistas, nos propone la autora, a la luz del cuestionamiento siempre abierto sobre la condición humana y su relación con la *physis*. Va a enfatizar, no obstante, que no basta con considerar la animalidad en Platón como un recurso metafórico; antes bien, se trata de un dispositivo del que va a servirse el filósofo griego para poner de relieve la proximidad o la distancia que media entre el hombre y el animal, y el hombre y la naturaleza, según sea el caso.

El estoicismo, pasemos a otro de los textos, es conocido por su marcado antropocentrismo y por su rechazo de toda consideración racional hacia los animales, tal que lleva a plantear, incluso, que no tenemos ningún tipo de res-

ponsabilidad ética hacia los animales. En “El estoicismo y los animales” Agustín Muñoz-Alonso no va a contrariar dicha opinión, pero va a ofrecernos algunos elementos que nos permiten matizarla. Nos dice que si bien es cierto que los estoicos rechazan toda forma de racionalidad en los animales, no dejan de reconocer que éstos tienen un comportamiento especial que nos hace suponer que no son del todo irracionales. Un caso especial es la doctrina de la *oikeiosis* o afinidad fundamental. En ella también va a estar presente el antirracionalismo animal, pero con la interesante salvedad de que aunque los animales quedan excluidos por principio de la comunidad humana, se puede observar en ellos un comportamiento instintivo de cuidado mutuo, una especie primitiva de comunidad, que de algún modo los aproxima a la forma de lo humano. Es preciso seguir con algo de detenimiento la evolución del pensamiento estoico para advertir, como sugiere Muñoz-Alonso, la pérdida de ortodoxia que se puede apreciar en el estoicismo tardío de Marco Aurelio, al considerar la pertinencia de una actitud compasiva hacia los animales. Queda por saber si ello generó convicción entre sus seguidores inmediatos y para la posteridad.

Es sabido que para los neoplatónicos el orden de lo real está determinado por una estructura jerárquica en la cual predomina lo inteligible por sobre lo sensible. Ello podría hacer suponer que, por consecuencia, el hombre es ontológicamente superior al animal debido a su capacidad racional que lo hace participar de modo más inmediato de lo real inteligible. Contrariamente a esta opinión, José M. Zamora va a señalar en “El animal en los primeros neoplatónicos: el enfoque de Plotino y Porfirio” que dicha estructura “no otorga estrictamente un puesto privilegiado a los seres humanos frente al resto de los animales y plantas, así como a la inteligencia, el alma y la racionalidad frente al cuerpo” (p. 188). Así, la propuesta interpretativa va en la línea de un biologicismo inclusivo para el cual “todos los animales tienen razón o racionalidad implícita de manera tan diferente que las barreras entre ellos se difuminan. Incluso los seres humanos no son todos racionales del mismo modo. De hecho, hay más ‘clases de vida’ que una separación estricta y tajante entre especies humanas y animales” (p. 189). Sobra decir que con ello se supera con creces el especismo. Además, contrario al aristotelismo, se sitúa en primer plano el asunto de la racionalidad animal. Por otro lado, es de destacar la posición ambivalente de Porfirio respecto al vegetarianismo: mientras que, por un lado, propone la dieta vegetariana como vía de purificación del filósofo, al mismo tiempo considera el sacrificio animal como necesario para la purificación del pueblo en su uso ritual.

De Aristóteles debe decirse que “es sin duda el más prolífico e influyente autor de la Antigüedad en el tema de los animales” (p. 216). Con él la reflexión antigua en torno a la animalidad alcanza su más alto grado de madurez. En el texto de Leticia Flores Farfán y Carolina Terán, “Aristóteles y los animales” se

explica que la psicología animal supone que “el hombre se sitúa en el punto primordial desde el cual se entienden los estados psicológicos del resto de los animales” (p. 223). Todo ello descansa, para el estagirita, sobre la idea de una teleología natural que prescribe dicha regulación. Conviene precisar, no obstante, y ello sería lo decisivo, si “es posible preguntarnos si la concepción teleológica de la naturaleza no conlleva en sí misma un componente-normativo importante” (p. 239), o bien cumple una función meramente funcional-descriptiva —añadimos nosotros.

Por último, el libro cierra con “La mente animal en el pensamiento del siglo XIII: Alberto Magno” de J. Alejandro Tellkamp. En él se plantea un tratamiento integral del pensamiento animal de Alberto, específicamente, por lo que se refiere a su teoría del alma animal, la psicología de las facultades internas y la dimensión moral de los animales. Acerca de lo primero, nos encontramos con que Alberto sigue casi a la letra a Aristóteles, si bien predomina el recurso a la “observación empírica” (p. 247) de carácter fisiológico y psicológico. En cuanto a lo doctrinal, la diferencia más importante estriba en que para Alberto, a diferencia de Aristóteles, “la perfección del alma racional tiene que ser, en últimas consecuencias, externa al cuerpo con el cual forma un compuesto” (p. 251), aunque al mismo tiempo va a señalar que “a diferencia del alma racional de los seres humanos, el alma sensitiva queda relegada de forma estricta a las condiciones materiales en que se manifiesta” (pp. 251-252). La psicología va a ser objeto igualmente de importantes innovaciones. Así, mediante su teoría de las facultades internas Alberto desarrolla una compleja explicación del modo en que los animales obtienen representaciones mentales de la realidad, específicamente, a través de lo que denomina el “sentido interior” y de la participación activa de las facultades de imaginación, fantasía y estimación. De ello se desprende que “la composición y función de las facultades de los animales se asemeja a la de los seres humanos” y que “de ella se deriva una estructura motivacional con vistas a fines prácticos que igualmente se parece a la de los seres humanos” (p. 258). Llegamos así al tercer punto: ¿son los animales, según el planteamiento de Alberto explicado por Tellkamp, objeto de consideración moral *per se*? No. Pero poseen “capacidades reflexivas” y una suerte de “racionalidad práctica”, lo cual hemos podido corroborar a lo largo de los diversos capítulos, y en ello radica la originalidad del planteamiento, no se encontraba ni siquiera en el horizonte de los pensadores estudiados, al menos no en el grado de complejidad con que aquí se presenta.

Abstracts

“La globalización: el olvido del dolor del mundo” (Iñaki Marieta). The globalization, economic and socio technological contemporaneous phenomenon has its ontological roots in Parmenides. Roots which make it become destiny of the Western world in its metaphysics and technological form, forgetting the essential grief which hides the triumph of the global connectivity. Only the *poets*’ word can name the fold of such destiny without being eliminated by the metaphysics: condition for Μνημοσύνη to activate the possibility of a new beginning.

“El retorno antimoderno. Mito y teología política en tiempos postseculares” (Ángel Octavio Álvarez Solís). The main argument of this essay highlights the political importance of the myths regarding the formation of the modern debate around secularization, especially the role that political myths and theologies play in the configuration of the modernity. The essay is divided in three parts. The first one supports that the political myth constitutes the blind point of modernity; the second one emphasizes why it is impossible to explain secularization without the help of politic theology, and the third one describes the return of theological thought in the current debates on secularization.

“Argumentos y explicaciones causales ordinarios: distinción teórica” (Pedro Arturo Ramos Villegas). In this paper I will try to show in its main lines, from some of Frege’s and Margáin-Davidson’s thesis, the theoretical framework from which we can draw the distinction between ordinary reasonings and causal explanations. Such framework clearly arises observing that reasonings and explanations belong to different kinds of linguistic objects, and that there are at least four different types of explanations corresponding to four different senses of the term ‘cause’: *cause* as (necessary and/or sufficient) condition and *cause* as causal event. This emerges from such drawing: explanations presupposing

the notion of cause in the conditional sense are reducible to reasonings; but not those presupposing it in the sense of causal event. The main point of all of this resides in the enormous similitude that exists between ordinary reasonings and explanations, and in that it has been sustained, inside the subject's literature (remarkably in Hempel), that such explanations, being just a kind of enthymematic reasoning, are necessarily incomplete, provisional or mere sketches needed of justification; but they are not. The picture that eventually emerges on such distinctions is this: ordinary reasonings and explanations are two relatively distinct types of discourses with a vast common zone of intersection, but with huge disjunct or detached zones between them too.

"Platonismo matemático sin metafísica: nuevas luces sobre la objetividad en Gottlob Frege y Kurt Gödel" (Ricardo José Da Silva Araujo). The main purpose of the present paper consists in analyzing the arguments, interpretations and concepts offered by both Gottlob Frege and Kurt Gödel in some of their works in defense of platonic realism in mathematics, where they do not rely on epistemologically complex concepts such as *the world of Ideas* or an *intellectual intuition*.

"Relaciones de traducción: Meister Eckhart y Martin Luther" (Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco). This text aims the relation with translation of Meister Eckhart and Martin Luther. The main objective is to show how for both authors translation can't be resolved as correspondence between words. The work of translation is the production of community contexts. In such fashion, translation is produced as a way to suspend interpretation in the exercise of relations between languages.

"Reforma y Contrarreforma. El debate teológico en el umbral de la nueva ciencia" (Alejandra Velázquez Zaragoza). The theological debate that gave rise to the religious Reformation undertaken by Luther, extended to the epistemological problematic of the new science. The controversy between Reformers and Counter-reformers in the search for the correct reading of the Holy Scriptures -either from the sources or from the doctrine-, led to the rethinking of the problem of the criterion or norm of truth to establish the correct reading and the method of interpretation to reach the revealed truth of the sacred scriptures. The problem of the criterion not only had an impact on the religious sphere, when transferred to the field of natural philosophy, forced the impostors of the new science to take positions around its epistemic status: approximate truths (moral certainty) or absolute truths (metaphysical certainty). Here the above-mentioned panorama is exposed, to make clear the correlation between the theological and the epistemological querella that, in

one of its main angles, can be stated as the opposition to authority, whether to the papal –like Luther– or to the tradition scholastic, in the manner of Galileo. In both cases it is required to go to the source: the sacred book or the one of nature.

“La respuesta visual y textual de la Contrarreforma española a la Reforma protestante” (María del Carmen Camarillo Gómez). The protestant schism than to bend Europe in century XVI to implicate a profound political and religious crisis, the answer than Rome and Catholics kingdoms to offer was the Trento Concilium. After them Spain generate many works to know as genre contra reform. Our intention is a make a course between the visual and textual discourses to cross by proposal iconography and iconological to Spain baroque and discourse textual to be treaty the state of reason whose mission was alert to danger a political division and instability that to presented the Protestantism.

“La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán” (Virginia López-Domínguez). Schopenhauer and Nietzsche pointed out that the classical German Philosophy was the expression of a covert Theology. In fact, from Lessing to Hegel, through Kant, trough the Idealists and the Romantics, German philosophers and thinkers studied in protestant schools and seminaries, for the most part, of pietist orientation. This article shows the general characteristics of pietism and how it influenced the problems statement, the doctrines and ideas of some of these philosophers.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, núm. 33, se terminó de editar y producir en versión electrónica en el mes de septiembre de 2018 en la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Palatino de 17 puntos e ITC-Garamond de 12:14, 9:11 y 8:10 puntos. El diseño de la cubierta fue realizado por Alejandra Torales M., y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán Vargas y Michel Montoya Ávila.

CONTENIDO

Artículos

La globalización: el olvido del dolor del mundo
Iñaki Marieta

El retorno antimoderno. Mito y teología política en tiempos postseculares
Ángel Octavio Álvarez Solís

Argumentos y explicaciones causales ordinarios: distinción teórica
Pedro Arturo Ramos Villegas

*Platonismo matemático sin metafísica: nuevas luces
sobre la objetividad en Gottlob Frege y Kurt Gödel*
Ricardo José Da Silva Araujo

Protestantismo y Lutero

*Introducción: 500 años de la Reforma protestante 1517-2017.
Una mirada desde la filosofía*
Rogelio Laguna

Relaciones de traducción: Meister Eckhart y Martin Luther
Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco

*Reforma y Contrarreforma.
El debate teológico en el umbral de la nueva ciencia*
Alejandra Velázquez Zaragoza

La respuesta visual y textual de la Contrarreforma española a la Reforma protestante
María del Carmen Camarillo Gómez

*La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos:
el protestantismo en la génesis del idealismo alemán,*
Virginia López-Domínguez

Traducción

*¿Existe la materia? Un estudio en torno a la formación
del concepto en la filosofía y en la ciencia*
Hans-Georg Gadamer

Reseñas y notas

