

ISSNe: en trámite

# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



NÚMERO 41 | DICIEMBRE 2021 — MAYO 2022



Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

# EQUIPO EDITORIAL

## DIRECTORA EDITORIAL

Rebeca Maldonado Rodriguera | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

## SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Felipe Guevara Aristizabal | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

## COMITÉ EDITORIAL

Raúl Alcalá Campos | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Elisabetta Di Castro Stringher | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pedro Enrique García Ruiz | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

María Antonia González Valerio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Crescenciano Grave Tirado | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ricardo Horneffer Mengdehl | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Pablo Lazo Briones | Universidad Iberoamericana (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Lizbeth Sagols Sales | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Oliva Mendoza | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México)

## COMITÉ CIENTÍFICO

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

## ASISTENTE EDITORIAL

Daniel Salvador Alvarado Grecco | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

## GESTIÓN EDITORIAL

COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Gemma Argüello Manresa | Coordinadora

Isabel del Toro Macías Valadez | Técnica académica editorial

José Maximiliano Jiménez Romero | Técnico académico editorial

Andrea Salles Agostoni | Servicio social

FORMACIÓN Y DISEÑO | José Maximiliano Jiménez Romero

LOGOTIPOS | Departamento de Publicaciones, FFYL, UNAM



*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, número 41, diciembre 2021 — mayo 2022, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2019-030117174900-203. ISSN (versión electrónica): en trámite. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción, escribir a «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: [10.22201/ffyl.16656415p.2021.41](https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2021.41)

# CONTENIDO

## ARTÍCULOS

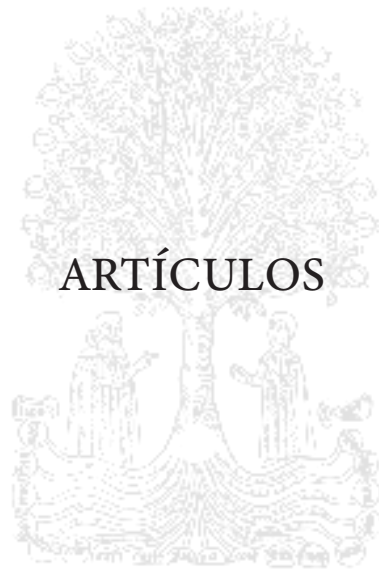
El proyecto arquitectónico de la filosofía crítica de Kant como reforma a la filosofía.....	6
<i>Daniel CABALLERO LÓPEZ</i>	
El <i>bon sens</i> de Duhem, objetividad y elección teórica.....	26
<i>Edgar SERNA RAMÍREZ</i>	
Tres visiones sobre la ética, la religión y el suicidio en la modernidad: religión revelada, religión natural y escepticismo .....	49
<i>Marcos Gabriel NARVÁEZ LÓPEZ</i>	
El concepto de cuerpo en Heidegger y Zubiri: estudio comparativo .....	72
<i>Mauricio ZEPEDA</i>	
La perspectiva ética en los comentarios del cardenal Cayetano.....	94
<i>Nicolás LÁZARO</i>	

## DOSSIER ONTOLOGÍAS INTERSTICIALES

Presentación .....	121
El yo situado y relacional en Nishida y Watsuji: una aproximación desde el paradigma de la intimidad de Kasulis.....	123
<i>Raquel BOUSO</i>	
La constitución de la subjetividad desde la interdependencia y los desafíos socioecológicos del siglo XXI: una aproximación desde Dōgen.....	145
<i>Carlos BARBOSA CEPEDA</i>	
El mundo expresado intersubjetivamente: un puente entre Nishida y Husserl.....	169
<i>Daniel Salvador ALVARADO GRECCO</i>	
Piedras. Construir itinerarios, avizorar intersticios.....	184
<i>Juan Felipe GUEVARA ARISTIZABAL</i>	

## TRADUCCIONES, RESEÑAS Y NOTAS

La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en el Sofista (Tercera parte).....	211
<i>Hans-Georg GADAMER</i>	
Instantáneas sobre el asombroso concepto de habitar .....	229
<i>María Noel LAPOUJADE</i>	
LIZAOLA, Julieta (Coord.). (2019). <i>Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo</i> . Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. ....	236
EHEVERRÍA, Bolívar; CASTRO LEÑERO, Alberto. (2019). <i>Ziranda</i> . Era; Universidad Autónoma de Nuevo León.....	242



EL PROYECTO ARQUITECTÓNICO DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT  
COMO REFORMA A LA FILOSOFÍA<sup>1</sup>

THE ARCHITECTONIC PROJECT OF KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY AS A REFORM OF PHILOSOPHY

**Daniel CABALLERO LÓPEZ**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [dancarax@gmail.com](mailto:dancarax@gmail.com)

**Resumen**

El presente artículo ofrece una interpretación de la totalidad de la filosofía kantiana como reforma al concepto de filosofía de acuerdo con la naturaleza metafísica y moral de la razón. Para ello se articulan los elementos que sirven a la reforma, a saber, la comprensión de la filosofía bajo el concepto escolástico y bajo el cósmico, este último desprendido de la teleología racional expresada en la consideración histórica de la filosofía. Después, se construye la interpretación de la metodología arquitectónica que utiliza la reforma, primero demostrando que la pregunta crítica sobre los juicios sintéticos *a priori* sirve para determinar los conocimientos posibles; posteriormente, argumentando que la pregunta se subsume a los intereses racionales de los seres humanos para vincular los conocimientos con el fin de la razón, lo cual corresponde a la estructuración de la filosofía según la Sabiduría a la que tiende. Por último, se propone cuál es la labor que cada *Crítica* tiene dentro de todo el proyecto de reforma. La interpretación, por tanto, recupera las intenciones eminentemente metafísicas y morales de la empresa kantiana, permitiendo abordarla en su conjunto.

**Palabras clave:** arquitectónica, reforma, metafísica, Sumo Bien, crítica, trascendental

**Abstract**

This paper offers an interpretation of the totality of Kant's philosophy as a reform to the concept of philosophy in agreement with the metaphysical and moral nature of reason. To achieve this, the elements that serve the reform are articulated— namely, the comprehension of philosophy under the scholastic and the cosmic concepts, the latter being born out of the rational teleology expressed in the history of philosophy. Then, the interpretation of the architectonic methodology that serves this reform is laid out, first demonstrating that the function of the critical question concerning the synthetic *a priori* judgments is to determine the limits of the possibility of knowledge; second, arguing that this question is subsumed under the rational interests of human beings in order to create a connection between the possibility of knowledge and reason's end, which corresponds to the structuring of philosophy according to the Wisdom to which it tends. Finally, the place occupied by each *Critique* in the reform project is demonstrated. Thus, the interpretation regains the eminently metaphysical and moral intentions of Kant's enterprise, allowing to approach it as a whole.

**Keywords:** architectonic, reform, metaphysics, Highest Good, critique, transcendental

---

1 La investigación se realizó dentro del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Entre los estudios sobre la filosofía crítica de Kant ocurre frecuentemente la predisposición a interpretarla como un quehacer epistemológico, ético, estético, etcétera, reduciendo así su filosofar. En oposición a ello, en el presente artículo argumentamos que la filosofía crítica de Kant, al considerarse como totalidad, debe comprenderse como un proyecto de reforma de la filosofía, como una reflexión crítica y metafilosófica cuyo fin es articular los contenidos y la estructura de la filosofía en concordancia con la teleología moral y metafísica de la razón o, en palabras de Kant, como una arquitectónica. Para comenzar, determinamos las comprensiones kantianas de la filosofía bajo el concepto escolástico [*Schulbegriff*] y el cósmico [*Weltbegriff*]. Ambas se rastrean desde la historia del pensamiento kantiano, cuya posibilidad radica en la teleología propia de la razón tendiente al Sumo Bien [*das Höschte Gut*] en cuanto ideal metafísico y moral. Así, ambas comprensiones se originan en esta historia, al tiempo que operan también como elementos para la reforma: el concepto cósmico, se sostiene, es el medio para reformar la filosofía comprendida según el escolástico, con el propósito de lograr la conformidad del filosofar con la teleología racional. Posteriormente, argumentamos que la pregunta crítica sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* sirve para determinar los conocimientos posibles, con el propósito de vincularlos con el fin de la razón a través de las preguntas que agotan las preocupaciones filosóficas del ser humano: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?. Con la caracterización de este doble proceso determinante y vinculante, se ofrece la interpretación de la metodología arquitectónica. Por último, establecemos la función que cada *Crítica* posee dentro de la arquitectónica según las preguntas ya mencionadas y sus respectivos horizontes teórico, práctico y teórico-práctico. Con lo anterior, argumentamos que las *Críticas* son abarcadas en la teleología racional, cuyo fin es la aprehensión del Sumo Bien, y que, por tanto, la filosofía crítica posee un sentido global metafísico y moral que guía al ser humano. Con esta interpretación, pretendemos comenzar un diálogo acerca del criticismo kantiano en cuanto ejercicio metafilosófico y metafísico, despojado de los prejuicios que acompañan a las lecturas reduccionistas.<sup>2</sup>

---

2 Asimismo, buscamos ofrecer elementos desde la filosofía de Kant para los nuevos estudios de metafilosofía. Para una introducción al tema, véase Burwood *et al.* (2013).



## El concepto escolástico de filosofía

Kant entiende el concepto escolástico de filosofía como “un sistema del conocimiento que solo es buscado como ciencia, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección *lógica* del conocimiento” (*KrV* A838-9/B866-7).<sup>3</sup> Esta definición atiende al fin que la filosofía escolástica persigue, a saber, la estructuración y consistencia del *corpus* filosófico bajo leyes lógicas que garantizan su racionalidad. Otra definición versa así: “el sistema de todos los principios del conocimiento racional por conceptos, teórico [*teorische*] y puro; o bien, dicho brevemente: es el sistema de la filosofía pura teórica” (*Progresos*, xx: 261). Esta segunda da cuenta de la especificidad del conocimiento buscado: puro, teórico y por conceptos.<sup>4</sup> Desde esta especificidad se advierte que en el sistema del concepto escolástico no se encuentra “ninguna doctrina práctica de la razón pura” (*Progresos*, xx: 261).

Estas definiciones nos permiten articular el significado del concepto de filosofía como la comprensión específica de su sistema, tanto formal —estructura y fin— como material —clase de conocimiento—. Esta interpretación permite identificar la filosofía bajo el concepto escolástico con el dogmatismo y el escepticismo, posturas con las que discute Kant desde 1781.<sup>5</sup> Sin embargo, aun con su desinterés por lo práctico, la filoso-

3 Las referencias a la obra de Kant se harán teniendo por fundamento la edición de la Academia de las ciencias de Berlín: *Kants Gesammelte Schriften*. Así, después de referir al texto, indicamos con números romanos el tomo dentro del cual se encuentra en esa edición, seguido de la página en números arábigos. Esto con excepción de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) que se cita siguiendo la primera y segunda edición (A y B), como ya es costumbre. Abreviamos las demás obras de Kant como sigue: *Crítica de la razón práctica* (*KpV*), *Crítica del discernimiento/Juicio* (*KU*), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Fundamentación*), *Los progresos de la metafísica* (*Progresos*), *Proclamación de la inminente conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía* (*Proclamación*) y *Sobre un reciente y prominente tono de superioridad en la filosofía* (*Tono*). Las traducciones utilizadas de la *Crítica de la razón pura* y *Los progresos de la metafísica* son de Mario Caimi.

4 Como se observa, aun cuando Kant hable de conocimiento *teórico* (*teorische*), aquí se especifica más y hablamos de *teórico* para referir al conocimiento establecido como posible en la *Crítica de la razón pura*, esto es, al conocimiento del *ser* de las cosas, a diferencia del *práctico* que versa sobre el *deber ser*.

5 La identificación se sostiene al considerar que la filosofía, bajo el concepto escolástico, piensa que el conocimiento es sólo teórico, pensamiento que el dogmatismo comparte, pues carece de la pregunta por la posibilidad del conocimiento *a priori*. Por tanto, carece de la diferencia entre conceptos e ideas y de la diferencia entre conocimiento teórico y práctico. Por su parte, el escepticismo es la consecuencia del dogmatismo cuando éste trata de transitar al conocimiento de lo suprasensible, en específico “de la totalidad absoluta de la naturaleza” (*Progresos*, xx: 82), y falla, por ello se llama “escepticismo dogmático” (*Progresos*, xx: 327), pues también carece de las distinciones críticas. Para un estudio sobre el dogmatismo y escepticismo bajo el concepto escolástico y, por tanto, en contraste con la filosofía crítica, véase Caballero López (2020).



fía escolástica tiende hacia lo suprasensible —Dios, mundo y alma— como su fin, que para ella significa principalmente Dios como fundamento ontológico (Grondin, 2012: 146), entendido teoréticamente. Así, este filosofar pretende “formarse un concepto del origen de todas las cosas, del ser originario (*ens originarium*), y de su constitución interna” (*Progresos*, xx: 301-2). Pero esta filosofía lleva consigo la “esterilidad de todos los intentos de la metafísica, de ampliarse de modo teorético-dogmático en aquello que concierne a su fin último, lo suprasensible” (*Progresos*, xx: 301). La esterilidad debe entenderse con respecto a Dios<sup>6</sup> porque la manera en que se piensa sólo se funda en la lógica, sin cuestionarse por la posibilidad de ampliar el conocimiento —sólo produce juicios analíticos—; con relación a la naturaleza, porque nunca se cuestiona la legitimidad de sus conceptos ontológicos —no hay pregunta sobre su referencia efectiva—, y en el ámbito del ser humano, porque se piensa como una entidad más, cuya constitución es sólo físico-material y por ello no-libre, determinada por la causalidad mecánica, debido a la homogeneización y totalización del ser cognitivo. Luego, cuando Kant presenta este concepto dentro de la pregunta sobre los progresos de la metafísica, no sólo niega algún logro, sino que afirma: “la metafísica no tiene ninguna esperanza de alcanzar su fin último por el camino teorético-dogmático” (*Progresos*, xx:301). Esto es, la filosofía bajo el concepto escolástico está esencialmente imposibilitada para aprehender su fin (lo suprasensible).

El análisis histórico-filosófico,<sup>7</sup> sobre el que se determina el concepto escolástico, revela asimismo el interés radical de la filosofía por lo suprasensible, esto es, su tendencia metafísica. Aún más, revela su fin moral, pues la historia se erige teniendo por hipótesis la teleología racional (Caballero López, 2020) que posee como fin el Sumo Bien, es decir, “[l]a felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales, por la cual ellos son dignos de ella” (*KrVA*800-1/B828-9). Es el Sumo Bien como fin lo que devela la faceta de la filosofía que “se llama moral” (*KrV* A840/B868), inadvertida para el concepto escolástico, aunque reconocida tácitamente, puesto que lo suprasensible se subsume y encuentra su realidad, a lo largo del filosofar crítico, en el Sumo bien (*KpV* v: 122-32).<sup>8</sup>

6 Se habla aquí de Dios, naturaleza y ser humano como las traducciones kantianas de las ideas metafísicas de Dios, mundo y alma —las *metaphysica generalis*— (Heidegger, 1996), traducciones mediadas por la labor crítica.

7 Desarrollado explícitamente en *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff*, cuya composición data del 1793 y 1795, e implícitamente en los *Prólogos* a la *KrV* (1781).

8 Desde esta interpretación, *Los progresos* (escritos entre 1792 y 1795) explicitan aquello que de manera germinal se encontraba en los *Prólogos* a la *KrV* (1781) y asimismo usan todos los rendimientos que las *Críticas* ofrecen.

La revelación de la teleología racional ocurre porque en el horizonte histórico se expresa un dinamismo determinado por las doctrinas racionales de tendencia metafísica, es decir, la doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*], de la duda [*Zweifellehre*] y la de la sabiduría [*Weisheitlehre*] (*Progresos*, xx: 273), las cuales son expresiones teleológicas de la razón a través de la historia (Caballero López, 2020) —es decir, el movimiento ideal de la razón<sup>9</sup> que señala la positividad del filosofar escolástico—. Desde este plano ideal se revela que el interés centrado en lo teórico del concepto escolástico, así como su impulso hacia lo suprasensible, corresponde a lo que debe suceder según la doctrina de la ciencia (*Progresos*, xx: 273); incluso la aparición del escepticismo se considera positiva cuando es entendida como una instancia de la doctrina de la duda (*Progresos*, xx: 263; *KrV* A743/B877 y A747/B775). Empero, los fallos reales del dogmatismo y del escepticismo exigen otra comprensión de la filosofía que obedezca explícitamente a la teleología moral de la razón alumbrada mediante la historia filosófica.

### **El horizonte del concepto cósmico de filosofía: la Sabiduría**

La positividad racional debe y puede atenderse sólo en la consideración ideal de las Doctrinas, por lo cual es necesario, antes de reconstruir el concepto cósmico de la filosofía, comprender lo que significa la doctrina de la sabiduría, el estadio más alto del despliegue racional. Así, *de iure*, esta doctrina es condición necesaria para entender el proyecto arquitectónico y el significado de la filosofía. Pregunta Kant: “¿Qué es la Filosofía, como la Doctrina de lo cual, entre todas las Ciencias, constituye la más grande necesidad del Ser humano?”, a esto contesta: “Es aquello que su nombre ya indica: la *Persecución de la Sabiduría*” (*Proclamación*, VIII: 417-8). La sabiduría es su fin, entendida como “la concordancia de la voluntad al último propósito (el Bien Supremo)”<sup>10</sup> (*Proclamación*, VIII: 418), que comprende bajo sí el fin final del que se desprenden todos los demás subordinados fines de la razón. En sus *Reflexiones*, Kant define: “La sabiduría es la referencia (de un conocimiento) a los fines esenciales de la humanidad”

9 Con *Razón*, con mayúscula, referenciamos las facultades de conocimiento y del espíritu, mientras que con *razón* aludimos a la facultad de los principios del ámbito teórico o la facultad superior de desear en el práctico.

10 Distinguimos el Bien Supremo del Sumo Bien al considerar que el primero es concordancia entre virtud y felicidad en general; el segundo lo es también pero pensada en la naturaleza.

(*Nachlass*, XIV: 66).<sup>11</sup> En la primera definición, Kant está enfatizando la pertenencia del Sumo Bien al ámbito práctico, mientras que en la segunda está considerando la razón y sus conocimientos. Reunamos las definiciones y definamos a la Sabiduría como el deber de todo filosofar a comprometerse con la estructura teleológico-moral de la razón, de tender hacia la aprehensión del Sumo Bien (*Proclamación*, VIII: 418). La sabiduría es, desde esta interpretación, la exigencia racional de realizar la filosofía ideal como el sistema de conocimiento organizado teleológicamente según el Sumo Bien (*KrV* A838/B866).

Luego, la razón, su Filosofía<sup>12</sup> y su metafísica, determinadas teleológicamente, se integran en la sabiduría, y, por tanto, al hablar Kant de ésta como fin de la filosofía, comprende a la filosofía como el resultado del filosofar particular. Esto enfatiza aún más el papel del Sumo Bien dentro de la totalidad de la Filosofía, pues debe recordarse que para Kant la Filosofía es la actividad racional que produce a la metafísica auténtica dirigida al Sumo Bien como fin final de la razón (*Progresos*, XX: 260), es decir, a una metafísica conforme a la racionalidad humana estructurada teleológicamente. Luego, el Sumo Bien como fin de la Filosofía es condición necesaria para estructurar teleológicamente a la filosofía según la Sabiduría.

Esta importancia se refleja en el último estadio del dinamismo racional: la doctrina de la sabiduría surge una vez logrado el tránsito real hacia lo suprasensible (el Sumo Bien), que implica la reestructuración de todo producto racional con referencia al fin para promover su realización. Lo anterior permite comprender el siguiente pasaje:

La Filosofía es una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*, a la cual, empero, uno procura aproximarse por varios caminos, hasta que se descubra el sentido único [...] y se logre hacer igual al modelo —tanto como ello sea concedido a los hombres— la copia, que hasta ahora es fallida. Mientras [eso no se haya alcanzado], no se puede aprender filosofía; pues ¿dónde está, quién la posee, y cómo se la puede reconocer? Sólo se puede aprender a filosofar. (*KrV* A838/B866)

11 La cita fue recuperada, en un primer momento, de Ferrarin (2015: 163). Dice el original: “*Weisheit ist die Beziehung (einer Erkenntnis) zu den wesentlichen Zwecken der Menschheit*”.

12 Al hablar de *Filosofía*, con mayúscula, se hace referencia aquí a la filosofía ideal, en contraposición a las filosofías particulares que se denotan con *filosofía*, usando minúsculas.

Cuando habla de la Filosofía como “mera idea”, Kant se refiere a ella comprendida desde la Sabiduría, como algo que es imposible de encontrar porque el filosofar siempre se ha presentado bajo el concepto escolástico. El “sentido único” de la Filosofía, por su parte, se refiere al sentido ideal de la Sabiduría en relación con la naturaleza finita humana, la cual guiará el filosofar consciente de la teleología racional o criticismo.

Asimismo, que la Filosofía sólo sea una idea responde a cuestiones formales de su conocimiento: éste, bajo el concepto escolástico, no ha logrado adquirir una estructuración científica (Caimi, 2011), lo que se evidencia al no haber un *corpus* metafísico, debido a los fallos de transitar a lo suprasensible y a las objeciones escépticas. Lo que sí sucede es que “todo el mundo tiene alguna metafísica para los fines de la razón” (*Progresos*, xx: 329), calificada de *metaphysica naturalis*, en contraposición a la *artificialis* que sería la sistemática. La primera pertenece a todo el mundo, a la razón humana, por lo que no es ni válida ni inválida, a diferencia de la metafísica bajo el concepto escolástico que se invalida a sí misma por sus pretensiones. El ímpetu de la razón hacia el Sumo Bien origina la *metaphysica naturalis* y también le sirve a Kant para forjar el sentido de una filosofía cósmica [*Weltphilosophie*], la cual sólo clarifica y evidencia la Sabiduría como estructura teleológico-racional subyacente a todo filosofar sin intentar decir más de lo ya expresado naturalmente por la razón (Kerszberg, 1997).

### El concepto cósmico de filosofía

Ahora exponemos las condiciones formales del concepto cósmico. Escribe Kant: “Entiendo por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea” (*KrV* A831/B860). Para la Filosofía, la estructura de su *corpus* no está dictada por la mera lógica, ni garantizada por un fundamento como infraestructura,<sup>13</sup> sino que se establece por una idea dada de antemano a todo el *corpus* por ser su cúpula, hacia la cual se dirigen los conocimientos. Esto se explica porque la estructura surge de la teleología racional, con lo cual se entiende que en ambas “el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro” (*KrV* A833/B861).

---

13 “[É]l ofrece una descripción de lo que significa vindicar la razón bastante diferente de la intención fundacionalista que los críticos del ‘proyecto Ilustrado’ atacan, y usualmente atribuyen a Kant” (O’Neil, 1992: 281).

Es decir, la Filosofía es como un organismo análogo a la razón cuando se comprende bajo la Sabiduría.

Para determinar las interconexiones y referencias a la idea es necesario un esquema que, si realmente obedece a las exigencias sistemático-científicas, debe desprenderse de la idea que es dada *a priori*, la cual otorgaría una “unidad *arquitectónica*” que surge desde una “deducción a partir de un único *fin supremo e interno*” (*KrV* A833-4/B861-2; cursivas añadidas), distinguida de la unidad técnica propia del concepto escolástico. La idea no sólo es la cúpula, sino el fin, pues si el concepto cósmico corresponde con la Filosofía según la Sabiduría, debe ser su idea-cúpula el fin final de la razón, a saber, el Sumo Bien. Estas condiciones formales sólo pudieron presentarse “a partir de la unidad natural de las partes que [el filósofo] ha recolectado, [que] se encuentra fundada en la razón misma” (*KrV* A834/B862). Es decir, no pudieron haber surgido de la observación fenoménica de las filosofías; necesitaban un horizonte histórico-filosófico como escenario del desarrollo de la razón. Así, las presentes consideraciones no pudieron haber ocurrido al comienzo de la metafísica, pues en el origen “la razón [está como] un germen todas cuyas partes están todavía ocultas” (*KrV* A834/B862); más bien, requerían una historia de la razón que, si bien no es explícita como en *Los Progresos*, debería suponerse en la mente de Kant al redactar la *KrV*.<sup>14</sup>

Desde la Sabiduría y sus requisitos formales, Kant logra formular la comprensión de la filosofía subyacente a todo filosofar: “hay también un *concepto cósmico* (*conceptus cosmicus*) que ha servido siempre de fundamento de aquella denominación, principalmente cuando se lo personificó, por decir así, y se lo representó, como un modelo, en el ideal del *filósofo*” (*KrV* A838-9/866-7). El concepto cósmico [*Weltbegriff*] es una idea programática, es el esquema que media entre el *corpus* heredado por la tradición de la filosofía bajo el concepto escolástico y la Filosofía. El concepto cósmico permite acercarse a la Filosofía como ideal desprendido de la razón y su Sabiduría, sin poder instanciarse *in concreto* por su mismo carácter. La filosofía cósmica es “la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” (*KrV* A839/B867), que encuentran su unidad en el Sumo Bien. Entonces, cuando la filosofía cósmica esté consolidada, los conocimientos formarán un “sistema orgánico unitario” garantizado por el fin final

14 “Es una lástima que solo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía que reside escondida en nosotros [...] e incluso [sólo después] de haber pasado mucho tiempo combinándolos técnicamente [como el concepto escolástico hacía], nos sea posible, por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón” (*KrV* A834-5/B862-3).

de la metafísica. La filosofía cósmica será para el mundo, pues será la sistematización científica de la *metaphysica naturalis* según la teleología de la razón, conjunto de los fines universales que “necesariamente interesa[n] a cada cual” (*KrV* A839/B867).

Desde esta interpretación, la forma del concepto cósmico se desprende del Sumo Bien como ideal al que tiende todo conocimiento y otorga una estructura orgánica al conjunto, mientras que la materia de dicho concepto abarca tanto el conocimiento filosófico teórico como el práctico. En 1796, quince años después de la presentación de la filosofía bajo el concepto cósmico, Kant escribió de ella las siguientes líneas, que pueden ser leídas bajo la óptica de lo dicho acerca de los conceptos de filosofía:

Esta filosofía [...] incesantemente realiza la actividad de la razón, [y] ofrece el prospecto de una paz eterna entre filósofos, a través de la impotencia, en primer lugar, de las pruebas *teóricas* hacia el contrario [las antinomias], y a través del fortalecimiento de los fundamentos *prácticos* para aceptar sus principios, en segundo; una paz que posee la ventaja posterior de activar constantemente el poder del sujeto, quien está visiblemente en peligro de ataque, y así también promover, por la filosofía, la intención natural de continuamente revitalizarle, y prevenir el sueño fatal. (*Proclamación*, VIII: 416)

## El proyecto arquitectónico

Desde la Sabiduría y el concepto cósmico como esquema establecemos ahora la metodología arquitectónica, es decir, la reforma al concepto de filosofía. Sobre la sistematización del conocimiento filosófico se puede leer: “la unidad sistemática (como mera idea) es solamente unidad *proyectada* que se debe considerar, en sí misma, no como dada, sino sólo como problema” (*KrV* A647/B675). Esta unidad es el concepto cósmico que sólo sirve como proyección de algo que deberá llevarse a cabo y que, en cuanto fundado en la Sabiduría, “está, por consiguiente, inseparablemente enlazado a la esencia de nuestra razón” (*KrV* A694-5/B722-3). Luego, el quehacer de Kant, cuyo medio es el concepto cósmico, debe comprenderse como una reforma en la cual el tema unitario es la unidad teleológica de la razón expresada según la Sabiduría. Esta unidad sistemática se estructura por el Sumo Bien, que como fin final “precede al conocimiento determinado de las partes, y [...] contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes” (*KrV* A645/B673). Tal proyecto de reforma es la



arquitectónica,<sup>15</sup> entendida como “el arte de los sistemas [...] la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general” (*KrV* A832/B860). La arquitectónica partirá del *corpus* heredado por el concepto escolástico y, guiada por la Sabiduría, tendrá como resultado la reconstrucción del conocimiento moldeada según el concepto cósmico. La realización del proyecto permitirá decir del *corpus* cósmico que es arquitectónico, significando con ello el “sistema de acuerdo con ideas, en el cual las ciencias son consideradas con relación a su parentesco y conexión sistemática en un todo de conocimiento que interesa a la humanidad” (*Jaesche Logik*, IX: 49). Así, la arquitectónica funciona como “medicina” (*Proclamación*, VIII: 414) para la filosofía bajo el concepto escolástico, reformándola según el cósmico (*Tono*, VIII: 398).

### El papel de la crítica dentro de la arquitectónica

La reforma al concepto de filosofía adquiere la forma de una “crítica de la razón pura” (*Progresos*, XX: 310), crítica de la “facultad de conocer algo a priori en general”, que tiene la tarea de mostrar “la posibilidad de una ampliación real del conocimiento [...] con respecto a lo sensible y con respecto a lo suprasensible” (*Progresos*, XX: 320). Si la crítica mostrase la imposibilidad de la ampliación, deberá establecer legítimamente el límite del conocimiento en general, encerrándolo dentro de lo experiencial. Si, por el contrario, mostrara la posibilidad de la ampliación, deberá establecer la distinción entre lo sensible y lo suprasensible. Para la crítica, entonces, la noción de límite juega un papel fundamental, pues adquiere, según su etimología griega, el sentido de ley (Kerszberg, 1997: 79). Así, el límite sirve para señalar el ámbito de la crítica, a saber, no un ámbito objetual en específico como las demás ciencias, sino la determinación misma de los ámbitos objetuales (Tugendhat, 2003), que en Kant se traduce como determinación de la *possibilitas* de cada conocimiento. Lo anterior, en la *KpV*, significará la determinación del límite entre el conocimiento teórico sensible y el práctico suprasensible. Esta determinación de conocimientos servirá para distinguir medios (conocimientos) y fines (ideas organizadas según el Sumo Bien), respondiendo a las demandas de la Sabiduría. La labor de limitación legal define a la arquitectónica que precede al concepto cósmico, pues es fundamental para distinguir a éste del escolástico (*Progresos*,

---

15 “[M]ás influyente aquí es A. G. Baumgarten (cuyo manual de *Metafísica*, utilizaba Kant en sus clases), para quien ‘arquitectónica’ (como adjetivo) sería la *idea* misma de sistema, así como su despliegue y estructura” (Duque, 2002: 249)



xx: 301).<sup>16</sup> Luego, la crítica propia de la arquitectónica desembocará en límites que son leyes, permitiendo la consideración de una autonomía en sentido amplio,<sup>17</sup> es decir, de la razón en cualquiera de sus usos y productos, no del ámbito práctico solamente. Con la legislación, la crítica determinará condiciones de posibilidad, límites y extensiones de los conocimientos posibles; ella debe comprenderse como un proceso de análisis conceptual, de desdoblamiento de ámbitos válidos de discurso (conocimientos) para su determinación según leyes.

Resta por explicar el *modus operandi* de la crítica que Kant expresa en la pregunta: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (*Progresos*, xx: 322). Desde esta interpretación, la pregunta se dirige a la razón en general y se cuestiona por todo posible conocimiento *a priori*, no sólo por el teórico. La ausencia de esta pregunta era la causa de la imposibilidad de transitar a lo suprasensible en el concepto escolástico. Así, la cuestión está implicada por el concepto cósmico según la Sabiduría, pues lleva a la determinación de los límites del conocimiento, lo cual significa, para Kant, el surgimiento mismo del criticismo dentro de la historia fenoménica de la metafísica (Caballero López, 2020).

### Los intereses racionales de sentido en la arquitectónica

La cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* sólo atiende a las condiciones del conocimiento sin plantear la referencia a la Sabiduría, o sea, a su relación con el Sumo Bien. Por ello, la arquitectónica debe subsumirla bajo otras preguntas que permitan esta vinculación, las cuales unifican “todo interés de mi razón” (*KrV* A804-5/B832-3), y delimitan “el campo de la filosofía en este sentido cosmopolita [*weltbürgerlichen Bedeutung*]” (*Jaesche Logik*, ix: 25). La filosofía cosmopolita [*welt-bürgerlichen*] es la filosofía bajo el concepto cósmico [*Welt-begriff*], es decir, la filosofía organizada según el Sumo Bien. Así, la filosofía cósmica [*Welt-philosophie*] estructurada teleológicamente hacia el Sumo Bien responde a los intereses racionales determinados por las siguientes preguntas:

---

16 Con esto se acentúa la consideración en conjunto del dogmatismo y el escepticismo dogmático bajo el concepto escolástico, que carecen de pregunta crítica.

17 En el sentido amplio, autonomía refiere al “vivir según los principios de la razón” (O’Neil, 1992: 299).

1. ¿Qué puedo conocer? [Was kann ich wissen?]
2. ¿Qué debo hacer? [Was soll ich tun?]
3. ¿Qué puedo esperar? [Was darf ich hoffen?]
4. ¿Qué es el hombre? [Was ist der Mensch?] (*Jaesche Logik*, IX: 25)<sup>18</sup>

La primera es asignada a la metafísica, la segunda a la moral, la tercera a la religión y la cuarta a la antropología (Louden, 2000), aunque con Kant “podríamos reconocer que todo esto pertenece a la antropología, porque las primeras tres preguntas se relacionan con la última” (*Jaesche Logik*, IX: 25). Luego, para el proyecto arquitectónico, la respuesta a la significación del ser humano es equivalente —retomando los intereses y su papel referencial— a la vinculación de todo conocimiento posible con el Sumo Bien. Cada pregunta exige determinar (i) las fuentes del conocimiento humano, (ii) la extensión del uso posible y útil de todo conocimiento, y (iii) los límites de la razón —esto es, las leyes.<sup>19</sup>

La explícita reducción de las tres primeras preguntas a la última hace comprensible hablar de la arquitectónica como la crítica “de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella puede esforzarse *independientemente de toda experiencia*” (*KrV* AXII). Esto es porque su objeto es el ser humano en tanto ser racional, la razón siendo el conjunto de todas las facultades de conocimiento “y de su pensar puro, cuyo conocimiento no tengo que buscarlo muy lejos de mí, porque lo encuentro en mí mismo” (*KrV* AXVI). Así, la orientación hacia la significación del ser humano da cuenta de la revolución copernicana ensayada desde el inicio del proyecto crítico en la *KrV* y del modelo metafísico del idealismo trascendental, modelo antropocéntrico que atiende “a nuestra manera de conocer los objetos” (*KrV* B25) a través de las facultades racionales (*Proclamación*, VIII: 416). Luego, los intereses racionales explícitos para el proyecto arquitectónico significan una superación del modelo teocéntrico (Allison, 2004), principio metafísico de la filosofía bajo el concepto escolástico, pues deja de considerar a Dios como fundamento ontológico.

18 Para O’Neil (1992), “Kant no presupone que respuestas integradas puedan ofrecerse a sus tres preguntas fundamentales [...] él ni siquiera asume que el conocimiento humano deba o pueda formar una totalidad completa y sistemática” (285). Si esto es cierto, entonces la exposición de la arquitectónica tal como aquí se ofrece, y con ella del criticismo, carecería de toda validez; sin embargo, si es el caso lo que O’Neil refiere, ¿para qué formular preguntas que no se cree que puedan tener respuesta?

19 Dice Kant, en la *KrV*, que el filósofo debe llevar a cabo “la determinación de la metafísica, tanto de sus fuentes, como del alcance y los límites de ella, pero todo a partir de conceptos” (*KrV* AXVII).

La orientación hacia la subjetividad garantiza la contemplación unitaria y orgánica de la razón, la Filosofía y la metafísica (Caimi, 2011), pues sucede desde la cúpula del sistema de Filosofía que es el Sumo Bien como fin final de la razón, que organiza todo el *corpus* filosófico. Así, la cuestión antropológica orienta al quehacer crítico para determinar su tema unitario: la unidad de la razón sin importar sus distintos intereses (teorético y práctico) y su organicidad. Igualmente, garantiza que en cada respuesta la arquitectónica ligue los conocimientos con el Sumo Bien, acatando a la Sabiduría. Luego, el quehacer crítico subsumido bajo la cuestión antropológica es un desarrollo de la razón que, antes de transitar a lo suprasensible, cuestiona la posibilidad de realizarlo; pero que responde también a la necesidad de sentido del ser humano (Ferrarin, 2015), comprendiendo al sentido como orientación teleológica y significación.

### **El papel de la *KrV* y de la *KpV* desde la arquitectónica**

La pregunta crítica sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, vinculada a la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento, desemboca en la escritura de la *Estética* y la *Analítica Trascendental* de la *KrV*, y en la respuesta:

De esta manera son posibles los juicios sintéticos *a priori*, si referimos a un posible conocimiento de experiencia, en general, las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación, y la unidad necesaria de ella en una apercepción trascendental, y decimos: las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*. (*KrV* A158/B197)

Con ella se determina la *possibilitas* del conocimiento teorético (de una ontología crítica), es decir, su extensión y límites. También, se reconoce que hay “ciertas leyes, que son *a priori*, y que hacen, ante todo, posible a una naturaleza” (*KrV* A216/B263), las cuales, fundadas en la razón, permiten un reconocimiento de ésta en la legalidad natural (Ferrarin, 2015); es decir, hay autoconciencia del ser humano desde su experiencia teorética. Con la respuesta, Kant afirma: “[h]emos agotado (me afano de ello) todas las respuestas posibles para [la primera pregunta], y finalmente hemos encontrado aquella con la cual la razón se debe contentar” (*KrV* A805/B833); de este modo, muestra la vinculación de la cuestión crítica con la primera pregunta de sentido.

Siguiendo la estructura teleológica de la razón dictada por la Sabiduría, Kant introduce la segunda pregunta de sentido como el interés moral del ser humano, por tanto, como el rechazo a ser reducido a objeto sensible, a ser subsumido a ontologías totalitarias como la de la metafísica escolástica.<sup>20</sup> El interés moral se cristaliza en la *KpV*: en ella se determina la *possibilitas* del discurso práctico legítimo que refiere a un objeto para “hacerlo efectivamente real” (*KrV* BIX-x), que atiende “a lo que debe existir” (*KrV* A633/B661). Esta *Crítica* muestra la realidad de la libertad como concepto suprasensible desde su determinación bajo la ley moral,<sup>21</sup> con lo cual la filosofía logra lo imposible en el concepto escolástico, a saber, el tránsito a lo suprasensible desde lo práctico.<sup>22</sup> La determinación crítica de la realidad de lo suprasensible implica el establecimiento del límite entre conocimiento teórico y práctico, es decir, de los conocimientos posibles autónomos que se desprenden de la teleología determinada por el Sumo Bien.

### Las metafísicas científicas de la filosofía crítica y el papel de la *KU*

La presentación de las dos primeras preguntas de sentido apunta a determinar la legislación que la razón hace sobre dos objetos distintos, la naturaleza y la libertad (*KrV* A840/B868; *KU* v: 71-2), con lo cual ella se reconoce autónoma en el conocimiento teórico a través de las leyes naturales, y en el práctico, a través de la ley moral. Las respuestas abren dos dominios de la razón con sus respectivas metafísicas: el de la naturaleza, fundado por la *KrV*, y el de las costumbres que es conocimiento suprasensible a través de la libertad, fundado por la *KpV*. Posteriormente, la arquitectónica relaciona

20 Por *ontología totalitaria* entendemos toda aquella doctrina del ser que, partiendo de una determinada comprensión de éste, la impone a la totalidad de la realidad, acallando dogmáticamente toda posible refutación o inconformidad; ello sucede en el concepto escolástico donde el ser del discurso teórico autoritariamente se opone a una comprensión práctica del ser humano.

21 “[La ley moral] determina lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, *i.e.*, la ley para una causalidad cuyo concepto era en la especulación solo negativo, y proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a ese concepto” (*KpV* v: 48).

22 Escribirá unos años más tarde Kant: “Mirar al sol (lo supra-sensible) sin ser cegado es imposible; pero verlo adecuadamente en la reflexión (de la razón que moralmente ilumina al alma), e incluso desde un punto de vista práctico, como el viejo Platón hizo, es perfectamente factible” (*Tono*, VIII: 399). Esta referencia a Platón señala la originalidad de la filosofía cósmica, lo ausente en el concepto escolástico y la vocación arquitectónica del pensamiento de Kant que da cuenta de su distinción radical con relación a la filosofía moderna precedente (Martínez Marzoa, 1989).

esos conocimientos *possibiles* con los fines de la razón en la *Dialéctica Trascendental* de la *KrV* y de la *KpV*, negando la aprehensión de las *ideas* desde lo teórico y afirmando su realidad desde lo práctico. Así, “la crítica de la razón conduce, pues, en último término, necesariamente a la ciencia” (*KrV* B22-3), esto es, a la determinación de los conocimientos desde su *possibilitas* y al establecimiento de las referencias de estos según la sabiduría (*KrV* A878/B850).

En las *Dialécticas* se muestra cómo la filosofía crítica no sólo se propone la cientificidad de la metafísica, sino que se dirige a asegurar la concordancia de la filosofía cósmica con la Sabiduría, aunque sólo sea de carácter asintótico. Esta concordancia, representada explícitamente en la filosofía cósmica, sirve para discriminar la validez o invalidez del conocimiento metafísico (Lyotard, 2009), discriminación que operaba al momento de tematizar los conceptos de filosofía sin hacerse totalmente visible. Con la labor crítica de la *KrV* y de la *KpV* finalizada, queda por plantear la última cuestión de sentido:

La tercera pregunta, a saber: si hago lo que debo, ¿qué puedo entonces esperar? Es práctica y teórica a la vez, de manera que lo práctico solo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica, y si ésta alcanza mayor elevación, [a la respuesta] de la pregunta especulativa. Pues todo *esperar* se dirige a la felicidad, y es, con respecto a lo práctico y a la ley moral, precisamente lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza son con respecto al conocimiento teórico de las cosas. (*KrV* A805-6/B833-4)

Notemos que aunque aquí se presenta el objeto de la esperanza como la felicidad, ésta debe ser considerada necesariamente vinculada al actuar virtuoso (*KpV* v: 110-119; *KU* v: 453). Así, el objeto es el Sumo Bien como ideal, el que caracteriza esencialmente a la Sabiduría y posibilita la arquitectónica. Que la pregunta suceda en un tercer momento se debe al lugar de cúpula que posee el Sumo Bien por ser fin final, pero también se explica al atender el paralelismo entre el proyecto y la historia filosofante desde la que se erigieron los conceptos de filosofía (Caballero López, 2020): el proyecto arquitectónico tiene que transitar de nueva cuenta por los caminos que la razón trazó a lo largo de la historia y debe hacerlo según las doctrinas (la de la ciencia corresponde a la *Analítica* de la *KrV*, mientras que la de la duda corresponde a las *Antinomias*).

Ahora, que se afirme que la tercera pregunta de sentido es práctica y teórica implica que el Sumo Bien no debe comprenderse como objeto de esperanza en

un mundo futuro, sino en el horizonte de la naturaleza erigido sobre los principios del conocimiento teórico. Esto, a su vez, conlleva la pregunta no sólo sobre *qué se puede esperar*, sino sobre *si se puede esperar*. En la tercera pregunta se cuestiona la posibilidad de realizar el ideal en la naturaleza, es decir, transitar entre la naturaleza y la libertad; en su respuesta se juega, entonces, el tránsito metafísico imposible en el concepto escolástico, pues se problematiza transitar entre lo sensible y lo suprasensible.<sup>23</sup> Luego, la tercera pregunta implica la unidad de la razón según sus distintos conocimientos y la posibilidad de relacionarlos con el Sumo Bien críticamente posibilitado, es decir, con el objeto de esperanza en la naturaleza.

Con lo anterior se pueden comprender las intrincadas líneas que Kant escribe después de describir la tercera pregunta: “Aquél [*el esperar*] desemboca, por último, en la conclusión de que algo (que determina el último fin posible) *es, porque algo debe acontecer*; éste [*el saber*] [desemboca en la conclusión de] que algo (que opera como causa suprema) *es, porque algo acontece*” (*KrV* A805/B833-4).<sup>24</sup> Esperar la realización del Sumo Bien (determinado desde el ámbito práctico) conduce a afirmar la existencia (suprasensible y por ello sólo como afirmación de fe) de Dios que “es” porque él es garante y elemento del Sumo Bien que debe acontecer. En la filosofía cósmica, Dios se reintroduce pero sólo como condición de un ideal que le sobrepasa. Para que realmente se piense en la posibilidad de realizar el Sumo Bien en la naturaleza, es necesario que desde el plano teórico se afirme la posibilidad de un creador de la naturaleza, para introducir posteriormente su identidad con Dios como condición del ideal.

Esta interpretación propone que el proyecto arquitectónico de la filosofía crítica necesita (i) determinar la *possibilitas* del conocimiento teórico para así determinar la *possibilitas* de la naturaleza; (ii) determinar la *possibilitas* del conocimiento práctico, mediante la *libertad*, para otorgarle *realidad* a Dios como condición de posibilidad del Sumo Bien; y (iii) regresar al plano natural para introducir esa noción de Dios y afirmar su lugar como creador intencional de la naturaleza, cuyo fin es el establecimiento del Sumo Bien. Esta circularidad no sólo representaría el éxito de la

23 En la *KpV* se presenta un argumento a favor de pensar posible el Sumo Bien, pero se lleva a cabo únicamente desde el conocimiento práctico, manteniendo la rigidez inamovible de los límites críticos entre conocimientos y por tanto no transitando (*KpV*: 134-141).

24 Lo escrito entre corchete y cursivas es adición nuestra, mientras que el texto “[desemboca en la conclusión de]” es añadido por Mario Caimi en su traducción para facilitar la comprensión.



metafísica, la científicidad de la filosofía y el final de la reforma según la Sabiduría,<sup>25</sup> sino que, atendiendo al despliegue histórico de la racionalidad, indicaría la encarnación de la razón, pues se daría en la naturaleza tanto su legislación (desde la que se reconoce), como su *ideal*, el Sumo Bien. Es decir, desde la interpretación presente es posible leer en Kant la pretensión de una razón que acontece en la naturaleza cuando la reforma al concepto de filosofía alcanza su plenitud, es decir, cuando finaliza el proyecto arquitectónico.<sup>26</sup>

Con esta interpretación comprendemos las siguientes líneas de Kant escritas en la segunda edición de la *KrV* (1787): “La filosofía trascendental es la idea de una ciencia, para la cual la crítica de la razón pura tiene que trazar todo el plan arquitectónicamente, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la integridad y la seguridad de todas las piezas que constituyen el edificio” (*KrV* A13/B27). Estos principios son la pregunta crítica y los intereses. Con ellos, la crítica-arquitectónica antecede al surgimiento de la filosofía trascendental, es decir, la cósmica. Sin embargo, hasta aquí sólo se ha señalado la necesidad y la importancia que posee el Sumo Bien dentro del proyecto, con lo cual resta la tarea de señalar que, si bien la primera pregunta es respondida por Kant en la *KrV* y la segunda en la *KpV*, la última queda irresuelta.<sup>27</sup> Esto es porque se presenta el problema de su peculiar naturaleza, a saber, el ser práctica y teórica, lo que imposibilita responderla desde un ámbito aislado. Para localizar el momento en que se plantea la tarea de responderla, consideremos

25 Con esto no se afirma en absoluto que el resultado de todo el proyecto crítico sea la Filosofía, o una Doctrina de la Sabiduría, pues ellas, por definición —tal como se han tratado aquí— son *ideales* que nunca podrían darse fenoménicamente a través de un sistema filosófico —en este caso el kantiano—; solamente se asevera que, consumada la arquitectónica, el *corpus* filosófico estaría bajo el concepto cósmico y, con ello, dirigido asintóticamente al *ideal*. Con toda la anterior argumentación, y la presente aclaración, se puede responder la pregunta que Ferrarin (2015) plantea: “¿Cómo puede [Kant] reconciliar el hecho de que la idea nunca está dada *in concreto* con su descripción de la filosofía trascendental como ciencia definitiva? ¿No es el caso que la filosofía trascendental realiza una idea?” (70). La filosofía trascendental puede ser una ciencia por la reestructuración según el Sumo Bien y por lo tanto sólo en el pensamiento de éste se consume como tal; empero, el sistema trascendental *no puede* concordar plenamente con un *ideal*; ni siquiera es posible afirmar que posea esa pretensión.

26 Sergio Sevilla (1989) se acercó a esta interpretación, pero se detuvo en la consideración del darse la racionalidad humana en la historia, sin atender lo que esto implicaba. Asimismo, la consideración de la complejidad de la tercera pregunta cuando considerada según su naturaleza, y no sólo desde el ámbito práctico, fue entendida por Duque (2002).

27 Como anotamos, en la *Dialéctica* de la *KpV* se ofrece una determinación del Sumo Bien desde las ideas morales postuladas, por lo cual no se tematiza el fin final como práctico y teórico, sino sólo desde lo práctico.



las siguientes líneas: “[Existe] un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no [es] posible tránsito alguno del primer dominio al segundo [...] [pero] el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes” (*KU* v: 175-176). Desde la presente interpretación, la tarea de la tercera *Crítica* es emprender la búsqueda de un modo particular de responder a la pregunta sobre la esperanza humana y donde, por tanto, surge la exigencia de la Sabiduría de hacer del deber-ser (práctico) un ser (teorético), el mandato racional de pensar la posibilidad del Sumo Bien en la naturaleza. La cuestión sobre la manera en que la *KU* formula su respuesta supera el presente trabajo; sin embargo, sí es posible notar que, una vez respondida la pregunta sobre la esperanza, Kant podría finalizar la reforma y dar una respuesta a la significación del ser humano, es decir, otorgar una antropología filosófica.

Al finalizar la labor arquitectónica surgiría la demanda racional de deber-ser en la naturaleza, no sólo de manera individual, sino también colectiva en forma de un reino de fines (*Fundamentación*, iv: 433), impulsando su realización progresiva. Es decir, desde esta interpretación, el proyecto arquitectónico impele al ser humano hacia una actuación política destinada a modificar el horizonte de la facticidad natural para promover una configuración moral.<sup>28</sup> Esta interpretación del proyecto crítico como una *reforma* al concepto de filosofía, como ejercicio metafilosófico que depende ineludiblemente de la teleología dictada por la razón y su Sumo Bien, clarifica la naturaleza e intereses radicalmente metafísicos y morales de toda la labor crítica de Kant, y permite, al atender la metodología de las cuestiones filosóficas implicadas en la comprensión cósmica de la filosofía, observar la unidad de la empresa kantiana desplegada en las tres *Críticas*.<sup>29</sup> Así, si se pretende comprender la filosofía crítica de Kant como totalidad, es necesario hacerlo en tanto que arquitectónica, es decir, como reforma al concepto de filosofía, lo cual implica comprometerse con una racionalidad metafísica y moral.

28 “Este interés [general de la razón] se quiebra en tres aspectos: práctico, especulativo, y popular (*KRV* 498), los cuales corresponden respectivamente al dominio de la ética, de lo teorético (dialéctica), y al campo de la política” (Lyotard, 2009: 46).

29 Frederick Beiser (2006) ya anotaba, al señalar la importancia del Sumo Bien en Kant, la imposibilidad de dirigir la mirada hacia la filosofía kantiana sin ver en ella una metafísica.

## Referencias bibliográficas

- ALLISON, Henry Ellis. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University.
- BEISER, Frederick Charles. (2006). "Moral Faith and the Highest Good". En Paul Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (pp. 588-629). Cambridge University Press.
- BURWOOD, Stephen; GILBERT, Paul; OVERGAARD, Soren. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge University Press.
- CABALLERO LÓPEZ, Daniel. (2020). "Hacia una crítica de la razón histórica: la historia filosofante de Kant". *Logos*, XLVIII (134), 97-115. <https://doi.org/10.26457/lrfv0i134.2531>
- CAIMI, Mario. (2011). "La metafísica de Kant". En Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff* (Mario Caimi, Trad.), (pp. VII-CLXXXI). FCE, UNAM, UAM.
- DUQUE, Félix. (2002). *Kant y la fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la "Crítica de la razón pura" de Kant*. Dykinson.
- FERRARIN, Alberto. (2015). *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.
- GRONDIN, Jean. (2012). *Introduction to Metaphysics. From Parmenides to Levinas* (Lukas Soderstorm, Trad.). Columbia University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1996). *Kant y el problema de la metafísica* (Gred Ibscher Roth, Trad.). FCE.
- KANT, Immanuel. (s.f.). *Kants Gesammelte Schriften*. Recuperado el 19 de octubre del 2021 de <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- KANT, Immanuel. (1992). *Lectures on Logic* (J. Michael Young, Trad.). Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. (2002a). "Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy" (Peter Heath, Trad.). En Henry Allison y Peter Heath (Eds.), *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 451-460). Cambridge University Press.

- KANT, Immanuel. (2002b). “On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy” (Peter Heath, Trad.). En Henry Allison y Peter Heath (Eds.), *Theoretical Philosophy after 1781* (pp. 425-445). Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. (2005). *Crítica del discernimiento* (Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Trads.). Machado Libros.
- KANT, Immanuel. (2011[1781]). *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, Trad.). FCE, UNAM, UAM.
- KANT, Immanuel. (2011b [1787]). *Crítica de la razón práctica* (Dulce María Granja, Trad.). FCE, UNAM, UAM.
- KANT, Immanuel. (2011c). *Los progresos de la metafísica* (Mario Caimi, Trad.). FCE, UNAM, UAM.
- KANT, Immanuel. (2014). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Roberto Rodríguez Aramayo, Trad.). En *Kant II*. Gredos.
- KANT, Immanuel. (s.f.). *Jaesche Logik*. Recuperado el 9 de mayo de 2020 de <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa16/066.html>
- KERSZBERG, Pierre. (1997). *Critique and Totality*. State University of New York Press.
- LOUDEN, Robert. (2000). *Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press.
- LYOTARD, Jean-Francois. (2009[1986]). *Enthusiasm. The Kantian Critique of History* (Georges Van Den Abbeele, Trad.). Stanford University Press.
- MARTÍNEZ MARZO, Felipe. (1989). *Releer a Kant*. Anthropos.
- O’NEILL, Onora. (1992). “Vindicating Reason”. En Paul Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 280-308). Cambridge University Press.
- SEVILLA, Sergio. (1989). “Kant: Razón histórica y razón trascendental”. En Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant* (pp. 244-264). Tecnos.
- TUGENDHAT, Ernst. (2003). *Introducción a la filosofía analítica* (José Navarro Pérez, Trad.). Gedisa.



## EL *BON SENS* DE DUHEM, OBJETIVIDAD Y ELECCIÓN TEÓRICA

### DUHEM'S *BON SENS*, OBJECTIVITY AND THEORETICAL CHOICE

Edgar SERNA RAMÍREZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [edgarserna.unam@gmail.com](mailto:edgarserna.unam@gmail.com)

#### Resumen

La epistemología ha buscado dar cuenta de la validez del cambio científico mediante la formulación de reglas metodológicas que permitieran establecer, sin ambigüedad de por medio, cómo y cuándo seleccionar o rechazar las teorías científicas. Sin embargo, la tesis de Duhem (1906) socava este proyecto: si ninguna ley general tiene consecuencias observacionales por sí misma, entonces resulta ilusorio suponer que tales leyes generales o hipótesis pudieran ser verificadas y/o refutadas *hic et nunc*. Esta tesis es el principal motivo de que los intentos de garantizar la imparcialidad del progreso científico mediante una metodología algorítmica (Kuhn *dixit*) hayan sido abandonados y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de explicar dicha justificación mediante una racionalidad práctica y, específicamente, recurriendo a una epistemología de la virtud (verbigracia, Velasco 1997). En este artículo sostengo que el intento de dar cuenta de la validez del cambio teórico-conceptual mediante una racionalidad práctica resulta tan inadecuado como el intento de hacerlo recurriendo a la tradición metodológica. Para sustentar mi tesis, primero reconstruyo el debate que hubo entre Grünbaum (1976), Feyerabend (2016), Laudan (1976) y Ariew (1984) sobre la exégesis que brinda Quine (1961) de la tesis de Duhem. El resultado de esta discusión consiste en que identificar la tesis de Duhem con la llamada tesis de Duhem-Quine es un malentendido exegético. Enseguida, abordo la pregunta acerca de si el *buen sentido* [*bon sens*] de Duhem permite explicar la imparcialidad durante la elección entre teorías que sean empíricamente equivalentes, pero distintas e incompatibles entre sí. Tras exponer, examinar y, en la medida de lo posible, enriquecer la argumentación al respecto llevada a cabo por Stump (2006), Ivanova (2010) y Fairweather (2011), concluyo que semejante tentativa resulta insatisfactoria.

**Palabras clave:** metodología, virtud, justificación, objetividad, racionalidad, *bon sens*

#### Abstract

Epistemology has sought to account for the validity of scientific change by formulating methodological rules that would make it possible to establish *how* and *when* to select—or reject—scientific theories without ambiguity. However, Duhem's (1906) thesis undermines this project: if no general law has observational consequences by itself, then it is illusory to suppose that such general laws or hypotheses could be verified and/or refuted *hic et nunc*. This thesis is the main reason why attempts to guarantee the impartiality of scientific progress by means of an algorithmic methodology (Kuhn *dixit*) have been abandoned, and at the same time, it opens the possibility of explaining such validity by means of a practical rationality, specifically, by resorting to an epistemology of virtue (e.g., Velasco, 1997). In this paper, I argue that the attempt to account for the validity of theoretical-conceptual change by means of a practical rationality is as inadequate as the attempt to do it by resorting to the methodological tradition. To support my thesis, I first reconstruct the debate among Grünbaum (1976), Feyerabend (2016), Laudan (1976), and Ariew (1984) on the exegesis provided by Quine (1961) of Duhem's thesis. The result is that it is an exegetical misunderstanding to identify Duhem's thesis with the so-called Duhem-Quine thesis. Next, I address the question of whether Duhem's *good sense* [*bon sens*] allows us to explain fairness in the choice of scientific theories that are empirically equivalent but distinct and incompatible with each other. After exposing, examining, and, as far as possible, enriching the argumentation carried out by Stump (2006), Ivanova (2010), and Fairweather (2011), I conclude that such an attempt is unsatisfactory.

**Keywords:** methodology, virtue, justification, objectivity, rationality, *bon sens*

*Nous ne trouvons guère de gens de bon sens,  
 que ceux qui sont de notre avis.*

LA ROCHEFOUCAULD

## Introducción

Con el fin de garantizar la justificación del cambio epistémico y, con ello, explicar el progreso científico, durante los siglos XVII y XVIII se consideró una meta plausible estipular reglas metodológicas que permitieran determinar, sin ambigüedad de por medio, cómo y cuándo elegir o rechazar las teorías: “*una lógica del descubrimiento funcionaría epistemológicamente como una lógica de la justificación*” (Laudan, 1980: 176). En el siglo pasado, Popper (1959: 27) también ejemplificó esta forma de satisfacer dicha exigencia de imparcialidad bajo los términos de una definición falibilista del conocimiento, pero su propuesta metodológica no logró superar las objeciones que, en su contra, formularon Neurath (1983a, 1983b) y, después, Kuhn (1977), quienes, de forma explícita o no, retomaron un argumento que había desarrollado al respecto Duhem (1906). En términos generales, tales críticas pueden sintetizarse en la siguiente afirmación: la complejidad inherente a un contexto epistémico concreto rebasa, con mucho, la aplicación inequívoca de cualquier conjunto de reglas metodológicas con las que se pretenda hacer abstracción del plexo de factores pragmáticos (sociales e históricos), en los cuales se realizan los procesos de selección entre propuestas teóricas que compitan entre sí.

Varios años antes de que Popper publicara su *Logik der Forschung* [*Lógica de la investigación*] en 1935, Neurath (1983a: 2) defendió que existe una continuidad entre el ámbito científico-epistémico y el terreno ético-práctico, y sostuvo que solamente hay una separación de grado, mas no de tipo, entre las reglas metodológicas que deben usarse durante la investigación teórica y las decisiones motivadas por factores extraepistémicos que los científicos toman al enfocar su atención en problemas prácticos (verbigracia, de carácter político). Unas y otras —reglas metodológicas y decisiones prácticas— habían sido separadas por Descartes. Actualmente, muchos epistemólogos hispanoamericanos abrevan de esta línea discursiva (Vega Encabo, 2011).

Doy por sentado que los argumentos en contra de la tradición metodológica, basados en la tesis de Duhem, son convincentes, mas afirmo que la conclusión que se extrae a partir de ellos, a saber, que pueda sustentarse la imparcialidad del cambio epistémico en un tipo de racionalidad práctica, no es correcta. Tal conclusión se sigue

sólo si se admite, de forma implícita, el supuesto de que la única alternativa frente a la tradición metodológica estriba en hacer depender la objetividad del cambio científico en algún tipo de racionalidad práctica; lo que defiende aquí es que las objeciones frente a dicha tradición sólo conducen al abandono de una metodología substantiva. Argumento que ir más allá de esto y concebir la justificación del cambio epistémico bajo los términos de un tipo de racionalidad práctica no permite solucionar satisfactoriamente la exigencia de objetividad durante el cambio epistémico, incluso cuando aquellas objeciones sí muestren por qué dicha tradición fracasa. La pregunta que busco responder es la siguiente: ¿puede garantizarse la justificación del cambio epistémico mediante un tipo de racionalidad práctica? Dado que apunta a un asunto tan vasto, la circunscribo en este artículo dentro de los límites de la cuestión acerca de si el buen sentido (en adelante, *bon sens*) de Duhem posibilita garantizar la validez de la selección interteórica.

La idea de que el *bon sens* permite explicar la racionalidad del progreso científico está estrechamente vinculada con la tesis de Duhem. En efecto, para el filósofo e historiador de la ciencia francés, en la física se trabaja con sistemas teóricos conformados por hipótesis o leyes generales y, de acuerdo con él, no se pueden contrastar hipótesis aisladas, sino plexos de ellas. Dado que tales hipótesis no pueden verificarse ni refutarse de manera aislada, para Duhem es el *bon sens* el que permitiría responder la pregunta sobre la justificación del cambio entre distintos sistemas teóricos. Así, tal argumento constituye el motivo de que los intentos de garantizar la justificación del cambio epistémico mediante una metodología algorítmica hayan sido abandonados.

En el segundo apartado muestro por qué la lectura que hizo Quine (1961) de dicha tesis se basa en un malentendido exegético. Las objeciones que Grünbaum (1973, 1976) esgrime en contra de la tesis de Duhem-Quine permitieron a Laudan (1976) y a Ariew (1984) dilucidar con mayor precisión en qué consiste la tesis de Duhem. Mediante un detallado análisis, ambos muestran que ésta no se puede identificar con la llamada tesis de Duhem-Quine. A continuación, en el tercer apartado examino si lo que Duhem denomina *bon sens* puede circunscribirse bajo las coordenadas conceptuales de una epistemología de la virtud, situándose en el marco filosófico de una racionalidad práctica. Tras reconstruir el debate que, en relación con esto, tuvo lugar principalmente entre Stump (2006) e Ivanova (2010), defiende que el *bon sens* no permite explicar de forma satisfactoria la justificación del cambio científico mediante una epistemología de la virtud. El análisis semántico de la tesis de Duhem realizado en el segundo apartado resulta decisivo para evaluar los argumentos que



Fairweather (2011) esgrime frente a Ivanova y a favor de Stump. Por último, en el cuarto apartado extraigo las conclusiones respectivas.

### **La tesis de Duhem y la discusión sobre la exégesis que, de la misma, brindó Quine**

¿Cuál es y en qué consiste la tesis de Duhem? Grünbaum (1963) expone el argumento que atribuye a Duhem y a Quine del siguiente modo. Para entender dicha tesis es necesario tomar en cuenta que, en el contexto de la física, las contrastaciones empíricas se realizan sobre, desde, y gracias a un fondo de creencias compartidas. Si bien es correcto afirmar que la verdad de una hipótesis  $H$  (que pertenezca a un sistema teórico  $T$ ) no puede deducirse lógicamente de la conjunción:  $(H \rightarrow O) \wedge O$  (en la que  $O$  simboliza a las consecuencias observacionales), sí que puede, en cambio, deducirse lógicamente, por *modus tollens*, la falsedad de  $H$  a partir de la verdad de la conjunción:  $(H \rightarrow O) \wedge \sim O$ . El problema es que esta forma de plantear las cosas no brinda una idea adecuada de la ingente complejidad de los factores que están en juego durante una contrastación empírica, ya que no da cuenta, precisamente, del conocimiento de fondo que la misma presupone. Por eso, Grünbaum sugiere que es mucho mejor plantear el asunto de esta otra forma:

- (1)  $[(H \wedge A) \rightarrow O] \wedge O$   
 y  
 (2)  $[(H \wedge A) \rightarrow O] \wedge \sim O$

Mientras que en (1) es bastante obvia la falacia de la afirmación del consecuente en el caso de que se quisiera deducir, a partir de tales premisas, la verdad de  $H$ , (2) es una operación lógicamente válida con el fin de deducir, a partir de tales premisas, la falsedad de  $H$ , pero en la que, además, es claro que un posible mentís de  $H$  no puede ser más tajante, decisivo ni concluyente que su verificación. A partir de  $\sim O$  no puede deducirse, con base en las premisas expuestas en (2), la falsedad de  $H$ , sino la conclusión, mucho más débil, de que  $H$  y  $A$  no pueden ser, ambas, verdaderas al unísono (Grünbaum, 1963: 18). Por consiguiente, el físico que ha hecho una prueba experimental al predecir ciertas consecuencias observacionales con base en alguna de las hipótesis de su teoría, advirtiendo que éstas no han sido el caso, sino que, además, tiene lugar un contraejemplo de la misma, se encuentra con el siguiente problema: ¿debería acaso rechazar la propuesta



teórica general, el sistema teórico del que dicha hipótesis forma parte? O más bien, en el marco de su propia teoría y con el propósito de eludir la refutación, ¿debería modificar las condiciones iniciales bajo las cuales realizó el experimento, ideando hipótesis auxiliares que permitan convertir el aparente contraejemplo en una confirmación?

Grünbaum atribuye a Duhem la afirmación de que una hipótesis aislada jamás puede ser refutada de modo concluyente. Está de acuerdo con él en sostener que una teoría no puede ser verificada, pero también suscribe, con Popper (y en contra de Duhem), la idea de que un experimento crucial puede, en principio, refutar definitivamente tal o cual propuesta teórica. De acuerdo con Grünbaum (1976), la tesis de que la refutación de una parte del *explanans* nunca es concluyente resulta insostenible, y además es taxativo al afirmar que la insistencia en la inmunidad de las hipótesis con respecto a la posibilidad de falsación no está justificada en términos (i) lógicos ni (ii) históricos. Lo primero porque, al afirmar tal cosa, Duhem habría cometido un *non sequitur* al inferir una conclusión que rebasa el contenido de sus premisas y lo segundo porque, de acuerdo con Grünbaum (1976: 119), hay casos bien documentados de experimentos cruciales que refutan una hipótesis, por ejemplo, en la geometría física.

En lo general, Laudan (1976: 155) objeta a Grünbaum el haber hecho una caricatura sobre la relevancia de dicha tesis con respecto a la falsabilidad y que, en lo particular, el desliz lógico que le atribuye a Duhem debería ser adjudicado, más bien, a quienes han hecho de sus ideas el hombre de paja que él ataca. Ariew (1984: 315) atempera esta objeción y plantea que Grünbaum tiene éxito al socavar la llamada tesis de Duhem-Quine; sin embargo, añade que esta última no puede identificarse con la tesis de Duhem.

Laudan subraya que su objeción a Grünbaum es más exegética que lógica. Plantea que para entender la tesis de Duhem es necesario situarla en su contexto histórico-filosófico. En efecto, Duhem reacciona frente al realismo ingenuo que caracterizaba en su época a una determinada epistemología, según la cual era posible refutar definitivamente una propuesta teórica y, a su vez, seleccionar como verdadera a su rival (Laudan, 1976: 156). Los representantes de esta posición, a quienes Laudan (1980: 176) denomina *generadores* [*generators*], se proponían formular una lógica inductiva del descubrimiento basada en la convicción de que, en la ciencia, las teorías y sus leyes o hipótesis universales podían obtenerse a partir de la recopilación minuciosa de una serie lo suficientemente amplia de datos observacionales empíricamente verificables. Se suponía que algunas teorías eran verdaderas y, en esa tesitura, un experimento crucial constituía la piedra de toque para encontrar la verdad. Pero, dado

que en la física no existe nada parecido a un procedimiento de refutación empírica que brinde resultados inequívocos (no ambiguos), resulta entonces que, en ella, tampoco es aplicable el método baconiano de reducción al absurdo (Duhem, 1906: 308-312).

De acuerdo con Laudan (1976), para Duhem una refutación y una verificación podrían suscitarse simultáneamente sólo si fueran satisfechas dos condiciones: (1) que hubiera un procedimiento gracias al cual sea posible establecer cómo y cuándo sucede una refutación inequívoca, cuya certidumbre, precisión, exactitud y eficacia permitan conjurar cualquier tipo de ambigüedad al respecto; y (2) que “el método de reducción al absurdo sea aplicable en la inferencia científica” (156). Pero creer que una refutación pudiera ser representada de esta forma diáfana:  $[(H \rightarrow O) \wedge \sim O] \rightarrow \sim H$ , implica simplificar demasiado las cosas. Una vez que se ha admitido que la predicción refutada  $o$  es la consecuencia de varias hipótesis:  $(H_1 \wedge H_2 \wedge \dots \wedge H_n) \rightarrow o$ , ya no puede afirmarse, sin más, que *una* sola de estas hipótesis (y no, en cambio, cualquier otra), en lo particular, es falsa. A lo mucho, lo que se puede inferir de una refutación semejante es que la conjunción antecedente:  $(H_1 \wedge H_2 \wedge \dots \wedge H_n)$ , es falsa. Una hipótesis aislada es inmune a la falsación. Los experimentos cruciales *hic et nunc* son imposibles (Lakatos, 1978: 69, 72, 86-90).

Grünbaum (1973: 108; 1976: 118) critica lo que, según su opinión, plantea Duhem, afirmando que la tesis sobre la imposibilidad de una refutación decisiva descansa en el supuesto de que, para cualquier hipótesis  $H$ , existen siempre hipótesis auxiliares  $A'$  tales que cualquier tipo de observaciones  $o$  serían compatibles con, y se podrían deducir de, la conjunción de  $H \wedge A'$ :  $(H) (O) (\exists A') (H \wedge A' \rightarrow o')$ . En suma, lo que cuestiona es si está justificado, o no, el paso que va de

- I.  $(H \wedge A \rightarrow o) \wedge \sim o$
- a
- II.  $(\exists A') (H \wedge A' \rightarrow o')$

Es importante tomar en cuenta que Grünbaum en ninguna parte plantea, como sí lo hace Feyerabend (2016: 305), que la pregunta consista en si está justificado, o no, el paso que va de

- i'.  $(H \wedge A \rightarrow o) \wedge \sim o$
- a
- ii'.  $(\exists A') (H \wedge A' \rightarrow \sim o)$

En II', Feyerabend pretende que, al añadir las suposiciones auxiliares revisadas  $A'$  a  $H$  estaría implicado y se seguiría lógicamente el contraejemplo  $\sim O$ . Tal conjunción, supone, permitiría explicar la refutación: el contraejemplo ( $\sim O$ ). Pero no es así: mediante la tesis de Duhem-Quine no se busca afirmar que una refutación esté implicada y se siga lógicamente a partir de la conjunción  $H \wedge A'$ . Lo que buscan mostrar quienes hacen acopio de dicha tesis es que el contraejemplo ( $\sim O$ ) desaparece, deja de ser tal, para transformarse en una consecuencia del *explanans*, y es precisamente de esta última manera como la concibe Grünbaum en II. Lo que afirma la tesis de Duhem-Quine es que el otrora contraejemplo se esfuma: se convierte en una confirmación, en una parte más del plexo de consecuencias observacionales que se siguen de  $H \wedge A'$ . No se entiende como una refutación “explicada”, o no, por  $H \wedge A'$ . Laudan (1976: 157-159) simboliza II de esta forma:  $(H) (O) (\exists A') (H \wedge A' \rightarrow O)$ . Nótese que, también para él, lo implicado es que el contraejemplo ( $\sim O$ ) desaparece. Es el caso que  $O$  debido a la conjunción entre  $H$  y las suposiciones auxiliares revisadas  $A'$ . Por lo demás, sigo a Grünbaum y considero correcto indicar que  $A'$ , en conjunción con  $H$ , implica  $O'$  tal y como aparece en II, pues lo importante es entender que  $(H \wedge A')$  implica los datos empíricos que *prima facie* constituían contraejemplos para  $H$  (i.e.  $O'$ ).

Ahora bien, Grünbaum cuestiona: “¿qué derecho nos asiste para suponer, sin más, que dichas hipótesis auxiliares ( $A'$ ) siempre se encuentran disponibles?”. Un científico audaz e imaginativo puede idear tales hipótesis auxiliares, pero no hay ninguna garantía lógica de que esto tenga que suceder en cualquier circunstancia. Y, puesto que tal garantía no existe, Grünbaum (1976: 117-118) deduce que, en consecuencia, tampoco tendríamos por qué suponer que una refutación concluyente es imposible. Con todo, Laudan advierte que equiparar la tesis de Duhem con la llamada tesis de Duhem-Quine, como hace Grünbaum, constituye un yerro exegético. Duhem jamás afirma que en ninguna circunstancia pueda suceder una refutación; lo que plantea es que, de ocurrir, “ésta habrá de ser ineludiblemente *ambigua*” (Laudan, 1976: 158). Es cierto que  $H$  y  $A$  implican  $O$  y que, a partir de  $\sim O$  también podemos inferir, con base en tales premisas, que  $\sim(H \wedge A)$ , aunque no haya *hic et nunc* una razón contundente por la cual estemos constreñidos a rechazar inequívocamente  $H$  en vez de  $A$ . Pese a todo, afirmar, por lo que antecede, que  $H$  no es refutada de manera inequívoca por  $\sim O$ , no significa comprometerse con la afirmación metodológica de que siempre existe o está a la mano una hipótesis auxiliar  $A'$  tal que, aunada a  $H$ , implique  $O'$ , es decir:  $(H) (\exists A') (H \wedge A' \rightarrow O')$ . Duhem (1906: 307) no sostiene que todas las hipótesis pueden ser inmunizadas en contra de una eventual refutación. Lo que plantea es que una hipótesis

jamás podrá ser refutada *hic et nunc* hasta que no haya quedado fehacientemente demostrado que, de ningún modo, puede ser salvada recurriendo a hipótesis auxiliares:

El *onus probandi* no recae, como supone Grünbaum, en el científico que se rehúsa en considerar como falsa una hipótesis refutada, al mostrar que ésta puede ser salvada ideando alguna conveniente  $A'$ . En vez de ello, la carga de la prueba recae en quienes niegan que, con base en  $H$ , se pudiera mostrar que no existe una  $A'$  que hiciera compatible  $H$  con  $\sim O$ . (Laudan, 1976: 159)

En apoyo a lo planteado por Laudan, Ariew (1984: 315) indica que la tesis de Duhem-Quine se encuentra conformada por dos afirmaciones. De acuerdo con la primera, puesto que las hipótesis de la física están interconectadas, no pueden ser refutadas de forma aislada y, con respecto a la segunda, ocurre que, si nos proponemos sostener a toda costa la verdad de alguna de ellas, para conseguir tal fin siempre es posible hacer los ajustes pertinentes en algunas otras. En otras palabras, siempre es posible conservar cualquier hipótesis, no importa lo que suceda, si decidimos realizar ajustes y arreglos lo suficientemente drásticos en cualquier otra parte del sistema teórico, ya que ningún dato experimental específico está ligado directamente con hipótesis particulares dentro de la ciencia entendida como un todo. “Cualquier enunciado puede ser aceptado como verdadero, no importa lo que pase, si llevamos a cabo ajustes lo suficientemente drásticos en alguna otra parte del sistema” (Quine, 1961: 43). Ariew indica claramente que Duhem admite la primera, pero *no* la segunda, de tales afirmaciones: de ningún modo suscribe que  $(H) (O) (\exists A') (H \wedge A' \rightarrow O')$ . No obstante, la tesis criticada por Grünbaum afirma que, para cualquier hipótesis y con respecto a cualquier enunciado de observación, existe y está siempre disponible un conjunto no baladí de hipótesis auxiliares  $A'$ , tales que  $H$  y  $A'$  implican  $O'$ .

En cada prueba experimental están en juego suposiciones teóricas cuya relevancia es crucial, aunque tácita; dicho de otro modo, existe un nexo semántico y epistémico entre las hipótesis que impide la contrastación aislada de alguna de ellas (Laudan, 1976: 158). De ahí que Duhem afirme claramente que, cuando la hipótesis  $H$  dentro de un sistema teórico  $T$  es refutada, el científico tiene dos opciones: modificar alguna de las partes que lo componen, haciendo acopio de hipótesis auxiliares para eludir el contraejemplo; o bien, descartar por completo  $T$  y optar por un sistema teórico alternativo  $T'$ . Si Duhem hubiese afirmado que siempre resulta posible salvar una hipótesis de la falsación, no importa lo que suceda (como lo sugiere Quine); si

se realizan las modificaciones pertinentes, acaso drásticas, a la teoría en litigio, entonces la segunda opción sería fútil. Pero, al contrario, Duhem señala que, si bien nada justifica condenar como testarudo o dogmático al científico que trata de salvar su teoría a pesar de la evidencia que, *prima facie*, refuta alguna de las hipótesis que la constituyen, tampoco es pertinente suponer que su búsqueda de hipótesis auxiliares no triviales (que permitan eludir con éxito algún contraejemplo) deba ser, necesariamente, exitosa.

El segundo ataque de Grünbaum a la tesis de Duhem-Quine estriba en mostrar cómo es que una refutación concreta efectivamente tiene lugar, poniendo como ejemplo un caso histórico. Considérese el esquema:  $[(H \wedge A \rightarrow O) (\sim O \wedge A) \rightarrow \sim H]$ , en el que “ $H$  es un sistema de geometría,  $A$  es una proposición sobre las características libres de perturbaciones de las barras sólidas y  $O$  es el enunciado empírico acerca de que los rayos de luz coinciden con la geodésica de los cuerpos rígidos” (Laudan, 1976: 160). Grünbaum establece que  $\sim O$  ha sido el caso, esto es, que se ha mostrado empíricamente la refutación de dicho enunciado y, asimismo, gracias a datos observacionales que han sido contrastados de forma independiente, también puede afirmarse que  $A$  es verdadera. Con base en tales supuestos, señala que puede decirse sin ambigüedad que dicho experimento ha refutado  $H$ . Por su parte, Laudan plantea que hay dos defectos en tal ejemplo que, pese a lo sugerido por Grünbaum, lo vuelven inocuo frente a lo afirmado por Duhem. En primer lugar, no es un sistema de hipótesis, como el de la geometría, al que apunta el aguijón crítico de la tesis de Duhem, sino a una hipótesis aislada. Y, en segundo lugar, Laudan (1976: 160) objeta que ni Grünbaum ni cualquier otro teórico del conocimiento puede afirmar tajantemente que  $A$  es verdadera. Incluso suponiendo, sin conceder, que una alta probabilidad de  $A$  la volviera cada vez más cercana a la verdad, más verosímil, siempre quedaría abierta la posibilidad de que no lo sea, de que en el futuro los experimentos realizados por otras generaciones muestren que, después de todo, se trataba de una suposición falsa. Si esta última es una posibilidad siempre latente, entonces ningún científico está constreñido *hic et nunc* a rechazar  $H$ . En síntesis, el ejemplo histórico que brinda Grünbaum para rechazar la tesis de Duhem tampoco da en el blanco.

Laudan (1976: 159) sostiene que la tesis de Duhem debe formularse de esta forma: con respecto a la contrastación empírica de una hipótesis aislada, y en ausencia de una prueba mediante la cual pueda demostrarse que no existen hipótesis auxiliares que permitan eludir una supuesta refutación, se sigue que  $\sim O$  no constituye una falsación concluyente de  $H$ , incluso si no se ha encontrado *hic et nunc* una  $A'$  tal que

$H \wedge A' \rightarrow O'$ . Como se puede observar, para él la no-falsabilidad de una hipótesis aislada es el meollo de dicha tesis. Pero, incluso con más precisión, Quinn (1969: 383-384, 387, 398) muestra que aquella se subdivide en dos afirmaciones:

- La tesis de la no-separabilidad (en adelante: *Ns*), según la cual ninguna hipótesis teórica de la física “puede alguna vez estar lo suficientemente aislada con respecto a este o a aquel conjunto de suposiciones auxiliares, de forma tal que pudiera ser separadamente refutable mediante observaciones” (Quinn, 1969: 398). Ninguna hipótesis teórica de la física tiene, por sí sola, consecuencias observacionales (Duhem, 1906: 328).
- La tesis de la no-falsabilidad (en adelante: *Nf*), según la cual ninguna hipótesis teórica de la física puede ser refutada concluyentemente *hic et nunc* gracias a la observación (Duhem, 1906: 356).

¿Cuál es el origen de *Ns* y cómo se relaciona con *Nf* en la teoría de la ciencia de Duhem? Ariew (1984) explica la génesis de *Ns* y aclara por qué se sigue a partir de ella, como su corolario no baladí, *Nf* señalando primero que la epistemología de aquél puede entenderse como la exposición y defensa de los fines y métodos de la energética:

[U]na tentativa de conciliar los principios de la mecánica con los de la termodinámica [...] cuyo rasgo más destacado es el de proporcionar una teoría formal que no sustituye los movimientos ocultos de cuerpos hipotéticos por las propiedades observables que miden los instrumentos. [...] En lugar de reducir las cualidades físicas [a lo que postula como existente una ontología mecanicista cartesiana], se limita a señalar, gracias a una escala numérica, los distintos niveles de intensidad de tales cualidades. (Ariew, 1984: 319)

Segundo, y teniendo como trasfondo los fines y métodos de la energética, Duhem (1906: 103, 335) se rebela contra una metodología newtoniana del avance del conocimiento y enfrenta a quienes, como Bacon, defienden una lógica inductiva del descubrimiento científico. El motivo es que el método newtoniano (o inductivo) rechaza la formulación de hipótesis sobre cuerpos imperceptibles y movimientos ocultos, admitiendo únicamente leyes universales que se obtengan mediante la recopilación minuciosa de datos empíricos u observacionales (Duhem, 1906: 427; 1974b: 323-324). Ariew (1984: 320) indica que la tesis de Duhem (y, específicamente, *Ns*) aparece, precisamente, en el contexto de esta crítica.



El uso del método inductivo en la física es tan fecundo como lo sería tratar de estudiar una molécula usando una lupa. En ella, el método inductivo es impracticable (Duhem, 1906: 330). O mejor todavía: dicho método sería útil en la física si se adoptara la tesis filosófica de un realismo ingenuo, un tipo de realismo propio del sentido común (Duhem, 1906: 433-434; Jaki, 1987: 321). Sin embargo, “un experimento físico no consiste, sin más, en la observación de un grupo de hechos sino, también, en la traducción de estos hechos en un lenguaje simbólico con el auxilio de reglas tomadas de las teorías físicas” (Duhem, 1906: 253-254).

*Ns* se desprende, claramente, de los anteriores pasajes. Ninguna hipótesis teórica tiene, a secas y por sí misma, consecuencias observacionales. Una consecuencia de *Ns* es la siguiente: cuando hay un contraejemplo empírico dentro de un sistema teórico, y debido a la interdependencia que hay entre las hipótesis que lo conforman, los científicos entienden que al menos una de aquéllas es errónea, sin que les resulte posible saber con certeza cuál es. En suma, Ariew deja claro no únicamente que *Nf* es una consecuencia de *Ns*, sino que esta última es, además, una tesis empírica que se refiere a las características históricas y al particular nivel de abstracción alcanzado por la física, a diferencia de lo que sucede con otras áreas de la ciencia.

### **¿Puede el *bon sens* solucionar el problema de la justificación del cambio epistémico bajo los términos de una epistemología de la virtud?**

Después de dilucidar a qué nos referimos cuando hablamos de la tesis de Duhem, surge de inmediato esta pregunta: ¿cuál es la relevancia de *Ns* y *Nf* con respecto a la imparcialidad del cambio científico? Suponer que las hipótesis pueden ser refutadas *hic et nunc*, aisladas del plexo del que forman parte y en el que están entrelazadas, resulta tan quimérico como creer que pueden ser verificadas. Si la experiencia no puede garantizar la justificación de las hipótesis que integran las teorías ni puede establecer que sean verdaderas o falsas *hic et nunc*, ¿cómo es posible, entonces, explicar la racionalidad del progreso epistémico?

En la epistemología de Duhem es permisible (pues no tiene consecuencias escépticas) que dos o más teorías empíricamente equivalentes puedan ser incompatibles entre sí (Duhem, 1906: 161). Esto se debe a que no concibe las teorías como conjeturas explicativas susceptibles de ser verdaderas o falsas, sino como clasificaciones de hipótesis o leyes experimentales. Empero, en el contexto de la pregunta sobre la vali-



dez del cambio epistémico, lo anterior no significa que la selección de unas teorías en detrimento de otras sea arbitraria o irracional. Duhem (1996a: 22-23) indica que, por ejemplo, el alcance o la simplicidad son criterios que explican la racionalidad durante la selección entre teorías empíricamente equivalentes, pero distintas e incompatibles entre sí. La dificultad que acompaña a esta posición estriba en que tales valores epistémicos no permiten decidir, en una situación concreta, cuál teoría conviene elegir. Ni el alcance ni la simplicidad de las teorías determinan tajantemente qué teoría es mejor o peor que otra; al contrario, como lo plantea acertadamente Kuhn (1977), los valores epistémicos, a diferencia de las reglas metodológicas, dejan el terreno bastante despejado para que los miembros de distintas comunidades científicas elijan racionalmente propuestas teóricas que sigan siendo incompatibles entre sí. Pero, entonces, ¿qué puede determinar la selección interteórica en la teoría de la ciencia de Duhem? Tanto *Ns* como *Nf* implican que es vano suponer que haya procedimientos algorítmicos de decisión (Kuhn, 1977: 326) que dieran cuenta de la racionalidad del cambio científico. Es en el marco de esta problemática donde Duhem se refiere al papel del *bon sens*. Como hemos visto, cuando el resultado de un experimento contradice una hipótesis en el seno de una teoría, aquel plantea que los científicos tienen dos posibilidades lógicamente válidas de proceder: o bien ser tímidos o audaces, conservadores o revolucionarios. La lógica no puede constreñir al investigador para que actúe de un modo y no de otro.

Dada esta situación, ¿puede afirmarse que, para Duhem, la justificación del cambio epistémico radica en el *bon sens*? Velasco y Stump responden que sí. Para el primero, es menester admitir que la validez del progreso científico descansa en el *bon sens* o suponer, en cambio, que está sustentada en el uso de férreas reglas metodológicas. Esta disyunción habría agotado todas las posibilidades (Velasco, 2000). Considera, además, que “la tesis de que la racionalidad de la ciencia reside ante todo en una racionalidad práctica de carácter moral y no epistémico, había sido sostenida desde principios de siglo por Pierre Duhem” (Velasco, 1997: 161). Stump (2006: 155-157) desarrolla esta última línea discursiva y defiende la tesis de que Duhem puede ser considerado como un precursor de la epistemología de la virtud, pues habría explicado la imparcialidad del cambio científico sin recurrir a una epistemología gobernada por reglas [*rule governed epistemology*].

Hay tres razones que aduce para sustentar su tesis: en primer lugar, Stump (2006: 150) afirma que Duhem, al igual que los actuales defensores de una epistemología de la virtud (por ejemplo, Fairweather, 2011: 140; Zagzebski, 1996: 15), le con-

ceden una importancia determinante al rol de los agentes epistémicos, en oposición a una epistemología sin sujeto cognoscente (verbigracia, Popper, 1972). Stump (2006: 151) señala, asimismo, que dicho autor enfatiza el papel que cumplen determinados valores y virtudes epistémicos, tales como “rectitud, probidad, desprendimiento de todo interés y de toda pasión” (Duhem, 1991: 43). Por último, añade que la motivación de Duhem, al igual que la de los actuales epistemólogos de la virtud, es explicar la racionalidad del cambio científico (Stump, 2006: 153). Ivanova (2010) reacciona frente a estas afirmaciones esgrimiendo tres argumentos:

(a). De acuerdo con ella, aunque Duhem muestra que la metodología no determina, sin ambigüedad de por medio, la selección entre hipótesis que pertenezcan a sistemas teóricos, también es cierto que su intención nunca fue la de brindar una respuesta axiológica a la pregunta acerca de cómo obtener teorías justificadas y verdaderas, como sí sucede en la epistemología de la virtud. Ivanova (2010: 62) plantea que la noción misma de verdad, entendida en términos metafísicos como algo que está detrás o por debajo de las apariencias, no tiene lugar en su epistemología. Por el contrario, este intento de encontrar el “verdadero orden de la naturaleza” constituye un caso pernicioso de metafísica. No obstante, Ivanova subraya que Duhem no rechaza el realismo, pues aunque en su teoría del conocimiento una determinada clasificación no sea verdadera ni falsa, algunas de éstas sí consiguen, para él, representar las relaciones estructurales (Worrall, 1989) de la realidad mejor o peor que otras:

[La] teoría física nunca nos brinda la explicación de leyes experimentales; nunca nos revela realidades ocultas debajo de apariencias sensibles; pero tanto más completa es, tanto mayor advertimos que el orden lógico en el que la teoría clasifica las leyes experimentales constituye *el reflejo de un orden ontológico*, y tanto más sospechamos que las relaciones que establece entre los datos observacionales *se corresponden con relaciones reales entre las cosas* [y, a su vez,] más nos parece que la teoría tiende a ser una clasificación natural. (Duhem, 1906: 38; cursivas añadidas)

Duhem explica de esta forma la continuidad teórico-conceptual que puede constatare en la historia de la ciencia: las clasificaciones que profundicen cada vez más en la realidad tienden a una teoría física ideal (Duhem, 1996b: 67-68). Debe enfatizarse que su realismo es *sui generis* (Jaki, 1987: 320). Si en su teoría de la ciencia las teorías ciertamente son representaciones de la realidad (Duhem, 1906: 47), también con-

sidera, empero, que una teoría física es un sistema abstracto cuyo objetivo consiste en sintetizar, resumir y clasificar lógicamente hipótesis o leyes experimentales, sin que sea necesario brindar una explicación de las mismas (Duhem, 1906: 5-8, 32-33). Así como hay muchas formas de clasificar las nubes, las aves o las galaxias, también existe una miríada de maneras de clasificar las leyes o hipótesis físicas. En todo caso, no hay ningún constreñimiento lógico que lo impida (Duhem, 1906: 158). Además, Duhem (1906: 26) insiste en que, “al igual que las clasificaciones, las cuales, por sí mismas, no tienen por qué explicar aquello que ordenan, tampoco las teorías físicas tienen forzosamente por qué explicar las leyes o hipótesis físicas” (Aversa, 2015: VIII-IX). Precisamente debido a que concibe las teorías de la física como clasificaciones de leyes o hipótesis experimentales útiles y convenientes o, por el contrario, obsoletas e ineficaces, para Duhem, la infradeterminación de las teorías por la experiencia no constituye una amenaza escéptica. En cambio, aquella sí conduce directamente al escepticismo para quienes, además de ser realistas, definen las teorías como explicaciones susceptibles de ser verdaderas o falsas (à la Popper). Pese a lo anterior, para Duhem, la historia de la física muestra un largo, firme y continuo proceso de aproximación hacia la mejor clasificación natural. Todavía más, la clasificación natural que se obtendría al final de la investigación, y que revelaría por fin la verdadera ontología de la naturaleza, equivale a la teoría física ideal (Duhem, 1974a: 297-298).

La principal crítica que hace al método cartesiano o atomista y a las teorías mecánicas de su época consiste en que atentan contra la autonomía de la física con respecto a la metafísica (Duhem, 1906: 10), pues socavan la autoridad del científico sustentada en su especialización, dan cabida al diletantismo y ponen en peligro el progreso de la ciencia. Asimismo, plantea que tal método implica sustituir la física por la cosmología (Duhem, 1996c: 31), condenando a la primera a un incesante vaivén dialéctico que no conduce a ninguna parte y sí, en cambio, a iniciar todo nuevamente, una y otra vez, sin progresar, sin conseguir logros firmes y sólidos. Ésta es la razón por la que suscribe una forma mitigada de instrumentalismo sin renunciar a una posición realista (Duhem, 1974b: 326-335). Aunque Ivanova (2010: 59) plantea acertadamente que el concepto de clasificación natural constituye un compromiso entre el realismo científico y un enfoque instrumentalista en la epistemología de Duhem, no acierta, empero, al afirmar que los partidarios de una epistemología de la virtud suscriben una teoría metafísica de la verdad como la que Duhem rechaza (Ivanova, 2010: 62). A pesar de lo dicho por Ivanova, Zagzebski (2009: 107) o Sosa (1992: 288-289) no defienden un concepto metafísico afín de la verdad.

(b). Ivanova añade que Duhem no buscó explicar la justificación del cambio científico a través del *bon sens*, pues al introducir tal concepto, únicamente se propuso clarificar, en términos descriptivos, cómo es que históricamente ha ocurrido la selección interteórica. De acuerdo con ella, el recurso al *bon sens* vuelve comprensibles, en términos históricos, las decisiones que los científicos toman al rechazar sus teorías, pero no legitima ni justifica cómo y cuándo seleccionar una teoría concreta. Al igual que Laudan (1976: 159), también Ivanova (2010: 59-61) plantea que el *bon sens* no permite explicar la imparcialidad del cambio científico, debido a que, para el epistemólogo francés, ésta radica en *el veredicto ulterior que brinda la experiencia*. En realidad, Duhem fue bastante claro al respecto: únicamente en retrospectiva es viable averiguar si un científico que, al encontrarse con un contraejemplo empírico de una ley, elige idear hipótesis auxiliares que logren transformar la aparente refutación en un éxito de la teoría, fue *obstinado* o, por el contrario, *tenaz* (Duhem, 1906: 39, 1974a: 288). Sólo puede conocerse si dicha decisión fue estéril o, en cambio, fructífera *post festum*. En realidad, la pregunta que Duhem buscó responder apelando al *bon sens* en el marco del problema sobre la validez del cambio epistémico no fue la que Popper heredó de Kant, a saber, la *quaestio iuris*. Lo único que Duhem se propuso, según Ivanova, fue describir cómo se realiza históricamente el cambio científico. Si admitimos esto, entonces al exhortar sobre los beneficios del *bon sens*, Duhem no se involucra en la problemática de la justificación. La relevancia del mismo es *post hoc* (Ivanova, 2010: 62).

(c). Lo señalado hasta aquí indica que la selección imparcial de sistemas de teorías (conformadas por leyes o hipótesis) que compitan entre sí no puede realizarse *hic et nunc*. Pero esto significa que, si en un momento dado dos científicos eligen teorías empíricamente equivalentes que sean distintas e incompatibles entre sí, ambos pueden justificar su decisión afirmando que están ejerciendo el *bon sens*, y no se les podría objetar nada en absoluto. En una situación concreta, no es posible establecer quién practica el *bon sens*, y quién no (Ivanova, 2010: 61). Vale la pena reforzar el alcance de este argumento.

Según Duhem, para permitir el progreso epistémico los científicos deben evitar ser indulgentes con sus propias hipótesis y, al unísono, severos con las ajenas. Supongamos con Velasco y Stump que esta advertencia constituye una manera de especificar cuál conducta es virtuosa en la actividad científica, y cuál no lo es. El problema es el siguiente: qué acción debemos considerar, o bien, virtuosa y exitosa (digna de ser festejada), o bien, al contrario, viciosa y reprehensible (merecedora de castigo), es

algo que depende de la manera como previamente hayamos definido la situación respectiva. Lo anterior implica que una sola (y la misma) acción, realizada en una sola (y la misma) circunstancia, puede ser interpretada y evaluada de maneras distintas, aun opuestas, por científicos que pertenezcan a comunidades epistémicas diferentes y que, además, difieran en sus respectivos modelos filosóficos sobre la racionalidad del cambio científico.

El ejercicio de las virtudes, tanto en un ámbito ético y político como en uno de índole intelectual, descansa en la suposición de que los agentes que las ejercen han desarrollado ciertos rasgos de carácter gracias a la práctica. Empero, cabe argüir, con base en estudios sociológicos (Harman, 1999), que los agentes en cuestión pueden tener los mismos rasgos de carácter y, a su vez, comportarse de maneras diferentes; y ello porque las situaciones son proteicas, pueden cambiar y la forma como se definen también cambia constantemente:

Atribuimos confiadamente rasgos de carácter a otras personas con el fin de explicar su conducta. Pero nuestras atribuciones tienden a ser completamente erróneas y, de hecho, no hay evidencia de que la gente difiera en lo concerniente a rasgos de carácter. Se distinguen en sus situaciones y en la percepción que tienen de las mismas. Se diferencian en sus objetivos, estrategias, neurosis, optimismos, etcétera. Mas los rasgos de carácter no explican *qué* diferencias son éstas. (Harman, 1999: 329; cursivas añadidas)

Lo que hagan los agentes epistémicos no depende tanto de las virtudes que posean, sino de la situación en la que se encuentren y de la forma como ésta sea definida. Esto propicia situaciones de alquimia moral [*moral alchemy*] (Merton, 1996: 191), la cual estriba en transmutar el vicio en virtud y viceversa, según lo demande la ocasión. Podemos imaginar situaciones en las cuales la búsqueda de ingeniosas hipótesis auxiliares que permitan eludir la refutación empírica de ciertos enunciados generales dentro de una teoría constituya una conducta aceptada como virtuosa y digna de emular en la comunidad epistémica *a* (el intragrupo), mientras que, en la comunidad epistémica *b* (el extragrupo), la misma forma de proceder sea considerada, por el contrario, como obstinada y perniciosa. Por mor del argumento, dicha evaluación versa sobre la misma conducta. ¿Cuál es el motivo de que, en tal situación, cambie drásticamente la valoración de un grupo a otro? La causa es que nada impide que, en ambas comunidades, se definan las situaciones con base en modelos del cambio epistémico que sean distintos e

inclusive antagónicos, por lo que una y la misma práctica puede ser considerada como un ejemplo, algunas veces de virtud y otras veces de vicio. La idea de que la racionalidad científica descansa en el *bon sens* nos sumerge en este tipo de tribulaciones, pues lo que en cada comunidad epistémica, social e históricamente acotada se considere comportarse conforme al *bon sens*, dependerá en muy buena medida del modo como previamente sea definida la situación en la que se haya llevado a la práctica dicha virtud epistémica. Por eso, La Rochefoucauld afirma que nadie hace mejor acopio del *bon sens* que quien piensa como *nosotros*.

Para Ivanova, el vínculo que puede trazarse entre la teoría de la ciencia de Duhem y la actual epistemología de la virtud es otro. Según ella, dicho nexo se basa en la analogía que se pueda establecer entre una teoría definitiva o perfecta (Duhem, 1974a: 302), la cual, al menos en principio, pudiera clasificar en un orden natural todos los fenómenos observables e inobservables, y un científico ideal [*ideal scientist*] (Ivanova, 2010: 63). Aunque la primera no pueda ser alcanzada y, en cambio, incluso cuando lo único que para Duhem resulta posible obtener en la física lo constituye una clasificación natural, la noción misma de una “teoría perfecta” resulta ser una idealización de gran ayuda que permite a los científicos trabajar en teorías que posean las virtudes de una teoría ideal. Una “teoría perfecta” incorpora las propiedades y los rasgos idealizados de las teorías ya elaboradas en la historia de la ciencia. *Mutatis mutandis*, Ivanova defiende que podemos referirnos a un “científico ideal” en la medida en que al mismo le atribuyamos virtudes como sobriedad intelectual, imparcialidad, rectitud, probidad y coraje intelectual. En otras palabras, sería alguien que ejemplificara y llevara exitosamente a la práctica las virtudes epistémicas que han caracterizado históricamente a los más grandes y prolíficos científicos. En la medida de que tal concepto pueda caracterizarse como una idea reguladora, la orientación práctica que brinda lo volvería heurísticamente fecundo y, en lo particular, permitiría mitigar la fuerza y el alcance de los argumentos (b) y (c).

Pese a todo, la explicación de Ivanova sobre la relevancia estrictamente descriptiva del *bon sens* no satisface a Fairweather (2011), quien al responder la pregunta de si hay otra posibilidad de dar cuenta del papel que tiene aquel, brinda una lectura híbrida (al proponerse conciliar las intuiciones de Stump e Ivanova) sobre la función teórica y virtuosa que cumple dicho concepto. No es posible aquí desarrollar con amplitud la posición de Fairweather, pero sí es necesario abordar una objeción que formula frente a Ivanova al argüir lo siguiente: si fuera cierto que la imparcialidad del cambio epistémico únicamente pudiera ser dilucidada en retrospectiva, gracias al



apoyo empírico que una teoría obtenga en el futuro, entonces el *bon sens* no tendría ninguna función epistémica. Su rol sería descriptivo, *tout court*.

Mediante una reducción al absurdo, intenta mostrar que si la tesis (b) de Ivanova fuera correcta, entonces nunca se podría elegir una teoría en vez de otra(s). Supongamos el caso de un experimento crucial que permitiera decidir entre dos sistemas teóricos distintos y que compiten entre sí:  $T_1$  y  $T_2$ . Imaginemos, además, que ciertos resultados experimentales ( $E$ ) favorecen indirectamente la estrategia de revisión ( $R_a$ ) de cierta hipótesis  $H$  en  $T_1$  debido a que suscita un contraejemplo empírico ( $\sim E$ ) que afecta a otra hipótesis, pero en  $T_2$ , mientras que deja incólume a  $T_1$ . Debido a que siempre es posible evitar la refutación de una hipótesis que pertenezca a  $T_2$ , no importa lo que suceda, si llevamos a cabo modificaciones lo suficientemente drásticas en otras áreas del cuerpo de la ciencia, resulta entonces que, al idear hipótesis auxiliares a través de una ingeniosa estrategia de revisión alternativa ( $R_b$ ), es posible, en cualquier momento, eludir con éxito el supuesto contraejemplo empírico ( $\sim E$ ) que afecta a la hipótesis  $H$  en  $T_2$ . Si estuviéramos de acuerdo con Ivanova, debido a la subdeterminación empírica, se debería dejar pasar el tiempo hasta que fuese obtenida nueva evidencia empírica que apoye y justifique a la teoría que, en el pasado y de forma provisional, fue elegida mediante el *bon sens* (la cual, en este caso, es  $T_1$ ). Aquí es donde Fairweather formula su principal objeción. Nada impide que también en el futuro pudieran idearse ingeniosas estrategias de revisión parecidas a las que evitaron, en el pasado, que la hipótesis  $H$  que pertenece a  $T_2$  fuera refutada. Esto es así porque siempre permanece abierta la posibilidad de hacer los adecuados y pertinentes ajustes, no importa lo drásticos que puedan ser, a los resultados futuros que *no* favorezcan las hipótesis de  $T_2$ , con el propósito de salvarla de cualquier refutación, manteniéndola como una opción teórica actual y vigente. Los procesos de revisión se prolongarían indefinidamente y, de esta forma, la ulterior evidencia empírica no podría justificar jamás la elección de  $T_1$ , ni dar cuenta de la racionalidad del cambio epistémico.

Aunque este argumento parece plausible, adolece empero de dos flancos vulnerables. En primer lugar, al formularlo, Fairweather desafortunadamente esgrime la versión que expuso Quine (1961) de la tesis de Duhem, analizada aquí en el segundo apartado. Entendida correctamente como la conjunción de  $Ns$  y  $Nf$ , dicha tesis no prejuzga la suposición, totalmente gratuita, de que en un sistema teórico siempre se puede salvar de una refutación a cualquiera de sus hipótesis. En segundo lugar, Fairweather no se percata de que su *reductio* sería procedente si el apoyo empírico ulterior que se requiere para justificar la elección de una teoría en vez de otra(s) equivaliera, sin más,

a la exigencia de adecuación empírica, lo cual no es el caso. En relación con esto, al poner como ejemplo el examen sobre el fenómeno de la difracción de la luz, gracias al que Augustin-Jean Fresnel ganó en marzo de 1819 el premio de física otorgado por la Académie des Sciences, Duhem indica que una buena teoría debe ser capaz de realizar, mediante sus hipótesis, predicciones poco verosímiles [*peu vraisemblables*] (Duhem, 1906: 43), improbables a partir de los cálculos respectivos. Lo que considera relevante es, en otras palabras, que las hipótesis en un sistema teórico permitan hacer predicciones asombrosas, extrañas (Duhem, 1906: 42) e inusitadas. Y este requisito que, de acuerdo con él, vuelve valiosa una teoría, puede entenderse como una condición necesaria con el fin de que, en principio, haya adecuación empírica, pero no es un sinónimo de ésta.

Para refutar la tesis (c) de que no es posible determinar en una situación concreta quién ejerce el *bon sens* y quién no, Fairweather (2011: 142) argumenta, primero, que es necesario desacoplar (i) el problema de la validez del cambio científico de (ii) la suposición de que la verdad (y, en lo particular, una teoría epistémica en la que ésta se concibe como adecuación empírica) constituye el único objetivo relevante en la investigación científica. Enseguida, plantea que se requiere explicar la selección entre teorías empíricamente equivalentes, aunque diferentes y opuestas entre sí, atendiendo a su relevancia pragmática. Si bien Ivanova acierta al plantear que el *bon sens* es incapaz de brindar el posicionamiento epistémico fundamental [*fundamental epistemic standing*] (Fairweather, 2011: 142), ya que solamente el ulterior apoyo empírico para las hipótesis de la teoría puede hacerlo, sí proporciona, al menos, especificidad [*uniqueness*], la cual para Fairweather es una condición necesaria con el fin de que, a largo plazo, pueda obtenerse dicho posicionamiento. Para éste (Fairweather, 2011: 145), el valor epistémico del *bon sens* estriba en permitir la elección de las hipótesis de un sistema teórico específico *hic et nunc*. De tal modo concebido, el *bon sens* permitiría explicar, además, la prisa y la urgencia que, se supone, caracterizan la decisión de seleccionar un sistema teórico en vez de otro(s). Fairweather (2011: 139) añade que es precisamente esto a lo que Duhem (1906: 358) se refiere al plantear que una situación en la que se examina la justificación de teorías empíricamente subdeterminadas no suele durar mucho tiempo. Estas afirmaciones también son cuestionables.

Cuando el peligro de la reducción al absurdo ha sido desactivado, Fairweather ya no puede esgrimir ninguna razón convincente para rechazar la tesis de que la justificación del cambio epistémico (durante la cual se exige que las propuestas teóricas salgan airoas al permitir que, mediante sus hipótesis, puedan realizarse predicciones

audaces, inusitadas e improbables) únicamente puede llevarse a cabo *post festum*. Además, Fairweather asume que la validez del cambio científico depende exclusivamente de que resulte posible obtener un resultado empírico que sea ponderado con atención a su relevancia práctica. Su tesis referente a que no puede haber posicionamiento epistémico fundamental con independencia de que previamente se haya elegido un sistema teórico en vez de otro es relevante y cobra fuerza únicamente si se admite semejante supuesto. Pero se torna inocua una vez que la racionalidad del progreso científico se identifica no con un resultado susceptible de ser alcanzado *hic et nunc*, sino con un proceso. ¿Qué hay de malo si el examen y la revisión de las hipótesis que conforman a las teorías no se detiene? Esto es pernicioso en un contexto práctico, de acuerdo, pero no tiene por qué ser inadmisibles ni escandaloso en un ámbito epistemológico. Por el contrario, la urgencia y el apremio que caracteriza la búsqueda de soluciones sumamente probables frente a problemas prácticos obstaculizan los procesos sosegados de deliberación en torno a la validez y al hallazgo de nuevas teorías.

## Conclusiones

¿Puede el *bon sens* satisfacer la exigencia de imparcialidad durante el cambio de las hipótesis que constituyen a las teorías científicas? Laudan e Ivanova aciertan al afirmar que, para Duhem, la selección de las hipótesis al ponderar los méritos de distintos sistemas teóricos con base en el *bon sens* es provisional y no explica, por sí sola, la racionalidad del cambio epistémico: ésta solamente puede dilucidarse cuando el ave de Minerva remonta el vuelo, al anochecer (Hegel), es decir, en retrospectiva. Incluso si en su epistemología el *bon sens* fuera la piedra de toque de dicha racionalidad, semejante tesis todavía tendría que superar el escollo de que, en una circunstancia social e histórica concreta, no resulta posible establecer quién (y quién no) hace acopio del mismo. ¿Es plausible la idea defendida por Fairweather de que el *bon sens* determina cuáles de las hipótesis de una teoría deben ser elegidas *hic et nunc* en aras de satisfacer motivos prácticos? Lo sería si fuera exitoso su intento de reducir al absurdo la tesis referente a que la imparcialidad en la selección de las hipótesis únicamente puede ser dilucidada en retrospectiva. Pero no lo es, ya que dicha *reductio* se basa en una lectura sesgada de la tesis de Duhem. Las hipótesis de un sistema teórico, elegidas mediante el *bon sens*, pueden ser óptimas para satisfacer alguna necesidad práctica

(política, bélica, económica, etcétera), pero eso no significa que tal elección esté justificada en términos epistemológicos.

## Referencias Bibliográficas

- ARIEW, Roger. (1984). "The Duhem Thesis". *The British Journal for the Philosophy of Science*, 35(4), 313-325. <https://doi.org/10.1093/bjps/35.4.313>
- AVERSA, Alan. (2015). "Foreword". En Pierre Duhem, *The Electric Theories of J. Clerk Maxwell* (pp. vii-x). Springer.
- DUHEM, Pierre. (1906). *La Théorie Physique, son Objet et sa Structure*. Chevalier & Rivière.
- DUHEM, Pierre. (1974a [1905]). "Physics of a Believer". En Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (pp. 273-311). Atheneum.
- DUHEM, Pierre. (1974b [1908]). "The Value of Physical Theory". En Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (pp. 312-335). Atheneum.
- DUHEM, Pierre. (1991 [1915]). *German Science. German Science and German Virtues*. Open Court.
- DUHEM, Pierre. (1996a [1892]). "Some Reflections on the Subject of Physical Theories". En Roger Ariew & Peter Baker (Comps.), *Essays in the History and Philosophy of Science* (pp. 1-28). Hackett.
- DUHEM, Pierre. (1996b [1904/1905]). "The English School and Physical Theories: On a Recent Book by W. Thomson". En Roger Ariew & Peter Baker (Comps.), *Essays in the History and Philosophy of Science* (pp. 50-74). Hackett.
- DUHEM, Pierre. (1996c [1893]). "Physics and Metaphysics". En Roger Ariew & Peter Baker (Comps.), *Essays in the History and Philosophy of Science* (pp. 29-49). Hackett.
- FAIRWEATHER, Abrol. (2011). "The Epistemic Value of Good Sense". *Studies in History and Philosophy of Science*, (43), 139-146.
- FEYERABEND, Paul. (2016 [1961]). "Comments on Grünbaum's 'Law and Convention in Physical Theory'". En Paul Feyerabend, *Physics and Philosophy - Philosophical Papers Volume 4* (pp. 304-310). Cambridge University Press.
- GRÜNBAUM, Adolf. (1963 [1962]). "The Falsifiability of Theories: Total or Partial? A

Contemporary Evaluation of the Duhem-Quine Thesis”. *Synthese*, (14), 17-34.

GRÜNBAUM, Adolf. (1973). *Philosophical Problems of Space and Time*. Reidel.

GRÜNBAUM, Adolf. (1976 [1960]). “The Duhemian Argument”. En Sandra Harding (Ed.), *Can Theories Be Refuted? –Essays on the Duhem-Quine Thesis* (pp. 116-131). Reidel.

HARMAN, Gilbert. (1999). “Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, (99), 315-331.

IVANOVA, Milena. (2010). “Pierre Duhem’s Good Sense as a Guide to Theory Choice”. *Studies in History and Philosophy of Science*, (41), 58-64.

JAKI, Stanley. (1987). *Uneasy Genius: the Life and Work of Pierre Duhem*. Martinus Nijhoff.

KUHN, Thomas. (1977 [1973]). “Objectivity, Value Judgment and Theory Choice”. En Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (pp. 320-339). University of Chicago Press.

LAKATOS, Imre. (1978 [1970]). “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”. En Imre Lakatos, *Philosophical Papers Volume 1* (pp. 8-101). Cambridge University Press.

LAUDAN, Larry. (1976 [1965]). “Grünbaum on ‘The Duhemian Argument’”. En Sandra Harding (Ed.), *Can Theories Be Refuted? –Essays on the Duhem-Quine Thesis* (pp. 155-161). Reidel.

LAUDAN, Larry. (1980). “Why Was The Logic of Discovery Abandoned?”. En Thomas Nickles (Ed.), *Scientific Discovery, Logic and Rationality* (pp. 173-183). Reidel.

MERTON, Robert. (1996 [1948]). “The Self-Fulfilling Prophecy”. En Piotr Sztompka (Ed.), *On Social Structure and Science* (pp. 183-201). University of Chicago Press.

NEURATH, Otto. (1983a [1913]). “The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motive”. En Otto Neurath, *Philosophical Papers, 1913-1946* (pp. 1-12). Reidel.

NEURATH, Otto. (1983b [1935]). “Pseudorationalism of Falsification”. En Otto Neurath, *Philosophical Papers, 1913-1946* (pp. 121-131). Reidel.

POPPER, Karl. (1959 [1935]). *The Logic of Scientific Discovery*. Science Editions.

POPPER, Karl. (1972). *Objective Knowledge*. Clarendon Press.

- QUINE, Willard van Orman. (1961 [1951]). “Two Dogmas of Empiricism”. En Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (pp. 20-246). Harper & Row.
- QUINN, Phillip. (1969). “The status of the D-Thesis”. *Philosophy of Science*, 4(36), 381-399.
- SOSA, Ernest. (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. FCE-IIF.
- STUMP, David. (2006). “Pierre Duhem’s Virtue Epistemology”. *Studies in History and Philosophy of Science*, (38), 149-159.
- VEGA ENCABO, Jesús. (2011). “¿Es la racionalidad de la ciencia una especie de racionalidad práctica?”. *Diánoia*, (67), 13-41.
- VELASCO, Ambrosio (1997). “El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”. En Ambrosio Velasco (Comp.), *Racionalidad y cambio científico* (pp. 157-178). Paidós.
- VELASCO, Ambrosio. (2000). “La racionalidad científica en Duhem y Popper: buen sentido o reglas metodológicas”. En Teresa Santiago (Comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la Sociedad* (pp. 39-45). Plaza y Valdés.
- WORRALL, John. (1989). “Structural Realism: The Best of Both Worlds?”. *Dialectica*, 43(1-2), 99-124.
- ZAGZEBSKI, Linda. (1996). *Virtues of the Mind*. Cambridge University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda. (2009). *On Epistemology*. Wadsworth.





TRES VISIONES SOBRE LA ÉTICA, LA RELIGIÓN Y EL SUICIDIO EN LA MODERNIDAD:  
RELIGIÓN REVELADA, RELIGIÓN NATURAL Y ESCEPTICISMO  
THREE VIEWS ON ETHICS, RELIGION, AND SUICIDE IN MODERNITY:  
REVEALED RELIGION, NATURAL RELIGION, AND SKEPTICISM

**Marcos Gabriel NARVÁEZ LÓPEZ**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [marcosgabrielnarvaez@gmail.com](mailto:marcosgabrielnarvaez@gmail.com)

**Resumen**

En este artículo se esbozan tres aproximaciones filosóficas a la religión en la modernidad en el contexto de la crisis provocada por el abandono de la metafísica aristotélica y la adopción de una visión científica del mundo, que obligó a adaptar el modo de pensar la divinidad al nuevo paradigma. Estas aproximaciones (religión revelada, religión natural y escepticismo) se definen a partir de ciertas consideraciones epistemológicas sobre el poder de la razón y sus límites. En concreto, si es posible o no conocer a Dios, y si las facultades racionales bastan por sí mismas o si son necesarias las Escrituras u otras fuentes para acceder a tal conocimiento. En la ética, la religión también influyó sobre la manera de hacer y justificar los juicios morales, en tanto que se pensaba que las leyes de la conducta, como las de la física, dependían de la naturaleza de Dios y su voluntad. En este sentido, y situados en tal contexto histórico, se toma a tres autores representativos de estas aproximaciones a la religión (Locke, Hume y Kant) y se busca aterrizar el trasfondo epistemológico y metafísico al problema concreto del suicidio en relación con el modo de pensar a Dios de estos autores.

**Palabras clave:** ética, religión, Locke, Hume, Kant, suicidio

**Abstract**

This paper outlines three philosophical approaches to religion in modernity, which, at the time, was in a major crisis due to the abandonment of Aristotelian metaphysics and the adoption of a scientific conception of the world, which compelled to adapt the way of thinking divinity to the new paradigm. These approaches (revealed religion, natural religion, and skepticism) are defined on an epistemological basis, regarding considerations about the power of reason and its limits—concretely, if knowledge of God is possible or not, and if the rational faculties are sufficient by themselves or if Holy Scriptures or other sources are necessary to access such knowledge. In ethics, the vision of religion influenced the way of making and justifying moral judgments since the laws of conduct were thought to depend, like the laws of physics, on the nature of God and His will. In this sense, and situated in such a historical context, three representative authors of these approaches to religion are taken (Locke, Hume and Kant), in order to sketch the epistemological and metaphysical background to the specific problem of suicide and the relationship with the way of thinking God in these authors.

**Keywords:** ethics, religion, Locke, Hume, Kant, suicide

## Introducción. *La crisis de la religión*

**E**l dominio de la filosofía escolástica comenzó a derrumbarse entre los siglos xv y xvii al ser cuestionada la autoridad de Aristóteles por la ciencia y la filosofía. El centro de tal cambio generalmente se coloca en el trabajo de Galileo, quien eliminó conceptos centrales para Aristóteles de su concepción de ciencia (particularmente el de sustancia). Entre las consecuencias de la llamada revolución científica se encuentra el abandono de tres de las cuatro causas identificadas por Aristóteles —causa final, causa formal y causa material—, todas ellas ligadas de una u otra forma a la sustancia y a los poderes ocultos internos de los objetos, por lo cual la causa eficiente pasó a considerarse el único modo aceptado de causalidad. Esta ruptura trajo consigo una crisis para el pensamiento religioso, profundamente fundamentado en la escolástica, que se vio reflejada en las polémicas del propio Galileo, por ejemplo, cuando debatió los límites entre ciencia y religión frente a aquellos que defendían la metafísica aristotélica (y el sistema ptolemaico) sobre la base de interpretaciones literales de pasajes bíblicos.<sup>1</sup> Además, el movimiento protestante del siglo xvi había causado la desestabilización de la Iglesia y desatado conflictos armados entre grupos religiosos, cuyas interpretaciones de la divinidad eran incompatibles.

En este contexto se replanteó el papel de Dios en la naturaleza de acuerdo con las pautas de la nueva ciencia, dando como resultado algunas de las discusiones más fructíferas del momento. Destaca, por ejemplo, el problema de la naturaleza del tiempo y el espacio protagonizado por Leibniz, Newton y Samuel Clarke, en el que subyace la pregunta sobre la naturaleza de Dios y su relación con la creación. En la ética, surgió el problema sobre el fundamento de las leyes de la moral, que de manera paralela con las leyes de la física, se suponían dependientes de Dios. Leibniz (2016), por ejemplo, asevera que “ciertas reglas de la justicia sólo podrían ser demostradas en toda su extensión y perfección suponiendo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma” (134). La cuestión, por lo tanto, involucraba necesariamente alguna postura sobre la metafísica y sobre el conocimiento que los seres humanos pueden tener o no sobre esta disciplina.

En la modernidad hubo tres aproximaciones principales a la religión desde la filosofía, marcadas por distintas formas de relacionar a la primera con la razón:

---

1 Véase Galileo (1994).

1. En primer lugar, la de aquellos que se apegaban a la religión revelada. Se trataba principalmente de autores empiristas que enfatizaban los límites de la razón por sí misma sin ningún apoyo adicional distinto a ella. Estos autores realizaban interpretaciones de las Escrituras desde las cuales buscaban hacer compatible su contenido con la nueva visión científica del mundo. Entre ellos destacan Locke, Berkeley y Pascal.
2. En segundo lugar estaba la religión natural o racional, con la que se pretendía conocer a Dios y su naturaleza sin la necesidad de la revelación. Para estos autores, la razón por sí misma era suficientemente confiable y eficiente para penetrar en el conocimiento de Dios y su relación con la creación. En este grupo, hay autores tanto empiristas como racionalistas, como Leibniz, Descartes y Newton. En este trabajo, se hará una lectura que busque situar a Kant en este grupo.
3. En último lugar, se encuentran los autores escépticos, quienes no creían posible el conocimiento sobre Dios y ponían en duda los argumentos que se ofrecían sobre su existencia y las descripciones que se hacían de Él. El caso más representativo de esta posición es Hume, además de algunos de los llamados librepensadores del siglo XVI, como Bernard Mandeville.

Las distintas comprensiones de Dios llevaron a distintas comprensiones de la forma de justificar los juicios morales, evidentemente, sobre bases y criterios en confrontación. A continuación, se ilustrarán tales diferencias en tres autores representantes de las tres aproximaciones de la época a la religión —Locke, Hume y Kant—, y su manera de aterrizar todo este trasfondo en el problema concreto de la moralidad del suicidio.

### **Locke y la religión revelada**

El problema principal sobre la religión que enfrentó Locke fue lo que llamó entusiasmo. El entusiasmo es un asentimiento exagerado sobre alguna creencia. En esta creencia desbordada no fundada sobre evidencia, se halla oculta alguna pretensión indirecta más allá del puro amor a la verdad (Locke, 2005: 703). La pretensión que se oculta en el entusiasmo no es otra cosa que el deseo por influir sobre otros, de atribuirse a uno mismo algún tipo de autoridad divina para imponer las propias creencias a otros. El problema del entusiasmo, por lo tanto, radica tanto en el hecho de

sostener creencias equivocadas, como en la adopción de prácticas (frecuentemente censurables) sobre la base de éstas (Locke, 2005: 705).

Para Locke hay dos tipos de evidencia: la razón y la fe. El entusiasmo no se sostiene en ninguna de éstas. Uno de los grupos que Locke tomó como objeto de crítica fueron los cuáqueros, cuyas creencias se basaban en una luz interior que “haciendo renuncia de la razón pretende establecer la revelación sin ella, pero que, de ese modo, destruye en efecto la razón y la revelación a un tiempo, y les substituye las infundadas fantasías del propio cerebro de un hombre, asumiendo que son el fundamento, tanto de la opinión como de la conducta” (Locke, 2005: 704). Para comprender esta afirmación, es necesario profundizar en la distinción entre razón y fe.

### **El conocimiento racional**

Para Locke (2005), el conocimiento racional es el “descubrimiento de la certidumbre o de la probabilidad de las proposiciones o las verdades que la mente logra alcanzar por medio de deducción, partiendo de aquellas ideas que adquiere por el uso de sus facultades naturales” (694). Locke rechaza las ideas innatas, que según Descartes eran las “semillas de verdad” puestas en la mente por Dios y por medio de las cuales es posible conocerlo (ideas tales como el infinito, la causa, la perfección, etcétera). Para Locke, todas las ideas deben tener una “materia” que la mente recibe del exterior (por medio de los sentidos), a partir de las cuales la razón puede, como en Descartes, establecer cadenas de deducciones y conclusiones necesarias (o al menos probables).<sup>2</sup> Locke llama conocimiento demostrativo al conocimiento obtenido por medio de pruebas, de conexiones de ideas establecidas por la razón. Aunque la idea que tenemos de Dios no es innata, es posible probar su existencia por la vía de la demostración. De este modo, Locke esboza un argumento sobre la existencia de Dios, a partir del conocimiento intuitivo del *cogito* cartesiano.<sup>3</sup> El argumento concluye que Dios es eterno, inmaterial y sabio.

De igual manera, Locke afirma la posibilidad de deducir por demostración cuál debe ser la conducta a partir de la idea de Dios y la idea del hombre como ser racional:

---

2 Locke considera al conocimiento de la matemática y la moral necesario, en tanto que puede ser demostrado con pruebas racionales, mientras el resto del conocimiento depende de evidencia empírica limitada, por lo cual sólo es probable (aunque con distintos grados de probabilidad).

3 Es decir, conocimiento auto-evidente y cuya verdad es reconocible de manera inmediata (Locke, 2005: 621).

La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, en bondad y en sabiduría cuya obra somos nosotros, y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos, como unos seres racionales y dotados de entendimiento, estas dos ideas, digo, una vez claramente poseídas por nosotros, supongo que podrían, bien consideradas y perseguidas en sus consecuencias, ofrecernos un fundamento para cimentar nuestras obligaciones y las reglas de nuestras acciones, que bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrían deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y el mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas. (Locke, 2005: 548)

Los principios prácticos no son innatos y comprensibles inmediatamente (pues en este caso no serían violados jamás), pero tampoco son creaciones humanas. En el territorio de lo racional hay dos ideas simples ligadas a la moral acompañadas de la auto-evidencia propia de las intuiciones (en el sentido de que son perfectamente claras y distintas): el dolor y el placer, en función de las cuales se establecen las ideas del mal y el bien. Locke (2005) dice: “Llamaremos bueno aquello que sea capaz de causar o de aumentar en nosotros el placer o de disminuir el dolor [...] por lo contrario, llamamos mal aquello que sea capaz de producir o de aumentar en nosotros cualquier dolor o de disminuir cualquier placer” (210). El placer y el dolor son las *motivaciones* de la acción humana, la cual se rige por la lógica de evitar dolor y conseguir placer. Sobre esta lógica “hedonista” de la conducta, Locke pasa a explicar el concepto de las leyes, que, afirma, no pueden comprenderse sin las nociones de premio y castigo. Para Locke (2005), “las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes, lo que consiguen con promesas de premios y amenaza de castigos que pesen más que la satisfacción que cualquiera pueda prometerse a sí mismo con la violación de la ley” (50). Las leyes, entonces, representan una limitación de la libertad y del placer establecida por la promesa de un castigo en caso de ser violada, de tal forma que el dolor que trae el castigo sea motivación suficiente para evitar transgredirla, a pesar del placer que hacerlo pueda significar. Para Locke, el bien y el mal en sentido moral se refieren a la conformidad de las acciones voluntarias con la ley. En este sentido, Locke distingue tres tipos de leyes: la divina, la civil y la de la reputación.

Para Locke, la ley divina es el nivel más alto de deber que, incluso en el estado primitivo previo al contrato social y las leyes civiles, restringe la acción humana. El

legislador de estos principios es Dios mismo y la ley es la manifestación de su voluntad; es decir, ir en contra de la voluntad divina es el pecado, digno de un castigo eterno, y obedecerla es actuar según el deber. Locke (2005) afirma: “La ley divina es la medida del pecado y del deber. Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación [...] y Dios tiene el poder para hacer efectiva su ley por medio de recompensas y castigos de un peso infinito, en la otra vida” (336). Las leyes civiles corresponden a los límites de la acción humana dentro de una comunidad y sus castigos, las cuales según Locke (2005) conciernen a “la medida del crimen o la inocencia” (337). En este sentido, afirma en el *Segundo tratado*:

Y para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás, que se dañen recíprocamente, y para que sea observada la ley de la naturaleza [...] ha sido puesta en manos de todos los hombres la ejecución de la ley natural [...]. Sería vana la ley natural [...] si en el estado natural no hubiese nadie con el poder para hacerla ejecutar, defendiendo de ese modo a los inocentes y poniendo un obstáculo a los culpables. (Locke, 2013: 121)

A partir de esta cita, aunque queda abierto a la interpretación y el debate, es posible suponer que la llamada “ley natural” se identifica con la ley divina (conocida por la luz natural<sup>4</sup> pero también por la revelación) y que la diferencia entre ésta y la ley civil recae en quién la ejecuta (en un caso, Dios mismo y, en el otro, el Estado). El último tipo de leyes, las de la reputación, dependen de las sociedades específicas y conciernen a la aprobación o el descrédito dentro de tales sociedades. La ejecución de estas leyes es meramente relativa a las opiniones de los hombres y Locke las llama también leyes de la virtud y el vicio.<sup>5</sup> Locke no explica de manera más específica en el *Ensayo* cuáles sean estas leyes, sino que se limita a exponer sus bases y que pueden comprenderse con el uso de la razón y la evidencia del dolor y el placer.

## La fe

Por otro lado, se encuentra la fe, que Locke (2005) describe como “el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en deducción racional,

4 Es decir, la razón.

5 En tanto que éstos, como individuos, renuncian a su capacidad de aplicar la ley para transferirla al gobierno (Locke, 2005: 338).



sino sobre el crédito del proponente” (695). Aquí, en contraste con la razón, el asentimiento sobre las proposiciones no depende de cadenas de razonamientos, sino simplemente de la autoridad de quien las enuncia. En consecuencia, la revelación debe tomarse como verdadera en cualquier caso, dado que el proponente es Dios mismo.

Locke considera este aspecto desde una visión sumamente cuidadosa debido al ya mencionado problema del entusiasmo. ¿Cómo puede asegurarse la procedencia divina de ciertas proposiciones? ¿Cómo identificar la auténtica autoridad de Dios frente a aquellos falsos comunicadores de su palabra? Según Locke, estas preguntas se deben resolver mediante la razón, pues debe aplicarse un ejercicio de valoración crítica con respecto a la pretendida revelación. La meta es probar su procedencia legítimamente divina: “la proposición que debe estar firmemente fundada y mostrada como verdadera es ésta: que Dios es quien la ha revelado y que lo por mí aceptado como una revelación ha sido ciertamente introducido en mi mente por Dios, y que no ha sido inspirada por algún otro espíritu, o provocada por mi propia imaginación” (Locke, 2005: 708).

La certeza más grande que puede haber sobre el origen divino de una proposición es la que acompaña a las Sagradas Escrituras, pues no sólo se trata de un testimonio escrito de la voluntad de Dios, sino que también da testimonio de pruebas reales (por ejemplo, los milagros) en el sentido de que quienes la revelaron de hecho, comunicaban la palabra de Dios (Locke, 2005: 712). Locke (2005) concluye que si bien la revelación puede mostrar proposiciones también evidentes por la razón (como las llamadas máximas, los axiomas de Euclídes o la existencia de Dios), el ámbito propio de la fe está en aquello que las facultades racionales no pueden suministrar:

[C]omo hay muchas cosas acerca de las cuales tenemos nociones muy imperfectas, o ninguna, y como hay otras cosas de cuya existencia pasada, presente y futura nada podemos saber por vía del uso natural de nuestras facultades, estas cosas, puesto que están más allá del descubrimiento de nuestras facultades naturales y se sitúan por encima de la razón, estas cosas, digo, cuando han sido reveladas, son el asunto propio de la fe. (700)

En última instancia, fe y razón son formas de conocimiento inseparables. Si bien la razón muestra partes de la naturaleza de Dios, como la existencia de la Ley moral hecha a su voluntad, este conocimiento no puede estar completo sin la fe. Por otro lado, la fe necesita de la razón para interpretar por medio de relaciones de ideas aquello que se manifiesta en las Escrituras, y así evitar errores como creer en falsos profetas.

Estas ideas se llevan al terreno de la ética y la política en otras obras de Locke, como en los *Dos tratados sobre el gobierno civil* y *Ensayos sobre la ley natural*, en las cuales hay numerosas referencias a las Escrituras.

Según lo dicho, debe haber cooperación entre ambas facultades, de tal modo que las Escrituras puedan ser compatibles con lo que nos enseña la razón. Para Locke, el entusiasmo debe corregirse mediante un entendimiento correcto (o probable) de la revelación guiado por la razón, pues sin esta cooperación se asoma la peligrosa arrogancia del entusiasmo. De esta cooperación entre fe y razón es de donde surge la diversidad de los grupos religiosos, que deben ser tolerados, siempre y cuando todos ellos estén apegados a las Escrituras y dentro del ámbito de la razón. Locke no tolera el ateísmo porque considera que sin la influencia de Dios no es posible construir una sociedad, ni un estado de derecho.<sup>6</sup>

### El problema del suicidio

Aunque no existe un consenso claro sobre el tema del suicidio en Locke, en este trabajo se ofrece una interpretación relativamente común, según la cual dicho autor condena tal práctica en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Estas obras se ocupan de la relación entre Dios y el gobierno. En el primer tratado, Locke critica la postura de Robert Filmer en *El patriarca*, en la cual defendía el poder absoluto de los gobernantes por ser heredado de Dios y acorde con la ley divina. Aquí se parte de una larga discusión de interpretación bíblica sobre el tema de la autoridad paternal y la propiedad mediante lo dicho sobre Adán en las Escrituras. Filmer aseguraba que Adán poseía autoridad absoluta sobre toda la creación, la cual le era heredada a sus hijos, los monarcas. Locke (2013) llega a una conclusión contraria: “Adán no tenía, ni por derecho natural de paternidad, ni por atribución positiva hecha por Dios, una autoridad sobre sus hijos, ni semejante dominio sobre el mundo” (117).

Una vez dicho esto, Locke ofrece su propia interpretación, que servirá de fundamento para el *Segundo tratado*. Según Locke, Dios ha creado a todos los hombres iguales en especie y todos ellos tienen la misma autoridad sobre los seres no-rationa-

---

6 “no han de ser tolerados de ningún modo quienes niegan la divinidad, pues para el ateo los juramentos, pactos y promesas, que son lazos de la sociedad humana, no pueden ser algo estable y santo. Al apartar a Dios, aunque sólo sea en pensamiento, se disuelven todas las cosas. Y quien por su ateísmo destruye de raíz toda religión no puede pedir para sí privilegios de tolerancia en nombre de otra religión” (Locke, 1970: 50).

les, de los que pueden disponer para su propio beneficio. De esta disposición surge la propiedad privada, y de la igualdad de los hombres, los deberes de unos con otros y las leyes civiles (que coinciden con la ley divina). En el *Segundo tratado*, Locke asegura que el suicidio viola la ley natural u obligación de la “preservación de la vida” de los individuos, y significa un peligro para la sociedad, pues permitirlo abriría la puerta al homicidio. En un famoso pasaje, Locke (2013) dice:

Aunque este estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo [...] El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro [...] De la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está asimismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida. (120)

Como ya se mencionó, para Locke sólo hay libertad humana en la medida que ésta se subordina a las leyes que se desprenden de la *voluntad* de Dios. Para Locke, la moral se refiere a la ley que proviene de la volición del Ser supremo, que los hombres deben obedecer. La ley natural, una vez más, no está impresa en la naturaleza de los hombres, sino que debe aprenderse por el uso de las facultades racionales (por demostración, con las ideas del hombre y Dios y con las de dolor y placer) y la comprensión de la voluntad de Dios en las Escrituras. Si lo dicho hasta ahora es correcto, para Locke, el suicidio es una afrenta a Dios, al ir en contra de su voluntad sobre la vida, y como tal, puede suponerse, es castigado por la eternidad en la otra vida.

## Hume y el escepticismo

Hume mostró una actitud crítica hacia la religión durante toda su vida. La originalidad de su pensamiento no proviene de su empirismo, sino de su escepticismo. Según estos planteamientos, no es posible que la razón infiera la existencia de algún objeto por sí sola (de manera *a priori*), menos aún, una existencia necesaria, como se pretende en el caso de Dios. Aunque la razón logre convencerse a sí misma, con argumentos u observaciones que parezcan plausibles, no puede deducir a partir de éstos la existencia de cosas tales como un alma inmortal o Dios. Como se verá más adelante, el objetivo principal de crítica para Hume fue el llamado “argumento del designio”, que pretendía demostrar la existencia de Dios mediante una analogía entre la divinidad y el hombre. Según Hume (1994), la razón excede los límites de sus capacidades cuando procede de esta manera, lo cual la lleva a caminos abstractos, difíciles y alejados de la vida cotidiana a la que la filosofía debe enfocar su actividad:

Aquí se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica, que no es propiamente una ciencia, sino que surge, más bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, estos bandidos se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desguarnecidas de la mente y subyugarla con temores y prejuicios religiosos. (25)

El problema de la filosofía abstrusa es el tema central de la filosofía de Hume, ya que ésta contamina a la mente con todas aquellas oscuras nociones metafísicas, y arrastra a los hombres hacia pasiones desbordadas y prácticas dañinas. Puesto que la metafísica y la religión tienen una justificación en la razón, y que se deben aceptar a partir de una supuesta confirmación empírica, Hume se propuso examinar a fondo el modo de operar de la razón y decidir si la hipótesis religiosa de una inteligencia suprema creadora del mundo se sostiene o no. La conclusión de este examen es que no es posible que tal hipótesis se pruebe racionalmente y, por lo tanto, que estos asuntos deben

quedar fuera de las investigaciones humanas.<sup>7</sup> Al respecto, Hume (1994) dice: “La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos” (26).

Las críticas más agudas de Hume se enfocaron en los argumentos de la religión natural, particularmente en su vertiente empirista.<sup>8</sup> En la modernidad, en pleno auge de la visión mecanicista del mundo, surgió la analogía del mundo como una máquina, frecuentemente concebido como un reloj. Tal analogía fue usada para probar la existencia de Dios con argumentos que Hume (2011) presenta en los *Diálogos sobre la religión natural* de la siguiente manera:<sup>9</sup>

Pasead vuestra mirada por el mundo, contempladlo en su totalidad y a cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que pueden rastrear y explicar los sentidos y facultades del ser humano. Todas esas diferentes máquinas están tan ajustadas entre sí que cautiva la admiración de cuantos hombres la han contemplado. La curiosa adaptación de medios a fines, a lo largo y ancho de toda la naturaleza, se asemeja exactamente a los productos del humano ingenio: del diseño, el pensamiento, la sabiduría y la inteligencia humanas. Puesto que los efectos, por tanto, se asemejan unos a otros, nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, que están en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado. (86)

Para Hume, esto no es más que una especulación de la razón debido a que no hay, ni puede haber experiencia de Dios, y por ello la justificación de este argumento debe ser analizada (con el examen de las facultades humanas).

---

7 Al igual que Kant, Hume reconoce una “verdadera metafísica” y una “verdadera religión”, aunque no es clara su postura al respecto.

8 Los argumentos en contra de la religión revelada se hallan principalmente en la obra *Historia natural de la religión* (Hume, 1966). Otro escrito relevante sobre el tema es la sección x de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, “Sobre los milagros”.

9 Este argumento es un ejemplo clásico del modo de explicación *a posteriori*, en tanto que se parte de los efectos (es decir, la creación, el universo) para deducir la causa (Dios). También es un argumento empirista.

En cuanto a la moral, Hume consideraba a toda religión como un obstáculo. Se trata de una forma de control, de una restricción irracional y autoritaria de la acción humana basada en supersticiones y prejuicios. Hume tocó el tema de los efectos de la religión en la moral en varios escritos. Entre ellos destaca su ensayo de 1742 “De la superstición y el entusiasmo”, donde explica que el miedo irracional que provoca lo desconocido lleva a los hombres hacia ciertas prácticas, igualmente irracionales, para mitigar su terror, tales como ceremonias, ofrendas, etcétera. Hume (2005: 92) llama a esta situación superstición. Los hombres supersticiosos sienten el deber de recurrir a sacerdotes u otras supuestas autoridades, que sirven de guías para “ser agradables” a la divinidad, y se entregan en una relación de sumisión a ellos (Hume, 2005: 94). Por otro lado, el entusiasmo se refiere a la misma arrogancia de la que hablaba Locke: un estado mental bajo el cual algún sujeto se atribuye a sí mismo una autoridad de origen divino, sin mayor fundamento que la fantasía humana desbordada y la devoción fanática.

El problema con el entusiasmo, dice Hume, se relaciona con la enemistad entre distintos grupos que se ven a sí mismos como los auténticos portadores de la verdad divina, lo que acarrea violencia y confrontación a quienes se les oponen. Hume (2005: 95) menciona los ejemplos de los anabaptistas en Alemania, los camisardos en Francia y los niveladores en Escocia, involucrados en conflictos político-religiosos y guerras civiles.<sup>10</sup>

### La crítica escéptica de la religión

El escepticismo de Hume no necesariamente es alimentado por un interés en la precisión de la ciencia o el método, sino que más bien, apegado a la tradición del escepticismo antiguo, tiene un fin ético y práctico: el de liberar a la vida humana de preocupaciones y pasiones inducidas por el pensamiento dogmático (como el miedo y la arrogancia características de la superstición y el entusiasmo). Sin embargo, dada

---

<sup>10</sup> Con esto, Hume se refiere, en primer lugar, al fallido intento de revolución en contra de los príncipes liderado por uno de los fundadores del anabaptismo, Thomas Münzer, en 1528. Münzer instigó a sus seguidores, que consideraba como los auténticos “elegidos” de Dios, a instaurar un nuevo gobierno basado en sus ideas religiosas y políticas, lo cual culminó en la masacre de sus tropas. Los camisardos fueron un grupo de calvinistas hugonotes que, inspirados en los sueños del “profeta” Abraham Mazel, se levantaron en armas contra los católicos tras la revocación del Edicto de Nandes (con lo cual se prohibía cualquier religión distinta a la católica). Hume (1945) se refiere también a los niveladores (*levellers*), de quienes habla abiertamente en su *Investigación sobre la moral*, y los condena precisamente por su entusiasmo “político”, que “surgió de los religiosos”, y con el que pretendían una “repartición igual de la propiedad” (54).



la íntima conexión que había en su momento entre la religión, la metafísica y la ciencia, Hume no tiene otro remedio que encargarse también de la última.

Para Hume, las conclusiones de sus reflexiones escépticas, generalmente consideradas problemáticas, en realidad no lo son, puesto que el escepticismo del que parte “jamás podrá socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción además de especulación” (Hume, 1994: 64). Razonamientos como el causal, fundamento de la vida cotidiana y del sentido común, deben tener alguna explicación, aunque no sea la que los filósofos habían ofrecido previamente. Esto es lo que lleva a Hume a su propuesta “naturalista” en la epistemología. Hume nunca duda de la validez del razonamiento causal, sino de la capacidad de la razón para establecer relaciones causales por sí misma (sin la materia de las observaciones empíricas), puesto que este proceder de los filósofos se había convertido en un vehículo para discusiones muy abstractas que levantaban pasiones excesivas y manchaban la utilidad tanto de la filosofía como de la ciencia. Hume concluye así que la razón no es una guía ni una herramienta infalible para la investigación, mucho menos para la conducta. En realidad, según Hume, la razón tiene un papel más bien reducido y sometido a lo dado a los sentidos en la formación del conocimiento. Para él, la filosofía había contribuido a alimentar el dogmatismo religioso y a separar a la religión común, adorada por el vulgo y todos los analfabetos de una religión supuestamente racional, para los sabios e instruidos. Hume busca probar que los llamados primeros principios, de los cuales se pensaba que dependía el universo y las leyes que lo regían,<sup>11</sup> no son necesarios para la filosofía natural, y que es posible explicar la ciencia y la moral sin tales suposiciones metafísicas.

Hume es escéptico de la operación de la deducción, según la cual la razón realiza un movimiento de una idea a otra. Si a algún hombre se le presentara un objeto desconocido, y se exigiera que éste se pronunciara sobre los efectos que resultan de él usando solamente el poderío de la razón, dice Hume, no le quedaría más que imaginar algunas opciones plausibles. Sin embargo, declarar una probabilidad más confiable que otra es una operación arbitraria. Al igual que en Descartes, la experiencia es una especie de soporte, de andadera sobre la cual la razón se decanta en torno a una hipótesis y descarta otras. Además, los efectos no dejan pistas sobre las causas de las que son producto, no hay ninguna semejanza entre una cosa y la otra y, por lo tanto,

---

11 La idea de “primeros principios” de carácter metafísico es manifiesta en la mayoría de los autores de la modernidad. Un ejemplo muy claro es el de Descartes en sus *Principios de la filosofía*.

es imposible inferir una relación causa-efecto a partir de la mera contemplación y análisis racional, por más riguroso que sea.

La respuesta que ofrece Hume parte de la clasificación de las percepciones, según su intensidad, entre ideas e impresiones. A cada idea (una forma de percepción sensorial menos intensa) debe corresponder una impresión (la percepción inmediata de algún objeto en un momento determinado). Hume piensa que en la cotidianidad toda conexión de ideas se hace sobre la base de observaciones de impresiones que de hecho nos han sido dadas repetidamente por costumbre o hábito. Así, de lo único que se tiene auténtico conocimiento es que dos cosas aparecen de manera conjunta, una tras la otra, sin que realmente haya alguna explicación “interna” sobre la causa de ello. En realidad, qué es lo que en cada cosa provoca unos u otros efectos no es conocido por nadie; es algo que queda fuera del conocimiento humano (Hume, 1994: 82). Según Hume, los filósofos transgreden el modo natural en el que opera la razón por alguna tendencia a la metafísica con la que pretenden llevar al pensamiento más allá de lo que de hecho se ha experimentado, o incluso, de prescindir de cualquier testimonio empírico, y esto es el origen de la filosofía abstrusa.

Una vez dicho esto, dado que para Hume los poderes que unen a cierta causa con un efecto no pueden ser conocidos, la relación que un Creador del universo pudiera tener con éste tampoco puede ser desentrañada. Del hecho de que el universo exista y tenga ciertas cualidades no puede inferirse cuáles sean sus causas y menos aun describirlas de la manera en que los filósofos pretendían hacerlo. Es por esto que todas las discusiones y controversias sobre Dios sobrepasan toda capacidad racional. En este sentido, Hume también critica a los occasionalistas, que atribuían a la intervención de la voluntad de Dios la conexión causal entre objetos. De igual manera, Hume (1994: 89) afirma que la noción de que la voluntad actúa como una causa también es aprendida a través de la repetición y la observación.

Al igual que con otros fenómenos, de lo único de lo que se tiene conocimiento real es del hecho de que a cada ocasión en que la voluntad desea, por ejemplo, mover alguna extremidad, le sigue el movimiento deseado, sin ningún indicio de cuál es el poder de la voluntad que lo causa. Por ello, no es sensato tomar algo desconocido en nosotros mismos y pretender, mediante la improbable analogía del antropomorfismo, aclarar algunos de los secretos más profundos de la existencia con la idea de una voluntad divina (Hume, 1994: 97). Con esto dicho, Hume (2011: 92) se pregunta en los *Diálogos sobre la religión natural* cuáles son los privilegios de la razón que la convierten en una prioridad al momento de explicar la totalidad del universo; por

qué tomar esta pequeña fracción de la naturaleza sobre otras, especialmente cuando existen otras dimensiones en la naturaleza (como la materia) mucho más amplias que la inteligencia. Según Hume, las explicaciones basadas en este ente divino no son muy distintas de las planteadas por la antigua filosofía de los aristotélicos, que, sustentada por la noción de sustancia, establecía poderes causales ocultos, y que fueron abandonadas con la revolución científica. La voluntad de Dios es solamente una suerte de sustituto de tales nociones, y al igual que aquellas, no hace más que ocultar la absoluta ignorancia de los hombres frente al funcionamiento “interno” de la causalidad.

Las críticas de Hume a la religión despertaron gran preocupación, pues se suponía que ésta era necesaria para la moral. No obstante, las discusiones sobre el problema de la libertad fueron de especial interés para Hume. Para solucionar las dificultades sobre la moral, los filósofos desarrollaron complejas teorías sobre la compatibilidad de la libertad y la necesidad de la providencia divina. Por ello, afirma Hume que los debates sobre este tema habían llevado a un “laberinto de oscura sofistería”, aunque en los hechos, gracias a la experiencia, ya había una respuesta unánime que mostraba la compatibilidad entre ambos.

Hume comienza por definir dos conceptos claves: el de necesidad y el de libertad. En primer lugar, la necesidad se refiere a la asociación por costumbre de dos hechos que aparecen de manera conjunta en cada ocasión. En segundo lugar, la libertad es actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad (Hume, 1994: 117-119). Según estas definiciones, es un hecho corroborado en la experiencia que las acciones voluntarias conllevan necesidad, ya que existe una conexión necesaria entre los actos voluntarios y los motivos. Cada acción realizada de manera voluntaria se relaciona invariablemente con algún motivo ligado a un gran conjunto de circunstancias posibles, por ejemplo, el temperamento, la edad, la cultura, el sexo, el estado de ánimo, etcétera. Esta conjunción constante (necesaria) permite a los hombres realizar inferencias sobre las acciones de otros y, a su vez, permite la construcción de la sociedad y el juicio sobre lo correcto o incorrecto (Hume, 1994: 123).

Para Hume, esto no significaba un ataque a los fundamentos de la sociedad. En realidad, solucionaba algunas de las paradojas más graves de la filosofía religiosa en su dimensión moral. ¿Cómo podía ser compatible un Dios supuestamente bondadoso y todopoderoso con el mal siendo éste la causa de todo el universo? Para Hume, no había una respuesta convincente a tal enigma que no convirtiera a Dios en culpable o cómplice del mal o, en todo caso, que no minimizara sus capacidades (Hume, 1994: 127). Más aun, el intento por establecer leyes morales fundamentadas en la metafísica

era en ocasiones perjudicial, al condenar acciones perfectamente aceptables sin ninguna otra base que la superstición y el miedo. Tal es el caso del suicidio.

### **El problema del suicidio en Hume**

Hume ataca los argumentos para afirmar la inmoralidad del suicidio en el ensayo “Sobre el suicidio”. En él, concede que Dios sea el autor de facultades como los sentidos, las pasiones y el juicio, pero las leyes que considera no son morales, sino físicas, sobre los cuerpos. Si el hecho de cambiar el curso natural que Dios ha puesto en el mundo equivale a cometer un crimen, entonces, situaciones comunes y completamente aceptadas también deberían serlo. Los seres vivos, al ser también creados por Dios, no pueden juzgarse solamente sobre la base de su interacción con los cuerpos externos en su curso natural. Esto supondría que hechos normalmente aceptados, como la manipulación de materiales como árboles o metales para la satisfacción de las necesidades humanas, también deberían considerarse inmorales por ir contra la voluntad de Dios sobre los cuerpos. La prolongación de la vida, bajo la misma lógica, sería moralmente inaceptable: “Si la disposición de la vida humana estuviera tan reservada, como dominio peculiar del Todopoderoso [...] sería igualmente criminal actuar a favor de la preservación de la vida como en aras de su destrucción” (Hume, 2005: 130).

Para Hume, el suicidio en realidad no es distinto de muchas otras situaciones de la vida en las que los deseos y pasiones llevan a tomar acciones sobre los cuerpos, en este caso, el propio. La posición que afirma que el suicidio va en contra de la providencia divina, y por lo tanto es inmoral, es una apelación a la naturaleza que ha mostrado ser absurda a lo largo de la historia. Hume (2005) afirma:

Resulta impío, dice la antigua superstición romana, desviar de los ríos su curso, o invadir las prerrogativas de la naturaleza [...]. Es impío, dice la moderna superstición europea, poner término a nuestra propia vida y rebelarnos, así, contra nuestro creador. ¿Por qué no es impío, digo yo, construir casas, cultivar la tierra o navegar el océano? En todas estas acciones, empleamos los poderes de nuestra mente y cuerpo para producir cierta innovación en el curso de la naturaleza y en ninguna de ellas hacemos más que eso. Todas ellas son, por consiguiente, igual de inocentes o igual de culpables. (131)

En cuanto a la creencia de que el suicidio era también una amenaza para la sociedad, Hume consideraba que esto no sólo era falso, sino que el suicidio podía ser algo digno de admiración. Cuando una persona ya no es capaz, por el motivo que sea, de contribuir a la sociedad y se convierte en una carga, resulta más útil para el conjunto y para el individuo removerlo de ella. La posición de Hume en torno a la moral es más cercana a la de la filosofía antigua: se refiere a una ética de las virtudes, que se deriva de los *sentimientos* de alabanza y rechazo de los actos. La ley se establece por convención, de manera artificial, con respecto a la utilidad que estos actos conllevan para el bien de la sociedad (Hume, 1945: 75). Con esto en mente, Hume afirma que el único mal para la sociedad que puede provenir del suicidio es, en todo caso, no contribuir más al bien común. Sin embargo, dice, tal mal “sería de la clase más ínfima” (Hume, 2005: 132). Finalmente, sobre el supuesto deber con uno mismo de preservar la vida, Hume (2005: 133) argumenta que el interés propio y la muerte no son mutuamente excluyentes en casos como la enfermedad. En ocasiones, el suicidio es una acción prudente.

Con su postura sobre el suicidio, queda claro que Hume rechaza los sistemas morales y leyes de la conducta basadas en las especulaciones de la filosofía abstrusa y la metafísica, a la cual considera un simple revestimiento racional de la religión. La moral, como la ciencia, debe tener un fundamento en lo observable, en lo que muestra la experiencia y los sentimientos. En este sentido, son una guía mucho más confiable de lo que pueden ser las oscuras nociones de la religión, que sobrepasan el entendimiento humano. Hume (1994) afirma así, en oposición a Locke, que “toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una clase de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común” (173).

### **Kant y la religión natural**

Al igual que Locke y en oposición a Hume, Kant consideraba necesarias las leyes de la moral. A pesar de esta diferencia fundamental, aceptó las críticas de Hume a la religión y a la metafísica y procuró encontrar un término medio que mostrara la existencia de reglas universales que deben guiar la conducta humana, independientemente de los motivos específicos, pero que evitara caer en las trampas epistemológicas de la filosofía abstrusa sobre la cual no podía haber verdadero conocimiento. El modo de lograrlo fue

colocar a la razón como regente de la realidad. Kant rechazó los estrechos límites que Hume había identificado para el poder de la razón y fue más allá de sus predecesores al convertirla en una condición de la experiencia y el fundamento mismo del deber. En cuanto a la epistemología, dice Kant, los seres racionales no sólo reciben datos del exterior y con base en ellos establecen relaciones de ideas, sino que la facultad del entendimiento participa activamente en la experiencia y la unifica, justificando así la necesidad del conocimiento dentro de la conciencia, y marcando los límites del mismo según la forma de la sensibilidad.

Aunque los límites del conocimiento teórico dejan cualquier noción metafísica fuera de la ciencia, Kant asegura que por naturaleza hay una tendencia hacia estos saberes. Conceptos como el de Dios en realidad son forjados por la razón. Se trata de las llamadas ideas de la razón o ideas regulativas, que tienen un papel fundamental para la moral. Estas ideas, a grandes rasgos, son el resultado de un modo de pensar la totalidad, al absoluto que naturalmente se extiende más allá de la experiencia y para lo cual es necesario asumir o presuponer lo suprasensible, como las cosas en sí y el todo del universo. En la *Crítica de la razón pura*, Kant (2013: 308) explica extensamente su postura entre el dogmatismo y el empirismo, y apunta hacia la utilidad práctica de las ideas trascendentales.

### **La religión racional**

Las ideas sobre la religión en Kant se ligan con su ética de manera muy estrecha. En los *Prolegómenos*, explica su postura intermedia entre el deísmo (que acepta conocimiento sobre la idea de Dios) y el teísmo (que busca describir a Dios y atribuirle existencia) haciendo referencias explícitas a Hume y sus críticas al antropomorfismo. La idea de Dios yace en el límite de la razón; es una forma de pensar lo indeterminado sin sobrepasar tal límite, lo cual obliga a pensar al mundo “como si” hubiera un entendimiento y una voluntad supremas que no se atribuyen a algo real. Kant (2015) llama a esto un “antropomorfismo simbólico” en contraste con el dogmático, y dice: “las ideas trascendentales, si bien no sirven para instruirnos positivamente, sirven para anular las afirmaciones del *materialismo*, del *naturalismo*, y del *fatalismo*, afirmaciones temerarias y restrictivas del campo de la razón; y con ello sirven para procurarles a las ideas morales un espacio fuera del campo de la especulación” (279).



Kant introduce en la moral un razonamiento teleológico para el conjunto de todas las acciones humanas. Para actuar según el deber, dice, no es necesario ningún fin. Las leyes de la razón son suficientes por sí mismas. Sin embargo, debido a las exigencias de la razón, del actuar según la ley, debe surgir un fin para la moral misma (Kant, 1981: 21). Para satisfacer estas exigencias es necesaria la idea del bien supremo y, con ella, la de Dios. Kant (1981) dice: “esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral. Pero, lo que es aquí lo principal, esta idea resulta de la Moral y no es la base de ella” (21).

A diferencia de autores previos, la moralidad no se deriva del conocimiento de Dios. Kant (1981) invierte este orden y asegura que la moral no depende de la religión; al contrario, es la moral la que lleva ineludiblemente a la religión, al extender las leyes racionales al todo de la naturaleza, desembocando en la idea de Dios “en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (22). En la *Religión*, Kant (1981) habla de una religión puramente racional que se refiere al núcleo de los deberes y se basa en una fe racional, en contraste con la religión revelada fundada en una fe histórica que implica otras prácticas llamadas leyes estatutarias (innecesarias, aunque útiles):

El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo un Dios, también sólo una Religión, que es puramente moral. Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia Razón solamente, sino sólo por revelación [...]. —Aunque se admitan también leyes divinas estatutarias [...] sin embargo, la legislación moral pura, por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda Religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta, y aquello en orden a lo cual la ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión de ello. (105)

La religión racional es la verdadera religión, que es una sola y subyace en la diversidad de lo que normalmente se llama religión (ya sea musulmana, judía, católica, etcétera). Así, siempre y cuando uno actúe según el deber, se obrará también en concordancia con la creencia en tanto que la verdadera religión está contenida en todas las

variantes religiosas: “Si ocurre así, se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue una (bajo la dirección de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra” (Kant, 1981: 27). Esta postura es similar a la llamada *philosophia perennis* investigada por Leibniz y otros, que consideraba la existencia de un núcleo único en todas las religiones y mostraba la armonía entre la revelación y la razón. Para Kant, tal núcleo se restringe al campo de la ética y, aún más, estas leyes no se *descubren* con la razón sino que ella misma es su fundamento. De esta forma, la moral no es algo que proviene de algo exterior a los hombres, ni depende de la experiencia personal o de algún ente metafísico como Dios.

### El problema del suicidio en Kant

El concepto de razón pura práctica es el centro de la ética kantiana. Éste implica leyes racionales y universales que constriñen a la libertad. Al igual que la razón especulativa, estas leyes se aplican a elementos concretos, en este caso, los deseos y motivaciones particulares (la materia de la acción). El libre arbitrio, dice Kant (1993), es “el arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura*”, lo cual “no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal” y “prescribir esta ley sólo como imperativo de prohibición o mandato, dado que las máximas del hombre que proceden de causas subjetivas no coinciden por sí mismas con las objetivas” (17). El libre arbitrio, entonces, es una facultad única de los seres racionales: es la *autonomía* que los distingue de los animales al no determinarse *completamente* por “impulsos” sensibles o materiales (y que requiere de la idea de Dios, que confiere a las leyes de la libertad un dominio separado de la materia y los sentimientos). En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant explica a detalle tales planteamientos, donde el suicidio figura como un ejemplo para ilustrar esta teoría. El imperativo categórico es la expresión de un mandato de la razón, que indica si alguna máxima puede ser ley para todo ser racional.

El suicidio, según Kant, es contrario a la razón y por ello no es permisible bajo ninguna circunstancia. Según la primera fórmula del imperativo categórico, el suicidio implica una contradicción si se supone que es una ley de la naturaleza. Esto es así puesto que la máxima “hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado” (Kant, 2007: 36)

implica que el egoísmo o amor propio, que tiende a la conservación de la vida, también puede llevar a la autodestrucción. En palabras de Kant (2007), “Pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber” (36).

Según la llamada fórmula de la humanidad, el suicidio tampoco puede ser una ley. La humanidad debe ser tratada como un fin en sí misma, lo cual obliga a no tratar a otros o a uno mismo como meros medios. Sobre esto, explica Kant (1993) en la *Metafísica de las costumbres*:

Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona, la cual sin embargo, fue encomendada a la conservación del hombre. (282-283)

Aquí, el concepto de humanidad se entiende como la fuente de las leyes morales, y por esto cada ser racional debe pensarse como un fin en sí mismo. Si es lícito eliminar aquello que en primer lugar establece la legalidad misma, puede suponerse que es lícita cualquier acción y que la moral no tiene ninguna validez. En la *Fundamentación*, Kant apunta hacia su teoría del derecho (expuesta en la *Metafísica de las costumbres*) sobre la base de la moral con su noción de reino de los fines, de la comunidad de legisladores y agentes morales, que también involucra la noción de una voluntad perfecta, perteneciente a este reino como su jefe. La razón por la cual los hombres son fines en sí mismos (el valor de la humanidad, a lo que Kant llama dignidad), viene precisamente de su papel como legislador en el campo de la libertad, es decir, de su autonomía moral.

Para Kant, la moral no proviene de obedecer una voluntad divina ni de los sentimientos, pues entonces estaría condicionada y no sería universal. Estas dos formas de explicar la moral, según Kant, se basan en la heteronomía. El valor de la moral viene de la dignidad de la autonomía humana y de la idea del bien supremo, de la idea de una voluntad perfectamente buena, independientemente de cualquier necesidad

material como la que condiciona a los hombres y que presupone a Dios. En lo que respecta al ejemplo del suicidio, no es que una voluntad divina prohíba esta práctica y que, por este motivo, los seres humanos debamos hacerlo también. Todo lo contrario: es porque la razón puede probar que el suicidio es moralmente inaceptable, que debemos pensar que Dios también lo condena.

## Conclusión

En este artículo se ha procurado mostrar el vínculo del pensamiento religioso con la ética en la modernidad. Aunque es evidente que en el tema hay un espacio amplio para distintas interpretaciones, el punto es claro: el tratamiento de la religión en estos autores es clave para comprender la totalidad de sus sistemas. Mucho se ha escrito en torno a la epistemología de Hume, por ejemplo, pero pocas veces se toman en cuenta sus teorías éticas. Un enfoque que debe considerarse para comprender esta conexión se halla en la religión. Algo similar sucede con los otros dos autores de los que es objeto el artículo, así como con la gran mayoría de los autores del periodo moderno. La religión, durante este periodo de crisis, atraviesa la totalidad de la filosofía, desde la epistemología hasta la ética y la política. Aquí se ha intentado ilustrar esto con un pequeño ejemplo.

## Referencias bibliográficas

- GALILEO. (1994). *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. Altaya.
- HUME, David. (1945). *Investigación sobre la moral*. Losada.
- HUME, David. (1966). *Historia natural de la religión*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- HUME, David. (1994). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Altaya.
- HUME, David. (2005). *Escritos impíos y antirreligiosos* (José L. Tasset, Ed.). Akal.
- HUME, David. (2011). *Diálogos sobre la religión natural*. Tecnos.
- KANT, Immanuel. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- KANT, Immanuel. (1993). *Metafísica de las costumbres*. Altaya.

KANT, Immanuel. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.

KANT, Immanuel. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Pedro M. Rosario Barbosa, Ed.). San Juan.

KANT, Immanuel. (2015). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo.

LEIBNIZ, Gottfried. (2016). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. Akal.

LOCKE, John. (1970). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos* (Pedro Bravo Gala, Ed.). Grijalbo.

LOCKE, John. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de cultura económica.

LOCKE, John. (2013). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Gredos.



## EL CONCEPTO DE CUERPO EN HEIDEGGER Y ZUBIRI: ESTUDIO COMPARATIVO

### THE CONCEPT OF THE BODY IN HEIDEGGER AND ZUBIRI: COMPARATIVE STUDY

Mauricio ZEPEDA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [maalzesa@hotmail.com](mailto:maalzesa@hotmail.com)

#### Resumen

El objetivo de este trabajo es comparar el concepto de cuerpo en Heidegger y Zubiri. Para ello, expondré la idea de cuerpo en ambos autores. Heidegger no trató unitariamente al cuerpo; Zubiri, sí. Esto implica reconstruir el concepto de cuerpo en el primero. Lo haré periodizando su doctrina según tres épocas: la correspondiente a *Ser y tiempo*, a *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y a *Seminarios de Zollikon*. Dichas épocas las relaciono con tres conceptos: cuerpo (*Leib*), organismo (*Organismus*) y soma (*Soma*), respectivamente. Para Heidegger, el cuerpo, en el marco de la espacialización existencial, es un corporar codeterminado fundado en el ser-en-el-mundo del *Dasein*. En el caso de Zubiri, basta con exponer los conceptos más importantes sobre el cuerpo. Esto es, la constructividad y lo psicorgánico. La constructividad implica desarrollar la idea de realidad y sustantividad. Por otra parte, lo psicorgánico es el punto de partida de Zubiri para pensar al cuerpo. Lo psicorgánico posee un momento de corporeidad en el cual se despliega la función somática como actualidad presencial. Una vez hecha la exposición de ambos autores, haré, a modo de conclusión, una comparación de sus propuestas, donde destacaré las similitudes y diferencias. Además, haré una evaluación crítica, donde argumentaré el mayor éxito de la propuesta zubiriana, así como elementos sobre el cuerpo que ambos autores omitieron.

**Palabras clave:** cuerpo, corporalidad, corporeidad, organismo, metafísica, ontología

#### Abstract

The goal of this work is to compare the concept of the body in Heidegger and Zubiri. To do this, I will present the idea of the body in both authors. Heidegger did not treat the body unitarily while Zubiri did. This implies reconstructing the concept of the body in Heidegger. I will be starting to periodize his doctrine in three epochs: *Being and Time*, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, and *Zollikon Seminars*. I relate these epochs to three concepts: body (*Leib*), organism (*Organismus*), and soma (*Soma*). For Heidegger, the body in the conceptual framework of an existential spatialization is a codetermined body founded on the being-in-the-world of *Dasein*. In the case of Zubiri, it is enough to expose the most important concepts about the body. That is, constructiveness and the psycho-organic. Constructiveness implies developing the idea of reality and substantivity, but the psycho-organic is Zubiri's starting point to think about the body. The psycho-organic possesses a moment of embodiment, in which the somatic function unfolds as present actuality. Once the presentation of both authors is done, I will make a conclusion and a comparison between both proposals in which I will highlight their similarities and differences. I will conclude with a critical evaluation, in which I will argue the greatest success of Zubiri's proposal, as well as the elements regarding the body that both authors omitted.

**Keywords:** body, embodying, organism, metaphysics, ontology



## Introducción

Aunque marginalmente, Heidegger se preocupó por el problema del cuerpo en *Ser y tiempo*. De hecho, lo sitúa como un aspecto fundamental en la estructura y comprensión del *Dasein*.<sup>1</sup> Es llamativo que Heidegger no detallase al cuerpo, ya que, siendo un autor afecto a las etimologías, parece patente la relación entre “cuerpo” (*Leib*), “persona” (*Leibhaftig*) y “vida” (*Leben*). De cualquier modo, el reconocimiento que Heidegger concedió al cuerpo puede comprobarse en dicha obra, porque señala cómo debe investigarse a la corporalidad; prescribe las directrices para su abordaje radical. Heidegger no desarrolló el problema del cuerpo en *Ser y tiempo*, pero sí ahondó en él en los seminarios recogidos en *Seminarios de Zollikon*. Y, de un modo u otro, lo aludió en las lecciones que conforman el libro *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.<sup>2</sup> Es insostenible decir que Heidegger no reflexionó al cuerpo.

Zubiri, por otra parte, estudió con Husserl y asistió a las lecciones de *Los conceptos fundamentales*. Familiarizado con la fenomenología y el análisis ontológico, tomó distancia, sin embargo, para delinear su propuesta metafísica: el realismo constructo. Zubiri asistió a aquellas lecciones, pero no a los seminarios de Zollikon, los cuales se publicaron después de su muerte. Lo interesante es que, pese a que Zubiri no asistió a los seminarios de Zollikon y de que Heidegger no leyó a Zubiri, las tesis y conceptos de ambos son muy similares. No obstante, sus tratamientos son distintos y hasta opuestos, lo cual se hace evidente en el aspecto central del asunto: lo psicosomático. Es decir, la conexión entre psique y soma de cara a la unidad humana, pues es desde

---

1 Es notable que casi no haya artículo —en francés o español, al menos— sobre Heidegger y el cuerpo que no miente al célebre “reproche” que Sartre habría dirigido a Heidegger por sólo hablar “seis líneas” sobre el cuerpo en *Ser y tiempo*. No obstante, es difícil ubicar este presunto reproche. No parece estar en la obra de Sartre y, sin duda, no está en *El ser y la nada*, donde critica al *Dasein* heideggeriano por asexuado (Sartre, 1993: 407). Parece ser que quien difundió ese reproche fue Boss. Este, en su correspondencia con Heidegger, dice: “Otros retomaron el reproche de Jean Paul Sartre, el cual se sorprendió de que usted haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*”. Heidegger respondió: “El reproche de Sartre solamente puedo confrontarlo con la afirmación de que lo corporal es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto” (Heidegger, 2007b: 311). Fuera de esta cita específica, no parece haber otro registro; no parece que Sartre lo haya dicho. Es como si Boss, sin quererlo, hubiese popularizado hasta el lugar común la crítica más recurrente a Heidegger. Y es más notable aún que esta crítica proceda del libro donde Heidegger se pronuncia sobre el cuerpo. Es decir, el reproche es un tópico obsoleto, válido únicamente en la época en que se escribió *Ser y tiempo*.

2 En adelante, *Los conceptos fundamentales*.

ella —la unidad— que conceptuaron al cuerpo.<sup>3</sup> Toda similitud y diferencia está enmarcada en sendos tratamientos: el análisis ontológico y el realismo constructo.

A todo esto, no debe perderse de vista que el concepto de cuerpo en Heidegger está desperdigado a lo largo de su obra; Zubiri, en cambio, lo expone monográficamente en *El hombre y su cuerpo*. Es preciso establecer en cada caso una metodología, ya que se expondrá una doctrina *reconstruida* en Heidegger y se enfatizarán, a partir de aquella reconstrucción, ciertos elementos de la doctrina zubiriana. Sin embargo, la reconstrucción es ya una propuesta hermenéutica. Es un modo de leer a Heidegger que implica explicitar sus límites. Hay que responder, en primera instancia, en qué sentido puede hablarse de una doctrina del cuerpo heideggeriana. Una vez hecho tal, revisaré cómo conceptuó Heidegger —a la luz de dicha propuesta hermenéutica— al cuerpo. Como se verá, no es lo mismo exponer las tesis heideggerianas a la luz del contexto en el que están enunciadas que a luz de una doctrina hipotética.<sup>4</sup> La reconstrucción otorga un sentido que rebasa toda interpretación ortodoxa, pero que permite, sin perder rigor, exponer un sentido coherente y unitario. Finalmente, expondré la conceptualización zubiriana destacando los elementos más pertinentes para una comparación. Sólo entonces podrán compararse y evaluarse ambas doctrinas.

## Doctrina del cuerpo en Heidegger

Por lo dicho, es artificial hablar de una doctrina del cuerpo en Heidegger; él no reflexionó de modo global al cuerpo. Es una intelección extrínseca al autor. Pese a ello, analizar al cuerpo *como si* hubiese una doctrina dará solidez y claridad. Y es que Heidegger no abordó sistemáticamente al cuerpo, pero sí consteló algunos conceptos que remiten a él: espacialidad, organismo, materia, etcétera.<sup>5</sup> Atendiendo a este

---

3 Podría pensarse, de entrada, que se trata del problema mente-cuerpo; no es así o, mejor dicho, es así y no. Ambos autores buscaron reformular ese problema. Ya sea retrotrayéndose a algo previo o reformulando radicalmente lo que se entiende por cuerpo y por mente. Por principio, no pensaron al asunto en términos de “mente”, sino de psique.

4 Excluyo el análisis comparativo de las acciones humanas, así como el de la determinación de la persona, como hace José Villa (2019).

5 La sola elección de los conceptos relacionados es ya una lectura particular. Ha habido varias propuestas para reconstruir al cuerpo en Heidegger. Destaco dos: la de Jaime Llorente (2015) y la de Ángel Xolocotzi (2019). Cada interpretación enfatiza cosas distintas: Llorente subraya la dimensión práctica e instrumental; Xolocotzi, la verdad y el desocultamiento. Cabe esperar resultados tan válidos como disímiles.

“como si”, será posible formular una propuesta unitaria que incluya a aquellos conceptos. ¿De qué modo?

Propongo que se divida al cuerpo en Heidegger en tres épocas. La primera estaría expuesta en *Ser y tiempo*, de 1927, donde inscribió a la corporalidad en la espacialización existencial; es la corporalidad ontológica. No la desarrolló, pero estableció el programa para hacerlo. Sería la época programática, la cual estaría vertebrada por el concepto de *Leib*. La segunda época se desarrollaría en el curso de *Los conceptos fundamentales*, de 1929 a 1930, pero publicado hasta 1983. En él, Heidegger se ocupó del organismo del animal. No lo estaría pensando existencial u ontológicamente, ni siquiera ónticamente, sino que estaría afianzando su programa en discusión con la ciencia. Se trataría de la época consolidativa con *Organismus* como concepto rector.<sup>6</sup> Finalmente, la última época culminaría en el seminario que Heidegger impartió en la casa de Boss en 1965, pero publicada bajo el título de *Seminarios de Zollikon* hasta 1987. Aquí se encuentra la respuesta explícita al programa que Heidegger inauguró en *Ser y tiempo* —respuesta terminológica y conceptualmente rica—. Habló allí del “fenómeno del cuerpo” (*Leibphänomen*), “problema del cuerpo” (*Leibproblem*), “límites del cuerpo” *Leibgrenze*, “fenomenología del cuerpo” *Leibesphänomenologie*, etcétera. Pese a la atención que da al cuerpo en tanto que físico (*Körper*) y en tanto que vivo (*Leib*)<sup>7</sup>, considero que el concepto principal es el de *Soma*, ya que es su problematismo el que lleva a Heidegger a pronunciarse sobre el cuerpo. Sería la época resolutoria.

Las épocas del cuerpo, entonces, serían tres: la programático-corporal, la consolidativo-orgánica y la resolutorio-somática. Con base en la época y su concepto elegiré los pasajes más relevantes para delinear la reconstrucción. Se trata de una periodización mínima que propongo sólo a partir de las obras señaladas. El análisis no proviene de una revisión exhaustiva de la obra completa de Heidegger. Aun así, basta con él para presentar las líneas fundamentales del tratamiento heideggeriano del cuerpo. La investigación exhaustiva queda abierta.

---

6 Mi propuesta hermenéutica insistirá en lo orgánico, vínculo entre *Ser y tiempo* y los *Seminarios de Zollikon* a causa de la psique. A diferencia de la propuesta de Rodrigo Lagos (2020), no enfatizaré la dimensión conductual o impulsiva. Buscaré situar al organismo como un recurso con el cual Heidegger fue más allá de la espacialidad existencial del programa. Claro está, esto no excluye la lectura de Lagos.

7 Véase la nota 10, pues la diferenciación entre *Körper* y *Leib* conlleva problemas fenomenológicos profundos.

## Época programático-corporal

En *Ser y tiempo* Heidegger critica a la tradición a partir del presunto hecho de que ésta sustancializó y parcializó al hombre. Lo habría conceptualizado como un alma en un cuerpo. Dice:

La persona no es ni cosa, ni sustancia, ni objeto. [...] Los actos son algo no-psíquico. [...] El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser-persona. [...] ¿Cómo determinar ontológicamente de una manera positiva el modo de ser de la persona? [...] Lo que está en cuestión es el ser del hombre entero, ser que se concibe de ordinario como unidad de cuerpo, alma y espíritu. (Heidegger, 1997: 73)

Entonces, la psique no es lo que pensaba la tradición: una sustancia; lo psíquico no es lo determinante del ser-persona, y no lo es debido a que lo primario es “el ser del hombre entero” (*dem Sein des ganzen Menschen*). La integridad del hombre no es una suma de partes, es una unidad primaria. Sin embargo, su unidad no debe entenderse como individualidad, ya que el hombre es un ser respectivo, es un ser-ahí: es *Da-sein*. De hecho, el hombre es hombre por ser *Dasein* o, mejor dicho, el *Dasein* se entiende a sí mismo como hombre. ¿Qué es ese ser-ahí? Es un estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-seins*). Pero esto abre un problema: todo ente posee la estructura de estar-en-el-mundo, ¿por qué es diferente el *Dasein*? Heidegger dice que es debido al modo de su respectividad. Esto es, es por el “estar-en” (*In-Sein*) del estar-en-el-mundo del *Dasein* que este está dado de un modo distinto. Hay que esclarecer este punto.

Heidegger distingue dos modos de estar-en. Uno tiene la forma del mero “estar dentro de” (*Sein in*), que compete “al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997: 80).<sup>8</sup> Pone como ejemplo al agua: ésta *está dentro del vaso, está en él*. Es el estar-en propio de las cosas como *Körper*. Es la primera modalidad de estar-en: la categorial. La segunda, la que compete al *Dasein*, se distingue debido a que este está en el mundo en tanto que mundo. No está en el mundo como el agua en el vaso, tampoco estaría así el alma en el cuerpo. El “en” del estar-en del *Dasein*, el “in” de su *In-Sein*, “procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en” (1997: 80). El *Dasein* está en el mundo habitándolo. No es mero *Körper*, sino que el “*estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitu-*

8 Todo subrayado en las citas pertenecerá siempre al propio texto, salvo cuando esté la palabra *Dasein*, que subrayo en todos los casos.

*ción esencial del estar-en-el-mundo*” (1997: 81). El estar-en del *Dasein* es existencial; es la segunda modalidad del estar-en.

El *Dasein* no es mero *Körper*, entonces, ¿no tiene espacialidad? Heidegger dice que, si bien su espacialidad se funda en la del *Körper*, tiene un modo propio de darse: acorde a su estar-en. El *Dasein* posee una “espacialidad existencial” (*existenziale Räumlichkeit*). Esta espacialidad es decisiva, puesto que “solo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del *Dasein* hace posible la intelección de la espacialidad existencial del *Dasein*” (Heidegger, 1997: 82). Por negación del consecuente, si no hay intelección de la espacialidad existencial, luego, no hay comprensión del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Es en la tematización de la espacialidad existencial que Heidegger plantea la problemática del cuerpo. Dice: “De la direccionalidad provienen las direcciones fijas hacia la derecha y la izquierda. Al igual que sus des-alejaciones, el *Dasein* lleva constantemente consigo estas direcciones. La espacialización del *Dasein* en su ‘corporalidad’, que implica una problemática propia que no ha de ser tratada aquí” (1997: 134). La problemática del cuerpo es justo y sólo esa “espacialización del *Dasein* en su ‘corporalidad’ [*Leiblichkeit*]”. Este es el modo de plantear el problema del cuerpo según Heidegger.<sup>9</sup>

Recapitulando, el *Dasein* en tanto es un ser-ahí es un estar-en-el-mundo que, por cuanto es pensado como estar-en, es un estar-en existencial. El “en” del estar-en es el habitar. Por esta razón, el *Dasein* posee una espacialidad existencial y su espacialización es el problema de la corporalidad.

## Época exploratorio-orgánica

Establecido el programa, Heidegger, en los cursos de *Los conceptos fundamentales*, se estaría ocupando —a la luz de una doctrina reconstruida y sólo de ella— de algo que ni es el *Körper* como espacialidad categorial ni es *Leiblichkeit* como espacialidad existencial; de un ente que ni es un mero cuerpo ni está en el mundo habitándolo: el animal. Heidegger sustentó en este texto las tesis de que “la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo” y “el hombre configura mundo” (Heidegger, 2007a: 235). Sostengo que es posible erigir una correspondencia en el siguiente orden: la piedra es sin mundo, *Körper*, cuerpo óntico y espacialidad categorial; el *Dasein* configura mundo, es

---

9 La espacialización del *Dasein* abre, para Luis Flores (2003), la conexión entre el concepto de cuerpo en Heidegger y el de Merleau-Ponty.

*Leiblichkeit*, cuerpo ontológico y espacialidad existencial, y el animal es pobre de mundo, *Organismus* y existencialmente pobre. Mas surgen varias dudas: ¿el animal es *Organismus*, pero no *Leib*? Si lo es, ¿cómo es posible un *Leib* no existencial? El *Leiblichkeit* del *Dasein*, ¿es también *Organismus*? No habrá respuestas.<sup>10</sup>

Pienso que Heidegger, al hablar del animal, no se compromete a pronunciarse respecto a la problemática de la corporalidad. Esta libertad se constata en el hecho de que lanza hipótesis y las comprueba o deshecha sin la impronta de esclarecer lo dicho en *Ser y tiempo*. Esta libertad daría a Heidegger la posibilidad de enriquecer su postura inicial sin tener que pensar al *Körper* o al *Leib*. Esto no quiere decir que haya abandonado su programa, lo estaría consolidando más allá de un planteamiento fenomenológico.<sup>11</sup> Con esto atajaría los puntos ciegos de su programa: el animal, la biología moderna, las capacidades, etcétera. Y lo haría a partir del organismo. ¿Qué es?

---

10 En este texto, Heidegger hablará apenas una docena de veces de *Leib* y *Körper* pero deseo llamar la atención sobre un par de cosas. Primero, estas dudas provienen de una lectura que rebasa al texto, aunque sea pertinente su formulación. Segundo, la diferencia entre *Leib* y *Körper* es, para un germanoparlante, similar a la que hay entre cuerpo vivo y cuerpo físico, aunque, de nueva cuenta, establecer sus límites representa un desafío. Tercero, Husserl se encargó de hacerlo, dirimió la diferencia —al menos en *Meditaciones cartesianas*— en la experiencia. El *Körper* es lo aprehensible; el *Leib*, lo aprehensible que aprehende (Husserl, 1996: 157, 171, 175, 180-182, 190). Heidegger, como se vio, problematiza desde un punto de vista distinto: el de la espacialización y el de la mundanidad. Animal y *Dasein* poseen cuerpo y están vivos, pero no están del mismo modo en el mundo. La diferencia del *Leib* animal y del *Dasein* no es inmediata ni sencilla y no la resuelve la referencia a la sensación o a la vida. Y, cuarto, el propio Heidegger encuentra penoso que el francés, con *corps*, no sea capaz de distinguir entre *Leib* y *Körper*. Señala que la palabra *Körper* proviene del *corpus* latino. Lo escandaloso es que Heidegger sostiene que al francés le es “más difícil ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo” (Heidegger, 2007b: 138). Por supuesto, ese señalamiento de Heidegger es extensivo al español, a la palabra *cuerpo*. El caso es que es falso. Es falso que, por su ascendencia latina, el *corps* francés o el *cuerpo* español tengan sólo el contenido que *Körper* tiene en alemán. La palabra *cuerpo* recubre a *Leib* y a *Körper*. Más importante aún, en español y francés hay un vocablo con enorme peso fenomenológico: *carne* o *chair*. ¿Habría que traducir *Leib* por ‘carne’? Creo que no: la palabra *carne* tiene en alemán otro vocablo: *Fleish*. Quizá podría hablarse de *Körper* como cuerpo físico y de *Leib* como cuerpo vivo, sin embargo, Heidegger lo problematiza, como se dijo. Con Heidegger sólo podemos decir que *Körper* es una espacialización categorial, como la que tiene el vaso o el agua y *Leib* una espacialización existencial, propia del *Dasein*. Ese es el problema que subrayo: ¿dónde queda el cuerpo del animal? Sólo podemos afirmar que lo trató como *Organismus*.

11 Heidegger, al problematizar el modo en que la piedra o el animal está en el mundo, traspasa el estricto ámbito fenomenológico de la consciencia. La transponibilidad la realiza adoptando contenidos teóricos, aunque los critique. Por ejemplo, reflexiona a las moléculas. Excede dialógicamente al ámbito de la fenomenología.



Dice Heidegger:

La tesis principal es: todo lo viviente es organismo. Todo lo viviente es en cada caso un ser vivo, y este es organismo. Ello implica al mismo tiempo que el concepto de una “sustancia viviente”, de una masa viva, de una “materia vital”, es un concepto contradictorio. Pues con “materia” y “sustancia” en este significado se niega justamente la organicidad de lo viviente. Lo viviente es siempre organismo. (Heidegger, 2007a: 263)

Acudiendo al texto, no es en absoluto claro por qué es contradictorio el concepto de “sustancia viviente” (*lebendigen Substanz*); cuanto más porque sólo lo menciona aquí. Pero, a la luz de una doctrina reconstruida, tiene total pertinencia. El organismo no es una sustancia si por ella se entiende un *Körper*. Lo que distingue al organismo es, de nueva cuenta, su estar-en: el modo de su respectividad. El organismo no está en el mundo como el agua en el vaso. Y así como antes se habló del ser del hombre entero, aquí cabría hablar del ser del organismo entero. Por eso dice: “La unidad de la vida no es la célula. El ser vivo pluricelular no es, como se ha supuesto, un estado celular, sino que la *unidad* respectiva de los unicelulares y de los pluricelulares, es decir, su específica *totalidad esencial* consiste en que son *organismos*” (Heidegger, 2007a: 263).

Inmediatamente, Heidegger define al animal con base en hipótesis que comprueba sobre la marcha. Dice: “Organismo es aquello que tiene órganos. ‘Órgano’ viene del griego ὄργανον: herramienta. El griego ἔργον es la misma palabra que el alemán *Werk*, ‘obra’” (Heidegger, 2007a: 263). De nueva cuenta, en una lectura extrínseca, Heidegger estaría abordando el pasaje citado de *Ser y tiempo*, aquello de que “los actos son algo no-psíquico”. Enseguida se verá por qué. La determinación del organismo recae en su actividad. El órgano, como la herramienta, tiene un *para qué*; además, en ambos hay un poder. El *poder* ver del ojo y el *poder* escribir de la pluma.<sup>12</sup> Mas podemos prestar una

---

12 El hecho de transitar de lo animal a lo humano, en el poder escribir de la pluma, descoloca a Heidegger, quien inmediatamente corrige: “Ver y ver no son lo mismo, aunque los dos [animal y hombre] poseen ojos e incluso la construcción anatómica correspondiente” (Heidegger, 2007a: 270). Obsérvense tres cosas. Primero, Heidegger no se preocupa por ahondar en la diferencia, signo de esa libertad que —sostengo— se dio. Segundo, es un ejemplo más de cómo transita de la fenomenología a la ciencia sin que ello sea algo negativo. Y, tercero, Heidegger encuentra ya una diferencia entre “ver y ver” del animal y el hombre, razón por la cual el problema del organismo supone un aspecto más allá de la experiencia o sensación: la sensación en el animal y el hombre son distintas. Distanciándose de la fenomenología husserliana.

pluma para que otro escriba; un ojo, no. Éste está a nuestro alcance por sí mismo. “El órgano es una herramienta incorporada [*eingebautes*] en el que la emplea” (2007a: 270). Aquí Heidegger explora lo más relevante del órgano: la capacidad. La pluma, por ella misma, no tiene la capacidad de escribir, pero “el órgano tampoco tiene por sí mismo la capacidad de ver” (2007a: 272). Las capacidades les pertenecen a los órganos “pero justamente *como órganos*, es decir, como *pertenecientes al organismo*” (2007a: 272). Ahondando en la capacidad, Heidegger defiende una posición enigmática: los órganos no tienen capacidades, “*las capacidades tienen órganos*” (2007a: 273). Y formula luego otra tesis aún más enigmática: “El órgano queda comprendido en la capacidad de tocar y moverse, y solo esta puede retomar y destruirlo” (2007a: 276).

La lectura obvia sería la de reparar en la preminencia de la posibilidad en la propuesta heideggeriana. Lectura legítima, pero creo que hay otra que no entra en conflicto con la anterior. Antes evoqué a lo psíquico, fue por lo siguiente: Heidegger estaría reformulando el problema clásico de las facultades del alma.<sup>13</sup> Dado que la actividad no es psíquica, sino del organismo entero, ¿qué decir de la facultad? Heidegger estaría problematizando —deliberadamente o no— la presunta índole psíquica de la actividad para situarla en la capacidad del ser vivo como organismo unitario. Como dije, el problema del *Körper*, la psique y la facultad no derivan del texto, pese a que interrogar por ellos sea legítimo. No obstante, en ellos está el enlace a la respuesta definitiva.

### Época resolutorio-somática

Después de treintaiocho años y del fructífero rodeo del organismo, Heidegger enriqueció terminológica y conceptualmente su análisis del cuerpo. Ya está en condiciones de responder a su programa ontológico. Lo hizo, como dije, en el seminario que dictó en la casa de Boss. Es revelador que su respuesta provenga de las insistentes preguntas de su auditorio, en el cual había psiquiatras. A ellos les preocupaba el tema

---

13 Llamo la atención sobre el hecho de que la *δύναμις* es ‘poder, potencia, fuerza, posibilidad’. Por cuanto posibilidad, Heidegger está apelando a la *δύναμις*. No obstante, dado que el ver, oír, pensar, imaginar, etcétera, son poderes, esto es, hay un *poder ver* o *poder pensar*, la tradición vertió *δύναμις* por *facultas*, ‘facultad’. En estos términos, Heidegger, en su negativa a admitir la dualidad cuerpo-alma —a la cual se le adjudicó tradicionalmente una segunda dualidad, la del sentir-inteligir— se vería en la necesidad de reformular la *δύναμις* como poder y, por ello, como facultad. Insisto, se trata de una lectura que se colige de Heidegger, no está presente en él.

de la psique y no se conformaron con su eliminación por sustancial o tradicional, tampoco admitieron respuestas laxas sobre el cuerpo.

En ese contexto, dice Heidegger: “Excluimos la pregunta que ante todo los inquieta, la de lo psicosomático, la de cómo debe ser determinado. Me gustaría ahora, no para eliminar esa inquietud, sino para incrementarla, abordar esta noche el llamado *problema del cuerpo* y con esto, a la vez, la pregunta de la *psicosomática*” (Heidegger, 2007b: 121). El “problema del cuerpo” (*Leibproblem*) implica por él mismo la respuesta a la psicosomática (*Psychosomatik*), ya que “en la psicosomática se trata del ser-humano del ser humano (*das Menschsein des Menschen*)” (2007b: 122). La unidad íntegra del ser humano apunta al problema del cuerpo, del cual la psicosomática es extensiva. Esto debe subrayarse: la psicosomática está *sólo* implicada, no desarrollada. Heidegger es renuente a pensar a la psicosomática. ¿Por qué? Porque hay una circularidad metodológica.<sup>14</sup> ¿Cómo se accede al soma?: desde el soma, ¿y cómo, a la psique?: desde la psique. Todavía más, pensar en términos de psique y de soma, tiene la impronta de hacernos cuestión de lo más espinoso del asunto: la conexión entre psique y soma. Porque si se piensa a lo psicosomático desde la psique, se omite al soma. Es lo que hace quien describe una experiencia estética, por ejemplo. Mientras que, si se piensa desde el soma, se omite a la psique. Es lo que hace el científico al mensurar; obvia a lo psíquico. Por eso dice: “¿Son las conexiones entre psique y soma algo psíquico o algo somático o ni uno ni otro? Este callejón sin salida, al que hemos llegado, les muestra mejor que cualquier otra cosa qué tan esencial es la cuestión del método” (2007b: 126). La psicosomática nos deja en un “callejón sin salida”. Por esta razón, hay que acudir, por cuanto es más radical y por cuanto no es “ni uno ni otro”, al problema del cuerpo. Ese es el modo metodológico viable para plantear la cuestión.

Es entonces que Heidegger busca, explícitamente, responder al programa de *Ser y tiempo*; esto es, problematizar al cuerpo como espacialización existencial. Dice: “El *Dasein* del ser humano es espacial en sí, en el sentido de instalar el espacio y de la espacialización del *Dasein* en su corporalidad. El *Dasein* no es espacial porque sea corporal, sino que la corporalidad solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador” (Heidegger, 2007b: 127). Respuesta insatisfactoria para

---

14 Dice Heidegger: “Nos movemos en un círculo. Sin embargo, este círculo no es un *circulus vitiosus*, un círculo ‘erróneo’, puesto que depende del método. Dice inmediatamente: “La pregunta por lo psicosomático es, en primera línea, una cuestión de método” (Heidegger, 2007b: 125).

los asistentes y para el propio Heidegger, quien la extiende enfatizando una diferencia asaz problemática: la diferencia entre *Körper* y *Leib*. La piensa del siguiente modo:

El cuerpo [*Leib*] participa siempre de este respectivo estar-aquí, ¿pero cómo? ¿El estar-aquí está determinado por el volumen de mi cuerpo [*Körpers*]? ¿Coinciden los límites de mi cuerpo [*Körpers*] y de mi cuerpo? [*Leib*]. [...] Quizás uno podría acercarse más al fenómeno del cuerpo [*Leibphänomen*] mediante un diferenciar los diversos límites entre cuerpo [*Körper*] y cuerpo [*Leib*]. (2007b: 133)

Heidegger pone un ejemplo: al señalar un crucero, el “límite del cuerpo” como *Körper* (*Körpergrenze*) estaría en la punta del dedo, sin embargo, el “límite del cuerpo” como *Leib* (*Leibgrenze*), ¿hasta dónde estaría dado?<sup>15</sup> Con razón de este problema, Heidegger dice lo más esclarecedor sobre su idea de cuerpo:

¿Está el cuerpo [*Leib*] en el “yo” o está el “yo” en el cuerpo [*Leib*]? En todo caso, el cuerpo [*Leib*] no es una cosa, un cuerpo [*Körper*], sino que todo cuerpo [*Leib*], esto es, el cuerpo en cuanto cuerpo [*Leib als Leib*], es en cada caso mi cuerpo [*Leib*]. El corporar del cuerpo [*Leiben des Leibes*] se determina a partir del modo de mi ser. El corporar del cuerpo es así un modo del *Dasein*. (2007b: 134)

El “corporar del cuerpo” es la respuesta definitiva al problema de la espacialización existencial. El cual es un corporar que “está codeterminado [*mitbestimmt*] por mi ser-humano” (2007b: 134). Por esta razón, toda actividad humana sin excepción corpora. Ya sea en el habla, en el pensar o en los estados de ánimo, hay siempre e irreductiblemente un corporar codeterminado como estructura del estar-en-el-mundo del *Dasein*. En los estados de ánimo, este corporar supone al otro; por ejemplo, en el ruborizarse frente a él, supone su presencia.

Respuesta que, pese a su importancia, volvió a dejar insatisfechos a los asistentes, quienes advirtieron que Heidegger eludió el problema de la psicósomática. Heidegger seguirá renuente a pensar en los términos de una psicósomática, pues su formulación implica adoptar una actitud teórica —para mensurar— o, por ejemplo, estética. El corporar es más radical; es estructural. Nuevamente, el corporar implica a la psicósomática y, por ello, a la ciencia y a toda actitud. Dice:

<sup>15</sup> Ángel Xolocotzi (2019) ve en esta diferencia de límites al ocultamiento y desocultamiento del cuerpo. Habría un error, si se toma al *Körper*, y un misterio, si al *Leib*.

El fenómeno del cuerpo [*Leibphänomen*] solo puede ser mirado si en la superación crítica de la relación sujeto-objeto, válida hasta ahora, el ser-en-el-mundo es experimentado propiamente y asumido y soportado propiamente como rasgo fundamental del *Dasein* humano. [...] Debe verse que la ciencia como tal, que el conocimiento teórico-científico como tal, es un modo fundado del ser-en-el-mundo, se funda en el tener corporal de mundo. (Heidegger, 2007b: 143)

Sumariamente, la doctrina del cuerpo en Heidegger tendría estos tres momentos: el delineamiento de la espacialización existencial, el rodeo del organismo y la respuesta definitiva a la problemática del cuerpo como un corporar codeterminado constitutivo al *Dasein* en tanto que está-en-el-mundo, con inclusión del otro y como fundamento de toda actitud.

### Conceptuación zubiriana

La conceptualización zubiriana no precisa de reconstrucción: Zubiri la expone monográficamente en su artículo sobre el cuerpo. No obstante, la complicación reside en lo apretadas que son sus tesis. Es necesario recurrir a otros textos para exponerlas con la debida claridad.<sup>16</sup> Para avanzar sobre lo ya ganado, como para delinear la comparación, partiré de ciertas *correspondencias* conceptuales entre Heidegger y Zubiri en lo concerniente al cuerpo. Subrayo “correspondencias”, ya que, como se comprobará enseguida, ambos autores parten de métodos distintos y, como dije antes, hasta opuestos.<sup>17</sup> Tomo tres correspondencias.

Primero, Heidegger se interroga por el ser, el *Sein*, para exponer al *Dasein*; Zubiri, por la realidad, desde la cual expone a la realidad humana como sustantividad. Segundo, Heidegger argumentó en contra de toda posibilidad de abordar a la psicósomática en sus términos; Zubiri, en cambio, se apropia de ella reformulándola

---

16 Son tesis apretadas debido a que en ellas culminan varias décadas de reflexión exclusiva al cuerpo, como bien señalan Paula Ascorra *et al.* (2001).

17 Antes mencioné que Heidegger parte de la ontología; Zubiri, de la metafísica. Sin ahondar en la diferencia, sólo señalaré cómo las entendió cada autor. Para Heidegger, resume Ricardo Guerra (1996): “es esta historia de la metafísica [como historia del Ente Supremo], en tanto que determinación del Ser como Ser o fundamento de los entes, lo que hace posible el tránsito a la ontología fundamental [...] como la descripción y comprensión del Ser del *Dasein*” (12). Por otro lado, para Zubiri, como resume José Villa (2019): “la filosofía primera, como estudio de la realidad en tanto algo en propio, debe ser llamada metafísica; [...] Y dado que el ser es el modo como lo real se hace presente en el mundo, la ontología es un derivado de la metafísica” (70).

y tomándola como el modo propio de conceptualizar a la unidad humana. Y, tercero, Heidegger distingue al cuerpo del *Dasein* por estar en el mundo en tanto que mundo; Zubiri señala que el hombre está abierto al mundo, entre otras cosas, desde su constitución filogenética. Sólo tras la clarificación de estas correspondencias se podrá exponer la doctrina zubiriana del cuerpo. Hay que dar cuenta de la constructividad, la sustantividad y la psique antes de interrogar por el cuerpo. Reitero que no incluiré el análisis de las acciones o de la persona.<sup>18</sup>

## La constructividad

Zubiri, como Heidegger, parte de la unidad del hombre; en este caso, de la unidad de la realidad humana. Sin embargo, Zubiri se cuestiona por el modo en que esa unidad está dada. Dice al comienzo de su artículo: “El hombre es una realidad una y única: es *unidad*. No es *unión* de dos realidades, lo que suele llamarse ‘alma’ y ‘cuerpo’. Ambas expresiones son inadecuadas porque lo que con ellas pretende designarse depende esencialmente de la manera como se entienda la unidad de la realidad humana” (Zubiri, 1974: 479). Zubiri se inspira en las lenguas semíticas, donde existe el “estado constructo”, el cual señala a un “de”.<sup>19</sup> Este “de” está dado en una unidad. Es decir, el “de” se da en un “en” o, mejor dicho: “el ‘de’ está construido según el ‘en’” (Zubiri, 2008: 356).

18 Pese a que no es una reconstrucción, lo cierto es que la elección de estos temas sigue siendo un enfoque. Llamo la atención sobre el hecho de que, así como Xolocotzi (2019) insistió en la relación cuerpo-verdad en el desocultamiento, así, en Zubiri existe un enfoque similar: el de la respectividad cuerpo-verdad en la actualización. Valentina Buló (2009) detalla esa respectividad.

19 El estado constructo señala al caso gramatical genitivo que, en español, se expresa con la preposición “de”. Por ejemplo, en el “vaso *de* vidrio”. Es posible decir también “el vaso *de* Juan”, pero ese es un caso posesivo. El estado constructo implica a ambos. En árabe, por ejemplo, la frase “كوب الزجاج” (*kub alzuja*) se traduce como “el vaso es de vidrio”. Pero una traducción literal sería: “vaso el-vidrio”. Se ha omitido el rodeo de la preposición y del ser. La conexión de las cosas es directa: no hay una relación entre sujeto y predicado, sino entre dos sustantivos, donde uno funciona como absoluto y otro como relativo. El estado constructo “expresa las cosas conexas mediante nombres morfológicamente contruidos unos sobre otros” (Zubiri, 2008: 354). Así es como Zubiri evita el sustancialismo: su propuesta se basa en la conexión intrínseca de las cosas, la cual no está dicha en términos de sustancialidad o subjetualidad, sino de sistematicidad. El realismo sistematista —como lo llama Fernando Ortiz (2019b)— “es la apuesta por dejar de considerar a la realidad como un conjunto de cosas independientes, para considerarlas sistemáticamente, esto es, de tal modo que no se pueda entender una sin entender a las demás” (77). Zubiri se ajusta a esta caracterización.



A partir de esto, dice:

Las cosas reales están constituidas por “notas”. Tomo el vocablo en su acepción más lata [...]. Cada una de estas notas está con las demás en una forma muy precisa: es nota “de” las demás. [...] Cuando *hic et nunc* es nota de esta cosa real, está integrada a ella. Y estar integrada significa que no es un algo meramente añadido a las demás notas sino que la nueva nota cobra el carácter del “de” constitutivo de la cosa real. Por tanto, no hay “nota + de” sino “nota-de”. (Zubiri, 1974: 479)

La constructividad intrínseca de lo real está dada en la unidad de las cosas como “notas-de”, las cuales se construyen unas sobre otras. Por ejemplo, en el vaso de vidrio, este es vaso-de vidrio y vidrio-de vaso. Hay una codeterminación mutua.<sup>20</sup> En el caso del hombre, hay más notas implicadas. Hay sustancias: glucosa, calcio, proteínas; partes: venas, huesos, ojos; cualidades: albinismo, peso, talla. En suma, todo cuanto pueda mentarse del cuerpo. En todos los casos, estas notas también son “notas-de” y, por tanto, están construidas sobre las demás. Es el organismo como sistema. En el albinismo, a nivel fenotípico y genotípico, están presentes todas las notas orgánicas. Algunas tendrán mayor predominancia que otras, pero participan todas.

Sin embargo, cada nota es, por sí misma, insustantiva, dado que la sustantividad es sólo del sistema entero. Por esta razón puede haber sustancias insustantivas. Dice Zubiri (2001): “Sustantividad no hay más que una: la de mi ser vivo” (58). Y dice luego algo que recuerda a Heidegger: “El ser vivo no es una sustancia más, ya que está caracterizado por algo constitutivamente funcional; por eso no es una sustancia más como puede ser el ácido clorhídrico respecto de los componentes que posee” (2001: 58-59). Zubiri detalla por qué no es sustancial, dice: “Estoy yo por encima de mi naturaleza. No soy sub-stante sino supra-stante. [...] Hay que decir de toda sustancia, de toda realidad, que su momento de sustantividad es anterior e intrínsecamente fundante respecto de su momento de subjetualidad o de sustancialidad” (2001: 59). Entonces, la sustantividad está construida por “notas-de”, no se identifica con la sustancia y es más bien un sistema que dota de unidad a aquellas notas. ¿Cómo esa dotación? Se dijo antes: las notas se construyen según el “en”. Esto es, la constructividad intrínseca de la cosa real “no se trata de la in-herencia de unas notas a un sujeto sino de la co-herencia de las notas entre sí” (Zubiri, 2001: 64). Por esto, “la unidad de este

---

20 La constructividad supone a la codeterminación y a la respectividad. Sin embargo, Zubiri los emplea en muchos sentidos. Fernando Ortiz (2019a) recoge varios de éstos.

sistema [...] está presente *en* cada una de las notas” (2001: 64). De este modo, Zubiri tematiza el modo en que está dada la unidad del hombre: como unidad sistemática y sustantiva dada en constructividad coherencial.

## Lo psicosomático

Las sustancias, partes y cualidades son las notas que constituyen al organismo como sistema. Son notas orgánicas o, estrictamente, fisicoquímicas. No obstante, existen otras notas que no se reducen al organismo: la volición, el logos, la inteligencia, etcétera. Éstas son notas psíquicas.

El organismo es un sistema, pero no es el sistema sustantivo; éste es sólo la sustantividad humana. Y así como la nota se mostró como insustantiva por el sistema orgánico, de igual modo, el organismo se muestra como insustantivo por la sustantividad humana. El organismo no es una sustancia, pero tampoco es lo sustantivo, “es tan solo un *subsistema parcial* dentro del sistema total de la sustantividad humana” (Zubiri, 1974: 481). Lo mismo sucede con la psique: es otro subsistema parcial. El siguiente paso es fundamental. Estos subsistemas, como las notas, también son constructos: son organismo-de y psique-de. Toda nota fisicoquímica o psíquica está construida sobre las demás. Dice Zubiri (1974): “Cada una de las notas psíquicas son ‘de’ las notas orgánicas, y cada una de las notas orgánicas es nota ‘de’ las notas psíquicas” (481). Es decir, aquí y ahora, la glucosa, los músculos, el calcio, etcétera, están construidos en unidad sistemática en, por ejemplo, el acto de recordar. Y, a la inversa, la memoria como nota psíquica, como memoria-de, codetermina a la glucosa, al músculo, etcétera. Piénsese, por ejemplo, en la memoria muscular: echa mano de todas las notas. Aunque, como antes, a unas con mayor preponderancia que otras. Pues bien, lo mismo sucede en todo acto humano.

Si se toma, no ya a las notas, sino a los subsistemas como tales, estos se codeterminan del siguiente modo. En tanto que el organismo es organismo-de la psique, el “de” tiene “una precisa estructura: es *corporización* de la psique”. Y en tanto la psique es psique-del organismo, el “de” es “*animación* del cuerpo” (Zubiri, 1986: 462). Esto supone que “la psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico” (Zubiri, 1974: 481). Zubiri es más contundente en *Sobre el hombre*. Dice: “Todo lo psíquico es corpóreo; y todo lo corpóreo es psíquico” (Zubiri, 1986: 456). La sustantividad humana es, entonces, una psique orgánica o un organismo psíquico.

En definitiva, es la unidad de lo psicorgánico. Este modo constructo de conceptualizar al hombre permitió a Zubiri plantear una de sus tesis más importantes. La inteligencia y la sensibilidad no son facultades opuestas o siquiera separadas, sino que la inteligencia es inteligencia sentiente y la sensibilidad es sensibilidad intelectual. Dice Zubiri (1986): “En la medida que el sentir humano tiene esta alteridad [la del ‘de suyo’], esta formalidad de realidad, es un sentir no puro o animal, sino un sentir intelectual. La inteligencia humana es constitutiva y formalmente sentiente. Esta intelección sentiente es lo que constituye el carácter estructural de todo lo psíquico” (458-459).<sup>21</sup> Con lo cual está dicho ya qué es lo psíquico, lo orgánico y lo psicorgánico para Zubiri.

Situado en la unidad psicorgánica, Zubiri delimita tres momentos: el de organización, solidaridad y corporeidad. La organización indica a la actividad unitaria de lo orgánico y lo psíquico; la solidaridad, a la interdependencia entre notas o subsistemas, y la corporeidad, al momento donde la unidad psicorgánica se corporiza desde ella misma. Esta corporización se funda en los otros dos momentos, pero al mismo tiempo, en ella está la fundamentación de lo orgánico mismo, como ya se verá. Por el momento, baste con decir que la corporeidad y la vida tienen la siguiente relación: “Toda vida es actualidad ‘física’ en corporeidad y toda corporeidad, toda presencialidad ‘física’ es de carácter vivo [...]. El carácter vivo cualifica la corporeidad en fenómenos tales como la ‘expresión’, la corporeidad es, entre otras cosas, expresión de la vida” (Zubiri, 1974: 483). Luego de pensar la unidad sustantiva del hombre, Zubiri ya está en condiciones de decir qué es el cuerpo en tanto que tal. Esto es, como lo orgánico de la unidad psicorgánica.

## El cuerpo

Abordar al cuerpo desde la sustantividad implica desgajar los momentos de lo psicorgánico —organización, solidaridad y corporeidad— en el organismo. En este, se expresan como funciones: la organizadora, configuradora y somática. La definición del cuerpo está en el despliegue de estas funciones.

La función organizadora “es la contribución de las notas fisicoquímicas a la organización del sistema total” (Zubiri, 1974: 485). El organismo no reside en las notas

---

21 Como señala Marco García, “Zubiri ha desplazado el problema de la relación entre lo mental y lo corporal a la concurrencia entre los diferentes estados psico-orgánicos en los que el hombre se encuentra en el mundo, es decir a las actualizaciones corpóreas en el mundo” (2015: 603).

fisicoquímicas o, siquiera, en los órganos, sino en la organización misma del sistema. Esta función es solamente contributiva. La función configuradora es “en la que cada parte está conectada en cierto orden a las demás. Esta unidad de ordenación es una ‘figura’ (dinámica, bien entendido)” (1974: 485). Sostengo que esta “figura” —que no “forma”— estaría relacionada con lo que, más adelante, Zubiri llamó *phylum*.<sup>22</sup> La figura estaría apuntando a la dimensión filética. Finalmente, la función somática es el “momento de corporeidad, esto es, un momento de actualidad, de presencialidad ‘física’ en la realidad” (1974: 485). Estas tres funciones son estrictamente materiales; refieren a las notas fisicoquímicas del subsistema orgánico. No obstante, la materialidad propia de la función somática precisa de mayor revisión.

La materialidad somática es, en cierto sentido, distinta de la materialidad orgánica. Es decir: “El organismo tiene aquí una función propia: la de ser el fundamento material de esta actualidad presencial. La materia como fundamento de actualidad, de presencialidad ‘física’ es lo que debe llamarse *soma*” (Zubiri, 1974: 485). El organismo es el fundamento material de la sustantividad humana, pero, dentro de él, la función somática es la materialidad *qua* materialidad. En palabras de Zubiri (1974):

Ser soma, ser cuerpo no es formalmente idéntico a ser organización físico-química. Es sin embargo una función estrictamente material: es, si se quiere, materia somática a diferencia de materia orgánica. La primera concierne al organismo como fundamento de actualidad, la segunda le concierne como fundamento de organización. (485)

Soma y organismo no son lo mismo, hay una diferencia analítica. Y es debido a que la materia somática es la presencialidad de la cual la función somática es fundante. Por supuesto, es fundante, pero sólo en un sentido estructural, pues dicha función “de hecho, presupone la función organizadora y la de configuración; sin estas funciones no habría presencialidad física. Pero no se identifican formalmente con esta. [...] Es [la función somática] sin embargo una función estrictamente material” (Zubiri, 1974: 485). Por todo lo dicho, la función somática es la fundamentación material, donde se efectúa la actualidad presencial, física y viva.

---

<sup>22</sup> Sobre ello dice, pensando a la dimensión social del hombre: “El carácter genético pertenece intrínseca y formalmente, no solo causalmente, a la convivencia. Es formalmente una convivencia de generantes y generados en cuanto generantes y en cuanto generados. Esto es, es una convivencia de índole filética: es convivencia de un mismo *phylum*, de una misma especie” (Zubiri, 2006: 39-40).

Sumariamente, Zubiri partió de la constructividad para sostener que la sustantividad es un sistema de notas-de. En la sustantividad humana, las notas son de dos tipos: las fisicoquímicas y las psíquicas. Las primeras construyen al organismo; las segundas, a la psique. Organismo y psique son los dos subsistemas parciales de la sustantividad humana en tanto que psicorgánica. Lo psicorgánico posee tres momentos —organización, solidaridad y corporeidad— que se desgajan en el organismo como tres funciones —organizadora, configuradora y somática—. La función somática revela la diferencia entre materia orgánica y materia somática. Esta última es la actualidad presencial, física y viva de la sustantividad humana.

## Conclusiones

Recordando que la doctrina heideggeriana del cuerpo es una doctrina reconstruida y que la zubiriana es una doctrina temática y unitaria, la comparación entre ambas sucede en varios niveles: en las similitudes, en las diferencias y en su evaluación.

*Similitudes.* 1: Sendos autores partieron de una misma directriz: no sustancializar al cuerpo, al alma o al ser humano. Sostuvieron que el abordaje del cuerpo debe hacerse desde la unidad íntegra del ser humano. Heidegger partió del ser del ser humano; Zubiri, de la sustantividad humana. 2: Ambos autores se interesaron en lo corporal por cuanto implica una cierta concreción. Heidegger lo planteó en términos de espacialidad existencial; Zubiri, como momento de actualidad presencial y física. 3: Los dos autores determinaron al cuerpo desde una cierta congeneridad. Heidegger definió al corporar del cuerpo como un corporar codeterminado fundado en el estar-en-el-mundo del *Dasein*; Zubiri, como la corporización del sistema constructo que, al ser inteligencia sentiente, está abierto al mundo como realidad en tanto que realidad. En líneas generales, uno y otro autor tuvieron un planteamiento similar.

A partir de este planteamiento, existieron otras coincidencias derivadas. Ambos se ocuparon del cuerpo preocupados por distinguirlo del del animal. Heidegger sostuvo la tesis de la pobreza del mundo del animal frente a la configuración de mundo del *Dasein*; Zubiri diferencia entre la formalidad de estimulidad del animal y la formalidad de realidad del hombre. Ambos utilizaron una terminología similar. Heidegger habló de cuerpo como *Körper* y *Leib*, organismo (*Organismus*) y soma (*Soma*); Zubiri, de corporeidad, organismo y soma. Ambos tuvieron como elemento problemático a lo psicósomático. Heidegger lo implica en el corporar codeterminado;

Zubiri lo reformula en la unidad constructa. Ambos pensaron al gesto. Heidegger, pensó al gesto como corporar de un estado de ánimo; Zubiri, como expresividad corporal de la vida. Finalmente, ambos buscaron la inclusión del otro. Heidegger lo incluye en la codeterminación; Zubiri, en la versión filética como dimensión social.

*Diferencias.* 1: En el organismo: Heidegger insistió en el carácter de herramienta del órgano; Zubiri, en el carácter organizativo. 2: En la psique: Heidegger descarta su abordaje metodológico por sustancializar o dualizar; Zubiri descarta ese abordaje, pero la reformula como subsistema para corporizarla. 3: En el mundo: Heidegger lo emparentó con el habitar y lo existencial; Zubiri, con la formalidad de realidad y la inteligencia sentiente. 4: En el acceso al mundo: Heidegger sostiene la apertura del *Dasein* por la comprensión; Zubiri, por la sensibilidad intelectual.

Vistas las similitudes y diferencias, es posible formular una evaluación entre ambas doctrinas. Sabiendo que la de Heidegger está reconstruida, es posible contrastarla, no integralmente, sino en aspectos específicos presentes en su obra. Sólo así puede ser una evaluación justa.

*Evaluación.* Primero: Al implicar a lo psicosomático en el corporar del cuerpo, Heidegger declara la unidad psique-soma, pero no la demuestra. Más aún, parece declararla como insoluble. En contra, Zubiri sí buscó detallar la conexión de modo exhaustivo. Segundo: Heidegger refiere a la codeterminación, pero no la detalla. De allí la dificultad de distinguir al cuerpo animal del del *Dasein*. En contra, Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias y en diversas dimensiones su idea de constructividad, anclando en ella la diferencia del hombre respecto del animal. Tercero: En Heidegger, la relación problemática entre *Organismus* y *Leib* es una relación extrínseca a sus textos, pero la relación entre *Leib* y *Körper* sí la abordó de modo específico. En uno u otro caso, no es claro cómo se relacionan. En contra, Zubiri articuló sus conceptos de modo coherente y exhaustivo, distinguiendo, incluso, entre materia orgánica y materia somática. Cuarto: Pese a que Heidegger los menciona, no ahonda en conceptos tales como incorporar, materia, especie o sensibilidad; Zubiri sí, por lo cual, puede decirse que los conceptos zubirianos son más efectivos. Quinto: Heidegger abundó en qué es el órgano; Zubiri no. Sexto: Heidegger planteó el problema de los límites del cuerpo como *Leib* y como *Körper*; Zubiri no. Por lo dicho, puede concluirse que la doctrina zubiriana es más exitosa. Naturalmente, lo es de un modo integral, pues la suya es una doctrina temática; pero también puede decirse que es más exitosa en aspectos específicos tratados por ambos autores.



Hecha esta evaluación entre sendos autores, es posible señalar, además, algunos aspectos que los dos obviaron. Los dos señalaron el tema de la vida como esencial —Heidegger, en la determinación del organismo; Zubiri, en la corporeidad—, sin embargo, ninguno incluyó a la vida como un elemento argumental central; sólo lo declararon. Por otra parte, pese a que ambos partieron de una idea similar de respectividad, no precisaron qué es la respectividad viva o el modo de ser vivo a diferencia de cualquier otro. Partieron de una unidad sin haberla clarificado. Finalmente, ninguno de los dos autores incluyó en su definición última de cuerpo a la carne. El problema de la carne viva, de la mera carne o de la encarnación son elementos que obviaron en su definición última (sin que ello implique que no la hayan abordado en otros escritos). Los elementos señalados, junto con los enfoques que salieron al paso, pero que no se abordaron —verdad, acción o persona—, además de ajenos a la comparación Heidegger-Zubiri —el cuerpo vivido en Merleau-Ponty y el cuerpo sexuado en Sartre—, son los materiales mínimos para la elaboración de un concepto de cuerpo completa.

## Referencias bibliográficas

- ASCORRA, Paula; ESPINOZA, Ricardo. (2001). “Un cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico”. *Pensamiento*, 67(254), 1061-1075. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1581>
- BULO VARGAS, Valentina. (2009). “Verdad del cuerpo en Xavier Zubiri”. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 65, 965-974. <https://www.jstor.org/stable/41220910>
- FLORES, Luis. (2003). “Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad”. *Teología y Vida*, 44(2-3), 265-269. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000200011>
- HEIDEGGER, Martin. (1977). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Enlichkeit – Ensmankheit*. Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1987). *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräch – Birefe*. Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1997 [1927]). *Ser y tiempo* (Jorge Rivera, Ed.). Editorial Universitaria.

- HEIDEGGER, Martin. (2007a [1983]). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, Ed.). Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2007b [1987]). *Seminarios de Zollikon* (Ángel Xolocotzi. Ed.). Morelia Editorial.
- HUSSERL, Edmund. (1996 [1931]). *Meditaciones cartesianas* (José Gaos y Miguel García Baró, Eds.). Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA SIERRA, Marco Antonio. (2015). “Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri: la apertura corporal”. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 599-606. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/433>
- GUERRA, Ricardo. (1996). “Ontología y Metafísica”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (3), 11-24. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1996.3.143>
- LAGOS BERRÍOS, Rodrigo. (2020). “Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: Buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del *Dasein*”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 15(3), 1-16. <http://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652020000100203>
- LLORENTE, Jaime. (2015). “Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry”. *Ideas y Valores*, 65(162), 261-289. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418>
- ORTIZ SANTANA, Fernando Esaú. (2019a). “El problema de las categorías en la filosofía de Xavier Zubiri”. En Alfonso Villa (Coord.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Itaca.
- ORTIZ SANTANA, Fernando Esaú. (2019b). “Principios para un realismo post-creacionista”. *Open Insight*, 11(21), 61-85.
- SARTRE, Jean-Paul. (1993 [1943]). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (Juan Valmar, Ed. ). Atalaya.
- VILLA SÁNCHEZ, José Alonso. (2019). “Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri”. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 1(12), 67-89. <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/123>
- XOLOCOTZI, Ángel. (2019). “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”. *Estudios de Filosofía*, (61), 125-144. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>

ZUBIRI, Xavier. (1974). “Respectividad de lo real”. *SALESIANUM*, 36(3), 479-486.

ZUBIRI, Xavier. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza.

ZUBIRI, Xavier. (2001). *Sobre la realidad*. Alianza.

ZUBIRI, Xavier. (2006). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Alianza.

ZUBIRI, Xavier. (2008). *Sobre la esencia*. Alianza.



LA PERSPECTIVA ÉTICA EN LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL CAYETANO  
THE ETHICAL PERSPECTIVE IN THE COMMENTARIES OF CARDINAL CAJETAN

Nicolás LÁZARO

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS | Argentina  
Contacto: [nicolazaro@ucsf.edu.ar](mailto:nicolazaro@ucsf.edu.ar)

**Resumen**

Este trabajo presenta el cambio de perspectiva ética que se advierte en los comentarios de Cayetano a *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Además de la distancia lógico-filosófica con Tomás (quien define la virtud de la justicia con analogía de atribución intrínseca), Cayetano (que lo hace con concepto unívoco) realiza un viraje de una ética de la virtud (o en primera persona) hacia una ética de la obligación (o en tercera persona), a través de la prescripción y la obediencia (formalismo, voluntarismo). El saldo de aquella distancia con Tomás de Aquino no es sólo la trispecificación de la justicia (que también presentamos, junto con sus implicancias teóricas y prácticas), sino además el camino abierto que deja a posteriores corrientes filosófico-políticas que terminarán por generar reflexiones de corte liberal dentro de la misma Escuela. Si bien no nos ocuparemos de ellas aquí, sí ponemos uno de los hitos que las ha favorecido: el cambio de perspectiva ética en la glosa cayetana.

**Palabras clave:** perspectiva ética, trispecificación de la justicia, univocidad, cardenal Cayetano, Tomás de Vio

**Abstract**

This paper presents the change of the ethical perspective present in Cajetan's commentaries to *S. Th.* II-II, qq. 57-62. In addition to the logical-philosophical distance with Aquinas, who defines the virtue of justice with an analogy of intrinsic attribution, the Cardinal, who does so through univocity, shifts from an *ethics of virtue*—a first person ethics—to an *ethic of obligation*—a third person ethics—through prescription and imposed obedience (formalism, voluntarism). The result of the distance between both ethics is not only the *trispecification* of justice—which is also presented in addition to its theoretical-practical implications—but also the open path that it leaves for later philosophical-political ideas that will end up generating liberal reflections within the same Thomism. Although we will not focus on them here, we do put one of the milestones that has favored them: the change of ethical perspective.

**Keywords:** Ethical perspective, trispecification of the justice, univocity, Cardinal Cajetan, Thomas de Vio

## Introducción

Con este trabajo profundizaremos en nuestro análisis sobre el cambio de perspectiva en el discurso ético y en las posteriores implicancias teórico-prácticas que se seguirán de la noción cayetana de justicia. La reconstrucción de esta definición la hemos ofrecido en otros estudios (Lázaro, 2018, 2020a, 2020b). Allí resultó necesario abordar la cuestión desde el orden lógico para demostrar cómo Cayetano se apartaba de la forma de justicia que se proponía explicar con su glosa a *Summa Teológica* (*S. Th.* de ahora en adelante) II-II, qq. 57-62.<sup>1</sup> En ese estudio concluimos que, mientras que Tomás de Aquino define la virtud con analogía de atribución intrínseca, el Cardenal, desestimando la visión de Tomás de Aquino, define la virtud a partir de una noción unívoca. La presente investigación se basa en la hipótesis de que en Cayetano hay un “cambio de perspectiva ética” que también es posible evidenciar en estos mismos comentarios presentes en su glosa al *Tratado de la justicia* (*Summa Theologiae* II-II, qq. 57-62). Así tendremos probado que, junto a la distancia en el uso de las herramientas lógicas utilizadas para comprender la virtud (univocidad o analogía), hay una forma radicalmente diferente entre ambos dominicos de concebir toda la ética y la vida moral. El cambio de la definición de la virtud moral desde el Aquinate hasta Cayetano —especialmente a través del beato franciscano Juan Duns Escoto— merecerá otro estudio que nos prometemos abordar teniendo en cuenta las consecuencias que se siguieron de la postura cayetana.

Con tal de lograr nuestro objetivo, es necesario recuperar las notas esenciales de la noción cayetana unívoca de justicia. Antes, sin embargo, haremos un rápido repaso de los debates previos en torno a la definición de la virtud moral y su primacía sobre la inteligencia, deteniéndonos en la destacada y señera postura de Juan Duns Escoto. Una caracterización somera de los principios éticos modernos nos permitirá, luego, mostrar el viraje de perspectiva en la doctrina cayetana, que ponemos en cuarto lugar. Finalmente, nuestras conclusiones aportarán argumentos a la discusión en torno a la fidelidad del cardenal con Tomás de Aquino, poniendo reparos en admitirla tal y como la historia lo ha hecho: recordándolo como el *Príncipe de los Comentadores*, la puerta segura de ingreso a la doctrina tomista (Elders, 2011; Muñoz, 2014, 2012, 2011).

---

1 En otros dos trabajos (Lázaro, 2021, 2015) nos hemos ocupado de la figura de Cayetano y su importancia para la reflexión filosófica. Reenviamos a su lectura a quien se sienta interesado por conocer la vida y obra del cardenal de Gaeta.

## Los debates previos y la posición de Escoto en torno a la definición de la virtud moral

Por supuesto que resultará imposible e impertinente detenernos y referirnos a cada uno de los innumerables autores que, ya a finales del siglo XIII y, sobre todo, entre los siglos XIV y XV, escribieron sobre la definición de la virtud moral, su rol en el acto bueno y los distintos tipos de relaciones de primacía entre inteligencia y voluntad. Decimos impertinente puesto que, como hemos declarado al inicio, la intención de este trabajo es someter a consideración las implicancias éticas en el comentario de Cayetano a la doctrina tomista, siendo el cardenal, a juicio de muchos, un *alter Thomas*, el Príncipe de los Comentadores,<sup>2</sup> y no un mero o supuesto comentarista del Aquinate. Además, también lo dijimos, este trabajo se inscribe en el esfuerzo mancomunado de muchos investigadores por demostrar que los comentarios de Cayetano lejos están de ser una fiel y sistemática exposición de los postulados de Tomás de Aquino.

Aun así, destacamos a continuación, si bien someramente y antes de entrar en el tratamiento del tema que hemos propuesto, la situación de la reflexión ética y la posición de Juan Duns Escoto como hitos que antecedieron a la postura de Cayetano. Lo hacemos así para que a nadie llame la atención ni se sorprenda al no encontrar referencia alguna a dichos debates en estas páginas. A tal efecto resulta obligado atender a la investigación sobre el valor de la virtud y su relación con la perfección moral en el *Doctor Subtilis* de Mary Elizabeth Ingham (1990). Allí, la autora sostiene que dos cosas son necesarias para entender propiamente la doctrina de Duns Escoto: en primer lugar, el contexto en el que escribió y, en segundo, una acabada comprensión de la función de la libertad dentro de la voluntad y la forma en que la perspectiva de la voluntad influye en el tratamiento de las virtudes (Ingham, 1990: 178). También importa destacar que Escoto no lee a Aristóteles de la misma manera en que lo hace el Aquinate (Ingham, 1990: 179). Estas apreciaciones son recogidas y trabajadas en varios estudios de Emiliano Javier Cuccia (2012, 2013, 2018, 2020a, 2020b).

---

2 Para que conste su fama y renombre no hay que retrotraerse mucho en el tiempo, así también se refiere, por ejemplo y entre otros, Hyacinthus Woroniecki a Tomás de Vio: “Praeterea auctoritas S. Thomae et Cajetani non est aequo gradu aestimanda. Certe sententia quam proposui non concordat cum his, quae *Princeps commentatorum* docet in hac materia in II-II, qu. 186, art. 9” (1947: 287, el énfasis nos pertenece). Traducción del autor: “Además, la autoridad de Santo Tomás y de Cayetano no ha de ser estimada del mismo modo. Ciertamente, la sentencia que propuse no concuerda con estas que el *Príncipe de los Comentadores* enseña con relación a S. Th. II-II, q. 186, a. 9”.



En su escrito, Ingham nos ayuda a comprender cómo la posición de Escoto acerca de la definición de la bondad moral hace eco de las diferentes posturas que existían en el momento que escribió. Además de ella, Bonnie Kent (1995) y Thomas William (1995, 1997) se ocuparon de estos temas. Una muy buena síntesis de todo podemos encontrarla en las distintas publicaciones de Cuccia (2012: 156-160; 2018: 20-24), y también la más actual (2020).<sup>3</sup>

En efecto, desde la reintroducción de algunas obras aristotélicas hasta la condena parisina (1277) de ciertas tesis presentes en la obra de Tomás de Aquino tenidas por contrarias a la fe revelada, se vivió una intensa polémica en torno “al pensamiento moral del filósofo griego [...] referido a la libertad y la responsabilidad moral de la persona que actúa de buena o mala manera” (Cuccia, 2012: 156). Los debates culminaron, decíamos, debido a la condena del obispo de París.

Como consecuencia, a partir de este hecho, las discusiones acerca de la libertad humana comenzaron a enfocarse más en la consideración de la libertad como propiedad exclusiva de la voluntad y menos en la libertad como una característica de la elección humana.

Dentro de este contexto, Duns Escoto desarrolló su doctrina referida al sujeto de las virtudes morales y, como se verá, la misma se muestra fuertemente deudora de la primacía otorgada a la voluntad en el ámbito de la praxis humana. (Cuccia, 2012: 156)

Así pues, la intención del Maestro Escocés será la de otorgar a la voluntad un lugar de primacía. Por lo tanto, su postura “no es más que una consecuencia lógica de la previa postulación de la voluntad como suprema potencia del hombre” (Cuccia, 2012: 171).<sup>4</sup>

---

3 El autor también ofrece una acabada lista de los “trabajos más importantes publicados en los últimos 25 años” que dan cuenta de los estudios centrados en el pensamiento ético-moral de Juan Duns Escoto (2012: 154, §1).

4 “En síntesis, la doctrina que Duns Escoto desarrolla acerca del sujeto de las virtudes morales se muestra deudora de su concepción acerca de la naturaleza de la voluntad, la cual puede ser resumida de la siguiente forma. Primero, la voluntad es una facultad que nunca opera de un modo natural sino que es indeterminada con respecto a su acción, es decir, puede obrar de un modo correcto o incorrecto y posee su acción propia bajo su potestad. Segundo, la voluntad necesita que la inteligencia le muestre el bien, pero mediante este acto la inteligencia no determina a la voluntad para elegir de tal o cual manera, sólo le proporciona el objeto de posible elección. Tercero, la voluntad necesita que las virtudes morales residan en ella no tanto para moverla con necesidad hacia el bien sino para que encuentre facilidad y delectación en el acto de elegir rectamente. Así, la virtud es siempre una causa segunda que asiste a la causa primera, la cual se mantiene libre en todo

Cuccia (2013: 14) también señala en otro estudio que la misma apreciación puede ser encontrada en otros especialistas, como por ejemplo Ingham, Kent y William.

Pues bien, en este contexto el cardenal comentará toda la *Summa Theologiae*. Nosotros, como hemos anticipado, nos detendremos en la glosa cayetana al *Tratado sobre la justicia*, específicamente en las cuestiones que hemos señalado.

## La definición unívoca de la justicia en Tomás de Vio

El cardenal Cayetano concibe la justicia como un todo compuesto que consta de tres partes subjetivas. En su noción tripartita, una especie es la justicia general y las otras dos (conmutativa y distributiva) son llamadas “justicias particulares” o también “especies especialísimas”.<sup>5</sup> En la justicia conmutativa encontramos, dice Cayetano, dos partes que se diferencian entre sí debido al modo voluntario o involuntario en la que se da el cambio. Las tres nociones de justicia se especifican según la forma en que se adecuan a lo justo que ha de ser hallado.<sup>6</sup> Por ello consideramos preciso hablar de una “tripartición” o “triespecificación” en la virtud cayetana de justicia.

---

momento para elegir lo contrario. Cuarto, la voluntad, en tanto suprema facultad del hombre, es la única capaz de moderar las pasiones y por ello es el único sujeto posible de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza” (Cuccia, 2012: 170-171).

- 5 *Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3: “Est ergo iustitia conmutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima”. [Nuestra traducción: “Es, por lo tanto, la justicia conmutativa una especie especialísima. E igualmente la distributiva es otra especie especialísima”]. Todas las notas —tanto de la *Summa Theologiae* (*S. Th.*) como de los comentarios del cardenal— las hemos tomado de la *Editio Leonina* (*Edición Leonina*), la cual reúne las obras completas de Tomás de Aquino junto con los comentarios de Cayetano a pie de página. Cada vez que citemos el texto de Tomás de Aquino lo haremos comenzando por la abreviatura de su obra (*S. Th.: Summa Theologiae*), la parte (*I*: la primera parte, *I-II*: la primera sección de la segunda parte, *II-II*: la segunda sección de la segunda parte, o la tercera: *III*), la cuestión (*q.*: *quaestio*, cuestión) y, finalmente, los artículos (*a.*). Cuando hagamos referencia a los comentarios de Cayetano lo haremos anteponiendo la abreviatura *Comm.* (*commentaria*: comentarios), pues ésta es la forma más extendida y usada entre los estudiosos dedicados a estos temas y autores. En este caso, estamos tomando el comentario que el cardenal hizo al artículo tercero de la cuestión sexagésima primera de la segunda sección de la segunda parte de la *Suma de Teología: Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3. Notemos, finalmente, que toda la *Edición Leonina* presenta los textos en latín y que no hay traducciones hasta al día de hoy de los comentarios de Cayetano, si bien son muchas y muy conocidas las versiones en otros idiomas de los escritos de Tomás de Aquino. En la sección referencias bibliográficas encontrará el detalle de la edición que usamos (Aquino, 1897).
- 6 *Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3, r.d.: “Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utribique alia materia”. Nuestra traducción: “Si hemos de recibir, en cambio, como materia de cada una de la justicia las mismas acciones principales, que utilizamos con las personas, las cosas y las operaciones, así es encontrada en cada una de ellas otra materia”.

Previamente hemos discutido sobre el modo de predicación de tal virtud, sobre si la definición que propone Cayetano es realizada a través de un concepto análogo o, por el contrario, unívoco (Lázaro, 2020a). La importancia de su esfuerzo se comprende cabalmente luego de conocer la diferencia radical entre tales modos de proceder:

La distinción esencial entre el concepto unívoco y el concepto análogo, con analogía de atribución, consiste en que la definición del analogado principal está incluida en la definición de los analogados secundarios y estos quedan incluidos en el concepto en cuanto están subordinados al analogado principal. Por eso la salud del animal está incluida en la definición de la medicina o de la dieta en cuanto sanas.

El concepto análogo con analogía de atribución no contiene una sola formalidad como el unívoco que conviene total y absolutamente a sus inferiores univocados. En la analogía de atribución tenemos un término, un concepto objetivo que contiene la formalidad bajo la cual la analogía se da y que se realiza intrínsecamente en el analogado principal, pero contiene también las diversas relaciones existentes entre el analogado principal y los analogados secundarios. La formalidad bajo la cual se da la analogía de atribución está contenida en el concepto *in actu signato*, en tanto que las relaciones con ella guardan los analogados secundarios que están contenidas *in actu exercito*. El término análogo no puede, sin dejar de ser análogo, designar a los analogados secundarios despojados de toda relación con el analogado principal, pues lo que funda o amarra a las relaciones analógicas es la cualidad que este realiza intrínsecamente. (Cárdenas, 1970: 34-35)

Como quedó claro en nuestro estudio previo (Lázaro 2020a), el cardenal, tras desestimar la analogía de atribución intrínseca y afirmar que la única posible analogía es la de atribución extrínseca, definió la justicia por el camino de la univocidad. Si bien no compartimos todas sus proposiciones, quien se ha ocupado de reflexionar sobre la analogía es Beuchot (2012). Más cercanos nos sentimos a los cuatro tomos sobre el tema escritos por Ramírez (1972), además de la síntesis hecha por Del Cura (1983), la cual nos parece imposible de ser obviada.

Aun así, y con fines argumentativos, se podría hacer el ejercicio de suponer que Cayetano no ha predicado unívocamente tal noción, considerando como cierta la hipótesis que lo ha admitido a partir de la única forma de atribución que concibe, la extrínseca. Pero esto no correspondería a sus mismas palabras, y tampoco al tipo de analogía

utilizada por Tomás de Aquino. La diferencia radicaría en que mientras para Cayetano el analogado principal sería el único término que realizaría plenamente el concepto de justicia, para Tomás de Aquino, por el contrario, son ambos analogados los que cumplen con el acto y la formalidad de la virtud precisamente por predicar con analogía de atribución intrínseca.

Al margen de esta objeción y de la distancia entre Cayetano y el Aquinate, no podemos conceder dicha suposición, puesto que el primero ha conceptualizado la noción de justicia predicándola y definiéndola unívocamente:

En el artículo primero de la cuestión sexagésima primera nota que, según el triple orden que encontramos en algún todo, tres son las especies encontradas de justicia. Es encontrado, así, el orden de las partes entre sí, y el orden del todo a las partes, y el orden de las partes al todo. E igualmente la justicia es triple: legal, distributiva y conmutativa. La legal dirige, por lo tanto, las partes al todo; la distributiva en verdad el todo a las partes; la conmutativa, finalmente, las partes entre sí. Pero estas dos son llamadas justicias particulares, aquella general. (*Comm. en S. Th. II-II, q. 61, a. 1. Traducción propia*)<sup>7</sup>

Entonces sí, queda claro, que Cayetano ha definido unívocamente la justicia tras haberla abstraído de un tipo de todo distinto al que Tomás de Aquino ha recurrido. Mientras que este último concibe la virtud desde un todo potestativo y análogo, Cayetano lo hace partir de un todo subjetivo:

En el tiempo en que el Cardenal Tomás de Vio escribió su tratado sobre la analogía de los nombres, esta solía confundirse con una unidad de indisunción, con

---

7 El original dice: “In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis”. Llama la atención que estas palabras concuerdan esencialmente con el desarrollo que hace Ismael Quiles cuando le toca explicar exactamente la misma cuestión en su rol de traductor y comentador de la *Summa Theologiae* para la edición preparada por el Club de Lectores: “De lo dicho aquí se desprende claramente que, según el triple orden de la justicia, hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estos dos últimas llámense justicias particulares y la primera general” (Quiles, 1948: 159).

una unidad de orden, o con una desigual participación de un concepto absolutamente idéntico.

No se trata de una unidad de indisyunción, pues tal unidad de indisyunción se da cuando en una proposición un término suple por sujetos esencialmente diversos que han sido designados confusamente en la unidad de su género próximo, como cuando decimos: “algunos instrumentos son necesarios para tocar música”. En este caso no hay descenso posible a los inferiores del concepto sujeto ya que no podemos decir legítimamente qué especie de instrumentos se necesiten para tocar música. No puede haber descenso disyuntivo por tener el sujeto un valor de suplencia indeterminado y no puede haber descenso copulativo por tener el sujeto un valor de suplencia particular.

Sólo pueden ser designados confusamente en la unidad de género aquellos objetos que pueden subordinarse en la línea de géneros y especies y cuyo género contiene en potencia y sólo en potencia a sus “inferiores”, en tanto que los conceptos análogos contienen actual pero confusamente a sus “inferiores”. (Cárdenas, 1970: 23-24)

Es decir, ésta sería la causa por la cual Cayetano, glosando a Tomás de Aquino, esgrime la comparación entre un “*triplicem ordinem inventum in aliquo toto*” [un triple orden encontrado en algún tipo todo] y la trispecificación de la justicia (“*triplex species iustitiae invenitur*”) [“son encontradas tres especies de justicia”], corroborando estas relaciones con el *siquidem* y el *similiter* del comentario traído. Tenemos así una asimilación de la virtud a un todo meramente de orden.

Profundicemos un poco acerca del tipo de todo del cual se abstrae y en el que se fundamenta la definición de justicia. Para ello, resultará pertinente considerar algunas notas con respecto al ‘todo’ y sus tipos, así como también sobre el tipo de partes que le corresponde a un todo. Siendo dichas partes correlativas al todo, tendremos tantas clases de partes como de todos. Recordemos que la conceptualización se realizará a partir de la abstracción de algún todo del que hay tres tipos. El primer todo es llamado todo esencial o universal, y es el que se da en una definición como el género respecto de sus especies. De aquí tenemos las partes esenciales, como las especies contenidas debajo de un género y, por eso mismo, llamadas subjetivas (según la etimología de la palabra *subjectum*: arrojada, distribuidas, colocadas debajo de un género, como efectivamente son sus especies), que abarcan cada cual una parte de su extensión o universalidad. El todo cuantitativo o integral es el segundo todo, definido como compuesto respecto a sus componentes o a la suma con los sumandos,

mientras que sus partes son llamadas integrales o integrantes, como las porciones de un compuesto. Por ejemplo, los cimientos, las paredes y el techo son partes integrales de una casa, en tanto que todas son necesarias para que ella esté completa. El tercer todo es el todo virtual o potencial, o potestativo, o cualitativo, y se da como el poder completo y principal con respecto a los poderes parciales y secundarios. Sus partes son llamadas potenciales, pues participan, para cuestiones secundarias, del poder o de la virtud del todo en cuestión. Como los ayudantes y ordenanzas de un jefe militar, por ejemplo, o los oficiales y servidores de un obispo, y, en general, las autoridades subalternas con respecto a la principal, e igualmente las funciones vegetativas y sensitivas con respecto al alma racional.

Así como la definición de Tomás de Aquino se fundamenta en un todo potestativo, su noción de justicia se da a partir de un todo análogo: el de la comunidad política reunida en torno a un bien (bien común, fin de la sociedad política y fin de la virtud de la justicia general, analogado principal). Por ello, el bien de la ciudad se dice principalmente del bien común, y secundaria, derivada y análogamente del bien de las partes (bien particular, fin de la justicia particular, analogado secundario). Se cumple así una de las condiciones de la analogía de atribución: la causación de los analogados secundarios por el principal, pues el bien particular es causado por el bien común. Cuando hay ordenación de una forma virtual al bien común, las otras formas de virtud ya no pueden ser llamadas estrictamente ‘especies’, sin agregárseles un ‘quasi’. Así pues, el todo en el que se funda la definición de la justicia tomasiana es análogo y potestativo. Sin embargo, nada de esto se refleja en la glosa cayetana, porque sostiene que “*quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur*” [“según el triple orden encontrado en algún todo, tres especies de justicia son encontradas”] (*Comm. en S. Th. II-II, q. 61, a. 1*), reduciendo así el todo potestativo a un todo subjetivo compuesto de partes específicas en las que lo común se dice idénticamente. Del mismo modo en que ‘animal’ se dice idénticamente de ‘perro’ y de ‘caballo’, ‘justicia’ se dice idénticamente de ‘legal’, de ‘distributiva’ y de ‘conmutativa’. Tal definición suprime la superior dignidad ontológica, la primacía axiológica de la forma análoga superior. En la doctrina tomista, la justicia general era una forma superior y causalmente directiva de la otra forma, la particular. En la doctrina cayetana ya no lo es, pues como especies de un género, ninguna de ambas formas será más justicia plena que la otra: ha obrado lo que llamamos una *capitis deminutio*. En palabras de Cárdenas (1970):



Mientras que el concepto unívoco se refiere a una naturaleza conceptualmente una que tiene múltiples realizaciones idénticas en sus univocados y que pudo haber obtenido indistintamente de uno o de otro de sus inferiores. En el análogo no sucede lo mismo, pues no son absolutamente idénticos el cimiento, el corazón y la ley y el concepto de fundamento no se ha abstraído, *de hecho*, indistintamente uno de otro. (44)

La noción de justicia para el Aquinate no es un puro nombre equívoco por expresar algo común (y a la vez) a la justicia general y a la particular, y en ella a sus partes subjetivas (conmutativa y distributiva). Tampoco es una noción unívoca al significar con diversidad y distinción, puesto que penetra en aquello en que la general y la particular convienen y se identifican.

La expresión intelectual de la noción de justicia nos brinda una unidad conceptual imperfecta, pues no llega a despojarse de aquellas notas que la diversifican y la distinguen. Precisamente por esto es una analogía, porque tales notas son sus actos, los cuales son, formalmente, un modo de ser de la justicia (Cárdenas, 1970: 170). De allí se sigue que la unidad que queda en la noción de justicia es la de la relación de sus formas, que se ordenarán según el modo en que el acto de cada una de ellas realice más —o menos— plenamente el concepto, siendo una forma el analogado principal y otra el secundario.

Esta constante referencia a la doctrina de Tomás de Aquino es absolutamente necesaria para comprender la propia noción que nos ofrece el cardenal, quien ha obrado una *capitis deminutio* al reducir a un género unívoco el concepto de justicia cuyas formas pretéritas tomistas ahora son simplemente especies. Detenernos en esta reformulación cayetana de la justicia implicará reflexionar sobre la indirecta pero inevitable minusvaloración del objeto de la justicia legal (a saber, el bien común político), así como en las consecuencias prácticas que importa tal definición.

Antes de entrar en tal cuestión, resultará pertinente plantear los límites de la definición propuesta por Cayetano atendiendo a la perspectiva ética de la que está imbuida la reflexión cayetana. Sólo tras haber comprendido esta mutación en la *forma mentis* y en la estructura del nuevo cuerpo moral resultante, estaremos en condición de abocarnos a las consecuencias prácticas que implicó la reformulación de la justicia. El próximo apartado servirá como eje para demostrar la perspectiva de la ética cayetana.

## Breve caracterización de la perspectiva de una Ética Moderna

Victoria Camps (2002) describe muy bien la perspectiva moderna resultante de, entre otras causas, un proceso en que se deja ver un distanciamiento con los principios tomistas que hemos referido: “Cualquier visión muy panorámica de la filosofía moral se refiere a la gran división, sobre todo de la modernidad, en los dos paradigmas que constituyen las éticas de los principios y las éticas de las consecuencias o, para decirlo con la denominación más técnica: las éticas deontológicas y las éticas teleológicas, o también, las éticas del deber y las éticas del bien” (63).<sup>8</sup> En la Modernidad advertimos entonces una ética principialista, “basada en el deber y en los principios formales [a priori]” (Camps, 2002: 64), complementaria con una ética de las consecuencias, es decir, de los resultados o de lo útil que viene a posteriori. Estas dos, además de complementarse entre sí, reciben, para la autora, el fundamento de una ética de las virtudes, que también la llama ‘aristotélica’.

Camps (2002) sostiene que “no hay una teoría ética mejor construida que la kantiana, que las fórmulas del imperativo categórico son realmente los criterios últimos de la moralidad y que, como tales, son inmejorables” (64). Agrega que “la exigencia de universalidad y el valor absoluto de la persona son criterios incontestables de moralidad y seguirán siéndolo a menos que queramos ver subvertida la idea misma de moral” (64). A la vez que reconoce la crítica que tal ética ha recibido por su formalismo, la cual consiste en decir que sus principios abstractos poca incidencia tienen en el orden de la práctica, Camps arguye que un sistema ético basado en “lo empírico” también tiene su lado débil: “el de caer en la ingenuidad de pensar que las preferencias humanas son sumables y equiparables, y que la suma de ellas coincide con eso tan poco objetivable que es la felicidad” (2002: 64).

A juicio de Camps, Max Weber es quien vendría a subsanar esta aparente incompatibilidad entre la ética de los principios y la de las consecuencias, pues pide a quien gobierne que “tenga en cuenta las exigencias tanto de los principios como de la responsabilidad por las consecuencias” (Camps, 2002: 64). La autora agrega luego:

El político ha de tener en cuenta las contradicciones fundamentalistas a que puede llevarle una adhesión rígida a los principios. Al político no le está permitido lo que haría el cristiano, que es obrar bien y ‘dejar el resultado en manos de Dios’.

---

8 La autora, a nuestro juicio, señala una dicotomía que sólo tiene sentido en el horizonte moderno: kantismo o utilitarismo, por ejemplo.

sino que debe aceptar ‘todos los efectos del hombre medio’, darse cuenta de que el mundo es el que es y de que si hay que actuar, es imposible hacerlo teniendo sólo en cuenta la pureza de los principios. (Camps, 2002: 64-65)

Sin pretensión de exhaustividad, recuperemos de estas notas algunas nociones que nos den idea de los principios que rigen la ética moderna en su versión kantiana. El primero es el referido al fundamento de la moral: los imperativos categóricos y su universalidad. Y el segundo, el del valor absoluto de la persona. Juntos conforman el orden, o la normalidad, de la moral. En este último sentido vemos, pues, cómo la autora advierte que, de poner otros principios, se incurriría en el grave hecho de subvertir la misma idea de la moral. Con esto estamos claramente en oposición a la postura tomista discutida renglones atrás: la de la supremacía del bien común sobre la dignidad de la persona humana, y la de Dios como fundamento metafísico de la moral.

Otra distancia es la desarticulación o el desmembramiento del orden natural y sobrenatural. Al político “no le está permitido hacer lo que haría el cristiano” (Camps, 2002: 65). Es decir, que la vida política ya no se ordena mediante el bien común político a un bien divino que le resulta superior. Mucho menos la autoridad política debe gobernar con miras a un orden superior, sino que una vez que ha actuado responsablemente debe decirse: “no puedo hacer otra cosa, hasta aquí he llegado” (Camps, 2002: 65).

De todo lo anterior se desprende también, además de la escisión entre la sociedad natural y la sobrenatural, un divorcio entre las virtudes morales y las teologales. Por cuanto la caridad, la esperanza y la fe no tiene mayor efecto sobre la vida de las personas. El político ha llegado hasta allí, la caridad no anima su espíritu pudiendo dejar las cosas, sus actos en manos de Dios y su Providencia. Ni la esperanza le hace confiar en que todos sus actos virtuosos redundarán en un bien espiritual y material. Tampoco la fe le hará estar seguro de que su mismo obrar es conforme a la voluntad de Dios, *ratio* según la que se ordena.

El rol que cumplen las virtudes en esta perspectiva es simplemente la de ser buenas disposiciones a obrar, la de ser “mediadoras entre la teoría y la práctica, para que la ética sea una realidad” (Camps, 2002: 65). La virtud es, por consiguiente, “una cuestión de actitudes y sentimientos más que normas” (65). Ya no aquel hábito operativo bueno, ni aquella fuerza vital que se dispone a conseguir un bien arduo, la perfección misma.

De los tres paradigmas éticos que analiza (el de los principios, el de las consecuencias y el de las virtudes) Camps (2002) avanza hacia una síntesis entre ellos y una serie de nociones tales como ‘libertad’, ‘ley’ y ‘deberes’: “Entiendo que la ética de las virtudes es un complemento imprescindible de una ética de derechos y deberes, tengan éstos su base en una ética principialista o consecuencialista. Los derechos y los deberes acaban materializándose en leyes, siendo éstas condición necesaria pero no suficiente del buen funcionamiento” (66-67). Otra nota con que Camps caracteriza esta perspectiva ética es la identificación de los derechos, y sus correspondientes deberes, con todo aquello que se encuentra promulgado por la ley, siguiendo la definición de la misma de Philip Pettit, es decir, como “red de normas que imperen de modo efectivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil” (Camps, 2002: 67-68).

Se manifiesta, pues, otra diferencia con los principios de la moral tomista. La ley positiva no es ya una emanación de la ley natural que se ajusta a la ley divina, o una determinación de cuestiones que, no contenidas en la ley natural, tampoco la contrarían. La ley, ahora, es la materialización de los derechos y los deberes de carácter instrumental para el buen funcionamiento de la democracia. Es decir: la ley no mira ya la promoción de la virtud y del bien común político, sino a un particular modo de gobernar la sociedad política. De todo ello podremos concluir, con toda razón, que el fin de la sociedad consiste en alcanzar la democracia.

Se desprende, también claramente, la primacía de la forma de gobierno que coadyuva a los hombres en la consecución de su realización plena: la libertad. Ésta deja de ser, como para Tomás de Aquino, una facultad para alcanzar la perfección, ahora es el fin de la persona humana. En plena coherencia argumentativa con sus postulados, no podría hacerse esperar mucho más esta reflexión: “Aristóteles, Tomás de Aquino, Benjamin Franklin pudieron hablar de las virtudes porque conocían cuál era el fin de la vida humana. Hoy no lo sabemos, el valor máximo que caracteriza a la persona humana es la libertad, precisamente, para hacer con su vida lo que quiera, eso sí, dentro de un orden, el prescrito por la democracia y los derechos fundamentales” (Camps, 2002: 68-69). He aquí otra nueva nota de la ley: salvaguardar los derechos fundamentales personales, para que la democracia no pierda su delicado y artificioso equilibrio. Pues los hombres no viven en sociedad para alcanzar un bien común, sino para que garantizados sus derechos de “hacer con su vida lo que quieran”, su bien particular no sea afectado por otras personas... ¡que tienen igual derecho de hacer con sus vidas lo que quieran!

La noción de justicia Cayetana está afectada por estos principios, que estaban en ciernes (cuanto menos) en la época que le tocó vivir, estudiar y escribir.<sup>9</sup> Mas no solamente, hay también una cuestión discursiva, no únicamente en el conocer sino también en el decir las cosas.<sup>10</sup> Veámoslo.

## La perspectiva ética en los comentarios del cardenal Cayetano

En los momentos liminares de esta investigación nos preguntábamos: ¿es Cayetano un comentarista moderno? ¿Qué implicaría calificarlo de este modo? ¿Qué sugerimos cuando decimos que el cardenal está imbuido de una *forma mentis* más cercana a la ética moderna que a la ética clásica, o al de su comentado (Tomás de Aquino) cuanto menos? Aquí, recuperando las nociones fundamentales recién expuestas, nos centraremos en las vinculaciones entre la doctrina cayetana y algunos postulados propios de cierto formalismo y de una perspectiva de la “tercera persona”.

Hemos advertido que una constante en la glosa de Cayetano es su afán por determinar e indicar el modo en que se deberá actuar frente a tal o cual situación. Sus escolios constituyen frecuentemente una casuística a partir del texto tomado por referencia antes que ser una nota explicativa. Dicha característica, o este ejercicio casi permanente de poner casos, de tipificar y de normativizar los principios expuestos por Tomás de Aquino, nos recuerdan a aquellas palabras de Vendemiati (2012) cuando se ocupa de describir el punto de vista adquirido por un moralista moderno. Nos dice, en efecto, que un moderno puesto a filosofar en clave ética no lo hace ya desde el punto de vista del sujeto, sino de un “observador externo que, haciendo las veces de legislador o juez, busca los principios, los criterios y las normas para llevar a cabo una acción justa” (Vendemiati, 2012: 66. Traducción propia). Pues bien, no es otra la posición que asume Cayetano al comentar a Tomás de Aquino.

---

9 Para una lectura complementaria, cuyas proposiciones fundamentales no necesariamente han de ser aceptadas en conjunto, puede verse de MacIntyre (2007), especialmente todo el capítulo §4, “*The Predecessor Culture and the Enlightenment Project of Justifying Morality*”.

10 “La tradizione occidentale moderna è abituata ormai a distinguere allegorismo da simbolismo, ma la distinzione è assai tarda: sino al Settecento i due termini rimangono per gran parte sinonimi, come lo erano stati per la tradizione medievale. La distinzione incomincia coi celebri aforismi di Goethe” (Eco, 1987: 72). “La tradición occidental moderna está habituada, tal vez, a distinguir alegorismo de simbolismo, aunque la distinción es más tardía: hasta el *Settecento* ambos términos continúan siendo, en gran parte, sinónimos, como lo habían sido para la tradición medieval. La distinción comienza con los célebres aforismos de Goethe” (Traducción propia).

Vemos al cardenal en el rol descrito por Vendemiati a lo largo de todos sus comentarios a *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Allí se reitera su vehemente anhelo de legislar, juzgar y normativizar los modos en que una acción debe ser cumplida para ganarse el rango de ‘justa’. Este método de proceder, sin embargo, también es atribuido *in recto* a la Edad Media por algunos otros autores. Por ejemplo, escribe Rodolfo Mondolfo:

Hay que tener en cuenta los caracteres generales y predominantes, que el propio Huizinga reconoce para la Edad Media en oposición a la moderna, escribiendo que ‘la Edad Media establece, para cuanto se relaciona con el espíritu, *normas autoritarias* e imperativas: no sólo para las materias de la fe y sus secuelas, la filosofía y la ciencia, sino también en lo tocante al derecho, al arte, a las formas del trato social y a las diversiones’. Y este sometimiento del espíritu humano a un principio de autoridad en cualquier campo supone una valoración esencialmente negativa del mismo espíritu. (Mondolfo, 1980: 166)

Si bien no compartimos la opinión expresada en la última sentencia (nos hemos ocupado de estos temas en otro trabajo (Lázaro, 2020b), la cita que trae de Huizinga podría aceptarse con muchos reparos y sólo —tal vez— para el período de la escolástica de la que nos ocupamos.

Para que se comprenda cabalmente lo que decimos, hagamos un repaso de la glosa cayetana a las cuestiones en las que Tomás de Aquino se ocupa de la forma y de los actos de la justicia. En su explicación de *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2, vemos cómo la intención del comentador es tan sólo la de señalar el modo en que se deberá obrar si se le llegase a presentar alguna complicación y la forma en que el lector debería aplicar los principios expuestos por el Doctor Común,<sup>11</sup> mientras que en q. 58, a. 2, ejerce el papel de tipificador de la virtud, distinguiendo y señalando cómo se realiza el acto de la justicia.<sup>12</sup> También en q. 59, a. 2 lo encontramos estableciendo normas

11 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2: “Et hoc ideo, vir speculative, specialiter notare debes, ut in occurrentibus difficultatibus iustitiae decidendis discernas quando iustum ipsum mutatur, et quando exhibitio iusti impeditur”. Nuestra traducción: “Y esto, por lo tanto, hombre especulativo, debes notar especialmente si, con respecto a las dificultades relacionadas con la justicia, debieras discernir cuándo lo justo mismo cambia y cuándo la exhibición de lo justo sea impedido”.

12 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 58, a. 2: “In articulo secundo, omissio primo, in quaestionis quinquagesimae octavae, in responsione ad ultimum, adverte quod actiones quae sunt ad alterum dupliciter egent speciali rectificatione in comparatione ad agentem”, y procede a ocuparse de cada una de ellas. Ofrecemos nuestra traducción: “En el artículo segundo, omitido el primero, en la cuestión quincuagésima octava, en la respuesta al último, advierte que las acciones que son referidas al otro carece de especial rectificación en comparación al agente”.



para mejor comprender el texto tomista. En la misma cuestión, a. 4, precisa cuándo y cuándo no es pecado mortal obrar lo injusto materialmente.<sup>13</sup> En q. 60, a. 2, le indica al prelado espiritual cuándo puede juzgar lícitamente sin peligro de incurrir en pecado mortal. También en q. 60, a. 4, es clara su posición de “observador externo”, “tipificador” y “normativizador” de la acción justa: lo tenemos indicando los modos en que los superiores religiosos deben comportarse con sus subalternos.<sup>14</sup> En q. 60, a. 6, vuelve sobre las distinciones entre pecado mortal y venial en aquellas cuestiones que pertenecen al oficio de los prelados espirituales. En q. 61, a. 2 se esfuerza por aclarar ciertas implicancias morales, marcando cómo debe aplicarse la enseñanza del Angélico dos artículos más adelante (a. 4). En q. 62, a. 4, desvía el tema de la cuestión poniendo un ejemplo que lo acercará hacia un tema de su propio interés. En la misma cuestión, a. 7, se dirige al lector para indicarle el sentido en que ha de interpretar los principios de Tomás de Aquino. Finalmente —y para culminar con este breve repaso ilustrativo— en q. 62, a. 8, termina por aclarar el modo en que debemos entender que “la restitución debe efectuarse inmediatamente”, concluye dando su propia opinión.<sup>15</sup>

Hemos de entender todas estas notas según el trabajo que mejor explica la postura ética “en primera persona”. Hablamos del segundo *excursus* que Vendemiati (2012) co-

---

13 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 59, a. 4: “In articulo quarto, omissis primo et tertio, adverte, novitie, quod universale dictum litterae scilicet quod facere iniustum est ex suo genere peccatum mortale, intelligendum est de facere iniustum formaliter. Quando autem facere iniustum materialiter sit peccatum mortale et quando non, oportet, ex parte facientis, causam pensare; et ex parte patientis, quantitatem nocumenti”. Traducimos: “En el artículo cuarto, omitidos el primero y el tercero, advierte que lo universalmente dicho en el texto se entiende que hacer lo injusto es, por su propio género, un pecado mortal, lo que debe entenderse sobre el hacer lo injusto formalmente. Cuándo, en cambio, hacer lo injusto materialmente sea pecado mortal, y cuándo no, es necesario, de parte de quien lo hace, pensar la causa; y de parte de quien padece, la cantidad de los daños”.

14 El comentario es realmente extenso (se divide en once incisos), por lo que traemos solamente algunos pasajes seleccionados: “Et ex ista regula praelati debent subditos subditasque ex dubiis factis non malitiae arguere aut punire, sed bonam de eis opinionem ut prius habere, et tamen cautelas, custodias remediaque adhibere ac si male essent: provide tamen, ne aliquid fiat quod fama proximi deroget; hoc enim esset iniuriari illi, quod in dubiis vitandum esse dictum est” (*Comm.* §XI in *S. Th.* II-II, q. 60, a. 4). Aquí nuestra traducción: “Y es por esta regla que los prelados no deben ni acusar ni castigar a los súbditos y a las súbditas de hechos malos en base a dudas, sino tener de ellos una buena opinión como antes solían tener y, por lo tanto, conducirse con cautela. Y si fuesen malos, provee al menos que no se haga algo que derogue la fama del prójimo, pues esto sería injuriar, lo cual debe ser evitado, como se ha dicho”.

15 *Comm.* §III en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 8: “Mihi autem distinguendum videtur, et dicendum quod, citra extremam necessitatem semper loquendo, tripliciter intellegi potest restitutionem non posse fieri statim sin magno detrimento”. Traducimos: “A mí me parece que debe distinguirse y decirse que, siempre hablando de la extrema necesidad, triplemente puede entenderse que la restitución no pueda realizarse en seguida sin gran perjuicio (detrimento)”.

loca al final del capítulo dos de su obra. Allí, recurriendo a Rhonheimer (2006) y Abbà (1995, 1996), sostiene que un moralista moderno se centra más en la virtud como “acto de obediencia” que en cuanto entendida como “hábito”. Es decir, que mientras reservan el nombre de perspectiva “ética en primera persona” para la “ética de la virtud”, designan a la del “deber” como una “ética de la tercera persona”.

Ahora bien, ¿cuáles son aquellos indicios a partir de los cuales podríamos decir que un moralista es “moderno” y no “clásico”? Kluxen (2005) hablando de la ética como una doctrina de la virtud nos recuerda que: “Por un determinado modo de pensar, la doctrina de la virtud no describe el medio o el camino o un mero inicio de la felicidad, sino el modo de cumplimiento de la felicidad misma” (313. Traducción propia).<sup>16</sup> Frecuentemente encontramos lo opuesto en los comentarios de Cayetano. Asiduamente nos habla de la virtud no en cuanto a un modo de alcanzar completamente la vida feliz, sino como un compendio de conductas a evitar, de las “dificultades” a las que hay que atender y de los modos de resolver tal o cual caso, para cumplir con la virtud a través de las “cosas que hay que hacer”. Esto sugiere que ha pensado la justicia meramente como un acto externo al que hay que ajustarse por medio de la conducta. Lo cual parece indicar una cierta correlación entre aquella noción de derechos y deberes puramente formalista y voluntarista: donde el individuo cumpla con lo prescrito (deber) allí hay una garantía (derecho) de felicidad, de salvación, de justificación, etcétera. Algo así como una automatización de la vida virtuosa.

Si bien es cierto que podemos cumplir objetivamente con tal o cual acto y así realizar una parte de la virtud —es decir: que nuestro comportamiento exterior resulte identificarse con el acto de alguna virtud— ¿qué pasa con la voluntad?, ¿con la conciencia?, ¿con la razón, encargada de conocer la bondad de tal acto, y de conducirlo? Surge, nos parece el problema de la libertad. Y vemos, con asombro, cómo el proverbio voluntarista “quien obedece no se equivoca” comienza a cobrar sentido. Recondúzcanse estas preguntas y reflexiones (también las que siguen) a los estudios referidos en la parte de este trabajo donde repasamos los debates previos a la doctrina cayetana y, especialmente, a la postura de Juan Duns Escoto.

Aún más: ¿qué pasa con el resto de las virtudes? Hemos dicho que Tomás de Aquino postula la necesidad de que exista una virtud especial que ordene los actos de un hombre hacia otro (*S. Th.* II-II, q. 58, a. 2). Insistamos en dos aspectos del

---

16 El original dice: “Per un siffatto modo di pensare, la dottrina delle virtù non describe il mezzo o il percorso o un mero ‘inizio’ della felicità, ma il modo del compimento della felicità stessa”.

concepto de justicia y de virtud tomasiana: (1) es un *habitus* a través del cual nos disponemos para alcanzar la vida feliz, (2) su forma general o legal es la que ordena y dirige al resto de las virtudes morales (incluida, por supuesto, la particular) al bien común. Lo último no será posible si las partes de una virtud son propuestas como partes-especies contenidas en una misma definición unívoca, como hemos sostenido. Precisamente en la noción cayetana de justicia, la general ha devenido en una mera especie: una entre tres. Es necesario concluir, por evidente, que la doctrina de la virtud cayetana es diversa de la virtud tomasiana. Y que en lo tocante a la virtud de la justicia tal distancia conlleva implícita un alejamiento en el orden moral y ético, y a través de su práctica, en el político.

Alejada de la moral tomista, la ética cayetana concibe a la virtud como una doctrina del acto externo y de la obligación, que viene utilitariamente mensurada gracias a la gran cantidad de precisiones e indicaciones por él mismo tipificadas en sus comentarios.<sup>17</sup> Y es precisamente aquí donde la ética de la tercera persona muestra toda su fuerza normativa. En este sentido el juicio de Quaglioni: “Si en el curso del siglo XVI el debate teológico-filosófico mermó un poco en las universidades —las más de las veces por el monopolio de las escuelas de las órdenes mendicantes antes que por la difusión del occamismo, a cuya corriente suele imputarse tal decadencia— el desarrollo de las escuelas jurídicas y de la elaboración doctrinal, de derecho civil y canónico, alcanzó desarrollos nunca antes vistos” (Quaglioni, 1993:70. Traducción propia).<sup>18</sup> Asumida una ética de esta índole, la felicidad —en cuanto fin último del hombre— no radicará ya en un esfuerzo personal por conocer y obrar el bien y evitar el mal moral (hábito operativo), sino en el cumplimiento de los mandatos prescritos y ordenados (voluntarismo).

Por supuesto que no estamos relativizando el valor altamente pedagógico de la ley, ni su fuerza eficaz para conducir las voluntades hacia el bien jurídicamente reque-

17 “La dottrina della virtù nella filosofia, ancor più che nella teologia, è allora la parte centrale della trattazione morale; e lo è tanto da poter dire —forse con un poco di esagerazione— che, così come la intende Tommaso, l’etica in general ‘è dottrina della virtù’ (Kluxen, 2005: 314). Ofrecemos una traducción propia: “La doctrina de la virtud en filosofía, todavía más que en teología es, entonces, la parte central de su tratamiento moral, y tanto lo es que hasta es posible decir —tal vez un poco exageradamente— que así como lo entiende Santo Tomás la ética en general es doctrina acerca de la virtud”.

18 El original dice: “Se nel corso del secolo XIV il dibattito teologico-filosofico languì alquanto nelle università —più per il monopolio esercitato dalle scuole degli ordini mendicanti che per la diffusione dell’occamismo, alle cui degenerazioni si suole imputare tal decadenza—, lo sviluppo delle scuole giuridiche e dell’elaborazione dottrinale, civilistica e canonistica, raggiunse vertici mai prima toccati”.

rido. Sencillamente queremos advertir las consecuencias de concebir en tal modo la noción de virtud, de nuevo: voluntarismo y formalismo. Si bien sería erróneo decir que esto se debió a un escenario doctrinal general, necesariamente hay que reconocer que podemos establecer vinculaciones entre ciertos postulados propios de la era Moderna con algunos principios generales presentes en la glosa gaetana, que hemos recogido aquí y en los trabajos referidos.

Disociar al hombre de sus capacidades para adquirir la ciencia moral no quedará impune. Vendemiati (2012) reflexiona sobre los alcances prácticos de tal postura ética. Por un lado, la prefiguración de un individualismo liberal; por otro, el de la cuestión del mero deber: “La ética de la tercera persona pretende limitarse a proporcionar un marco de reglas utilitarias de justicia que se presentan como deberes. Pero, ¿con qué fuerza se impondrán tales deberes? ¿Con la coacción jurídica? ¿Con la amenaza del ostracismo?” (Vendemiati, 2012: 67. Traducción propia).<sup>19</sup> Si el único poder es la ley positiva, es porque la ley natural, entonces, ha perdido su fuerza. Si la naturaleza ya no obliga a determinado comportamiento, será necesario que otra fuerza lo haga so pena de algún castigo y con el fin de mantener cierto orden. Que, subrayamos, ya no se reconoce debido en tanto natural.

Lo que hay debajo de esta forma del discurso moral y de este punto de vista ético es, en definitiva, una antropología filosófica enteramente nueva que, junto con una diferente concepción de lo que es la virtud, se distancia de la sostenida hasta entonces. Mientras que la propuesta del Aquinatense, entre otros, se ajusta enteramente a la reflexión de M. Rhonheimer (2006),<sup>20</sup> en Cayetano se advierte emergente el tema de la racionalidad de la moral escindida de la autonomía individual, cuyo basamento es un nuevo discurso antropológico-filosófico, un nuevo concepto de hombre.

Esta cuestión de la naturaleza (y del estado de naturaleza) según el cardenal merece todo un capítulo aparte, y para su consideración sugerimos la lectura de algunos

---

19 La cita original dice: “L’etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come “doveri”; ma con quale forza questi doveri vengono imposti? Con la coazione giuridica? Con la minaccia dell’ostracismo?”

20 “L’aspirare intenzionale delle singole virtù morali è principio affettivo per la prudenza e per il giudizio d’azione. La virtù morale però non è solo una struttura affettiva, ma anche *la giustezza* (Aristotele: *orothes*) dell’aspirare. Questa affermazione presuppone che la virtù morale è formata da strutture della ragionevolezza” (Rhonheimer, 2006: 225) Nuestra traducción: “El aspirar intencional de cada una de las virtudes morales es un principio afectivo para la prudencia y para el juicio de acción. Pero la virtud moral no es solamente una estructura afectiva, sino también la *rectitud* (Aristóteles: *orothes*) del aspirar. Esta afirmación presupone que la virtud moral está formada por estructura de racionalidad”.

trabajos.<sup>21</sup> De todo lo que se dijo, nos parece que debe agregarse todavía algo más que advertimos en los comentarios de Cayetano: en él, esta natural aspiración de la virtud moral se trocará en algo irracional y artificial, externo y extraño a la naturaleza humana. Por ello la necesidad de indicar a cada paso y en todo momento qué ha de hacerse, cómo ha de obrarse y en qué modo han de evitarse tales conductas. Es así como podemos ver en su glosa una perspectiva moderna. Repasemos los motivos.

En primer lugar, porque sus comentarios son tipificaciones, normativizaciones, indicaciones, señalizaciones y advertencias de los modos en que se deben cumplir y obedecer los dictámenes contenidos en las exigencias objetivas de la virtud moral, referidas a la justicia en nuestro caso: una ética de la tercera persona. En segundo lugar, porque la impronta normativa o la coacción jurídica de los legisladores, junto con sus juicios, son la fuerza suficiente, motora y agente para compeler a los sujetos al cumplimiento de tal o cual mandato. Con ello se distinguen claramente dos funciones: una, de parte del superior religioso o prelado espiritual, que es la de comandar e indicar cómo los súbditos deben comportarse y en qué modo han de ser tratados; otra, por parte de los mismos subalternos, según la cual ellos deben obedecer a pie juntillas las órdenes recibidas: “Quien obedece no se equivoca”. Pero sí puede equivocarse quien manda, por ello los responsables son los destinatarios principales de sus instrucciones: “si salvamos la cabeza, el cuerpo entero será sano”. Adviértase, nuevamente, este “mecanicismo de la vida moral”. En tercer lugar, advertimos una verticalidad obediencial en dicha concepción ética: los sujetos, postergando la propia potencia intelectual, han de ejercitarse solamente en la obediencia. No se les pide que descubran la bondad de tal o cual acto, ni que escudriñen en el fuero interno la maldad de esta o aquella obra; sino que, provistos de un extenso y detallado número

---

21 Por ejemplo, el análisis que Henri de Lubac realiza con respecto a los comentarios del cardenal a la *Summa Theologia* y su comprensión del concepto “*natura*”: “We also see that it is not to Jesuit theology, to Suárez or Molina that we should attribute—at is sometimes done—the authorship of the theory that sees human nature ‘as a closed and self-sufficient whole’. Cajetan is, if not quite the first initiator of it, at least its patron and leading authority. It was chiefly he who introduced it into Thomism and, more precisely, actually into the exegesis of St. Thomas himself, thus conferring upon it a kind of usurped authority. Cajetan was followed by Koellin and Javelli, who show signs of being in the same quandary as their master before them, yet they face the same strange assurance. This is not primarily a value-judgment, but a statement of fact upon which it would seem that everyone ought to agree, and which in fact is gradually coming to be accepted: the interpretation by Cajetan and his emulators, which largely determined later Thomism, is far from being wholly faithful to the text on which they are commenting. Without doubt it falsifies the sense”. (De Lubac, 1998: 145-146). Véase también Muñoz (2016: 627-650).

de casos, circunstancias y situaciones minuciosamente tipificadas, se espera su consulta y aplicación. En cuarto lugar, resulta evidente esta pretensión de matematizar la virtud moral. La *forma mentis* del cardenal nos deja entrever una noción distinta del hombre respecto de aquella que está en la base de la ética entendida en sentido clásico, pues ya no se ha de educar al hombre en las virtudes, sino que han de proporcionarle, según la ocasión, distintas recetas para la felicidad. Si un sujeto particular no es justo, ni caritativo, ni templado, ni bondadoso, ni misericordioso, ni tampoco salva su alma, es porque no ha querido seguir las instrucciones que le fueron dadas. El saldo es terrible: desaparece la vida interior, la conciencia y la lucha del hombre consigo mismo para cargar sobre sí la responsabilidad de sus actos. Finalmente, su perspectiva moral está más próxima a una ética de la obediencia antes que a una de la virtud, pues no soy yo —primera persona— quien descubre y aplica las normas morales a mi propia vida, actuando todas mis facultades y capacidades humanas, sino que alguien —una tercera persona— me dice lo que debo hacer para alcanzar la felicidad.

Una última aclaración antes de cerrar esta sección. No estamos diciendo que Cayetano sea un moderno *proprie loquendo*, sino que nos referimos a su perspectiva moral. De hecho, el cardenal sí reconoce a Dios, a la Creación y a un sinnúmero de principios propios de la cosmovisión de un hombre cristiano. Aún así, comenzamos a ver ya a través de su glosa una *mutatio mentis* que se corresponde con los tiempos que le tocó vivir<sup>22</sup>. Por ello hemos querido establecer aquí vinculaciones en algunos de sus comentarios con la perspectiva ética moderna, sin pretender atribuir en bloque el calificativo de moderno a Cayetano. Esto se comprende plenamente a la luz de las dos categorías que propone Aníbal D'Angelo Rodríguez (1998) en su *Aproximación a la Posmodernidad*:

Hay, entonces, un punto de partida claro y distinto para llegar a entender la noción de modernidad y es esta elemental distinción: la Historia presenta dos

---

22 “El siglo xiv es un siglo de ruptura, en el sentido de que por primera vez asoman problemas gravísimos que hieren profundamente el entramado de la civilización. Es el siglo del cautiverio de Avignon, de la peste negra, del nominalismo. Es como el levantarse el telón de una larga y penosa tragedia que va a trastornar todo el orden cristiano. Si comenzamos por el aspecto cultural, hay que decir que cada uno de los cuatro siglos de esta etapa está signado por un movimiento cultural transformador: el xiv, como acabamos de decir, por el nominalismo; el xv por el Renacimiento y el Humanismo; el xvi por la Reforma y el xvii por el Racionalismo” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 57). Para profundizar este riquísimo período recomendamos el citado Quagliani (1994).



clases de transiciones, las que llevan de una civilización a otra y las que llevan de una edad a otra.

Cuando se pasa por una crisis de la primera clase se modifica una matriz. Cuando se produce una crisis de la segunda lo que cambia es el contenido. Para el lector no familiarizado con las abstracciones necesarias en historiografías, convenirá remitirse a una imagen familiar: con un mismo molde siempre saldrán modelos iguales. Con un molde para hacer ladrillos produciré siempre ladrillos. Pero su contenido puede variar: es posible hacer ladrillos de oro o de barro. (D'Angelo Rodríguez, 1998: 25-26)

Estas categorías con las que D'Angelo Rodríguez busca aproximarse a la posmodernidad enriquecen y aportan mucho a nuestro análisis lógico-filosófico, lo cual muestra la íntima relación y necesidad de interactuar con metodologías propias de otras disciplinas, en este caso de la historia.

Atendiendo a esta práctica podemos percibir en Cayetano una mutación conjunta de estas dos clases de transiciones. Por un lado, hay un cambio en el “molde” utilizado, pues pasa de producir el concepto de la virtud de la justicia no con el de la analogía sino utilizando el del unívoco. Por otro, la transición se da también con respecto al contenido. En efecto, explica D'Angelo Rodríguez en *El Comienzo de la Modernidad* que “nos enfrentamos al segundo tipo de transiciones, es decir al cambio de contenido cultural” (1998: 56), lo cual implicaría “la conservación de la matriz, puesto que lo que está implícito en todo lo dicho es que el cambio de contenido se da sin perjuicio de la conservación del molde cultural” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 56).

El problema, insistimos, es cómo concibe la virtud, el ordenamiento de la sociedad y cómo ésta debe ser gobernada. Luego de sus comentarios, cuando el mundo haya avanzado en el abandono paulatino de los principios cristianos, el modo formalista y voluntarista en que Cayetano ha entendido a Tomás de Aquino servirá de cimiento para una modernización de la moral cristiana, y a través suyo, de todo el cuerpo social: “Será cuestión de tiempo [...] para que Laplace le diga a Napoleón, refiriéndose a Dios: ‘Sire, nous n'avons pas besoin de cette hypothèse’ [Señor, no tenemos necesidad de esta hipótesis]. El Creador se ha convertido en una hipótesis, de la que los sabios no tienen ya necesidad” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 68). Y entonces, sí, la ética también será algo nuevo y distinto.

## Conclusiones

Queda probada suficientemente la hipótesis que condujo todo este trabajo que vemos felizmente concluido: hay un cambio de perspectiva ética en los comentarios del cardenal. También quedó evidenciado cómo a través de su glosa a *S. Th.* II-II, qq. 57-62, este personaje central de la filosofía, de la teología y de la vida política de fines del *Quattrocento* y principios del *Cinquecento* no sólo renueva la definición de la virtud, sino el camino que propone para su cumplimiento.

El contenido de su glosa y el modo de comentar conforman lo que hemos denominado como “tomismo cayetano”, que terminará por brindar a los siglos posteriores la base de nuevas corrientes filosóficas. Ellas, gracias a la *capitis deminutio* de la justicia obrada por el cardenal —es decir, en virtud de igualar el bien común con los bienes particulares— y al cambio de perspectiva ética en el modo de concebir y enseñar toda la ética (voluntarismo y formalismo) constituirán la *forma mentis* de la cual emergerá una nueva moral y, por ende, un nuevo orden sociopolítico.

Queremos decir, sin ambages, que este tomismo cayetano terminará poniendo los fundamentos para un marco teórico funcional a una filosofía política liberal del Estado, pese a no habérselo propuesto. Debido al constante llamamiento del cardenal a seguir su interpretación, junto con su indiscutida importancia en los muchos planos de la vida social, política y religiosa del tiempo que le tocó vivir, dicho marco teórico tuvo una enorme influencia en los siglos que le siguieron, así como la tuvo en el tiempo suyo. En efecto, podríamos encontrar una referencia a Cayetano si realizáramos una lectura atenta de autores y filósofos que han marcado decisivamente el devenir de las ideas pertenecientes a la filosofía política, al derecho, a la moral, a la ética, a la lógica, a la metafísica y —sin ápice de duda— a la teología (incluida la exégesis bíblica).

El cambio de perspectiva ética en los comentarios de Cayetano ha de señalarse, además, como otro de los hitos fundacionales en la génesis de una reflexión de corte liberal en el ámbito de la filosofía política, nada menos que en el seno mismo del tomismo. Sobre este decurso conceptual ocurrido dentro de la Escuela, que ha de articularse necesariamente con las tesis fundamentales de John Finnis en *Aquinas* (2004), nos ocuparemos en otro estudio. Todo esto debe leerse, por su puesto, en sintonía con los debates previos reseñados.

## Referencias bibliográficas

- ABBÀ, Giuseppe (1995). *Felicità, vita buona e virtù*. L. A. S. Editrice.
- ABBÀ, Giuseppe (1996). *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*. L. A. S. Editrice.
- AQUINO, Tomás (1897). *Summa Theologiae. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani*. t. IX. Editio Leonina.
- BEUCHOT, Mauricio (2012). *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. UNAM.
- BEUCHOT, Mauricio (2013). *Historia de la filosofía medieval*. Fondo de Cultura Económica.
- CAMPS, Victoria. (2002). “Principios, consecuencias y virtudes”. *Daímon. Revista de Filosofía* (27), 63-72.
- CÁRDENAS, Augusto (1970). *Breve tratado sobre la analogía*. Club de Lectores.
- CUCCIA, Emiliano (2012). “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”. *Tópicos*, 43, 153-172.
- CUCCIA, Emiliano (2013). “La transformación de la doctrina de la virtud moral en el pensamiento de Juan Duns Escoto”. *Trans/From/Ação: Revista de Filosofía, Marília*, 36(2), 9-22.
- CUCCIA, Emiliano (2018). “Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Scotto”. *Carthaginensia*, 34(65), 15-28.
- CUCCIA, Emiliano (2020a). “La cuestión del sujeto de las virtudes morales en la Ordinatio de Juan Duns Escoto”. *Studia Gilsoniana*, 9(1), 11-31.
- CUCCIA, Emiliano, MUÑOZ, Ceferino (2020b). “Duns Escoto en el umbral de la modernidad. La teología se hace razón”. *Dios y el hombre*, 4(1), 1-17.
- D'ANGELO RODRÍGUEZ, Aníbal. (1998). *Aproximación a la Posmodernidad*. EDUCA.
- DE LUBAC, Henry (1998). *The Mystery of the Supernatural*. The Crossroad Publishing Company.
- DEL CURA, Alejandro (1983). “Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Ramírez”. *Estudios filosóficos*, 133(22), 79-119.

- ECO, Umberto (1987). *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Bompiani.
- ELDERS, Leo (2011). "Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás". *Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*, XXXVI, 1-10. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4125>
- FINNIS, John (2004). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press.
- INGHAM, Mary Elizabeth (1990): "'Ea Quae Sunt Ad Finem': Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought", *Franciscan Studies* 50, 177-195.
- KENT, Bonnie (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- KLUXEN, Wolfgang (2005). *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*. Vita e Pensiero.
- LÁZARO, Nicolás (2015). "Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido". En Díez, Ricardo (Comp.), *Vita flumen. 10 años en el pensamiento medieval* (pp. 1-10). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- LÁZARO, Nicolás (2018). "Los comentarios del Cardenal Cayetano a la *S. Th.* II-II, qq. 57-62". En Leorza, María José; Olivera, Diego Alexander; Quintana, Pablo (Comp.), *Actas del II encuentro de jóvenes investigadores en Historia Antigua y Medieval*, (pp. 162-172). Universidad Autónoma de Entre Ríos.
- LÁZARO, Nicolás (2020a). "La tripartición de la justicia en los comentarios de Tomás de Vio a *Summa Theologiae* II-II, qq. 57-62". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2(27), 107-140.
- LÁZARO, Nicolás (2020b). "Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval". En Lértora, Celina Ana; Violante, Susana Beatriz (Coord.), *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos* (pp. 325-328). Ediciones RLFM.
- LÁZARO, Nicolás (2021). "La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8". En Susana Beatriz Violante, *Las emociones en la Edad Media* (págs. 84-92). Mar del Plata: EUDEM.
- MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- MONDOLFO, Rodolfo (1980). *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*. Icaria.

- MUÑOZ, Ceferino (2011). “Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?” *Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*, XXXVI, 1-10. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4132>
- MUÑOZ, Ceferino (2012). “En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino”. *Tópicos*, 43, 123-151.
- MUÑOZ, Ceferino (2014). “Breve status quaestionis sobre el lugar de Cayetano en la historia del Tomismo (siglos XX-XXI)”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106(4), 949-961.
- MUÑOZ, Ceferino (2016). “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión”. *Cuariensia*, XI, 627-650.
- QUAGLIONI, D. (1994). *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*. San Pablo.
- RAMÍREZ, Santiago (1972). *De analogia*. CSIC.
- RHONHEIMER, Martin (2006). *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Armando Editore.
- VENDEMIATI, Aldo (2012). *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*. Urbaniana University Press.
- WORONIECKI, Hyacinthus (1947). “De lege poenali quaedam elucidationes”. *Angelicum*, 24(4), 285-288.





DOSSIER  
ONTOLOGÍAS INTERSTICIALES



## PRESENTACIÓN

**E**n un proyecto de pensamiento intersticial, incluso cuando ha sido siquiera planteado, es necesario ya haber precursado a cada ente como perteneciente a todo lo demás: a un ambiente, a una familia, a una comunidad, absolutamente dependiente de aire, clima, alimentos, luz, agua, sin menoscabo alguno de vinculación y, también, de mutua originación. Desde ahí, ya no sería pensable ni vivible al individuo uno; sería solo la quimera más reconocible en este imperio de la ilusión que dice, a la usanza de Nietzsche, que perezca el mundo y me haga yo. Este orden ilusorio olvida que sin condición respectiva (o con respecto a otro) no es posible él mismo, que ser en el mundo es condición respectiva (o ser para). Sin embargo, la quimera del uno y su propiedad, de Stirner, ha permanecido y se ha endurecido en los últimos 500 años. No hay quien se atreva a desmentir la objetualización sin medida de todas las cosas y que avanza desde una subjetividad egoica y autocentrada, carente de otro y de relación; no hay quien se atreva a desmentir que el dualismo naturaleza/cultura surge del suelo de una modernidad y de un pensamiento aplastante de todo lo viviente, para quien lo viviente está a disposición. En un mundo determinado por el poder sobre personas, animales, cosas, territorios, y por la mostración de poder ante otros, cuya cúspide es el genocidio, el feminicidio, el ecocidio, el abuso; en un mundo donde dominan modos de ser atentatorios, violatorios, degradantes, humillantes, es ineludible seguir pensando la violencia estructural que acompaña al sistema que comanda todo, pero también, internarse en posibilidades que permitan la comunidad de lo viviente como entrelazadamente viva. He ahí la tarea propia de un pensamiento intersticial.

En la actualidad, no son pocos quienes se han enterado de esa comunidad, co-originareidad de todas las cosas. Es un pensamiento que avanza desde la antropología y la filosofía; desde la ecología y la bioética; desde el pensamiento más antiguo como el daoísmo, o el budismo y que promete ser un portazo definitivo a aquel unilateral, monolítico y confinado modo de ser sustancial sin relación y sin interdependencia. Una ontología intersticial da cuenta de “el entre”, de la entredad misma. La confabulación del pensamiento relacional es de lo que intentó dar cuenta el proyecto PIFFYL “Ontologías Intersticiales”, el cual se llevó a cabo entre 2019-2021 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Para las perspectivas que aquí se presentan, tanto la de Raquel Bouso como la de Carlos Barbosa, el entre da cuenta del ser contextual, permeable y poroso que somos; Daniel Alvarado Grecco, por su parte, se adentra en la discusión de la intersubjetividad en Husserl y Nishida, y Juan Felipe Guevara Aristizábal, por último, avanza por los intersticios que entretejen lo viviente y lo no viviente.

Rebeca MALDONADO RODRIGUERA



EL YO SITUADO Y RELACIONAL EN NISHIDA Y WATSUJI:  
UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PARADIGMA DE LA INTIMIDAD DE KASULIS<sup>1</sup>

THE SITUATED AND RELATIONAL I IN NISHIDA AND WATSUJI:  
AN APPROACH FROM KASULI'S INTIMACY PARADIGM

**Raquel Bouso**

UNIVERSITAT POMPEU FABRA | España

Contacto: [raquel.bouso@upf.edu](mailto:raquel.bouso@upf.edu)

## Resumen

En su obra *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (originalmente 1988 Gilbert Ryle Lectures, publicada en 2002), Thomas P. Kasulis identifica dos tipos de orientaciones “intimidad” e “integridad” que condicionan tanto las relaciones interpersonales como nuestra relación con el mundo. Si bien ambas orientaciones se pueden hallar tanto en las tradiciones filosóficas occidentales como en las asiáticas, puede decirse que la primera predomina en buena parte de la filosofía japonesa. A partir del paradigma de la intimidad descrito por Kasulis, examinaremos dos creaciones conceptuales de Nishida Kitarō (1870-1945) y Watsuji Tetsurō (1889-1960) respectivamente, el “yo como lugar” y el “ambiente geocultural”. De este modo, mostraremos cómo emerge un modo de comprender el “yo” como algo situado y relacional que nos permite pensar un modo de ser ecológico-comunitario.

**Palabras clave:** Filosofía japonesa, Nishida, Watsuji, lugar, ambiente geocultural, *basho*, *fūdo*, intimidad

## Abstract

In his work *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference* (originally 1988 Gilbert Ryle Lectures, published in 2002), Thomas P. Kasulis identifies two types of orientations “intimacy” and “integrity” that condition both interpersonal relationships and our relationship with the world. Although the two orientations can be found in both Western and Asian philosophical traditions, it can be said that the former predominates in much of Japanese philosophy. Starting from the paradigm of intimacy described by Kasulis, we will examine two conceptual creations by Nishida Kitarō (1870-1945) and Watsuji Tetsurō (1889-1960) respectively, the “self as place” and the “geocultural environment”. In this way, we will show how a way of understanding the self as something situated and relational emerges that allows us to think of an ecological-communitarian way of being.

**Keywords:** Japanese philosophy, Nishida, Watsuji, place, milieu, *basho*, *fūdo*, intimacy

---

1 El presente escrito está basado en la ponencia presentada en el Seminario Internacional de Filosofía japonesa *Towards the Ecological-Communitarian Self*, organizado por el Colegio de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México y celebrado del 25 al 29 de noviembre de 2019, en el marco del proyecto PIFFYL 02\_006\_2019 “Ontologías intersticiales”, cuya participación fue apoyada por la Fundación Japón (México).

## Introducción

Supongamos que queremos ilustrar la imagen del ser humano y del lugar que ocupa en el mundo, natural y social, que ha predominado en la filosofía occidental. Podríamos partir de las célebres y enigmáticas palabras con las que Protagoras de Abdera habría iniciado su escrito ἀλήθεια *Aletheia* (Verdad):<sup>2</sup> “De todas las cosas el hombre es medida, de las que son, como son, y de las que no son, como no son” (DK 80B1).<sup>3</sup> O bien, podríamos partir de uno de los textos más representativos del Renacimiento, *Oratio de hominis dignitate* (Discurso sobre la dignidad del hombre, ca. 1486), donde Giovanni Pico della Mirandola dice haber comprendido por qué el ser humano es el más feliz y digno de admiración entre los seres vivientes y, remitiéndose al Génesis bíblico y al *Timeo*, reproduce las palabras que Dios habría dirigido a Adán después de situarlo en el centro del mundo creado: “La naturaleza bien definida asignada a los demás seres está encerrada en las leyes que hemos fijado. Tú, que no estás encerrado en ningún límite, establecerás tu naturaleza sobre la base de tu arbitrio, que he depositado en tus manos” (Bausi, 2014: 11). Este pasaje sería representativo, además, por constituir una síntesis de dos grandes fuentes de la filosofía occidental, la tradición semítica y la griega, puesto que el filósofo italiano equipara la noción platónica del ser humano como ser intermedio entre los mundos sensible e inteligible con la noción bíblica del hombre creado a imagen de Dios. También podríamos recurrir a textos del idealismo alemán, cuya filosofía “progresa desde la base de la ontología clásica hacia el descubrimiento de la personalidad humana como centro de todo conocimiento y de toda actividad” (Benz, 2016: 35), y mostrar, por ejemplo, cómo el Yo fichteano establece el mundo, quizás a partir del popular escrito de Fichte (2000) *Die Bestimmung des Menschen* (*La misión del hombre*, 1800). Para dar cuenta de una forma típica de pensar las relaciones entre el individuo y la sociedad, quizás

2 O titulado según Sexto Empírico, *Kataballontes Logoi* (*Discursos demolidores*), ver *Adversus Mathematicos* 7.60 (Untersteiner, 2008: 23-24, quien traduce la proposición transmitida por Sexto, y que no tendría como fuente a Platón, así: “l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”, en una traducción aproximada, “el hombre es dominador de todas las experiencias, en relación con el carácter fenoménico de lo real y el no fenoménico de lo que carece de realidad”). En adelante, la traducción al español de los pasajes citados, si no se indica lo contrario, es mía.

3 Para el texto griego y la traducción al alemán de Diels-Kranz 1959-1960: 262-263, de ahora en adelante DK. La traducción de Álvaro Vallejo Campos de la versión del *Teeteto* de Platón dice así: “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (152a).

podría esgrimirse la defensa de la individualidad de John Stuart Mill en *On Liberty* (*Sobre la libertad*, 1859), donde ésta se presenta como el desarrollo más pleno de nuestra personalidad y, por tanto, la mejor forma de obtener la felicidad individual y el bienestar social. De este tratado, se podría citar el argumento de que al ser cada individuo libre de decidir por sí mismo lo que más le conviene, la coerción social, es decir, la interferencia en la libertad individual, sólo estaría justificada para evitar que se causen daños a los demás.

De ser el caso, seguramente se nos ocurrirían otros muchos escritos seminales como estos, que han ejercido una gran influencia y han contribuido a sentar las bases del antropocentrismo, el énfasis en el yo subjetivo, o el individualismo que sin duda nos vienen en mente para caracterizar la visión del ser humano que ha predominado en la mentalidad o el imaginario occidental. Sin embargo, se podría objetar que cada uno de los textos mencionados pertenece a un contexto distinto, expresa una cosmovisión diversa, mediante un enfoque y una terminología propia (por ejemplo, conceptualizan cosas distintas con ἄνθρωπος, *humanitas*, *das Ich* o *Individuality*), y responden a un problema o una controversia diferente. Otra posible objeción sería que, junto a estas obras, también hallaríamos otros muchos escritos filosóficos occidentales, quizás de autores menos ampliamente leídos o de corrientes marginales o no hegemónicas, en los que se defiende lo contrario. De ahí que el mero intento de hablar de una forma de pensar o del repertorio de elementos simbólicos y conceptuales de una tradición tan variada, cambiante y compleja como la occidental constituya una generalización y una abstracción excesivas.

¿Y si tratamos de ilustrar mediante ejemplos tomados de distintas tradiciones de pensamiento asiáticas una mentalidad o un imaginario, por así decir, cosmocéntrico, relacional o comunal? Se nos podrían presentar las mismas objeciones. Y, con todo, nuestro interés aquí es reflexionar a partir de ciertos textos filosóficos japoneses en los que el ser humano es concebido como indisociable de la comunidad y del ambiente cultural y natural en que vive y le constituye, por tanto, como ser situado e interdependiente. Nuestro propósito es servirnos de fuentes de la filosofía japonesa para pensar un sí mismo ecológico-comunitario. La expresión “ecológico-comunitario” reúne en una sola unidad las dos dimensiones, natural y social, que atañen a dos de los retos más cruciales que debemos afrontar en nuestro tiempo: la emergencia climática y la fractura social. Y una forma de no eludir la tarea urgente de pensar en cómo responder a estos retos sería aportar una perspectiva filosófica que conciba al yo en un sentido menos individualista y al ser humano desde el lugar, relativo y relacional, que ocupa en el

mundo. Para ello, la filosofía japonesa nos ofrece recursos conceptuales valiosos, por lo que partimos de la idea de que introducir en la reflexión filosófica fuentes procedentes de las tradiciones de pensamiento extraeuropeas puede contribuir a enriquecer la discusión y a que seamos capaces de diagnosticar y comprender mejor los problemas que nos afectan globalmente, así como proponer alternativas.

No obstante, queda la cuestión metodológica de cómo plantear dichas alternativas sin incurrir en la contraposición fácil entre un pensamiento occidental marcadamente antropocéntrico, que valora altamente el individualismo y gira en torno al yo subjetivo frente a un pensamiento asiático que habría privilegiado el aspecto comunal, relacional y cosmocéntrico (o quizás mejor, en otros términos “ecocéntrico”) a la hora de pensar el lugar y las relaciones que el ser humano establece en los ámbitos natural y social. Un marco teórico adecuado para nuestro propósito lo ofrece Thomas P. Kasulis en su obra *Intimacy or Integrity. Philosophy and Cultural Difference*, publicado en 2002 a partir de las Gilbert Ryle Lectures que impartió el filósofo estadounidense en 1998. Fruto de su dilatada trayectoria como investigador y docente de filosofía comparada y asiática, Kasulis plantea en esa obra un paradigma interpretativo que permite identificar ciertas notas dominantes en el pensamiento desarrollado en diversas culturas y reconocer, siguiendo un modelo heurístico, patrones de relación sin caer en discursos esencialistas o etnocéntricos. En uno de sus últimos trabajos, *Engaging Japanese Philosophy: A Short History* (2017),<sup>4</sup> aplica dicho paradigma al estudio de una serie de filósofos —esto es, Kūkai, Dōgen, Shinran, Norinaga, Sorai, Nishida y Watsuji— que elige como representativos de varias corrientes de pensamiento: budistas, confucianas, sintoístas y de la filosofía académica moderna, a través de las cuales recorre la historia de la filosofía japonesa. La obra en cuestión se propone además, como un intento de animar a los lectores a que interactúen con la filosofía japonesa, que no se limiten a aprender de ella como si de un objeto de estudio ajeno se tratara, sino que se atrevan a pensar junto a los filósofos los problemas que les preocuparon y a unirse a ellos en su intento de arrojar luz sobre las preguntas que formularon y las respuestas que ofrecieron. Con la implicación y complicidad del lector, Kasulis logra en cierto modo devolver a la filosofía una dimensión práctica que a menudo se olvida en la academia y que está en sintonía con la orientación de la “intimidad” que describe en su obra y define el filosofar de los autores japoneses que examina. De nuevo, cabe resaltar que hallaríamos ejemplos de esta orientación del pensamiento

---

4 Para la traducción al español, ver Kasulis (2019).



en la forma de entender y practicar la filosofía en autores de otros lugares, también en filósofos occidentales. Desde esta perspectiva, al comparar o contraponer culturas y tradiciones distintas, no se trata de afirmar la superioridad de una sobre otra, sino de poner de manifiesto cómo nuestra manera de entender las relaciones con eso que llamamos naturaleza, con los demás e incluso con nosotros mismos, está en gran parte condicionada por la cultura, la tradición, y el modo en que la va construyendo el estudio bibliográfico y crítico de la historia, sus fuentes y los cánones derivados de dicho estudio.

El tomar en consideración este condicionamiento nos puede ayudar a comprender la diversidad cultural y presumiblemente también a pensar a partir de orientaciones distintas a las que estamos acostumbrados y cuya validez aceptamos acríticamente. Asimismo, este reconocimiento podría llevarnos a emprender una revisión historiográfica que ilumine las zonas que han quedado fuera de foco o que, con la apertura del objetivo, amplíe la profundidad del campo. De este modo, quizá no estaríamos lejos de un Protágoras, cuya línea de pensamiento ha sido comparada con la crítica de la concepción antropomórfica de los dioses de Jenófanes de Colofón en la medida en que ambos habrían partido de la observación empírica de la diversidad cultural para inferir que estamos obligados a adoptar una perspectiva esencialmente humana (Van Berkel, 2013: 61).<sup>5</sup> Desde luego, compartiríamos con Pico della Mirandola la voluntad inclusiva, en su caso, diversas tradiciones filosóficas y teológicas antiguas, desde la mosaica a la socrática, la misteriosa, pitagórica, caldea o la sabiduría cabalista y árabe, bajo la convicción de que cada una puede contribuir al logro de la verdad (Bausi, 2014: xxv). Siguiendo con los ejemplos citados antes, es bien conocido el interés entre los románticos alemanes por las filosofías índicas o por recuperar la tradición mística renana, e incluso Mill menciona en su tratado, aún con reservas, la filosofía china. Si bien considera a China estacionaria, y atribuye el que no progrese a su éxito en igualar a todas las personas y gobernar sus pensamientos y conductas mediante las mismas máximas y normas, se refiere a ella como “una nación de mucho talento y, en algunos aspectos, incluso sabiduría, debido a la rara buena fortuna de haber recibido

---

5 De este modo, Tazuko A. Van Berkel (2013) interpreta la posición de Protágoras más como un perspectivismo que como un relativismo, es decir, como una metáfora que indicaría que no podemos evitar ver las cosas desde una perspectiva de primera persona, como humanos no podemos ver el mundo sino en términos de la medida humana. La autora sugiere que quizás tanto Jenófanes como Protágoras reflexionan sobre la condición humana en sentido genérico como reacción a la tradición sapiencial arcaica y las cosmologías presocráticas que tomaban como punto de partida para pensar la moral la realidad o el ser.

en un período temprano un conjunto de costumbres particularmente bueno, obra, en cierta medida, de hombres a quienes incluso los europeos más ilustrados deben conceder, bajo ciertas limitaciones, el título de sabios y filósofos” (Mill, 2003: 136-137).

A fin de contribuir a ampliar nuestra mirada sobre el tema que nos ocupa con la inclusión de fuentes de la filosofía japonesa, a continuación presentamos brevemente el paradigma de la intimidad y de la integridad, según la caracterización propuesta por Kasulis, para después analizar cómo, desde el paradigma de la intimidad, se puede articular lo que hemos denominado “yo relacional” a partir de las creaciones conceptuales del “yo como lugar” de Nishida Kitarō (1870-1945) y el “ambiente geocultural” de Watsuji Tetsurō (1889-1960).

### ¿Intimidad o integridad?

En su deseo de hacer comprensible la filosofía japonesa a un público amplio, no necesariamente familiarizado con el pensamiento o la cultura de Japón, Thomas P. Kasulis se sirve a menudo de la contraposición entre las dos orientaciones culturales, “intimidad” e “integridad”, que, como se ha dicho, expone ampliamente en su obra *Intimacy or Integrity*. Para llevar la discusión teórica a un terreno más cercano y concreto para sus lectores u oyentes, en ocasiones, formula las siguientes preguntas:

- ¿Quién conoce mejor la arcilla: (A) un geólogo o (B) un alfarero?
- ¿Quién conoce mejor las palabras: (A) un filólogo o (B) un poeta?
- ¿Quién conoce mejor la luz: (A) un físico o (B) un fotógrafo?
- ¿Quién conoce mejor la respiración: (A) un neumólogo o (B) un meditador?
- ¿Quién conoce mejor las familias: (A) un sociólogo o (B) un consejero familiar? (Kasulis, 2019: 34).

Como si de un test se tratara, añade que si eres una persona que tiende a preferir la respuesta B, respondes como la mayoría de los filósofos japoneses, es decir, tu orientación cultural es la del conocimiento por implicación, el cual corresponde al paradigma de la intimidad. En cambio, si has contestado la mayoría de veces A, tu orientación cultural tiene más que ver con la de la integridad, a saber, la que es propia de la búsqueda de un conocimiento objetivo mediante el distanciamiento y que cobró relevancia en la filosofía occidental particularmente a partir del siglo XVII.

Todas las actividades que llevan a cabo las personas mencionadas en las preguntas citadas nos resultan conocidas, aunque no las cultivemos ni dispongamos de los conocimientos necesarios para hacerlo de manera profesional o experta, ya sea nuestro lugar de origen occidental o asiático. Las profesiones que aparecen en la categoría A claramente requieren de una instrucción y titulación universitaria, de unos conocimientos adquiridos sobre la base de la manera en que se ha entendido y practicado la ciencia según el modelo occidental y que, por razones históricas, a menudo no debido al mero intercambio del saber sino al dominio colonial, se ha generalizado ampliamente en el resto del mundo. Las actividades que desempeñan las personas clasificadas como B, en cambio, requieren un tipo de habilidad que quizás denominaríamos un saber hacer o sabiduría práctica (algo que, cabría matizar, hasta cierto punto, no necesariamente deberíamos descartar en el ejercicio de las profesiones clasificadas como A; o incluso las dos orientaciones podrían darse en una misma persona, quizás, en diferentes situaciones). En todo caso, Kasulis pone el acento en el tipo de conocimiento que A o B obtienen de algo en particular que es central en su actividad (arcilla, palabras, luz, respiración, familias). Si nos detenemos en el primer ejemplo, la arcilla, es obvio que un alfarero, aunque carezca de estudios de geología, tras años de oficio, conoce a la perfección el material que moldea. Digamos que un conocimiento de ese tipo y el modo de adquirirlo ha interesado particularmente a los filósofos japoneses. Así, mediante esta estrategia discursiva, que nos obliga a recurrir a nuestra experiencia para poder posicionarnos, nos encontramos en disposición de abordar nuestro objeto de estudio y de superar la extrañeza que, de entrada, pudieran causarnos los textos filosóficos japoneses.

Teniendo esto en mente se entenderá mejor la siguiente caracterización del paradigma de la intimidad que propone Kasulis (2002: 24, 32):

1. La intimidad es objetiva, pero más personal que pública.
2. En una relación íntima, el yo y el otro se copertenecen de una manera que no permite distinguir netamente entre los dos.
3. El conocimiento íntimo posee una dimensión afectiva.
4. La intimidad es somática, así como psicológica.
5. El fundamento de la intimidad por lo general no es autoconsciente, reflexivo, ni arroja luz sobre sí mismo.

Intimidad implica, por tanto, inseparabilidad, copertenencia, compartir. Se trata de establecer un tipo de relación especial, de estar íntimamente relacionados, de poseer

un conocimiento íntimo de lo que queremos conocer, de intimar, como la relación de complicidad que sólo mantenemos con nuestros allegados más íntimos, con quien nos une un estrecho vínculo. Como nos recuerda Kasulis, la palabra procede del latín *intimus*, que significa “lo que es más interior” o “un amigo cercano”, mientras que el verbo *intimare* significa “dar a conocer”. Reuniendo los dos sentidos, Kasulis se refiere al sentido original de intimidad como un “dar a conocer a un amigo cercano lo más íntimo”. Por consiguiente, una relación íntima implica que no podemos entender los elementos que se encuentran relacionados uno sin el otro, pues, aunque los separemos mediante la abstracción, siguen entrelazados, es decir, comparten cualidades esenciales.

En cambio, la palabra integridad procede del latín *integritas*, vocablo relacionado con *integer*, esto es, una totalidad indivisible. Kasulis también lo relaciona con *in* y *tangere*, es decir, no tocar. Lo que posee integridad permanece intacto, incorrupto, puro. Así, integridad se refiere a una totalidad indivisible e inviolable. De acuerdo con esto, el paradigma de la integridad subraya los siguientes rasgos:

1. Objetividad en cuanto verificabilidad pública.
2. Enfatiza las relaciones externas sobre las internas.
3. El conocimiento como idealmente libre de afectos.
4. Distingue lo intelectual y psicológico de lo somático.
5. Se refiere a un conocimiento reflexivo y autoconsciente de sus propios fundamentos (Kasulis, 2002: 25).

Tras estas dos orientaciones reside un modo distinto de relacionarse. Si vamos a examinar una forma de concebir el yo, o sí mismo, que hemos descrito como relacional, conviene detenerse brevemente en esta idea que, aunque relativamente sencilla, resulta sumamente reveladora cuando se aplica no sólo al campo epistemológico, sino también al ético-político o al estético. Pensemos en dos cosas, A y B, relacionadas. Si las pensamos como dos objetos independientes, A y B existen en su integridad antes de entrar en relación y después de establecer la relación una tercera cosa (R) las mantiene conectadas entre sí. Si desaparece R, A y B siguen manteniendo su individualidad íntegramente. Kasulis se refiere a este tipo de conexión como una relación “externa” porque el vínculo existe como algo ajeno al carácter intrínseco de las dos cosas relacionadas. Pensemos, por ejemplo, en un puente construido sobre el Danubio para unir las dos poblaciones medievales de Buda y Pest, en una sola ciudad. Sin el

vínculo añadido que constituye el puente y, por tanto, sin un modo de cruzar de una orilla a otra, la distinción entre ambas poblaciones se habría mantenido.

Por el contrario, si entre A y B se mantiene una relación “interna”, no son independientes sino interdependientes, una es inherente a la otra. Para estar completos, y mantener su integridad, A necesita de B, y a la inversa. La imagen de la intersección de dos conjuntos que se emplea en las matemáticas puede ser ilustrativa: los elementos que quedan en el medio pertenecen a los dos conjuntos, los comparten; R en este caso sería la relación que se da al superponerlos. Si la relación se disolviera, A y B dejarían de ser lo que son, o perderían parte de lo que eran. Por ejemplo, si un pintor deja de mezclar los pigmentos con aceite dejará de tener pintura al óleo, o si separamos el amarillo del azul, dejamos de obtener el verde. Si aplicamos esto a la manera indisociable de concebir el cuerpo y la mente, o la mente y los sentimientos, en la filosofía japonesa tradicional, nos resultarán sorprendentes los intentos por determinar qué vincula a ambos en buena parte de la filosofía occidental, la cual comienza con el supuesto de que en cuanto entidades distintas son separables. Conviene insistir una vez más en que las dos orientaciones descritas no son exclusivas de ninguna tradición cultural o filosófica, pero sí que han tendido a privilegiar una u otra, de modo que han predominado de manera más ostensible en unas que en otras.

## El yo situado y relacional

Desde estas premisas, pasemos a continuación a abordar la cuestión del yo relacional a partir de dos conceptos que hallamos en la filosofía japonesa moderna, y que, como veremos, están vinculados a concepciones del pensamiento asiático premoderno en las que prevalece la orientación de la intimidad. El primer concepto es la noción formulada por Nishida Kitarō de *basho* 場所, la cual marca un punto de inflexión en el pensamiento del filósofo. A lo largo de su vida, Nishida intentó construir su filosofía de una manera que podría calificarse de sistemática; sin embargo, crítico incansable de su propio trabajo, nunca pareció satisfecho con su propio modo de explicación y reformuló continuamente sus ideas acuñando nuevos términos. La noción aparece por primera vez en la colección de ensayos titulada *Del que actúa al que ve* (*Hataraku mono kara miru mono e* 働くものから見る物へ, 1927) y Nishida va precisando su significado en sus escritos posteriores.

En esa etapa de su camino filosófico, Nishida trató de articular su idea de que la experiencia original del mundo debe ser de unidad, previa a la diferenciación entre sujeto y objeto, ser y nada, y de la cual surge cada pensamiento y fenómeno como una determinación particular de ello. Denomina “lugar” a este tipo de campo original:

Conocer simplemente significa que la experiencia vivida se forma a sí misma dentro de sí. En el *lugar* de la experiencia vivida se constituye la relación de contraposición entre forma y materia. Ahí, donde eso que siendo en sí mismo nada contiene el ser infinito —a saber, el “yo” verdadero— se va reflejando infinitamente dentro de sí, se constituye la contraposición entre sujeto y objeto. Tal *lugar* no puede ser descrito como idéntico o diferente; no puede decirse que sea ser o nada [...] La verdadera forma de la forma debe ser el *lugar* de las formas. (Nishida, 2016: 675-676)

Nishida parece pensar en *basho* como un lugar o espacio, no en un sentido físico sino lógico, gnoseológico, ontológico e incluso religioso. Podría entenderse como un trasfondo, un campo contextual, o quizás, tomando prestada la terminología del misticismo especulativo, un “fondo sin fondo” (por ejemplo, el *grunt* âne *grunt* eckhartiano), donde tienen lugar los juicios, las distinciones sujeto-objeto que producen el conocimiento, las relaciones interpersonales y los fenómenos.

La idea de *basho* se le ocurrió a Nishida cuando analizaba la noción de *χώρα* *chōra* tal como aparece en el *Timeo* de Platón,<sup>6</sup> donde leemos: “decimos que necesariamente todo ser está en un lugar [τόπος *topos*] y ocupa un cierto espacio [*chōra*], y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe” (Platón, *Timeo*: 52b). Como es sabido, Platón describe *chōra* como una matriz o receptáculo que recibe todas las cosas sin con ello adoptar la forma de las cosas que contiene, si bien es modificado y moldeado por las cosas haciendo que parezca distinto en diferentes momentos. Por tanto, la idea de *chōra* expresa una cierta ambigüedad o indefinición, ya que no es ni subjetiva ni objetiva, ni idea ni cosa, ni forma ni copia: ni modelo inteligible e inmutable, ni imagen del modelo, que deviene y es visible (49); como no pertenece a ninguno de los dos géneros (inteligible y sensible), Platón necesita diferenciar conceptualmente tres géneros (50d) y describe *chōra* como el tercer género o tercera clase (52a). Al carecer de una identidad propia, *chōra* permanece indeter-

6 Sobre el *basho* de Nishida y *chōra*, ver Tremblay (2007: 59-72) y Krummel (2015: 191-207). Sobre otras interpretaciones de *chōra* a partir de Platón, ver Derrida, *Chōra* (1993) y Sallis (1999).



minado, sin carácter, sin forma y sólo puede ser intuitivo o, como Platón lo expresa, captado por medio del razonamiento espurio o “bastardo” (52b), no por un razonamiento exacto y verdadero propio del conocimiento del ser.

Interesado en el aspecto lógico de *basho*, Nishida procedió a analizar desde esta perspectiva la estructura lógica de la forma de juicio y llamó a su teoría una “lógica de lugar” (*basho no ronri* 場所の論理). Es una lógica predicativa o topológica en la que el plano del sujeto queda en cierto modo subsumido en el plano del predicado. La idea básicamente sería que cualquier juicio surge necesariamente de un *basho* particular, es decir, un lugar particular, pero dado que puede haber una pluralidad de verdades y contextos, tuvo que explicar cómo se interrelacionan dichos contextos.

La “lógica del *basho*” de Nishida es un sistema complejo que siempre cambia y está sujeto a revisión, pero podemos resumir brevemente su núcleo para sugerir cómo se desarrolló su línea de pensamiento. Jacynthe Tremblay (2007: 48-49) se sirve de la imagen muy gráfica, la de las *matrioshka* o muñecas rusas, para facilitar la comprensión de la estructura englobante de esta lógica. Una forma en que Nishida formuló este sistema fue en términos de tres *basho*: el del ser (*u no basho* 有の場所), la nada relativa (*sōtai mu no basho* 相對無の場所) y la nada absoluta (*zettai mu no basho* 絶対無の場所). Estos corresponden aproximadamente a los campos de juicio del empirismo (que pretende expresar pura objetividad con una declaración sobre algo que es y que omite o neutraliza el observador, por ejemplo, si digo “el sol brilla afuera”), del idealismo (en cuyo juicio subjetivo el observador entra en juego, por ejemplo, “yo veo a través de la ventana que el sol brilla afuera y me siento feliz”), y, finalmente, lo que Nishida llamó el campo de la “intuición activa”, o también traducida como “intuición enactiva”,<sup>7</sup> (*kōiteki chokkan* 行為的直観). Este último campo sería el más comprensivo. Como hemos visto, el campo del juicio objetivo del empirismo, el cual normalmente adopta la ciencia, excluye el papel del sujeto sin cuya observación, advierte Nishida, no podríamos afirmar nada sobre algo, por lo que considera que el primer campo está comprendido (incluido dentro, como una muñeca rusa) en el de la autoconciencia, un campo de juicios sobre uno mismo y su relación con los objetos de la experiencia, al que llama de la nada relativa, en referencia al yo anulado o reducido a nada en los juicios empíricos. Con todo, a diferencia del idealismo, Nishida no concibe el yo como sustancia, sujeto o ego trascendental, sino como agente. El *basho* último es el campo donde tiene lugar la acción, la “intuición activa” (en

---

7 Sobre este concepto, ver Cestari (1998) y Maraldo (2017).

nuestro ejemplo, el mero acto de ver, brillar, sentir calor o felicidad, etcétera). Así, el *basho* del idealismo que ve al yo como sujeto y objeto está comprendido en un tercer *basho*, el de la nada absoluta. La expresión “intuición activa” reúne el aspecto pasivo asociado con la intuición, es decir, nuestra recepción de información sobre el mundo, y el aspecto activo de nuestra participación en dicho mundo. En este campo, la intuición y la acción son inseparables como dos polos de un solo proceso. Remite a un proceso, no a una cosa, por lo que nunca puede ser el sujeto o el objeto en sí mismo y por eso es denominado “nada absoluta”. Es tan imposible de definir o conceptualizar, pues se convertiría en una cosa, un objeto de la conciencia; sería como intentar pensar la muñeca rusa más grande posible, en la imagen de Tremblay, o un círculo infinito en una de las imágenes que emplea Nishida. Sólo se puede decir que es el lugar donde se sitúan todas las cosas y se relacionan entre sí, donde tiene lugar el mundo de la naturaleza, de los individuos y del conocimiento, pues es donde el “yo verdadero” (*shin no jiko* 真の自己) conoce las cosas en sí mismas.

En su trabajo posterior, Nishida ve el *basho* como el “lugar” de formación de la historia. El mundo histórico está situado en el *basho* de la nada absoluta, por así decir, como su contenido. El “lugar” da forma a un mundo histórico que no es el mundo natural de las cosas, ni el mundo de la vida de la conciencia del sí mismo, sino el mundo de la cultura. En *basho*, el mundo se determina a sí mismo como un mundo sociohistórico. Reflejando a todos los individuos y su forma de ser mutuamente determinante dentro de sí mismo, *basho* es un lugar en el que todos los seres vivos y no vivos llegan al ser. Es un “lugar” de existencia relacional: “Lo que se considera el ‘yo individual’ no es más que una cosa que se puede pensar como la determinación individual del mundo que se determina a sí misma” (Nishida, 1965a: 203). El mundo, por tanto, puede entenderse como el lugar de la intuición activa mencionado antes, lo que se comprenderá mejor con la analogía que emplea el propio Nishida de una representación teatral (Nishida, 1965b: 290). Mientras que el *basho* de ser equivaldría al público, el observador distante que ve una obra de teatro con objetividad, los actores, que interpretan un personaje y se involucran de manera activa y subjetiva en la ejecución de la obra, corresponderían al *basho* de la nada relativa. Sin embargo, en la medida en que los actores sólo se implican en la obra desde el punto de vista del papel que representan, no experimentan el despliegue total de la obra. Análogamente, los seres humanos participamos en el mundo e incluso podemos analizarlo de manera distanciada, como sugiere la orientación de la integridad mencionada antes, pero la obra de teatro que se representa no sería sino el *basho* de la nada absoluta o

la intuición activa, una posición que incluye la experiencia y la participación en el desarrollo de la totalidad, la unidad o la no dualidad, de sujeto y objeto.

Esta superación de la dicotomía sujeto-objeto y centralidad de la acción o el proceso está en consonancia con lo que Nishida escribió en el Prefacio de la primera edición de su primer libro, *Indagación del bien (Zen no kenkyū)*, (1911): “Al pasar el tiempo, llegué a comprender que la experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia” (Nishida, 1995: 34). Esta afirmación no implica necesariamente una negación ontológica de la individualidad como tal. Más bien significa que el individuo surge en la experiencia; por lo tanto, es algo mutable, no algo fijo más allá del flujo experiencial. De esta manera, Nishida invierte sutilmente la forma habitual de pensar la relación entre individuo y experiencia, como cuando decimos “he tenido una experiencia”. Piensa en la experiencia como un campo de autoestructuración que da forma tanto a lo que pensamos como “yo” o “sí mismo”, como a lo que pensamos como mundo. Es decir, Nishida plantea que el yo no es lo que constituye la experiencia, sino que la experiencia constituye el yo. Tampoco cabe pensar que la realidad, como algo externo a mí, me proporciona los datos de lo que experimento, sino que la realidad es la forma en que la experiencia toma forma. Por esta razón, con la noción de *basho* da cuenta de este campo autoconsciente y autoformativo.

Pasemos ahora al siguiente concepto, el que da título al ensayo de Watsuji Tetsurō, *Fūdo* 風土 (1935). Watsuji se formó en la filosofía occidental y estudió en particular la hermenéutica y la fenomenología. De hecho, se dio a conocer en Japón con sus obras sobre Nietzsche y Kierkegaard. Sin embargo, también se interesó en las filosofías asiáticas y no dudó en tomar nociones del pensamiento confuciano y budista. Ambas fuentes confluyen en el proyecto filosófico de Watsuji, el cual se suele interpretar como un intento de repensar las relaciones entre la individualidad, la vida ética y el mundo natural. La idea central de su ensayo es de especial relevancia para la cuestión que abordamos aquí: la naturaleza tal como se experimenta y se vive es parte de la estructura misma de la existencia humana, de modo que el yo se halla inmerso en esta dimensión de la naturaleza y en continuidad con ella.

De esta idea se puede extraer la conclusión de que el ser humano sólo puede ser lo que es a lo largo de su vida, al incorporar y dar expresión cultural a una región de la naturaleza, y que, a su vez, dicha región particular de la naturaleza sólo puede ser completamente lo que es siendo parte y desplegándose a través del mundo de la cultura humana. Esta bidireccionalidad constituye *fūdo*, traducido al castellano

como “ambientalidad” o “clima y paisaje”, al italiano como *Vento e terra* (literalmente, pues los dos sinogramas que componen la palabra significan “viento” y “tierra”), al inglés como *climate and culture* y *milieu* (que viene del francés, *mi* significa “medio” y *lieu* significa “lugar”), y que recientemente David Johnson ha parafraseado como el medio ambiente geocultural, al que nos abrimos y al cual pertenecemos.<sup>8</sup> El hecho de que el concepto no se refiera meramente a la naturaleza ni se pueda separar de lo humano (en este sentido, adelantando quizás la tesis central de los teóricos del Antropoceno sobre el impacto de la actividad humana sobre los ecosistemas terrestres) lo deja claro el autor en el Prólogo a la obra, donde leemos:

El objeto de esta obra es resaltar la importancia de la ambientalidad —clima y paisaje— como elemento estructural de la existencia humana. No se trata solamente del influjo del medio ambiente en el ser humano, porque lo que se entiende habitualmente por medio ambiente es algo derivado, que tiene su fundamento en lo que aquí llamo ambientalidad climático-paisajística como característica de la vida humana.

Cuando hablamos de relación entre el medio ambiente y la vida humana, ésta se encuentra ya objetivada. Dicha reflexión parece pensar la relación entre dos objetos, en vez de ocuparse de la existencia humana en su carácter de subjetividad, que es lo que aquí me interesa.

A lo largo de esta obra se aludirá a menudo al problema de las formas que revisten clima y paisaje, pero no como mero entorno físico, sino como expresión existencial del sujeto humano. (Watsuji, 2006: 17)

Watsuji distingue entre *fūdo* y el medio ambiente natural (*shizen kankyō* 自然環境), pues este último equivaldría a una abstracción que convierte la naturaleza en un objeto analizable, en la línea podríamos añadir de la orientación de la integridad, mientras que el primero consiste en fenómenos que presuponen la existencia del sujeto humano que los vive, percibe e interpreta, claramente en la línea de la orientación de la intimidad. Watsuji descarta el determinismo ambiental y habla de la libertad del sujeto humano en reciprocidad con el entorno natural.

Tras el pasaje citado arriba, en el Prólogo de *Fūdo*, Watsuji explica que *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*, 1927) de Heidegger inspiró su trabajo. Watsuji leyó en Berlín

---

8 Véanse las traducciones de Watsuji (1960, 1988, 2011, 2006, 2015), así como el estudio de David Johnson (2019).

el libro recién publicado de Heidegger con grandes expectativas sobre cómo utilizaría la fenomenología de una nueva manera para abordar las cualidades de la existencia humana. Sin embargo, decepcionado, critica a Heidegger por no haber dado suficiente importancia al espacio en su obra, lo cual se refiere principalmente a *Sein und Zeit*, ya que la cuestión del espacio no está ausente de las obras de Heidegger, pero parece ser de importancia secundaria antes la década de 1950. De hecho, Heidegger escribe (§5):

mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es *el tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha de menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser ahí” que comprende el ser*. (Heidegger, 1996: 27)

Watsuji ve en Heidegger un desequilibrio que resulta de priorizar la temporalidad sobre la espacialidad, lo mental sobre el cuerpo y enfatizar la naturaleza individual del ser humano. Para el filósofo japonés, la estructura de la existencia humana no es menos espacial que temporal y, en consecuencia, no se puede subordinar la espacialidad a la temporalidad. Watsuji también afirma que la existencia humana no es menos social que individual y, por lo tanto, uno debe tener en cuenta la dualidad social-individual del ser humano, término que, en japonés, se expresa como *ningen* 人間. El primer componente se refiere a “individuo” 人 y el segundo tiene una connotación espacial 間 (leído *ken* es la longitud de un tatami; leído *ma* es, entre otras cosas, una habitación en una casa, y leído *aida* es un intervalo o relación entre dos cosas, eventos o personas). Este segundo sinograma que compone la palabra “ser humano” agrega, por tanto, la connotación de que las personas se vuelven humanas cuando viven entre otras.<sup>9</sup> Según Watsuji, en su descripción del “ser ahí” (*Dasein*), Heidegger, pese a que introduce la idea del “ser con” (*Mitsein*), es decir, “ser con otros”, no ofrece una explicación satisfactoria de qué significa ser un ser humano en el mundo, pues, en su

---

9 Resulta interesante, además, que el significado de este carácter en China remitía al tiempo, mientras que en Japón adquirió el sentido espacial. Etimológicamente es una combinación del sinograma “puerta” 門 y “luna” 月, evocando la imagen poética de la luz de la luna filtrada a través de un panel deslizante semiabierto al exterior. Más tarde, el componente “luna” del carácter original 間 fue reemplazado por el “sol” 日.

opinión, pasa por alto la influencia de la cultura y las vastas conexiones de red que nos hacen lo que somos, individuos inmersos en el espacio/tiempo de un mundo, junto a otros. Para Watsuji, no somos individuos solitarios que conviven junto a otros individuos también solitarios, sino seres de lo que denomina “interidad” o “ser entre” (*aidagara* 間柄), estar en medio. El énfasis dado a los aspectos espacial y social del ser humano lo lleva a dedicar su ensayo a la conceptualización de la relación de una sociedad con su entorno (*fūdo*), así como el sentido y orientación de esta relación, a lo que denomina (*fūdosei* 風土性) y define como momento estructural de la existencia humana.

Curiosamente, para traducir el verbo “ser” (*sonzai suru* 存在する) y “existencia” (*sonzai* 存在), la filosofía japonesa<sup>10</sup> usa dos sinogramas y uno de ellos incorpora originalmente la idea del lugar y, por tanto, la espacialidad: *zai*, que comprende el radical “tierra” (土), significa “estar en un lugar”, o “el lugar del ser”. Teniendo en cuenta estas particularidades de la lengua japonesa, Augustine Berque, quien ha estudiado en profundidad tanto la obra de Watsuji como las concepciones del espacio y la naturaleza en Japón, reconoce que para un japonés resulta difícil imaginar al ser humano o la existencia humana (*ningen sonzai* 人間存在) sin hacerlo espacialmente, y concluye que en japonés “el ser no trasciende el mundo” (Berque, 1998: 247).

## Conclusión

Extraeremos, a continuación, algunas conclusiones de las ideas expuestas en el apartado anterior a la luz de la orientación de la intimidad propuesta por Kasulis y en conexión con la cultura japonesa. Como hemos visto, el concepto nishidiano de *basho* no sólo significa dónde o cómo tiene lugar una experiencia o un juicio en la experiencia, sino que también sitúa una experiencia al establecer un punto de vista o un contexto envolvente para la forma en que se juzga algo, y sitúa cada juicio en términos de su contexto experiencial más amplio. De su estudio de la filosofía occidental le llamó especialmente la atención la polarización entre sistemas filosóficos idealista o empírico, los ámbitos mental o material, o los conceptos de subjetivo y objetivo. En lugar de decantarse por uno de los polos o elaborar una síntesis de ambos, Nishida trató de definir un sistema

10 La palabra más común en japonés con el sentido de “ser” o “existir” es *u* 有 (también leído *yū* o *a(ru)* 有る), que originalmente significa “haber”, pero también puede significar “estar situado (en)” o “estar contenido (dentro de)”.



lógico que proporcionara el fundamento de todas esas dicotomías. Nishida argumenta que hay algo más básico que el yo que constituye el yo, es decir, un proceso creativo y receptivo, una idea con una clara resonancia religiosa, ética o estética, que nos sitúa en la línea del conocimiento más bien personal, somático y afectivo que veíamos en la orientación de la intimidad. Este terreno inefable, el *basho* de la nada absoluta, es la base tanto para uno mismo como para el mundo empírico, tal como se conoce a través de la ciencia. En él, sujeto y objeto, interioridad subjetiva y ambiente externo se realizan determinándose como contradictorios. Negándose, el ambiente da forma al individuo, el cual emerge del ambiente y se separa de él; a su vez, el individuo da forma al ambiente, negándose, deja espacio al ambiente para ser, lo determina desliziándose en su fondo. Como en la orientación de la intimidad, uno no se entiende sin el otro, y el acento recae en el aspecto relacional y contextual.

En cuanto a *fūdo*, conviene recordar que, con esta palabra, Watsuji intentó acuñar un equivalente espacial al concepto temporal de historicidad. En términos más generales, quería utilizar *fūdosei* como base para una teoría fenomenológica de la humanidad (como lo revela el subtítulo de su libro “Un estudio del ser humano” y de ahí la palabra “Antropología” del título de la edición española de la obra) que complementaría *Sein und Zeit* de Heidegger como una mejor descripción del ser “en el mundo” de nuestra existencia. Para Watsuji, ser humano como *ningen* implica de entrada un sentido relacional, encarnado en el ser que incluye al individuo, la espacialidad de sus relaciones y los lugares y espacios geográficos/climatológicos y culturales en los que vive e interactúa. *Fūdo* como “clima cultural” conceptualiza un “entre”, un espacio intermedio entre la cultura y la civilización, por un lado, y la naturaleza, por otro. El pensamiento japonés premoderno no planteó esta dicotomía en términos tan excluyentes como vemos en gran medida en la filosofía occidental. Para Watsuji, como para buena parte de la filosofía japonesa, la civilización humana no puede ser vista como opuesta a la naturaleza, tal como la mente no puede ser vista como opuesta y separada del cuerpo. De nuevo podemos reconocer claramente la orientación de la intimidad. El “entre” es visto como un estándar de los seres humanos y de la cultura, pues indica que el sujeto siempre está vinculado al espacio. *Fūdo* también destaca la diferencia entre las concepciones japonesas tradicionales y occidentales del yo. Mientras que, en la visión occidental moderna, el yo y el medio ambiente son por lo general términos contrapuestos, en Japón se consideran interrelacionados; el yo se funde con el medio ambiente al identificarse con patrones de la naturaleza que, sin embargo, están contruidos culturalmente.

Se puede decir, por tanto, que la “espacialidad” y la “relacionalidad” son ideas clave en estos dos filósofos japoneses. Ambos pensadores, Watsuji y Nishida, rechazaron el sujeto moderno, expresado de manera paradigmática en el *cogito* cartesiano autoinstituido y sustancial, y se centraron en la interrelación de este sujeto con su contexto (social, natural, histórico, cultural). Si bien esto significa una autodescentralización o deconstrucción del sujeto, han enfatizado que el ser humano siempre está en el mundo, como el *In-der-Welt-Sein* heideggeriano. Este tipo de yo, que es al mismo tiempo un no-yo (pues se autodetermina negándose), puede interpretarse como un proceso dialéctico en el que se autodetermina y es determinado en sus relaciones. Ambas dimensiones, individual y comunal, uno mismo y otros, el ser y el lugar de su ser, están co-implicadas y son necesarias. Ahora bien, cabe mencionar las implicaciones sociopolíticas del énfasis en esta dimensión locativa del ser. El hecho de que el yo sea siempre un yo ubicado o situado es muy importante para reconocerlo al enfrentar problemas globales como la paz, la justicia, los derechos humanos, el medio ambiente, etc. Sin embargo, la identificación del sujeto con su contexto puede considerarse como un riesgo de suprimir la alteridad del otro y subordinar al individuo al todo. Y dado el período histórico en el que ambos pensadores vivieron y publicaron sus ideas, surge la cuestión de su apoyo a las ideologías totalitarias. Sin embargo, este problema es demasiado complejo para desarrollarse más aquí. En cambio, me gustaría referirme brevemente al trasfondo cultural budista y japonés que revelan *basho* y *fūdo*.

En el pensamiento budista, por medio de la palabra sánscrita *anātman*, generalmente traducida como “no yo”, se rebate la permanencia y sustancialidad del *ātman* hindú, una especie de alma que reside en el cuerpo, sería inmortal y transmigra en diferentes vidas hasta que logra su liberación. El yo, o sí mismo, desde el punto de vista budista (si bien la cuestión generó controversias entre las diferentes escuelas antiguas), tiene su propia identidad sólo en la medida en que podamos definir sus límites, pero, en realidad, carece de algo que no comparta o se superponga con otros. La identidad del yo sería convencional y provisional. No sólo está compuesto por una serie de agregados que se disuelven, tal vez dejando un residuo de conciencia, tras la muerte del individuo, sino que es producto de una serie de condicionamientos que le constituyen y siempre cambiante, por lo que más que una sustancia o un sujeto se trata de un proceso. Esto se aplica a la realidad en su conjunto, típicamente se representa con la imagen clásica de “la red de Indra”: la realidad como una red interdependiente de procesos cambiantes, de acuerdo con la noción del “origen condicionado” de todos los fenómenos (en sánscrito, *pratītya samutpāda*). Cada fenómeno es au-

toconsistente sólo en virtud de los condicionamientos que lo originan y constituyen. Desde la perspectiva budista, la identidad sustancial o independiente es una ilusión. Cada cosa que carece de sustancia está vacía y sólo se define por el flujo de procesos interdependientes que la configuran. El budismo ofrece una visión procesual del sí mismo y de la realidad fenomenal cercana al énfasis de Nishida y Watsuji en el trasfondo o espacio intermedio que hace posible la relación.

Por último, remitiré dos ejemplos ilustrativos con respecto al legado cultural japonés. Como hemos visto, para Nishida, el “yo” es una especie de lugar de experiencia, un lugar en que se ubican tanto lo lógico como lo sensorial. Esta idea se puede entender fácilmente examinando el idioma japonés. La frase que tomo prestada como ejemplo de Ueda Shizuteru (2004), “Escucho el sonido de una campana”, en japonés, *kane no oto ga kikoeru* 鐘の音が聞こえる, dice literalmente “El sonido de la campana es oído” (161). Téngase en cuenta que no es necesario recurrir a un “yo”. Por supuesto, el japonés, como la lengua española, puede especificar el sujeto si es necesario, pero en el habla ordinaria no lo es. En este caso, el “yo” lógico emerge o surge de la experiencia de la resonancia de la campana y su resonancia se hace manifiesta.

El segundo ejemplo está tomado de Berque, quien argumenta que la visión occidental de la realidad debe mucho a la estructura básica de las lenguas europeas. Por ejemplo, la sustancia y los accidentes en metafísica corresponden al sujeto y al predicado en la lógica, mientras que la idea budista de que no existe una sustancia permanente, sino que todo es relacional y cambiante, está en sintonía con los rasgos básicos del idioma japonés. Para ilustrar esta idea, cita el siguiente haiku de Ōshi, que forma una oración completa y ordinaria:

風鈴の *Fūrin no* (The windbell's)  
ちひさき音の *chiisaki oto no* (tiny chime:)  
下にゐる *shita ni iru* (I am under) (en Berque 2016: 15)

En una traducción aproximada y más bien literal al español, el poema reza “el sonido mínimo de / las campanillas de viento: / estoy debajo”.<sup>11</sup> La poesía haiku, generalmente, incluye una palabra referida a una estación, aquí *windbell* o campanillas de

11 Nótese la alteración del orden de los dos primeros versos para el posesivo, es decir, que el sonido es de las campanillas de viento: en inglés lo pueden mantener gracias al genitivo sajón ('s). También se han añadido los artículos (en género y número, de los que carece el japonés), y se ha conjugado el verbo de manera personal, mientras que el japonés original correspondería a un verbo en infinitivo (“estar debajo”), si bien, el hecho de que el verbo sea *iru* y no *aru* sugiere que quien está situado debajo es un ser animado, humano o animal.

viento (el primer componente de *fūrin* es el viento), pues estas campanitas ligeras se cuelgan en verano de una rama en el jardín y suenan con una ráfaga de viento, lo que favorece que el lector u oyente sienta la brisa sinestésicamente. Lo sorprendente es que no hay un sujeto en la oración, sólo una escena, un ambiente, un conjunto particular de circunstancias, un entorno, o para decirlo con Watsuji, un *fūdo*. Sin embargo, nótese que, en la traducción del haiku al inglés, para dar cuenta de la acción que transcurre en el “lugar” (el estar debajo de la campana) se ha añadido (explicitado y con ello, distinguido) un “yo” (I).

### Referencias bibliográficas

- BAUSI, Francesco (Ed.). (2014). *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Giovanni Pico della Mirandola. Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore.
- BENZ, Ernst. (2016 [1968]). *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán* (María Tabuyo y Agustín López, Trad.). Siruela.
- BERQUE, Augustin. (1998). “Le japonais”. En François Mattéi (Ed.), *Encyclopédie philosophique universelle, IV: le Discourse philosophique* (pp. 240-250). PUF.
- BERQUE, Augustin. (2016). “Thinking the Ambient: On the Possibility of *Shizengaku* (Naturing Science)”. En J. Baird Callicott y James McRae (Eds.), *Japanese Environmental Philosophy* (pp. 13-28). Oxford University Press.
- CESTARI, Matteo. (1998). “The Knowing Body: Nishida’s Philosophy of Active Intuition”, *The Eastern Buddhist*, 31(2), 179-208.
- DERRIDA, Jacques. (1993). *Chōra*. Galilée.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (Eds.). (1959-1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- FICHTE, Johann Gottlieb. (2000). *Die Bestimmung des Menschen*. Felix Meiner Verlag.
- HEIDEGGER, Martin. (1996). *El ser y el tiempo* (José Gaos, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1927)
- JOHNSON, David. (2019). *Watsuji on Nature. Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*. Northwestern University Press.

- KASULIS, Thomas P. (2002). *Intimacy or Integrity. Philosophy and Cultural Difference*. University of Hawai'i Press.
- KASULIS, Thomas P. (2019). *La filosofía japonesa en su historia* (Raquel Bouso, Trad.). Herder.
- KRUMMEL, John W. (2015). *Nishida Kitaro's chiasmatic chorology. Place of dialectic, dialectic of place*. Indiana University Press.
- MARALDO, John C. (2017). “Enaction in Cognitive Science and Nishida's Turn of Intuition into Action”. En *Japanese Philosophy in the Making I. Crossing Paths with Nishida* (pp. 199-225). Chisokudo.
- MILL, John Stuart. (2003). *On Liberty* (David Bromwich y George Kateb, Eds.). Yale University Press.
- NISHIDA, Kitarō. (1965a). “Basho” 「場所」. En *Nishida Kitarō Zenshū* 『西田幾多郎全集』 [Obras completas de Nishida Kitarō], vol. 3 (pp. 415-477). Iwanami.
- NISHIDA, Kitarō. (1965b). “El estudio de la religión” 「宗教学」 en *Nishida Kitarō Zenshū* 『西田幾多郎全集』 [Obras completas de Nishida Kitarō], vol. 15 (pp. 223-304). Iwanami.
- NISHIDA, Kitarō. (1995). *Indagación del bien* (Alberto Luis Bixio, Trad.). Gedisa.
- NISHIDA, Kitarō. (2016). “La lógica del lugar” (Raquel Bouso, Trad.). En J.W. Heisig, Th. P. Kasulis, J. C. Maraldo, R. Bouso (Eds.), *La filosofía japonesa en sus textos* (pp. 673-682). Herder.
- PLATÓN. (1992). “Teeteto” (Álvaro Vallejo Campos, Trad.). En *Diálogos V* (pp. 137-317). Gredos.
- PLATÓN. (1997). “Timeo” (Francisco Lisi, Trad.). En *Diálogos VI* (pp. 125-261). Gredos.
- SALLIS, John. (1999). *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press.
- TREMBLAY, Jacynthe. (2007). *Introduction à la philosophie de Nishida*. L'Harmattan.
- UEDA, Shizuteru. (2004). *Zen y filosofía* (Raquel Bouso, Ed.). Herder.
- UNTERSTEINER, Mario. (2008 [1996]). *I Sofisti*. Mondadori.

- VAN BERKEL, Tazuko A. (2013). “Made to Measure: Protagoras’ *metron*”. En Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Sork (Eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure* (pp. 37-67). Brill.
- WATSUJI, Tetsurō. (1960). *Climate: a philosophical Study* (Geoffrey Bownas, Trad.). Japanese National Commission for UNESCO.
- WATSUJI, Tetsurō. (1962). “Fūdo: Ningengakuteki kōsatsu” 「風土：人間学的考察」 (Clima: Un estudio del ser humano). En *Watsuji Tetsurō zenshū* 『和辻哲郎全集』 [Obras completas de Watsuji Tetsurō], vol. 8. Iwanami.
- WATSUJI, Tetsurō. (1988). *Climate and Culture. A Philosophical Study* (Geoffrey Bownas, Trad.). Greenwood Press.
- WATSUJI, Tetsurō. (2006). *Antropología del paisaje* (Juan Masiá y Anselmo Mataix, Trad.). Sígueme.
- WATSUJI, Tetsurō. (2011). *Fūdo, le milieu humain* (Augustin Berque, Pauline Couteau y Kuroda Akinobu, Trads.). CNRS.
- WATSUJI, Tetsurō. (2015). *Uno studio dell’umano* (Lorenzo Marinucci, Trad.). Mimesis.





## LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA INTERDEPENDENCIA Y LOS DESAFÍOS SOCIOECOLÓGICOS DEL SIGLO XXI: UNA APROXIMACIÓN DESDE DŌGEN<sup>1</sup>

### THE INTERDEPENDENT CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY AND THE SOCIO-ECOLOGICAL CHALLENGES OF THE 21ST-CENTURY: AN APPROACH FROM DŌGEN

**Carlos BARBOSA CEPEDA**

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL DE COLOMBIA | Colombia

Contacto: [carlos.barbosa@gmail.com](mailto:carlos.barbosa@gmail.com)

#### Resumen

En el presente artículo, argumentaremos que es posible encontrar en el clásico filósofo y maestro zen japonés Eihei Dōgen (1200-1253) una muy significativa contribución a nuestros esfuerzos por enfrentar la problemática ambiental y social de nuestro tiempo. Esta contribución consiste en una perspectiva a partir de la cual sea posible reconectar la subjetividad humana con el entorno y con los otros. Así, sería posible superar la tendencia del sujeto moderno al autoconfinamiento (cerrarse sobre sí mismo), tendencia que está en la raíz de realidades que han alimentado la crisis socioambiental en nuestra era, como el individualismo en general, y el consumismo en particular. Para desarrollar la idea central del texto, procederemos en cuatro pasos. Primeramente, precisaremos el sentido del autoconfinamiento al que tiende la subjetividad moderna y su carácter de condición esencial para la emergencia de la crisis socioambiental que actualmente enfrenta la humanidad. Enseguida, examinaremos la salida del autoconfinamiento desde Dōgen y cómo a partir de él se puede configurar una forma de subjetividad conectada: el sujeto se configura no en oposición al resto de la realidad, sino en radical conexión y sintonía con la realidad circundante. En tercer lugar, mostraremos que la sintonía en la base de la subjetividad conectada se puede evidenciar en la experiencia estética del ambiente: el apercibirse concretamente del ambiente es la ocasión para que el individuo descubra quién es. Finalmente, desde tal perspectiva sugeriremos eventuales vías para poner en acto esta constitución conectada de la subjetividad que permitan afrontar la crisis socioambiental.

**Palabras clave:** subjetividad, sintonía, autoconfinamiento, crisis socioambiental, Dōgen

#### Abstract

In this paper, I will argue that the thought of the classical Japanese philosopher and Zen master Eihei Dōgen (1200-1253) can make a very significant contribution to the efforts aimed at tackling the current worldwide social and environmental crisis. This contribution consists of a perspective from which human subjectivity can reconnect with the environment and with the other. Thus, it would be possible to overcome the tendency of the modern subject toward self-confinement which is at the root of realities that have fueled the current socio-environmental crisis, such as individualism in a general sense and consumerism in a particular one. In order to ground the paper's main point, I will proceed in four steps. First, I will pinpoint the meaning of the self-confinement to which modern subjectivity tends and how it has been an essential condition for the emergence of the socio-environmental crisis. Next, I will examine Dōgen's thought in order to formulate a way out of self-confinement and towards a connected subjectivity: the subject configures itself not against the rest of reality, but in a radical connection attuned to the environment. Then, I will demonstrate how the attunement at the core of this connected subjectivity can be evinced through an aesthetic experience of the environment: concrete awareness of the environment is the occasion for subjects to discover who they are. Finally, from this point of view, I will suggest eventual measures to put connected subjectivity into action in a way that empowers us to face the socio-environmental crisis.

**Keywords:** subjectivity, attunement, self-confinement, socio-environmental crisis, Dōgen

---

1 El presente escrito está basado en la ponencia presentada en el Seminario Internacional de Filosofía japonesa *Hacia el sí mismo ecológico-comunitario*, organizado por el Colegio de Filosofía de la UNAM, celebrado del 25 al 29 de noviembre de 2019, en el marco del proyecto PIFYL 02\_006\_2019 "Ontologías intersticiales", cuya participación fue apoyada por la Fundación Japón (México).

**M**ucho se ha insistido en que el individualismo (manifiesto en formas como el consumismo) dificulta enormemente la solución de los desafíos ambientales, inclusive los desafíos sociales, que la humanidad enfrenta en el siglo XXI. La pregunta es, entonces: ¿es posible superarlos? Puede afirmarse que en la base de estos obstáculos se halla un factor intrínseco al paradigma moderno de subjetividad, a saber, la tendencia del sujeto moderno a cerrarse sobre sí mismo para poder afirmarse (autoconfinamiento). Si esto es así, hará falta replantearse la constitución de la subjetividad en la dirección contraria: la de la reconexión con el entorno y con los otros. Como intentaré mostrar en este texto, encontramos una muy significativa contribución a esa reorientación en el pensamiento de un filósofo y maestro zen japonés del siglo XIII, Eihei Dōgen (1200-1253). Pero ¿podemos hablar de subjetividad antes de la modernidad? Y ¿tiene sentido buscar una salida a los presentes problemas ambientales y sociales de la humanidad mirando hacia el pasado? En el caso de Dōgen, estas preguntas admiten una respuesta afirmativa.

A fin de sustentar dicha respuesta afirmativa, el presente escrito procederá en cuatro secciones. Inicialmente precisaremos con claridad en qué consiste el autoconfinamiento como paradigma problemático y moderno de subjetividad, y por qué es preciso superarlo. Seguidamente, examinaremos cómo se puede hallar una salida a dicha problemática a partir de Dōgen, quien formula un sujeto que se constituye no cerrándose sobre sí mismo, sino, al contrario, apoyándose en su conexión concreta con el entorno. En el tercer apartado dilucidaremos la forma concreta que esta conexión puede adoptar en tanto constitutiva de la subjetividad: la sintonía estética con las cosas. Finalmente, plantearemos algunas contribuciones de esta aproximación a la subjetividad para el abordaje de la problemática causada por el individualismo.

### **El problema subyacente al sujeto moderno**

El desarrollo de la subjetividad en la modernidad ocupa un lugar importante en el patrimonio intangible de la humanidad hoy: ha sido fundamental para la articulación de los derechos humanos, la libertad civil, la democracia, entre otras instituciones y valores que no podemos simplemente dejar de lado. Sin embargo, el sujeto moderno también conlleva enormes dificultades de orden social y ambiental. De ello es reflejo la actual crisis ambiental global. Ya es difícil controvertir que esta crisis no se pudo originar sin la noción del ser humano como sujeto enteramente diferenciable de la

naturaleza, a la que puede tratar como mero insumo para la producción y el progreso virtualmente ilimitados. Por otra parte, nos encontramos también con síntomas de que la proclamación liberal de valores, como la autonomía individual o la libre empresa, estarían llegando demasiado lejos. Ejemplos de dichos síntomas pueden ser el fenómeno de los *hikikomori* (un fenómeno que ya no se puede considerar exclusivo de Japón), la soledad endémica en países como Suecia, el incremento mundial de la depresión, o el excesivo poder que han venido acumulando las corporaciones con el consecuente impacto en la degradación del Estado de bienestar.

Si la situación es tan crítica, es necesario diagnosticar de dónde derivan estos peligros de la subjetividad moderna y cómo superarlos. En ese orden de ideas, retomemos el diagnóstico que formula Nishitani Keiji en *La religión y la nada* (2017: 52-63). Dicho muy brevemente, Nishitani encuentra que el *cogito* cierra la puerta a su autocomprensión en tanto se piensa a sí mismo desde sí mismo, es decir, desde la pura autoconciencia. En el espejo de la autoconciencia, el sujeto se refleja a sí mismo constantemente y de este modo se reafirma. Empero, esta constitución de sí no es suficientemente originaria; no toca el fondo desde el cual el sujeto emerge y se constituye en cuanto tal. Esto sucede porque el movimiento de constitución desde la autoconciencia supone un cierre, un confinamiento del sujeto dentro de sí mismo o, más específicamente, dentro de su propio reflejarse en el espejo de la autoconciencia.

Se puede entender esta dificultad, como lo hace Nishitani, al examinar el estadio final de la duda cartesiana. Cuando uno llega al final de esta duda metódica, se encuentra con que “yo pienso” es la primera y la mayor de nuestras certezas. Aun cuando pueda dudar que exista el mundo allá fuera, o incluso mi cuerpo, no puedo dudar que soy algo: el mismo acto de dudar da testimonio de que debo ser algo. En general, sé con absoluta certeza que soy algo porque dudo, siento, pienso, deseo, razono. Una vez establecida esta primera certeza, el método cartesiano nos exige edificar desde ella los fundamentos de la certeza sobre nuestro conocimiento del mundo exterior.

El grave problema que se abre aquí es que no acabamos de encontrar esa conexión con el mundo exterior. El procedimiento cartesiano le supone al sujeto confinar-se dentro del ámbito de su interioridad, allí donde se erige la certeza del “yo pienso”. El sujeto cartesiano levanta un muro entre el ámbito del sujeto y el del mundo exterior; marca una frontera tajante entre ambos. Así, en la medida en que podamos considerar el raciocinio cartesiano como representativo de la constitución moderna de la subjetividad, el sujeto moderno encuentra un modo de afirmarse y constituirse a sí mismo en tanto individuo (por ende, en tanto único e irrepetible), al precio de desco-

nectarse no sólo de la realidad que lo rodea, sino también de los otros sujetos. Incluso allí donde pone el nosotros en el lugar del yo solitario para reconocer la relevancia de las relaciones sociales, Descartes sigue concibiendo lo humano como enteramente desligado de la “naturaleza”.

Sea como sea, las consecuencias del hasta aquí descrito autoconfinamiento son aún más serias. Siguiendo a Nishitani (2017: 54), el sujeto paga el precio de cerrar la vía al conocimiento de sí mismo porque en su modo de constitución autoconfinado no puede entenderse a sí mismo sino reflejándose a sí mismo en la autoconciencia. En esa medida, no sabe de sí mismo sino a través de conceptos y representaciones; por lo tanto, sólo de manera mediada. Sin embargo, un contacto íntimo y directo consigo mismo resulta bloqueado.

De modo que el sujeto se ha autoconfinado, se ha puesto en una especie de jaula de su propia creación al afirmarse en la certeza de su propia vida mental, y con ello se ha aislado de la realidad. Es más, paradójicamente se ha aislado de sí mismo. Para Nishitani, la salida del autoconfinamiento del sujeto supondrá pensar el sí mismo desde una perspectiva más originaria o elemental. Para ello hará falta romper a través del tejido de la conciencia: se trata de hallar un modo de pensar que nos permita retomar contacto con la realidad y con nosotros mismos. En la filosofía de Nishitani, encontramos un logrado intento por elucidar ese camino a una subjetividad que trascienda el autoconfinamiento y se oriente hacia una conexión íntima con el entorno. No obstante, no resulta tan claro cómo dicha elucidación se traduce en la relación concreta del sujeto con el entorno. Para profundizar en dicha concreción, que podríamos llamar ambiental, resultará relevante dar un paso atrás históricamente y rescatar así una influencia fundamental de la filosofía de Nishitani, a saber, el maestro Dōgen.

En todo caso, y dados los desafíos de abordar una filosofía en principio tan distante para nosotros en el espacio y en el tiempo, seguiré la línea de Nishitani, quien es un puente privilegiado entre las dos orillas: su obra está profundamente permeada por Dōgen y, a la vez, resulta de un diálogo entre el pensamiento asiático y occidental. Acaso, quizá, no sea de otra forma como pueda plantearse la aproximación a una tradición filosófica muy distante a la que nos es familiar. Sólo podemos partir de nuestro propio lugar en la historia. Sin embargo, es importante hacerlo con el ánimo de desaprender parte de lo que damos fácilmente por sentado. En el caso del presente texto, parte fundamental de ese “desaprendizaje” es romper el cascarón de una lectura fundamentalmente epistemológica de la subjetividad, incluso una lectura de la subjetividad plenamente centrada en el sujeto mismo. En ese orden de ideas, considero

que Dōgen nos llama hoy a una lectura ontológica-relacional (no solamente epistemológica e individual) de la subjetividad.

### Subjetividad conectada

¿Qué supone afirmar que en la obra de Dōgen se propone una forma de constitución de la subjetividad, aunque muy diferente a la moderna? ¿Qué consecuencias tiene? En primer lugar, la sola idea exige presuponer que hay formas de constitución de la subjetividad más allá de la modernidad europea.

Me parece especialmente interesante señalar que la subjetividad moderna, al menos tal como la hemos heredado, no es el único desarrollo posible de la subjetividad. Me refiero con ello a que no es el único modo en que podemos ganar autoconciencia, autoconocimiento y un claro sentido de nuestra propia identidad. Para decirlo más detalladamente, la subjetividad tradicionalmente moderna no es la única forma en que podemos adquirir conciencia de nosotros mismos, ganar conocimiento de nosotros mismos y, a su vez, configurar nuestra propia identidad en cuanto individuos, es decir, tener un sentido desarrollado de nuestra unicidad en y frente al mundo. En otras palabras, la autoconciencia, el autoconocimiento y la configuración de la propia identidad individual no son características exclusivas de la subjetividad moderna.

Cuando se piensa lo contrario, se suele contrastar la noción “occidental” —más precisamente, moderna— de individuo con la preeminencia del colectivo en las sociedades así llamadas “orientales”. Desde tal punto de vista, se dice que, como en estas sociedades el colectivo prima sobre el individuo y con ello las particularidades individuales no son relevantes, el individuo se disuelve y por tanto queda bloqueado el desarrollo de su subjetividad. Este discurso puede reflejar la realidad de las sociedades de Asia Oriental *en alguna medida*. Sin embargo, es fácil que este discurso se preste a la sobresimplificación. A fin de cuentas, en Occidente las sociedades de Asia Oriental no suelen ser evaluadas en sus propios términos, sino en los términos de la noción *moderna* de sujeto, la cual supone que el grado de desarrollo de la subjetividad es proporcional al grado en que se establezca una diferenciación categórica, tajante, entre el sujeto y el mundo exterior (de suponer, más aún, que no hay subjetividad si no es moderna). Un ejemplo bastante claro e históricamente reciente de esta manera de pensar se encuentra en la forma como Erich Fromm parte del paradigma moderno de subjetividad para explicar la individuación: “[e]l proceso por el cual el

individuo *se desprende de sus lazos originales* [con la naturaleza y la sociedad], que podemos llamar proceso de *individuación*, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos.” (1957: 49; énfasis añadido en el primer caso). Sin embargo, para que uno encuentre su propia e irreplicable unicidad respecto de las demás cosas ¿debe desvincularse de ellas? Y ¿es ésta la única forma de desarrollar la propia subjetividad? Por el contrario, Dōgen propone nada menos que una forma de constitución de la subjetividad que no pasa por esa desvinculación tajante. Todo lo contrario: es por medio de la relación entre lo exterior y lo interior que lo interior (subjetivo) se puede afirmar. Es en virtud de cobrar conciencia de sus “lazos” (para usar el término de Fromm) con las cosas exteriores y con los otros que el sujeto cobra conciencia de sí, se conoce a sí mismo y se descubre a sí mismo en su irreplicable unicidad (es decir, en cuanto individuo). A una subjetividad constituida de esta manera bien podríamos calificarla como *conectada*. Por consiguiente, y contrariamente a la postura de Fromm, desde el punto de vista de Dōgen el proceso de individuación se consolida a través de los lazos originales con el exterior, no al contrario.

Un lugar en la obra de Dōgen donde podemos encontrar articulada esta propuesta es el “Genjōkōan”, uno de los fascículos que componen su monumental *Shōbōgenzō*, su obra más reconocida y filosóficamente más compleja. En general, según sostienen Nishijima y Cross, el título del fascículo en cuestión significa «la ley realizada del universo». En ese orden de ideas, el objetivo de su autor es explicar “el universo real mismo” (Nishijima y Cross, 2007a: 41). La expresión “*kōan*”, explican (Nishijima y Cross, 2007a: 41), deriva de un término chino que originalmente se refería a un tablón donde se anunciaban nuevas *leyes*. Precisamente gracias a esta connotación del término, el maestro japonés puede usarlo para aludir a la noción de ley en tanto *Dharma* (J. hō 法).

Aquí hace falta clarificar el multívoco sentido de este último término antes de continuar. En el contexto del “Genjōkōan”, son especialmente relevantes tres significados de *Dharma*: (i) enseñanza, especialmente en referencia a la del Buda;<sup>2</sup> (ii) ley causal que rige sobre todos los fenómenos; (iii) cosa, existencia, fenómeno individual.<sup>3</sup> El uso de un mismo término para estas tres acepciones señala una estrecha conexión entre ellas.

2 En el contexto indio donde nació, el budismo era denominado *Buddhadharma*, literalmente “enseñanza del despierto”.

3 Convencionalmente escribiremos aquí la palabra *Dharma* con mayúscula inicial para referirnos particularmente a sus sentidos (i) y (ii), y en minúscula en cualquier otro caso.



Desde el mahayana, para interpretar correctamente la enseñanza (*Dharma*) del Buda hay que ir más allá de su sentido verbal, sea éste literal o figurado. El *Dharma* verbal/textual es verdadero en tanto exprese el *Dharma* (ley) de los fenómenos. Este último no es menos que el orden causal según el cual emergen y perecen. Como Dōgen declara en el “Jishōzanmai”, otro fascículo del *Shōbōgenzō*: “[e]l significado de ‘los sutras’ es el universo entero en las diez direcciones, montañas, ríos, y la tierra, hierba y árboles, sí mismo y otros; es tomar las comidas y ponerse la ropa, es movimientos instantáneos y buenos modales.” (2007b: 42; cf. The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0252b02-04).<sup>4</sup>

Ahora bien, este orden causal no es unidireccional ni extrínseco a los fenómenos. No es unidireccional porque aquí la causalidad no se reduce a causa eficiente; engloba, más bien, las distintas condiciones para que una cosa o fenómeno surja y perdure, tanto las precedentes (diacrónicas) como las concomitantes (sincrónicas). El orden causal no es extrínseco a las cosas mismas, no es un factor ontológicamente diferente, perfectamente distinguible de las cosas mismas, si bien no es igual a ellas. En suma, más que de causalidad, deberíamos hablar aquí de condicionalidad. Tratóndose de una noción budista, se presupone aquí que dicha condicionalidad tiene la forma de una codependencia dinámica entre los diversos fenómenos: todas las existencias son impermanentes, y a su vez todas las existencias se sostienen unas a otras. De todo esto deriva el tercer sentido del vocablo *dharma*: cada *dharma* (cosa particular) es expresión o encarnación del *Dharma* universal (ley) que rige sobre todas ellas, mientras que el correcto *Dharma* (enseñanza) consiste en aquel que expresa la realidad de lo uno y lo otro.

Con lo anterior, queda más claro que con la palabra *kōan* Dōgen está aludiendo al *Dharma* (en la triple acepción ya explicada) en el título mismo del “Genjōkōan”, lo cual anticipa que ésta ocupa un lugar central en su explicación de la realidad. Otra acepción del término *kōan* revela un elemento más e igualmente central. Para él, entender la realidad requiere reconocer un vínculo inextricable entre la comprensión de la realidad (el “universo real”) y la comprensión de sí mismo, vínculo que Dokushō Villalba clarifica muy bien:

4 Para el original de *Shōbōgenzō*, nos referiremos al texto tal como aparece en el *Taishō Shinshū Daizōkyō* (también conocido como *Taishō Tripitaka*), edición que compila el “canon” del budismo chino y sus comentarios japoneses. La nomenclatura contiene los siguientes elementos numerados: volumen, texto, página, fila (a, b o c) y línea(s).

Todo lo que se presenta ante nuestros ojos es un *kōan* [un enigma] que debe ser resuelto mediante la realización interior, es decir, mediante el darse cuenta; pero este “darse cuenta” no es una cualidad del sujeto que percibe, sino una cualidad inherente a la manifestación en sí. La “manifestación” incluye al sujeto y al objeto y los trasciende a ambos; de la misma forma, el “darse cuenta” incluye al sujeto y al objeto y también los trasciende a ambos. (Villalba, 2016: 81, n. 152)

Desde este punto de vista, la correlación sujeto-objeto no es el punto de partida para clarificar las condiciones de nuestra comprensión de la realidad. Por el contrario, es necesario elucidar de dónde emergen el sujeto y el objeto. En su lugar, el punto de partida es la manifestación misma de la comprensión. No es el sujeto el que se da cuenta o comprende; la comprensión es una manifestación de la realidad a partir de la cual podemos discernir el sujeto y el objeto (la manifestación de la comprensión no se reduce a un mero acto psicológico). Por ende, no es que uno y otro se encuentren y formen una conexión, sino que desde la base ya están en conexión, y es desde ésta que el sujeto llega a ser sujeto y el objeto llega a ser objeto.

Ahora bien, volvamos al asunto central que nos interesa aquí: la subjetividad. Lo que los párrafos anteriores nos sugieren al respecto es que el individuo no constituye y consolida su subjetividad desprendiéndose de sus lazos originales con las cosas exteriores, sino al contrario: dándose cuenta clara y directamente de esos lazos, despertando a ellos. Lo primero sería una subjetividad autoconfinada, cuyas dificultades hemos examinado antes. Lo segundo sería el *quid* de la subjetividad conectada y a la vez de la comprensión de la realidad. En esta dirección se encamina el “Genjōkōan”, en el cual podemos leer: “Avanzar el sí sobre la multiplicidad de los *dharma*s para confirmarlos es ilusión. Que las cosas avancen y confirmen el sí es despertar” (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023c07-08; traducción propia).

Podemos interpretar que “avanzar el sí sobre la multiplicidad de las cosas” consiste en aprehenderlas a través de los propios conceptos y presupuestos previos. Nuestros “prejuicios” (para decirlo en una sola palabra) configuran un mapa de la realidad sin el cual no podríamos orientarnos. En este sentido, hemos de reconocer que no podríamos vivir sin alguno. Sin embargo, caemos en la fantasía cuando identificamos ese mapa con las cosas mismas. Esto sería un error porque el ser de la cosa misma no se agota en ningún concepto que podamos tener de ella. Esto es así debido a la *interdependencia*. En virtud de la interdependencia, una sola cosa (un solo *dharma*), por insignificante que parezca, se halla intrínsecamente conectada con todas las otras. Así

pues, el ser de una cosa particular descansa sobre todas las demás, en cuanto depende de ellas para ser a cada momento lo que es. Podríamos decir, por ende, que la esencia de la cosa se actualiza momento a momento según varíen sus relaciones presentes con otras, por lo cual su esencia no es una forma predada, inmutable o fija.

La única manera de comprender realmente la cosa, de evitar la fantasía de identificarla con un concepto, es por medio de la atención a su actualidad presente. Ahora bien, ésta no se halla aislada de nosotros, pues, recordemos, está conectada *de base* con nosotros. Para que pueda haber una relación ya epistémica, ya volitiva con un *dharma* dado, previamente debe haber una conexión intrínseca entre éste y nosotros. Así, en virtud de la conexión con tal *dharma* dado, es posible conocerlo y actuar sobre él. En virtud de que su esencia sólo puede manifestarse en el presente (pues no tiene una única forma predada), la única forma como podemos conocer dicho *dharma* es dejando que “avance” sobre nosotros. Ahora bien, ya que el *dharma* que soy yo descansa sobre todas las demás cosas, esta misma conexión por la cual puedo conocer alguna cosa dada es, a la vez, una conexión que contribuye a establecer lo que soy aquí y ahora. Como consecuencia, es por dicha vía que no sólo la conocemos por primera vez, sino que nos descubrimos a nosotros mismos.

Un poco más adelante en el mismo texto, encontramos un pasaje que desarrolla en mayor detalle esta perspectiva:

Aprender la verdad del Buda es aprender el sí [i.e. aprender quiénes somos]. Aprender el sí es olvidar el sí [i.e. olvidarnos de nosotros mismos]. Olvidar el sí es evidenciado por la multiplicidad de los *dharms*. Ser evidenciado por la multiplicidad de los *dharms* es soltar nuestro propio cuerpo-mente y el del mundo exterior. (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023C19-25; traducción propia)

Podemos entender aquí “la verdad del Buda” como la enseñanza que él transmitió, pero éste es apenas un primer nivel de interpretación posible. Como señalamos antes, el *Dharma* (enseñanza) que el Buda predica, en últimas, encuentra su sentido y su realidad en el *Dharma* (ley) causal que se concretiza, se manifiesta, en cada *dharma* (cosa) individual. Por otra parte, el único punto de partida donde podemos evidenciar esta concretización de la ley causal universal es nuestra propia existencia individual. Es por ello que aprender la verdad del Buda es aprender quiénes somos. Ahora bien, esto no significa de ningún modo volcarnos sobre nuestra interioridad,

haciendo abstracción de todo lo demás; esa sería la vía de la subjetividad autoconfinada. Por ello, el texto afirma que aprender quiénes somos es olvidarnos de nosotros mismos. Esto último significa olvidar la imagen conceptual que tenemos de nosotros, y olvidar dicha autoimagen conceptual significa “ser evidenciado por la multiplicidad de los *dharma*s”, es decir, en el lenguaje del primer pasaje citado, dejar que los *dharma*s avancen y confirmen el sí (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023c07-08).

¿Cómo se haría posible este avanzar de las cosas hacia el sí que le permite a éste no sólo conocerlas, sino conocerse a sí mismo por primera vez? Para responder esta pregunta debemos clarificar el concepto introducido en la última línea del segundo pasaje citado, a saber, el de “soltar el cuerpo-mente”. Gracias a dicha clarificación, podremos mostrar a su vez la relevancia de la sintonía con la realidad para el proceso de conocerse a sí mismo.

“Soltar el cuerpo-mente” puede entenderse como el acontecimiento de manifestarse la naturalidad del propio ser, la cual a su vez se evidencia en la acción espontánea, acción que solamente puede emerger de la plena atención al presente. Puede afirmarse que no se da esta espontaneidad si la mente intelectual toma el control de la acción: en cuanto esto sucede, la relación entre la mente y la realidad pasa por la mediación de los prejuicios y, como observábamos anteriormente, con ello la realidad es perdida de vista. Ello no implica la necesidad de aniquilar la mente intelectual. Más bien, lo que hace falta es renunciar a todo esfuerzo por mantener el control sobre las cosas y sobre uno mismo. Cuando esto sucede, las leyes de la naturaleza y las cosas mismas se manifiestan sin obstáculo tal como son.

En otras palabras, la disposición adecuada para la acción espontánea, no obstruida por una mente intelectual desatenta, consiste en soltar la voluntad de control, es decir, la voluntad de mantener el control consciente sobre las cosas y sobre uno mismo. Así visto, el problema no está en tener un mapa del mundo (el tejido de nuestros prejuicios), sino en apegarse a él independientemente de que la realidad se distancie del mismo. ¿Por qué uno querría apegarse (o atenerse) a su propio mapa del mundo aun cuando éste deba ser transformado? Porque uno teme sentirse sin punto de apoyo frente a un mundo que se presenta incomprensible y desorientador. La sensación de desorientación que produce dudar del propio mapa del mundo puede llegar a ser incluso aterradora. Sin embargo, si las cosas son como hemos descrito hasta aquí, parece que no queda más remedio.

En suma, “soltar el cuerpo-mente” (soltar la voluntad de control) permite la inversión requerida por el primer pasaje que citamos del “Genjōkōan”, a saber, pasar de avanzar el sí sobre las cosas a dejar que éstas avancen sobre el sí y lo confirmen. No avanzar el sí sobre las cosas para confirmarlas significa no forzarlas a encajar dentro de los parámetros que dicta nuestro mapa previo del mundo. Dejar que las cosas avancen sobre el sí y lo confirmen significa permitir que las cosas mismas ofrezcan los parámetros para entenderlas, y a su vez para entendernos a nosotros mismos. Sin embargo, esta manera de hablar tiene el problema de presuponer una distinción entre nosotros y los objetos. En estricto sentido, la cosa misma es el parámetro de sí misma, si bien todavía podemos distinguir entre cosa y parámetro. Esto mismo, la cosa en tanto parámetro de su propia comprensión, es a lo que aquí cabe llamar ley natural en su manifestación concreta. Dejar que las cosas avancen sobre el sí es entrar en *sintonía* con ellas y con la ley natural.

Para clarificar un poco más la cuestión, comparemos el intelecto con un radio. Para que el radio pueda captar una señal, es necesario sintonizarlo, ponerlo en la misma frecuencia que la señal dada. Sólo así puede el aparato leerla y emitir la información que contiene. Análogamente, el intelecto no está en sintonía con las cosas porque tiende a mantener invariable su mapa del mundo aun frente a una realidad en continuo cambio. Inevitablemente, el uno acaba por divergir de la otra, con lo cual se crea “interferencia” que impide captar las cosas mismas. ¿Por qué acabamos permitiendo esta interferencia? Porque nuestra urgencia de sentir que la vida está bajo control es sumamente fuerte, y cuanto más fuerte sea, más depende de una imagen estable del mundo para ser apaciguada. Así pues, para retomar la sintonía con las cosas, hará falta soltar la voluntad de control. En cuanto eso pase, las cosas mismas se sintonizarán con nosotros y nos mostrarán quiénes somos.

Ahora cabe preguntarse cómo llegamos a tener evidencia de la subjetividad conectada y la sintonía con la realidad. En otras palabras, ¿de qué manera se puede evidenciar la posibilidad de una subjetividad conectada? ¿De qué modo es posible evidenciar la sintonía? A fin de responder estos interrogantes, conviene observar que para Dōgen la enseñanza es inútil si uno se queda con una comprensión intelectual de la misma: es necesario llegar a verificarla en la existencia concreta tal como es vivida, tal como se despliega momento a momento. En este punto se halla en plena continuidad con la tradición budista. Por otra parte, su estilo revela un muy estrecho vínculo entre la verificación de la enseñanza y la sensibilidad estética hacia los fenómenos naturales. Precisamente esta conexión permitirá entender, más adelante,

el tránsito de la subjetividad conectada a la reorientación que la mentalidad contemporánea requiere para responder más adecuadamente a los desafíos socioecológicos de nuestro tiempo.

### Expresión poética

En todas las actividades concretas de la vida debería poder manifestarse la sintonía con los fenómenos conducentes al conocimiento de estos y al autoconocimiento. A fin de cuentas, todas las cosas son manifestación (encarnación) de la ley causal. Inclusive, debería poder manifestarse en la contemplación estética. De hecho, Dōgen demuestra esto último en una considerable y variada obra poética que incluye tanto poemas de estilo chino como *waka* (el estilo clásico en la poesía japonesa). En varias de sus prédicas (no sólo en el *Shōbōgenzō*) echa mano de imágenes poéticas o directamente inserta poemas enteros. Hay ocasiones en que un poema puede ser el contenido entero de algunas de sus prédicas. En fin, su obra demuestra que conoce las técnicas poéticas de su tiempo y echa mano de ellas para articular la enseñanza en términos de la contemplación estética de la naturaleza. La profunda conexión originaria entre los fenómenos y el sí se puede captar en la contemplación de los cerezos en flor, el canto del cuco o el reflejo de la luna sobre un estanque. Tendremos ocasión de evidenciar en las siguientes líneas cómo, en consonancia con la tradición del *waka*, la contemplación estética de la naturaleza permite a Dōgen expresar su propia subjetividad. En suma, construye un lenguaje poético que permite dar expresión a la subjetividad conectada, todo ello a pesar de que en cierto momento parece censurar el ejercicio de la poesía.

En el *Shōbōgenzō Zuimonki*, Dōgen recomienda explícitamente a sus discípulos no preocuparse por que sus textos deban estar bellamente escritos, pues esto sólo serviría para satisfacer las expectativas de quienes apenas se interesan por jugar con palabras sin entender la realidad que les subyace. Además, advierte que contemplar la belleza de los textos poéticos es “una costumbre vana que carece de sentido y debe ser abandonada” (Dōgen, 1988: 60; 2.8).<sup>5</sup> Parece recomendar, entonces, no prestar atención alguna a las formas poéticas. No obstante, semejante conclusión pa-

---

5 Para ser justos, él alude a los textos no budistas. Sin embargo, dada la condición cultural de su tiempo es muy plausible que se refiriese a la poesía cultivada en las cortes. Por demás, los textos budistas no carecían de talante poético.



rece incompatible con el hecho de que Dōgen mismo era un destacado poeta. Steven Heine (1997) resalta la considerable obra poética de este maestro: “como casi todos los maestros zen medievales, Dōgen fue un logrado poeta que dejó dos importantes colecciones de poesía: una en japonés y otra en chino” (3). Considerando que había sido criado en el seno de la aristocracia, conocía las fórmulas clásicas de ambas lenguas. Lo interesante no es tanto que las conociera, sino que en lugar de abandonarlas por mor de su dedicación a la vía budista, las empleara para dar expresión a su comprensión del *Dharma*. Más aún, su obra revela bastante de quién es: sus ambivalentes sentimientos hacia su natal Kioto, su indeclinable compromiso con la vía budista, los móviles de sus angustias y las fuentes de su consuelo, así como sus sentimientos respecto de su propia mortalidad. Al respecto, Heine cita a Hee-jin Kim: “con todo y sus admoniciones contra los juegos de palabras, [Dōgen] era profundamente poético y, como japonés medieval, no habría podido ser de otro modo. Para Dōgen, filosofar no era solo pensar sino también sentir, no solo racionalizar sino también poetizar” (Kim, 1985: 80, n. 8; como se citó en Heine, 1997: 11).

Desde una mirada más positiva al asunto, Heine (1997) arguye: “[p]ara Dōgen, así como para muchos budistas de su tiempo, si el arte se entiende apropiadamente, no interfiere con la experiencia del despertar sino que la complementa o mejora” (viii). En virtud de la sintonía con las formas sensibles de la naturaleza —por ende, sintonía estética—, la expresión poética y la vivencia estética pueden ser ocasiones para el despertar de la sabiduría. Así, la contemplación estética puede ser una herramienta para vehicular la experiencia de la auténtica comprensión de la sabiduría de “soltar el cuerpo-mente” y encarnar el *Dharma* (ley).

Podemos suscribir la interpretación de Heine fundamentalmente porque en Dōgen nos encontramos con una forma de poesía que no se limita a darle un ropaje poético a la enseñanza doctrinal, sino que fundamentalmente expresa la enseñanza a través de alusiones a fenómenos naturales concretos. No sin razón: si, como hemos explicado antes, la enseñanza es reflejo tanto de la ley causal inherente a las cosas mismas como de las cosas mismas (*Dharma/dharma*), entonces ha de poder expresarse mediante un lenguaje que vuelque nuestra atención hacia la plena concreción de los acontecimientos naturales.

Por ello, Dōgen sigue la tradición tanto del *waka* como de la poesía de estilo chino: expresar la propia perspectiva y sentimientos por medio de la alusión a acontecimientos naturales (e.g., las marcas del cambio de las estaciones, los movimientos de los animales y el clima), pero Dōgen también usa estos recursos para dar expresión al

*Dharma* (valga la ambigüedad). Los dos motivos, por cierto, son indesligables en su obra, lo cual se halla bien justificado si, como ya observamos que él declara, aprender la vía del Buda es aprender quiénes somos, conocernos a nosotros mismos.

Así las cosas, la arriba mencionada doctrina de “soltar el cuerpo-mente” (para que se manifieste la realidad de las cosas tal y como son) se encuentra concretamente ejemplificada en la poesía. En ella se muestra cómo sería este avanzar las cosas sobre el sí mediante el cual éste es confirmado por ellas. La poesía ilustra que la atención no egocéntrica a la concreción de los acontecimientos con los que conectamos a través de los sentidos es ocasión para el despertar a la realidad de las cosas y de uno mismo.

Sería equivocado pensar que las imágenes están ahí sólo para ilustrar. En el espíritu del avance de las cosas sobre el sí (para confirmarlo) y de que “el significado de ‘los sutras’ es el universo entero en las diez direcciones, montañas, ríos, y la tierra, hierba y árboles, sí mismo y otros” (Dōgen, 2007b: 42), las imágenes hacen más que eso: “convocan” a las cosas, que son encarnación misma del Dharma, reconectándonos así, con la realidad concreta misma. Al decir que las imágenes “convocan” a las cosas, nos referimos a que la directa y escueta expresión poética del *waka* de Dōgen está pensada para que volquemos nuestra atención sobre las cosas mismas, en lugar de dar rodeos por cualquier tipo de racionalización o noción previa. Es por ello que, por ejemplo, en su primer sermón después de haber vuelto de China, cuando les explica a sus discípulos que ha vuelto sin un ápice del Dharma (enseñanza) entre sus manos, enseguida agrega un poema como si con ello intentase clarificar sus palabras:

*Cada mañana el sol se levanta por el este, cada noche la luna descende por el oeste.*

*Las nubes se disipan, la montaña desnuda sus huesos, la lluvia cesa, las colinas circundantes son bajas.*

¿Después de todo, cómo es esto?

[Hace una pausa y prosigue:]

*Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro.*

*Los gallos cantan a las cuatro de la mañana. (Eihei kōroku I; citado en Nishitani, 2017: 276, itálicas en el original)*

Cuando Dōgen afirma que regresa sin un ápice del Dharma en sus manos, se refiere, pues, a que no llega con ningún tipo de enseñanza nueva, ninguna colección de doctrinas o conceptos que se puedan transportar o transmitir intelectualmente. Lo importante es que él mismo encarna el Dharma. Para señalar esto introduce el poe-

ma, y, con el poema, llama a los monjes a atender a la ley causal en sus manifestaciones concretas: los movimientos de los astros en el cielo y de las nubes y las lluvias, el paso de los años, el canto de los gallos. Es insuficiente quedarse con una noción de la ley causal o con la enseñanza contenida en los textos. Es necesario encontrar la enseñanza en la concreción misma de los acontecimientos, pero no solamente para que los discípulos puedan contemplarlos tal cual son, sino para verse a sí mismos. Recordemos que estudiar el Dharma es estudiarse a sí mismo. Otro poema expresa magistralmente este vínculo entre conocimiento de las cosas y conocimiento de sí:

“El rostro original”

春は花	<i>haru wa hana</i>	Primavera, flores
夏ほととぎす	<i>natsu hototogisu</i>	Verano, el cuco
秋は月	<i>aki wa tsuki</i>	Otoño, la luna
冬雪さえて	<i>fuyu yuki saete</i>	Invierno, la nieve
冷しかりけり	<i>suzushikari keri</i>	es clara y fresca.

(Dōgen, 1997: 102)<sup>6</sup>

Esta composición ilustra el avance de las cosas sobre el sí que lo confirman. El poema entero es un encadenamiento de imágenes que evoca el tránsito de las estaciones y configura una imagen vívida de la impermanencia. Ahora bien, el título sugiere que ese es el “rostro original”, es decir, uno descubre verdaderamente quien es uno cuando está plenamente atento a cómo el *Dharma* se manifiesta ante uno mismo. Cuando el *Dharma* se manifiesta frente a uno, también se encarna en uno. El título sugiere, pues, que Dōgen quiere ilustrar el vínculo entre la ley causal universal que rige tanto la impermanencia de los fenómenos como la propia identidad.

Por otra parte, dentro del texto el pivote que engarza los dos aspectos es el término *suzushi*. Literalmente, esta palabra significa fresco en referencia al clima o al aire, pero también es usada en la cultura cortesana para describir el carácter de una persona: un carácter sereno, tranquilo (Heine, 1997: 33). Así pues, en este poema dicha palabra apunta tanto al hecho objetivo (nieve) como a la condición subjetiva; es la palabra que sugiere la íntima conexión entre ambos:

6 Cuando aparezcan citados los poemas estilo *waka* de Dōgen, aparece el texto en japonés tal como lo compila Heine y a la derecha la traducción al español. La traducción es propia.

*suzushi* se refiere a la naturaleza en sí misma —o a la naturaleza “tal cual es”— de un modo tal que la subjetividad ni interfiere con la manifestación holística e impersonal de cada fenómeno, ni es cercenada de ella. Es decir, el sujeto es simbólicamente removido de la escena en tanto entidad independiente para regresar o participar en la unidad cíclica. Así, *suzushi* expresa la central y consistente actitud trascendental del poema hacia toda la colección de imágenes, en la cual un aspecto capital de la naturaleza es perfectamente reflejado por quien experimenta la realidad como es. (Heine, 1997: 33)

¿Cómo sé quién soy yo realmente? Ante esta pregunta, el poeta responde apuntando directamente al curso de los acontecimientos naturales. Si bien no pareciera haber nadie observando, la palabra *suzushi* muestra que sí, que hay alguien que observa serenamente el tránsito de los fenómenos naturales, alguien que se descubre a sí mismo sereno y tranquilo. Esa persona bien pudo haber estado acongojada por las preocupaciones o distraída en los asuntos del día a día. Si se quedara solamente en ese nivel de las preocupaciones cotidianas, podría pensar que ella es sus emociones, pero al identificarse con sus emociones tendría una imagen muy superficial de sí misma; una imagen, además, modelada por sus conceptos y juicios previos sobre las emociones y su naturaleza. Por el contrario, al “poner entre paréntesis” esa carga de conceptos y juicios previos, estando simple y llanamente presente ante el vaivén y el flujo de los acontecimientos naturales, estos mismos le muestran quién es.

No es sin razón, pues, que Dōgen se permita recurrir a la sensibilidad poética del *waka* para expresar sus circunstancias, angustias, deseos o aspiraciones. En ello no se diferencia de su época; por el contrario, apela a los recursos de la expresividad poética cortesana. Lo que le diferencia es la manera como sus experiencias personales se convierten en ocasión propicia para dar expresión a la enseñanza. No puede ser de otra manera si estudiar la enseñanza es estudiarse a sí mismo. Un claro ejemplo es la siguiente pieza, que enlaza su historia individual con el ideal de la compasión universal:

六つの道	<i>mutsu no michi</i>	Por los seis reinos
遠近迷ふ	<i>ochikochi mayou</i>	Vagando aquí y allá
輩は	<i>tomogara wa</i>	Mis compañeros:
吾が父ぞかし	<i>waga chichi zo kashi</i>	¡He ahí a mi padre!
吾が母ぞかし	<i>waga haha zo kashi</i>	¡He ahí a mi madre!

(Dōgen, 1997: 109)

Nuestro autor habría perdido a su padre a los dos años, y a su madre a los siete. Como apunta Heine, las biografías afirman que a partir de la muerte de su madre Dōgen empezó a inquietarse por la impermanencia y por la superación del sufrimiento, inquietud que le conduciría a hacerse monje y a buscar un maestro. Por ende, prosigue Heine, este poema refleja que, después de muchos años de práctica, el monje aún siente profundamente la pérdida, pero intenta “integrar una sintonía con la pena en la búsqueda de liberación espiritual” (1997: 109). No obstante, bien podría estar aludiendo a la mancomunidad de los seres sintientes. Cuando dice “los seis reinos”, se refiere a los distintos dominios de la existencia en los que según la cosmología budista pueden renacer los seres en función de los frutos de sus acciones. Son los reinos por los que transitan (vagan “aquí y allá”) los distintos seres sintientes. En un primer sentido, esto simplemente apunta a que la cadena de sus propias acciones les conduce a vagar por diversas condiciones de existencia sin hallar un punto fijo, una morada definitiva. Sufren por ello, pero están a merced de sí mismos. En otro sentido, sin embargo, la imagen apunta a que todos estamos conectados: las vidas de los diversos seres sintientes están enlazadas en una red de mutua dependencia. De una manera muy directa y emotiva, en los dos últimos versos el poeta apunta a ese segundo matiz: él puede considerar a cualquier ser que transite en cualquiera de los reinos de la existencia como su propio padre o su propia madre.<sup>7</sup> El pesar de haber perdido a sus progenitores se transforma en ocasión para cultivar un sentimiento de confraternidad con todos los seres que sufren.

Otro ejemplo de esta trabazón entre experiencia particular y enseñanza universal expresada gracias a la poesía se halla manifiesta en otro par de composiciones, las cuales Dōgen escribe con ocasión del viaje que debe hacer a Kioto (entonces capital de Japón) para hacerse tratar de una enfermedad que acabaría por causarle la muerte. Diez años atrás, Dōgen había decidido huir de su ciudad natal por la persecución de abades rivales, y se encontraba bastante aliviado de poder instalar su templo definitivo (Eiheiji, Templo de la paz eterna) alejado del bullicio y las intrigas de la vida capitalina. Los siguientes dos poemas muestran la ambivalencia de sus sentimientos al respecto, y a la vez la fuente de su fortaleza frente a la adversidad:

---

7 La partícula “zo” refuerza el cariz emotivo de la expresión. No hay forma de traducirla directamente a una lengua como el español. En su lugar, hemos optado por usar el signo de admiración.

草の葉に	<i>kusa no ha ni</i>	A Hoja-de-hierba
かどでせる身の	<i>kadodeseru mi no</i>	parte este cuerpo
木部山	<i>Kinome yama</i>	paso de Kinome
雲にをかある	<i>kumo ni oka aru</i>	da la sensación de haber
心地こそすれ	<i>kokochi koso sure</i>	una colina entre las nubes.
また見むと	<i>mata minto</i>	Cuando deseo
思ひし時の	<i>omoishi toki no</i>	verla de nuevo
秋だにも	<i>aki da ni mo</i>	el otoño
今宵の月に	<i>koyoi no tsuki ni</i>	la luna esta noche
ねられやはする	<i>nerareyawasuru</i>	me roba el sueño.

(Dōgen, 1997: 91)

En el primer poema, de camino a la capital, Dōgen se encuentra en Kinome (Kinobe), un alto paso entre montañas. En la poesía cortesana, la expresión *kusa no ha* (hoja de hierba) es una forma de evocar los sentimientos de quien parte de Kioto, sean estos de alivio o pesar. La imagen, a la vez que viaje o partida, evoca fragilidad e impermanencia (se usa varias veces en el *Shōbōgenzō* en este sentido). Irónicamente, el viajero en este caso no está partiendo, sino yendo hacia Kioto. La ironía apunta a su sensación de ansiedad por volver a la urbe, de donde había decidido resueltamente partir muchos años atrás. A la vez, podemos imaginarlo caminando entre las nubes, tan espesas que dan la sensación de estar flotando entre ellas. Considerando que en el zen Sōtō se compara la práctica (especialmente la del novicio) con un “flotar como las nubes, fluir como el agua” (*unsui*), la imagen también es evocación de la práctica. En suma, la ansiedad del viajero se transforma en liberación. Al menos por un instante, se siente liberado de su dolencia y su zozobra.

La segunda composición data de cuando el maestro se encontraba ya en una cabaña cerca de Kioto, para la época de la primera luna de otoño, importante celebración en el calendario lunar japonés de entonces. Este hecho crea una ambigüedad en el poema: ¿qué luna le roba el sueño a Dōgen —la luna de Kioto, que con nostalgia recuerda después de años sin contemplarla, o la luna de otoño, que probablemente no volverá a ver—? De cualquier modo, es evidente su fascinación con esta visión. La luna llena, además, es un muy socorrido símbolo del despertar a la realidad que Dōgen utiliza frecuentemente en sus discursos y en sus versos. Así, la imagen transmite, a la vez, su melancolía por la transitoriedad de su propia vida —cuyo fin siente



cerca—, y el gozo y tranquilidad que experimenta en las mismas circunstancias. Ya la onírica sensación de flotar entre las nubes, ya la irresistiblemente refulgente luz del plenilunio le sirven de ocasión para presentarse ante nosotros como quien es: ese particular individuo, su inquietud, su sensibilidad, su consuelo.

En suma, la expresión poética de Dōgen da testimonio de que es posible una subjetividad que se consolida no en contraposición al exterior, sino con el concurso del entorno. Dōgen logra dar testimonio de ello porque ilustra y expresa que la sintonía con las cosas es una sintonía estética —en todo el sentido de la palabra: sensible, atentamente sensible—. De este modo, la expresión poética ayuda a aterrizar el discurso de la subjetividad conectada y la sintonía con la realidad en el plano de la vida tal como es vivida, momento a momento. No obstante, con lo dicho aún no está claro cómo la subjetividad conectada contribuye a la reorientación que la humanidad necesita a fin de enfrentar sus desafíos socioambientales. Para ello hace falta entender cómo la subjetividad conectada se manifiesta en acción. ¿Cómo es el modo de actuar del sujeto conectado?

### **Contribuciones a la sostenibilidad ambiental**

Al tematizar el avance de las cosas sobre el sí, hemos enfatizado la cuestión del conocimiento porque intentábamos elucidar el autoconocimiento en conexión con las cosas, pero debemos rescatar que dicho avanzar se manifiesta en la práctica de soltar la voluntad de control. Por ende, tiene que ver fundamentalmente con la acción. Desde esta óptica, la subjetividad no es meramente cuestión de quiénes somos. Más aún, es cuestión de cómo hemos de actuar. Es en esa dirección que podremos entender su relevancia socioecológica.

Anteriormente observamos que el lenguaje poético en Dōgen da testimonio de la subjetividad conectada y que esto es posible en virtud del carácter estético de la sintonía que la sostiene. La sintonía no es menos que intimar con las cosas: colocarse en un plano en el que éstas pueden manifestarse tal cual son. En esta conexión, el sí se descubre intrínsecamente conectado con ellas, y, del mismo modo, intrínsecamente conectado con el entorno. En términos del conocimiento, esto no puede sino manifestarse como una sentida apercepción de la codependencia entre el sí y el entorno: nuestro porvenir no puede ser desconectado del porvenir de los otros seres. En términos de la acción, se ha de manifestar como empatía y cuidado. En otras palabras,

soltar la voluntad de control habilita la empatía y el cuidado: captamos en la acción concreta que estamos íntimamente conectados con las cosas y el entorno, por lo que nuestra respuesta es actuar cuidadosa y respetuosamente. En la dirección opuesta, también hallamos que el cultivo de la empatía y el cuidado habilitan la posibilidad de soltar la voluntad de control.

Llama la atención que este respeto no se limita a los seres sintientes; también se dirige a los utensilios, la comida y el territorio. Si bien las herramientas que usamos, la ropa que vestimos o los aposentos que habitamos no son pasibles de sufrimiento, también forman parte de la red de codependencia en la que estamos inmersos. Nuestra respuesta, pues, en cuanto nos apercebimos de ello, es de respeto y cuidado. Dōgen no solamente advierte este punto, sino que insiste en él de varias maneras. Al respecto, vale la pena destacar dos capítulos de su *Eiheishingi* (*Reglas puras para la comunidad zen*): el “Fushukuhanpō” (“Regulaciones de las comidas”) y el “Ten-zokyōkun” (“Instrucciones para el jefe de cocina”). Ambos textos exhiben una interesante característica, a saber, lejos de reducirlos a su papel de reglamentos, Dōgen se empeña en argumentar por qué estas reglas se justifican como parte de la práctica del monje en cuanto maneras concretas de practicar y expresar la compasión, así como de manifestar la sabiduría.

En las “Regulaciones para las comidas”, por ejemplo, se escribe que la comida ha de ser considerada con sumo respeto porque, como parte que es del universo, manifiesta el Dharma:

Si todo el universo es el Dharma, la comida también es el Dharma. Si el universo es la Verdad, la comida es Verdad. Si la primera es ilusión, la otra también. [...] Cuando comemos, el universo es la Verdad toda en su apariencia, naturaleza, substancia, fuerza, actividad, causa, efecto, relación, consecuencia e individualidad. La Verdad se manifiesta a sí misma cuando comemos, y cuando comemos podemos realizar la manifestación de la Verdad. (Dōgen, 1999a: 113-114)

En pocas palabras, el monje debe considerar el acto de comer como parte de su práctica de realizar el Dharma (enseñanza/Ley), pues éste también es parte de la expresión de la realidad. Por ello, “la comida debe consumirse con respeto y nunca con arrogancia” (124), y que “[t]anto desde una perspectiva racional como práctica, uno debería tratar de no desperdiciar nunca ni un solo grano durante la comida” (127-128). El practicante entiende que la dependencia es de doble vía: no sólo depende del

entorno para sostenerse, sino que su actividad incide sobre el entorno. La respuesta ética a la codependencia no puede ser otra que el sumo cuidado y respeto al entorno. En la alimentación, ello no puede sino manifestarse como sumo cuidado y respeto a los alimentos, a las personas que preparan y sirven la comida, a los implementos e incluso a la ropa que se lleva puesta. En general, en cada acto participamos del cuidado del entorno, no sólo de los seres sintientes.

Esta sabiduría concretada en la práctica requiere no menos del jefe de cocina (denominado *tenzo*). De hecho, Dōgen asegura en las “Instrucciones para el jefe de cocina” que éste debe ser un monje de gran madurez y desarrollo espirituales. No de otra manera puede cumplir los estándares necesarios para desempeñar bien su labor, pues ésta no consiste en la mera capacidad técnica para cocinar, sino en general en la profunda disposición a tratar tanto a las personas como a las cosas con sumo cuidado, respeto y no discriminación. El *tenzo* no ha de dejar que su gusto discrimine qué comida es agradable y qué comida no. Antes bien, alejado de la mente discriminatoria, con una mente sincera, ha de encontrar, con los ingredientes con los que cuenta, la manera de preparar y ofrecer la mejor comida posible (Dōgen, 1999b: 149). Aquí evidentemente se materializa el avance de las cosas sobre el sí para confirmarlo. La respuesta que esto suscita es la no discriminación o no diferenciación:

Cuando está examinando y lavando el arroz y los vegetales, es imperativo que el cocinero [jefe] esté enfocado en su labor y a su vez sea práctico, asegurándose de ejecutar su labor al máximo de su capacidad, sin dejar que surja en su mente ningún desprecio por ningún alimento: debe ser plenamente diligente en su labor sin discriminar entre unas cosas y otras. (Dōgen, 1999b: 146)

[U]na vez un gran maestro dijo que los sacerdotes no diferencian entre diversas comidas así como el fuego no diferencia entre distintos tipos de leña. Si somos sinceros [genuinamente compasivos y amorosos] al cocinar, incluso la comida más burda puede ayudarnos a exhibir la semilla de la budeidad. Nunca la desestimemos. (Dōgen, 1999b: 156)

Del mismo modo, el *tenzo* no ha de caer en la “discriminación moral” que distingue entre buenas y malas, o mejores y peores personas (156-157). Esta actitud no discriminatoria y el máximo cuidado han de manifestarse en el servicio a los otros: “[la] comida debe tratarse como si fuera destinada a la mesa de un rey; exactamente el mismo cuidado debe darse a toda la comida, cruda o cocinada.” (146). En suma, el

*tenzo* es mucho más que un cocinero en el monasterio zen; es ejemplo de sabiduría práctica, expresión (encarnación) de la ley causal (Dharma) y soporte tanto material como espiritual de su comunidad.

En términos ideales, el *tenzo* resulta ser más que un modelo de jefe de cocina para la comunidad monástica; es un modelo de acción socioecológicamente consciente. El *tenzo* ilustra la acción asentada sobre la sintonía concreta entre el sí y las cosas, acción orientada entonces por el respeto, el cuidado y la no discriminación hacia las personas, las cosas y el entorno. Por lo tanto, no desperdicia, no desaprovecha, pone todo su empeño en sacar el máximo provecho posible de los elementos que tiene a mano para servicio de los demás. El anclaje que orienta y consolida este modo de actuar es la actitud de dejar de preguntarse tanto “dado lo que quiero, ¿cómo puedo conseguirlo?”, sino “dadas las condiciones que hay, ¿qué puedo conseguir con ello?”. Ésta es una actitud que pone en acto la subjetividad conectada.

Estas consideraciones dejan aún más claro por qué hace falta superar el autoconfinamiento de la subjetividad y abrirse a la subjetividad conectada. El sujeto autoconfinado acaba condenándose a entrar en conflicto con el entorno: para quien configura sus proyectos encerrándose sobre sí mismo, el exterior acabará presentándose como resistencia, como fuente de obstáculos a superar. No es sin razón que la retórica del progreso durante los siglos XIX y XX giró alrededor del “dominio” sobre la naturaleza, o la “conquista” de las fuerzas naturales (y aún vivimos bajo la sombra de esa retórica). Por el contrario, para el sujeto conectado, el entorno se presenta como un campo de innumerables posibilidades de desarrollar sus habilidades, como partidario de sus proyectos.

En el nivel social, las condiciones son análogas. La subjetividad autoconfinada crea fácilmente las condiciones para la entronización de la competencia, pero la competencia inevitablemente pasa por alto la codependencia. Desde el punto de vista de la interconexión, es estrictamente verdad que nadie se hace solo. Sin embargo, el sujeto autoconfinado verdaderamente cree hacerse solo, ignora así la red de interdependencia que le sostiene, y en su empeño de imponer sus proyectos sobre la misma, acaba horadando el suelo bajo sus pies. Una sociedad estructurada con base en esos principios terminará desgastándose por su propia fuerza. En consecuencia, una sociedad sana y sostenible tiene que basarse en la cooperación y el cuidado.

La reorientación necesaria para enfrentar la problemática socioambiental global es así de profunda. Esto afecta no sólo la manera de articular respuestas, sino también el modo de plantearnos las preguntas. De seguir preguntándonos cómo ha-

cer sostenibles los modos de producción que nos permitan mantener nuestros estándares vigentes de vida y bienestar, sólo extenderemos la misma mentalidad que creó el problema y nos mantiene hundiéndonos más y más en él. La pregunta ha de ser, directamente, cómo reformar nuestros estándares de vida y modos de producción de manera que sean compatibles con el equilibrio ecológico del planeta. Esto no se logra sólo con discursos inspiradores o esfuerzos bienintencionados; requiere una reorientación radical de la subjetividad. El pensamiento de Dōgen, como he intentado mostrar, puede contribuir a esa reorientación.

## Referencias bibliográficas

- TAISHŌ SHINSHŪ DAIZŌKYŌ 大正新脩大藏經 (Tripitaka Taishō). The SAT Daizōkyō Text Database Committee, Universidad de Tokio. Web. [https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index\\_en.html](https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html)
- DŌGEN, Eihei. (2016). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero* (Dokushō Villalba, Trad.). Kairós.
- DŌGEN, Eihei. (2007a). *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*. Vol 1 (Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, Trads.). Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- DŌGEN, Eihei. (2007b). *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*. Vol 4 (Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, Trads.). Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- DŌGEN, Eihei. (1999a). “Eihei-shingi Fushuku-hanpō”. En Hōun Jiyu-Kennett (Ed./Trad.), *Zen is Eternal Life* (pp. 113-131). Shasta Abbey Press.
- DŌGEN, Eihei. (1999b). “Eihei-shingi Tenzo-kyōkun”. En Hōun Jiyu-Kennett (Ed./Trad.), *Zen is Eternal Life* (pp. 145-161). Shasta Abbey Press.
- DŌGEN, Eihei. (1997). “A Small Boat Drifting: The Japanese Poetry Collection”. En Steven Heine (Comp./Trad.), *The Zen Poetry of Dogen* (pp. 89-119). Tuttle.
- DŌGEN, Eihei. (1988). *Shōbōgenzō Zuimonki* (Dokusho Villalba, Trad.). Miraguano.
- FROMM, Erich. (1957). *El miedo a la libertad* (Gino Germani, Trad.). Paidós.
- HEINE, Steven. (1997). *The Zen Poetry of Dogen*. Tuttle.

KIM, Hee-Jin. (1985). “‘The Reason of Words and Letters’: Dōgen and Kōan Language”. En William LaFleur (Ed.), *Dōgen Studies* (pp. 54-82). University of Hawaii Press.

NISHITANI, Keiji (2017). *La religión y la nada* (Raquel Bouso García, Trad.). Chisokudō.





## EL MUNDO EXPRESADO INTERSUBJETIVAMENTE: UN PUENTE ENTRE NISHIDA Y HUSSERL

AN INTERSUBJECTIVE WORLD: A LINK BETWEEN NISHIDA AND HUSSERL<sup>1</sup>**Daniel Salvador ALVARADO GRECCO**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [d\\_grecco96@comunidad.unam.mx](mailto:d_grecco96@comunidad.unam.mx)**Resumen**

En lo que sigue me propongo trazar un vínculo entre los planteamientos de Nishida y Husserl en lo que respecta la intersubjetividad. Si bien hay diferencias importantes entre estos autores, encuentro que coinciden en el tratamiento del mundo expresado intersubjetivamente, es decir, aprehendido por una multiplicidad de individuos. Para demostrar lo anterior, me centraré en los aspectos que hacen casi imposible cualquier tentativa de vincular los planteamientos de los dos, a saber, el hecho de que Nishida y Husserl parecen ir en distintas direcciones debido al uso de conceptos como 'experiencia pura', 'reducción fenomenológica' y *epoché*. Sugiero, sin embargo, que estas diferencias deben ser examinadas a partir de las observaciones de "The Logic of Topos" —Nishida— y *Meditaciones cartesianas* —Husserl—. A mi parecer, la coincidencia ha de ser encontrada en estos textos, ya que los dos ofrecen la idea de un mundo expresado a través de la aprehensión del mundo del individuo. Mis conclusiones intentarán ampliar el alcance de este artículo al sugerir algunos vínculos entre Nishida y la obra fenomenológica de Jacques Derrida, cuyo trabajo intentó poner la cuestión de la alteridad al centro de la fenomenología.

**Palabras clave:** alteridad, intersubjetividad, reducción fenomenológica, experiencia pura, lógica del topos, conciencia

**Abstract**

In this article I intend to establish a link between Nishida and Husserl in regard to their ideas about intersubjectivity. Although there are significant differences concerning these philosophers' ideas, I think that they agree on conceiving the world as intersubjectively expressed, that is, as apprehended by a multiplicity of individuals. To demonstrate this, I will focus on those aspects that make any attempt to link these philosophers close to impossible, namely, the fact that Nishida and Husserl seem to follow two different directions because of the concepts 'pure experience,' 'phenomenological reduction,' and *epoché*. However, I argue that these differences should be examined under the observations of "The Logic of Topos"—Nishida—and *Cartesian Meditations*—Husserl. In my opinion, it is in these two texts that any coincidence is to be found since they provide the idea of a world that's expressed through the individual's apprehension of the world. My conclusions will try to expand the scope of this article by suggesting some connections between Nishida and the phenomenological work of Jacques Derrida, whose philosophy attempted to place the question of alterity at the core of phenomenology.

**Keywords:** alterity, intersubjectivity, phenomenological reduction, pure experience, logic of topos, consciousness

---

1 Este trabajo se hizo como parte del proyecto PIFFYL 02\_006\_2019 "Ontologías intersticiales" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

*El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un analogon de mí mismo y, sin embargo, no es un analogon en el sentido habitual.*

EDMUND HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*

*A self must include an absolute other in itself, an absolute negation in itself. It is not that a self becomes other and other becomes the self through a medium. It is rather that the self becomes the other through the bottom of itself.*

NISHIDA, "I and Thou"

## Introducción

La intersubjetividad es uno de los puntos obligados en toda filosofía que se reivindique como intersticial. En efecto, su abordaje siempre responde al hecho de que el mundo, en cuanto compartido por otros sujetos, es irreducible a mí yo; que la alteridad siempre se asoma en lo que considero más propio e íntimo. Es en este aspecto en el que creo encontrar una coincidencia entre Kitarō Nishida y Edmund Husserl, pensadores que comparten ciertas inquietudes, como la fidelidad a la experiencia, pero también muchas diferencias importantes. No debe sorprender, entonces, que haya esfuerzos por aliar ambos pensamientos. Sobresale así Shigeru Taguchi, filósofo que traza la coincidencia entre Nishida y Husserl a partir de una concepción no contextual de la conciencia (Taguchi, 2019: 99). De acuerdo con Taguchi, dado que Husserl y Nishida insistieron en la irreductibilidad entre la conciencia y su objetivación, cualquier coincidencia entre estos dos autores tiene que ser encontrada en la compenetración originaria y no espacial del Yo y el Otro.<sup>2</sup>

Aunque plausible y rica en fuentes, creo que la perspectiva de Taguchi deja de lado un aspecto importante en el tratamiento que tanto Nishida como Husserl hacen de la intersubjetividad, a saber, que la objetividad del mundo se compone a partir de las distintas aprehensiones de los individuos. Además, las descripciones de Husserl en la quinta meditación cartesiana complican lo anterior en un aspecto, a saber, la inclusión del cuerpo y, por ende, de la espacialidad. Ciertamente, hay un Yo-originario anterior a la aprehensión del yo personal y corporal (Taguchi, 2019: 103), pero, tal y como desarrollaré más adelante, la aparición del otro en mi campo visual implica una constitución

---

2 Con irreductibilidad me refiero al hecho de que la conciencia excede su determinación como conciencia que pertenece a un yo en particular.

que se funda, en primer lugar, en la semejanza entre nuestros cuerpos y, en segundo, en la referencia a un ‘allí’.

En las páginas que siguen intentaré desarrollar esta intuición. En primer lugar, prestaré atención a los conceptos que parecen complicar cualquier tentativa de coincidencia entre Nishida y Husserl. Es innegable que ambas perspectivas van en sentidos opuestos, tal y como puede testimoniar el contraste entre la experiencia pura, la reducción y la epojé fenomenológica. Finalmente, intentaré tender un puente entre los planteamientos de ambos a partir de las observaciones de “The Logic of Topos” (Nishida, 1986) y *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1973), textos en donde los dos autores abordaron cuestión del mundo como apprehendido por varios individuos.

### La unidad que subyace a la experiencia

En *Invitación a la filosofía japonesa*, Bernard Stevens (2008) ofrece una pista valiosa para entender la divergencia entre los planteamientos de Nishida y Husserl. Con la experiencia pura, Nishida buscaba realizar una descripción más exacta de la vida de la conciencia, razón por la cual se sintió atraído por el imperativo fenomenológico “hay que retornar a las cosas mismas” (Stevens, 2008: 151). Sin embargo, ¿la escisión entre nóesis y nóema, acto de conciencia y sentido intencionado, satisfizo la inquietud de Nishida? Todo lo contrario; al hacer de dicha distinción “el hilo conductor de la fenomenología trascendental”, Husserl incurría, a los ojos de Nishida, en los mismos problemas de filosofías precedentes, a saber, romper la inmediatez originaria de la experiencia mediante categorías que le son totalmente ajenas (Nishida, 1995: 41).<sup>3</sup> Si a dicha objeción se suma el dejo idealista de *Ideas I* que Nishida encontró en Husserl,<sup>4</sup> se puede preguntar con toda legitimidad si no existe un profundo desacuerdo entre ambos pensadores. A continuación, me propongo mostrar uno de los puntos que me parecen irreconciliables entre Husserl y Nishida: el modo en el que los dos se hicieron de una vía para indagar sobre la conciencia.

---

3 Otro problema que surge de lo anterior está en la objetivación del proceder reflexivo: la fenomenología no sólo rompe, retomando a Maraldo (2017), “la conciencia que es consciente ahora” [consciousness that is now conscious] (308); también hace de la conciencia un objeto a partir de su descripción.

4 El “dejo idealista” puede entenderse a partir de un elemento problemático de *Ideas I*: la distinción de la conciencia como un absoluto frente a la relatividad y contingencia del mundo. A dicha idea subyace el modo de dación de la cosa trascendente frente al de la vivencia. Mientras que los objetos físicos se dan por escorzos, la vivencia se da de manera absoluta (Husserl, 2013: 165-16 [85]; en adelante *Ideas I*).

Una de las ideas que más se repiten en *Indagación del bien*, primera obra de Nishida, es la insistencia en la simplicidad de la experiencia. Con ello no se afirma su indiferenciación, como si a Nishida se le hubiera olvidado el entramado de estados y actos que componen la experiencia; antes bien, se afirman como sus características originales la unidad y la inmediatez, detalles que la psicología y la fenomenología habían perdido de vista debido a la naturaleza reflexiva de sus acercamientos. La experiencia pura, hilo conductor de *Indagación*, incluye toda vivencia mental, ya sean sensaciones o percepciones, actos actuales o recuerdos. Lo que se acentúa aquí es el hecho de que estas vivencias se dan en el momento presente; poco importa entonces su índole o la manera en que se integran en el flujo total de la conciencia. Sobre esta base pueden entenderse las observaciones de Nishida respecto al recuerdo: aun cuando no aprehendamos directamente lo que la memoria nos presenta, el recuerdo nos afecta en el momento presente (Nishida, 1995: 43). Aunado a lo anterior, la escisión entre sujeto y objeto, tan característica de las filosofías de la representación, es diluida por Nishida al precisar que la conciencia y sus objetos, sea cual sea su índole, coexisten en un presente que no admite dicotomías. La unidad no implica, sin embargo, la anulación del yo o, dicho en términos fenomenológicos, la perspectiva de la experiencia desde la primera persona. Tal y como indica John C. Maraldo (2017b), los desplazamientos conceptuales de Nishida en la *Indagación* tienen el propósito de elaborar “una subjetividad sin sujeto”, una idea de experiencia en donde la conciencia deja de ser el atributo psíquico de los sujetos para ser, más bien, el contexto de cada yo (321-322). Así pues, es en este darse en el momento actual o presente sin fisuras que se constituye el núcleo del desarrollo de la experiencia pura. Desde el punto de vista de los componentes de la conciencia, puede hablarse de un entramado complejo; no hay que olvidar, no obstante, que este punto de vista es reflexivo, derivado de la inmediatez con la que las cosas se dan originariamente. Así pues, prevalece el presente en el que corre el flujo de la conciencia. Poco importa aquí que dicho presente se encuentre, por decirlo de algún modo, preso de una percepción particular; sus marcos se extienden de actos particulares, como pueden ser observar una flor, a toda una serie perceptiva, como captar una melodía. Es a esto lo que Nishida llama atención.<sup>5</sup>

---

5 “El foco de la conciencia es en todo momento el presente, y la esfera de la experiencia pura coincide con la esfera de la atención. Pero la esfera de la experiencia pura no está necesariamente limitada a un solo foco de atención” (Nishida, 1995: 44).

El esfuerzo conceptual aquí descrito puede parecer insuficiente por no esclarecer la supuesta inmediatez de la conciencia. A lo más, pareciera que la inmediatez, la así llamada unidad entre la conciencia y sus elementos, viene más bien de un elemento extrínseco a ella: el tiempo. Considerando esta objeción, proveniente de las propuestas psicológicas que proceden mediante la diferenciación de facultades, Nishida propone pensar a la conciencia como una “inclinación unificadora” cuya principal característica se manifestaría en la integración de sus actos (1995: 46). Atento a la innegable temporalidad de la conciencia, Nishida no podía hacer más que incluir esta característica como un desarrollo que se encuentra animado por una voluntad de unificación, vigente y siempre actuante. Es por ello por lo que podemos leer:

Como toda entidad orgánica, un sistema de conciencia manifiesta su totalidad mediante el desarrollo ordenado y diferenciado de cierta realidad unificadora. Cuando una conciencia comienza a emerger, la acompaña una actividad unificadora en la forma de un sentimiento de inclinación. Esta actividad dirige nuestra atención y es inconsciente cuando la unidad es estricta o no está perturbada desde afuera. (Nishida, 1995: 46)

El carácter fundamental de la conciencia<sup>6</sup> no está en el futuro, sino en el presente. La voluntad es entonces un acto por sí mismo, la actividad unificadora que anima a la conciencia. Sin embargo, no por ello hay que pensar en la experiencia pura como desprovista de significación, como un bloque homogéneo en el que no cabe distinción alguna. Una vez más, Nishida reconoce el entramado que compone el flujo de la conciencia. Ejemplo de ello es su exposición del acto del juicio: juzgar que algo es de un determinado color sólo puede hacerse con base en sensaciones del pasado. Los juicios son, en este sentido, relaciones de experiencias pasadas que, no obstante, no modifican en nada la experiencia pura (Nishida, 1995: 48). Lo que se debe retener aquí es, más bien, el presente en el que se dan las cosas, la modalidad en que “todo es actualidad” (Nishida, 1995: 46).

Mientras que las nociones de inmediatez y de unidad son privilegiadas por Nishida, Husserl parece cuestionarlas y abandonarlas para poder dar rienda suelta

---

6 Si bien el intercambio entre los conceptos de ‘conciencia’ y ‘experiencia pura’ puede parecer arbitrario, Nishida lo autoriza (o al menos lo permite la traducción consultada): “Una experiencia verdaderamente pura no tiene significación alguna; es simplemente conciencia presente de hechos tales como ellos son” (1995: 44).

a la fenomenología trascendental.<sup>7</sup> Salvando las distancias entre ambos conceptos,<sup>8</sup> la actitud natural que permea todo acto de la conciencia puede coincidir con algunas notas de la experiencia pura. Si el rasgo distintivo de la experiencia pura reposa en el presente en el que se dan cada uno de sus actos, ¿cómo no ver una similitud con la actitud natural, cuyo rasgo principal, tal y como Husserl explica en *The Amsterdam Lectures* (1997), está en la aceptación continua de la realidad, en el hecho de estar capturado por ella? “Percibir algo significa que nos ocupamos con el molino percibido, que nos enfocamos en él y solo en él”<sup>9</sup>, dice Husserl, sugiriendo con ello que la dación habitual de las cosas se da en un flujo ininterrumpido en el que la distinción entre acto perceptivo y objeto no tiene cabida (217 [306], traducción propia).<sup>10</sup> Es por esta razón por la que el yo y sus procesos son anónimos, esto es, no explícitos (Husserl, 1997: 217 [306]). Ahora bien, hay una cuestión que surge y que exige ser contestada, a saber, el problema trascendental, la relación entre conciencia y mundo (Husserl, 1997: 237 [330]), y es aquí en donde las diferencias entre Nishida y Husserl parecen multiplicarse inconteniblemente. Aunque el problema trascendental haya sido elaborado por Descartes y reformulado por la psicología empírica de Locke, la cuestión sigue abierta para Husserl. La razón de ello se debe a que dicho problema ha sido abordado únicamente desde perspectivas psicológicas (Husserl, 1997: 237 [330]). A los ojos de Husserl, esto es cuestionable por circular: al intentar resolver el problema trascendental a partir de la psicología, la mente es concebida como el atributo de un ego humano perteneciente a una espaciotemporalidad determinada y, por ende, al mundo (Husserl, 1997: 240 [333]). En otras palabras, el psicologismo responde al problema trascendental desde aquello que está en cuestión. El punto de partida ha de ser otro, y es aquí donde los conceptos de epojé y reducción, firma distintiva de la fenomenología trascendental, aparecen.

La epojé fenomenológica es un cambio de actitud introducido por Husserl para echar luz sobre el carácter constitutivo de la conciencia. En lugar de asumirla como indubitable o dudosa, la existencia del mundo pasa a tener un carácter fenoménico

---

7 No debe pensarse, sin embargo, que el único modo en que la fenomenología tematizó la conciencia fue reflexivo. Consciente de la discrepancia entre la reflexión y el contenido de conciencia que tematiza (San Martín, 2015: 88-99), Husserl se refirió a otros modos de conciencia, como el corporal (Behnke, 2016: 41-42).

8 Que la actitud natural y la experiencia pura sean conceptos equiparables, es una afirmación que necesita de un desarrollo más profundo que el ofrecido aquí. Por lo anterior, asumiré de manera hipotética su convergencia.

9 “Perceiving something means we are occupied with the perceived windmill; we are focused on it and only on it”.

10 Los corchetes en las citas de Husserl se refieren a la paginación de Husserliana.



como mero correlato intencional de la conciencia.<sup>11</sup> Imposible no ver en este cambio de actitud un paralelismo con el intento de duda practicado por Descartes en sus meditaciones, en las que el curso del mundo se ve interrumpido con tal de descubrir una fuente última e indubitable para las creencias. A pesar de la herencia cartesiana, Husserl no tarda en aclarar que su esfuerzo tiende menos a dudar de la existencia de las cosas que se le presentan a la conciencia, que a practicar una especie de desconexión del curso de su presentación (Husserl, 2013: 141[62]). El mundo de la actitud natural no es negado por el recurso de la duda; su existencia es mantenida a título de fenómeno con pretensión de validez dentro de la epojé (Husserl, 1973: 58-59). Al hacer esto, la fenomenología pretende conquistar un nuevo dominio: el de la conciencia o ego con sus múltiples cogitaciones (Husserl, 2013: 147 [67]). Por esta razón la epojé implica una reducción (*reconducere*), una reconducción al correlato entre conciencia y mundo.<sup>12</sup> La distinción fundamental que hay que retener aquí es la de nóesis y nóema, acto de conciencia y lo percibido en cuanto tal.<sup>13</sup> A ambos polos de la vida de conciencia subyace un polo egoico, centro que permanece idéntico a lo largo de los actos que irradian de él. Sólo por medio de este cambio de actitud puedo darme cuenta de que el yo, concebido trascendentalmente, tiene un rol constitutivo en lo que respecta al sentido del mundo.<sup>14</sup>

Es aquí en donde se halla un callejón sin salida. La unidad originaria de la experiencia que Nishida busca restituir en *Indagación del bien* parece ser lo que la epojé busca romper. Comprender el carácter constitutivo de la conciencia, tal y como Husserl intentó hacerlo, exigía poner entre paréntesis la inmediatez de las cosas, abrir una escisión en el seno de su espontaneidad con tal de poder discernir los actos por

---

11 “[Tras practicar la epojé] no sólo la naturaleza corporal sino la totalidad del concreto mundo circundante de la vida ya no es para mí, desde ahora, algo existente, sino sólo un fenómeno de ser” (Husserl, 1973: 56). En *Amsterdam Lectures*, el nuevo punto de partida se da a partir de un ‘salto eidético’ (Husserl, 1997: 240-241 [334]).

12 Retomo aquí una observación de Françoise Dastur, para quien la reducción es “un reconducir [reconducere], llevar de vuelta a la conciencia a su verdad que es ser conciencia constituyente” (Dastur, 2004: 94).

13 Esta distinción complica el cargo de dualismo. Irreducible al objeto real –por ejemplo, al árbol percibido–, el nóema es inmanente a la percepción sin por ello confundirse con los elementos ingredientes de la intencionalidad (Husserl, 2013: 293-296[202-205]). La nóesis o acto intencional remite a una historia que enraíza a la conciencia en el mundo. Para ver las implicaciones de lo anterior desde una perspectiva que enfatiza el aspecto genético de la conciencia, véase Derrida (1990).

14 “Por la ‘èpokhé’ fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica [...] a mi yo fenomenológico-trascendental [...] El mundo objetivo [...] extrae [...] todo su sentido y su validez de ser [...] de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental” (Husserl, 1973: 66).

los que aparecen. Por su parte, Nishida va en una dirección contraria toda vez que su propósito es el de capturar la unidad primigenia entre conciencia y mundo, entre flujo de la experiencia y momentos particulares. Considerando lo anterior, puede afirmarse que hay una diferencia insalvable entre ambos pensadores: los términos empleados por los dos no sólo son distintos, sino que también están moldeados por una metodología que los conduce por senderos opuestos. A continuación, intentaré poner a prueba esta conclusión con base en las observaciones que tanto Nishida como Husserl hacen sobre la intersubjetividad.

### **El mundo y los otros: Nishida y Husserl de cara al problema de la intersubjetividad**

De acuerdo con Shigeru Taguchi (2019), en el primer periodo de su pensamiento “Nishida no toma muy en serio la diferencia entre yo y el otro” (105). Semejante interpretación adquiere sentido cuando se le contrasta con esta afirmación de Nishida: “la unidad de la conciencia en un individuo y la conexión de la conciencia de sí y del otro difieren solo en grado; no deberían ser distinguidas” (Nishida citado en Taguchi, 2019: 105).<sup>15</sup> Es quizás esta razón la que lo llevó a elaborar una ontología capaz de integrar esta relación, así como la dinámica existente entre lo múltiple y lo uno. Curiosamente, la acusación de solipsismo lleva a Husserl a un sendero similar al emprendido por Nishida en lo que respecta a la constitución del mundo objetivo. Son las observaciones de “The Logic of Topos”, escrito del filósofo japonés, y *Meditaciones cartesianas* las que quizás puedan tender un puente entre ambos planteamientos.

En *Nishida Kitarō's Chiasmatic Chorology*, John W. Krummel (2015) encuentra una correspondencia entre las observaciones generales que Nishida hace sobre el lugar (topos) y su análisis del mundo sociohistórico (79). En efecto, Nishida parece confirmar esa identificación: “a menudo he comparado el absoluta y contradictoriamente topos autoidéntico, el mundo del presente absoluto, el espacio histórico con una esfera infinita” (Nishida, 1986: 25).<sup>16</sup> Ahora bien, tal identidad reposa en una

---

15 “The unity of consciousness in one individual and the connection of the consciousnesses of self and other differ only in degree and should not be discriminated absolutely.”

16 “I have often compared the absolutely contradictorily self-identical topos, the world of the absolute present, the historical space to an infinite sphere”. Quiero sugerir aquí que Nishida toma el término de “espacio histórico” como una determinación del “absoluta y contradictoriamente topos idéntico a sí” (Nishida, 1986: 25). Para más al respecto, véase Maraldo (2017: 92-93).

lógica contradictoria, dinámica en la que la identidad de las cosas depende de su oposición o, dicho en términos nishidianos, negación mutua (Nishida, 1986: 3).<sup>17</sup> Importa resaltar aquí que dicho proceso no es unidireccional, como si Nishida buscara privilegiar lo que uno de los términos, llámese conciencia o sujeto, puede hacer frente a aquello que lo niega. Por el contrario, la lógica contradictoria implica que los términos en cuestión, ya sea la conciencia o el mundo, influyen uno en el otro en la oposición. Es por esta razón que Nishida, al pensar el mundo a partir de la lógica contradictoria, puede afirmar que “al contener la autonegación dentro de sí y reflejándose a sí dentro de sí, el mundo sigue formándose infinitamente a través de la negación de la negación” (Nishida, 1986: 4).<sup>18</sup> La negación recíproca entre las cosas no es, por lo tanto, el resultado de una acción sobre un objeto inerte o pasivo; se trata más bien de una acción bidireccional cuyo resultado conduce a la formación de los términos opuestos, no a su anulación. Las cosas se oponen y, al hacerlo, se reflejan y se afirman.

Podría parecer que Nishida habla de una oposición binaria en la que se encontraría, por un lado, el mundo y, por el otro, el yo, término con el que se agruparían todos los individuos sin considerar sus diferencias. No obstante, los yoes son pensados en “The Logic of Topos” como mundos, lo que lleva a considerar el rol de la multiplicidad en la dinámica contradictoria ya descrita. Primero, ¿qué subyace a la idea del yo como mundo? Se trata del hecho de que el mundo es apropiado subjetivamente por el yo.<sup>19</sup> Pero la relación no se estanca allí; el yo se vuelve el *locus* de la autoformación [*self-formation*] del mundo, uno de los tantos lugares desde los cuales se expresa y se constituye su ser. Tal planteamiento puede extenderse a la intersubjetividad. A pesar de reconocer, según Krummel (2015), una separación y una discontinuidad radical entre yo y otro, Nishida (1986: 81) también sugiere que el sentido de nuestro yo está moldeado por otras personas. Todavía más, la autoconciencia [*self-consciousness*] no surge “within a simply closed-off self; it arises only when the self transcends itself and

---

17 “That two things maintain their uniqueness as they stand opposed to each other and negate each other means that they are mutually conjoined and compose one form.” (Nishida, 1986: 3)

18 “[c]ontaining self-negation within itself and reflecting itself within itself, the world continues to form itself endlessly through the negation of negation, i. e., self-affirmation.”

19 “Que actuemos conscientemente significa que cada uno de nosotros, un punto expresivo del mundo, forma el mundo expresándolo en nuestro yo: el mundo es subjetivamente apropiado en nuestro yo.” (“That we act consciously means that each of us –an expressive point of the world– forms the world by expressing it in our self: the world is subjectively appropriated by our self.”) (Nishida, 1986: 5; las cursivas son mías).

faces the other” (Nishida, 1986: 5-6). El desarrollo del mundo, incluyendo a los yoes en él, se da entonces no sólo de manera interpersonal, sino también en sociedad; el yo, su identidad, se refleja en el otro y se difracta en él, dando como resultado una multiplicidad de ángulos desde los cuales el mundo es percibido:

En el mundo de la identidad absolutamente contradictoria las individualidades multiples, en cuanto perspectivas, poseen el carácter de un mundo. [...] El mundo, en cuanto identidad absolutamente contradictoria, en cuanto autodeterminación del presente absolute, proyectándose dentro del yo y actuando a partir de esta perspectiva dinámica, se va formando a sí mismo. El mundo posee aquí por su propio orden. Nuestros ‘yoes’, en cuanto multiples individualidades de este mundo, en cuanto perspectivas de este mundo, a la vez que expresan el mundo en sí mismos, adquieren una direccionalidad por su participación en la direccionalidad de la autoformación del mundo. (Nishida, 2006: 29-30)<sup>20</sup>

La lógica de los contrarios echa luz sobre la coincidencia entre los puntos focales del mundo. Si los individuos, además de reflejar al mundo, también se oponen entre sí, sus experiencias, sus vivencias, todo lo que forma parte de ellos se difractará en el otro, de tal manera que la coincidencia entre su aprehensión del mundo se vuelve posible. Cuestión aparte es la posibilidad del desacuerdo o el consenso entre estas perspectivas.

El reconocimiento de la alteridad radical del otro y la aprehensión múltiple del mundo son las resonancias que encuentro con los planteamientos de Husserl sobre la intersubjetividad, cuya elaboración es, al menos en *Meditaciones cartesianas*, indisociable de la respuesta de la fenomenología frente a las acusaciones de solipsismo. El problema del solipsismo surge debido a que la epojé “encierra” al meditante en su propia corriente de vivencias. Ello no significa, sin embargo, que la fenomenología esté desprovista de herramientas que le permitan pensar la cuestión de la alteridad, y es a este título que la exposición debe desarrollarse teniendo al otro como contenido noemático. Por ende, es necesario que la descripción pase por los modos en los que la otredad se configura, se aclara y se descubre dentro de la vida intencional de la conciencia, sin por ello dejar de prestar atención a que el otro se presenta como un alter-ego igualmente perceptor y constituyente del mundo (Husserl, 1973: 152-154).

---

20 Debido a que ésta es una cita larga, preferí retomar la traducción que Juan Masiá y Juan Haidar hicieron de “The Logic of Topos”.

Dándose a la tarea de describir estos procesos, Husserl practica una ‘epojé temática’ que suspende momentáneamente toda referencia a los seres del género del yo y, por ende, a toda comunidad (1973: 155). Tal movimiento pone al descubierto la función del cuerpo como sustrato de todas las posibilidades de percepción (Husserl, 1973: 155). Es esto lo que permite hacer el tránsito a la experiencia de la alteridad, la cual se desenvuelve, retomando los términos de Husserl, como una ‘filiación de sentido’: cuando el otro se presenta ante mí, entra a mi campo perceptivo un cuerpo análogo al mío. Se realiza entonces una transferencia de índole “aperceptiva”, pues el cuerpo físico del otro me indica, por medio de la similitud que hay entre su cuerpo y el mío, que hay otro yo (alter ego) frente a mí. A diferencia de la experiencia que tengo de cualquier otro cuerpo físico, la percepción del otro como alter ego (de aquí en adelante, la presentación analógica) me implica a mí mismo en cuanto cuerpo orgánico similar al de aquel que se me aparece.<sup>21</sup>

A pesar del abismo que se tiende entre el yo y el otro, la presentación analógica cuenta con sus propias modalidades de verificación, y es aquí donde aparece la espacialidad relativa a los cuerpos. Tanto a mi cuerpo como al cuerpo del otro corresponden dos modos de espacialidad: se trata de mi aquí central y del “allí” al que me remite la aparición del otro. En lugar de entender ambas referencias como puntos fijos en el espacio, hay que ver en el aquí y en el allí dos localidades que se desplazan a la par que las conciencias encarnadas (Husserl, 1973: 184). Gracias a dicha posibilidad puedo imaginarme como estando en el lugar del otro, lo que repercute en la constitución del mundo objetivo toda vez que me puedo representar como percibiendo el mismo objeto desde una perspectiva distinta. Por más infranqueable que sea el

---

21 Lo anterior necesita de varias precisiones. La idea de una aparición del otro es, tal y como Didier Franck indica (2014), engañosa. Tomada literalmente, sólo puede aceptarse si nos restringimos al campo perceptivo actual, lo cual es imposible toda vez que la percepción consta de horizontes que necesariamente implican al otro (Franck, 2014: 105). En segundo lugar, la filiación de sentido aquí descrita implica una síntesis pasiva. Con lo anterior, Husserl se refiere al hecho de que toda percepción remite a una fundación originaria [*archi-foundation*] en virtud de la cual los objetos nuevos son reconocidos como familiares o extraños por la conciencia (Franck, 2014: 108). La presentación analógica significa así que la conciencia confiere el sentido egoico al cuerpo extraño a través de “una analogía sensible o una similitud que, pasivamente, afecta al ego” (“a sensible analogy or similitude that passively affects the ego”) (Franck, 2014: 108). ¿Qué analogía sensible? La similitud entre su cuerpo y el mío. A diferencia de Taguchi, las observaciones de Franck respetan el carácter encarnado de la conciencia a partir de la percepción por escorzos (2014: 38-39). Creo posible aventurar que llega a una conclusión similar a la de Taguchi —Husserl afirma que el otro se encuentra irreductiblemente en la conciencia—, pero por otros medios conceptuales —la síntesis pasiva y el horizonte de percepciones.

abismo entre yo y el otro, hay cierta identidad que se establece a nivel corporal. El allí del otro es, en tanto ego, un aquí que me remite inmediatamente a mí mismo como ocupando su lugar:

El hecho de que mi cuerpo físico orgánico sea aprehendido y sea aprehensible como cualquier otro cuerpo físico natural que existe y se mueve en el espacio, está manifiestamente ligado a la posibilidad que se enuncia en las palabras: yo puedo cambiar mi posición de tal manera que podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo podría ocupar corporalmente cualquier lugar espacial, mediante la libre modificación de mis cinestésias, y en particular del andar. (Husserl, 1973: 184)

Así pues, la alteridad permite comprender la constitución del mundo como un acto realizado por distintos yoes cuyas perspectivas se complementan.

Considerando lo anterior, ¿no puede decirse que Nishida y Husserl coinciden al menos en este punto? El privilegio de la descripción en primera persona dentro de la fenomenología parece obstaculizar la convergencia entre los dos. Al describirnos la dinámica de los contrarios, Nishida insiste en que la interacción de las cosas del mundo es multidireccional: al negarse, los opuestos se reflejan y difractan entre sí, arrastrando en este proceso las vivencias que llevan consigo; no habría, por lo tanto, un punto de vista privilegiado desde el cual trazar esta lógica. Sin embargo, el lugar desde el cual habla Husserl responde a un hecho tan innegable como necesario, a saber, no hay acceso al otro por cuanto es yo, fuente constitutiva de sentido. Por lo anterior, se vuelve necesario reconocer el límite de la descripción de su dación sin por ello renunciar a su realización. Es en esta tensión entre opacidad y visibilidad que se tiende la convergencia. El otro expresa una parte del mundo, una parte que puede estar en contradicción o en concordancia con la mía. Como sea, la posibilidad del mundo —entendiéndolo no como un objeto previamente dado, sino como un horizonte en devenir— depende de esta disimetría absoluta entre el yo y el otro, de la transponibilidad de perspectivas y de su posible armonización.

## Conclusiones

En las páginas precedentes intenté dar razón de dos cosas. Primero me interesé en la divergencia entre los planteamientos de Nishida y Husserl, aspecto que encontra-



ría su raíz en el método que anima las observaciones de los dos. La fenomenología trascendental y la experiencia pura parecen ir en direcciones opuestas: la primera busca romper la inmediatez de la experiencia, cosa que los esfuerzos de Nishida en *Indagación del bien* parecen restituir. Si bien mencioné que la similitud entre la experiencia pura y la actitud natural es asumida de manera hipotética, el hecho de que Nishida se oponga al proceder reflexivo, propio de la fenomenología, habla a favor de esta tesis. Ahora bien, la divergencia deja de ser tan radical al considerar las observaciones que Nishida y Husserl hacen de la intersubjetividad. Es cierto que ninguno de los dos autores sigue la misma ruta para abordar esta cuestión; no obstante, tanto Nishida como Husserl elaboran un concepto de alteridad en cuyo correlato se inscribe la intersubjetividad y, por ende, la objetividad del mundo. Con tal de proseguir la discusión, aquí pueden plantearse dos rutas preliminares.

Hay un aspecto que no consideré directamente en este ensayo: la imbricación entre autoconciencia y alteridad. Mientras que éste parece ser un aspecto decisivo en “The Logic of Topos”, Husserl parece asentar algunas líneas que van hacia esa dirección sin realmente posicionarse —o al menos no lo hace en el contexto de *Meditaciones* (Taguchi, 2019: 102-104)—. Quien sí le dará un papel constitutivo a la alteridad en la experiencia de sí es Derrida (2000), y el ejemplo más elocuente de ello está en *Le toucher*: la experiencia del tocarse será interpretada como anunciando una alteridad, afirmándose así su irreductibilidad a la mera aprehensión de sí mismo (200).<sup>22</sup> Es importante añadir que la otredad de la que habla Derrida no es sólo la del alter-ego, sino también la de la cosa extensa cuya mostración se realiza parcialmente. En otras palabras, su concepto es más general. La relación entre lo otro y el yo, así como el peso constitutivo de la alteridad en la relación consigo mismo, exige la consideración de una alteridad radical no encarnada en un yo.

La viabilidad de mi intuición depende aquí de otro elemento no menos importante, a saber, lo que los conceptos de estos pensadores mientan. Tal y como sugiere David W. Johnson (2020), los conceptos filosóficos no pueden abstraerse del lenguaje al que pertenecen, y cualquier trabajo de filosofía comparada exige tener en la mira esta dificultad (386). Con ello no quiero implicar que los planteamientos de Nishida

---

22 Un movimiento similar se encontraría ya en *La voix et le phénomène* (1967), obra en la que Derrida muestra como la experiencia del escuchar-se no ocurre en un presente pleno, sino en una temporalidad que precisa de la retención y, por consiguiente, de la mediación (98-102). Lo anterior haría de esta experiencia una hetero-afección, una experiencia en donde la otredad se cuele en la intimidad de la conciencia.

o de Husserl (o incluso los de Derrida) sean tan diferentes que cualquier tentativa de conciliación ha de fallar; la idea de Johnson debería conducir, más bien, al descubrimiento de las singularidades propias de cada uno de estos planteamientos, aspecto que parece ser olvidado cada vez que se intenta poner en diálogo a pensadores de horizontes distintos. Sólo en lo que un pensador advierte de manera distinta puede construirse una verdadera discusión; de otro modo, rumiamos en lo que puede ser asimilable a nuestros conceptos.

### Referencias bibliográficas

- BEHNKE, Elizabeth. (2016). “La vida operativa: The transcendental disclosure of operatively functioning life”. *Acta Mexicana de Fenomenología*, (1), 29-48.
- DASTUR, Françoise. (2004). “Réduction et intersubjectivité”. En Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité, finitude* (pp. 83-99). Librairie Philosophique J. Vrin.
- DERRIDA, Jacques. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Éditions Galilée.
- FRANCK, Didier. (2014). *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl* (Joseph Rivera y Scott Davidson, Trads.). Bloomsbury.
- HUSSERL, Edmund. (1973). *Meditaciones cartesianas* (Mario. A. Presas, Trad.). Ediciones Paulinas.
- HUSSERL, Edmund. (1997). *The Amsterdam Lectures*. En Thomas Sheehan y Richard E. Palmer (comps. y trads.), *Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (pp. 213-253). Springer.
- HUSSERL, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Antonio Ziri6n Quijano, Trad.,). Fondo de Cultura Econ6mica.

- JOHNSON, David W. (2020). “The Limits of Language: Philosophical Hermeneutics and the Task of Comparative Philosophy”. *Journal of Speculative Philosophy*, 34(4), 378-389. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.34.3.0378>
- KRUMMEL, John W. M. (2015). *Nishida Kitaro’s Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*. Indiana University Press.
- MARALDO, John C. (2017a). “La ontología de la historia de Nishida Kitarō”. En Rebeca Maldonado (Comp.), *Tránsito(s) y resistencia(s): ontologías de la historia* (pp. 63-101). Editorial Itaca.
- MARALDO, John C. (2017b). “What Phenomenologists Can Learn from Nishida about Self-Awareness”. En John C. Maraldo, *Japanese Philosophy in the Making I: Crossing Paths with Nishida* (pp. 299-349). Chisokudo.
- NISHIDA, Kitarō. (1986). “The Logic of ‘Topos’ and the Religious Worldview, Part I” (Yusa Michiko, Trad.). *The Eastern Buddhist*, 19(2), 1-29.
- NISHIDA, Kitarō. (1995). *Indagación del bien* (Alberto Luis Bixio, Trad.). Gedisa.
- NISHIDA, Kitarō. (2006). *Pensar desde la nada: ensayos de filosofía oriental* (Juan Masiá y Juan Haidar, Trads.). Ediciones Sígueme.
- SAN MARTÍN, Javier. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Editorial Trotta.
- STEVENS, Bernard. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa*. Bellaterra.
- TAGUCHI, Shigeru. (2019). “Consciousness Without Boundaries? The Riddle of Alterity in Husserl and Nishida”. En Shigeru Taguchi y Andrea Altobrando (Comps.), *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy* (pp. 97-110). Springer.



PIEDRAS. CONSTRUIR ITINERARIOS, AVIZORAR INTERSTICIOS  
STONES. BUILDING ITINERARIES, CHASING INTERSTICES

**Juan Felipe GUEVARA ARISTIZABAL**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA (UNIDAD CUAJIMALPA) | México

Contacto: [juanguevara@filos.unam.mx](mailto:juanguevara@filos.unam.mx)

**Resumen**

Las piedras pueden ser usadas para marcar recorridos y rutas para el pensamiento. Este itinerario está compuesto por cuatro piedras que configuran un terreno de contrastes. La primera pone el contraste entre lo vivo y lo no vivo como punto de partida en el cual la delicada interfaz entre esos dos mundos queda suspendida y puesta en entredicho. Aquí emerge el concepto de agencia como aspecto confuso y problemático. La segunda piedra se desplaza al contraste entre la construcción humana y la construcción geológica, las cuales se encuentran unidas por diferentes acepciones de lo tectónico. El poder móvil de las piedras afina la tercera piedra en la cual se presentan concepciones 'premodernas' del ingenio del paisaje en la geografía y una de las manifestaciones de la productividad de las piedras en los minerales. La extracción de estos últimos pone de manifiesto la íntima relación que hay entre las piedras y la discriminación sobre ciertos grupos humanos, de modo que la cuarta piedra expone la paradoja que se cierne sobre el contraste entre lo interior y lo exterior. Esta última piedra regresa sobre el concepto de agencia para enfatizar uno de sus rasgos turbios. Cada una de las piedras envuelve intersticios entre los cuales fluye una forma de pensamiento que bien podría llamarse la de una ontología minúscula.

**Palabras clave:** vida, geología, agencia, ingenio, extractivismo, ontología minúscula

**Abstract**

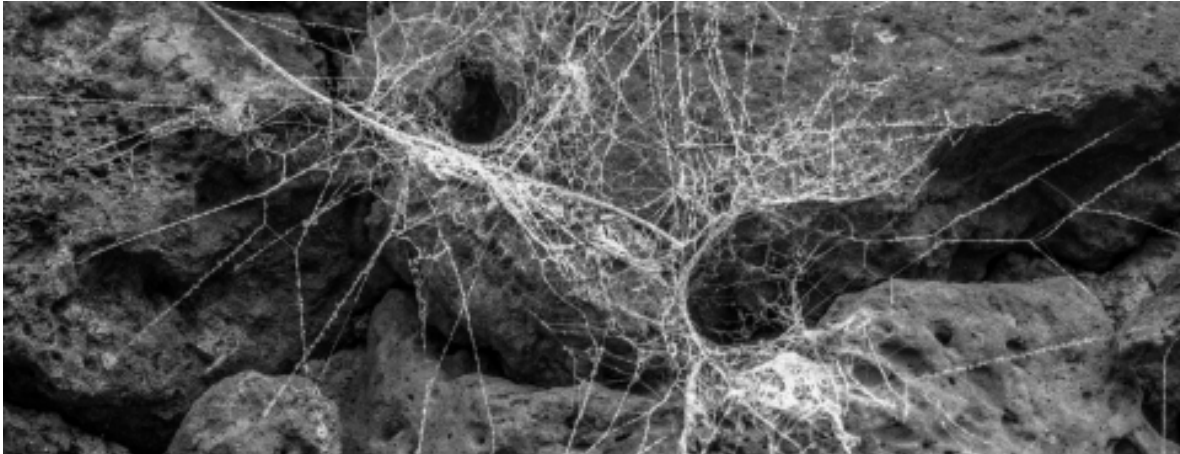
Stones can be used to indicate paths and routes for thinking. The following itinerary is composed of four stones that set a field of contrasts. The first stone highlights the contrast between the living and the nonliving, establishing it as the starting point in which the delicate interface between those two worlds is left suspended and questioned. The concept of agency emerges at this point in a confused and problematic way. The second stone moves towards a contrast between human building and geological construction, both of which are intertwined through the different meanings of the term 'tectonic.' The moving power of stones settles the third stone, in which 'premodern' conceptions of landscape and geographical ingenium take the stage to reveal a trait of the productivity of the earth that lies in minerals. The extraction of the latter underscores the intimate relationship between stones and the discrimination of certain human groups. The fourth stone exposes the paradox that lingers in the contrast between the outer and the inner. This last stone returns to the concept of agency to emphasize one of its troublesome aspects. Each of these stones surrounds a series of interstices through which a way of thinking flows, one that could be called a minor ontology.

**Keywords:** life, geology, ingenium, extractivism, minor ontology

*Quise llevarme una piedra a casa.  
Al tomarla, sentí el peso de la tristeza:  
estaba rompiendo una callada hermandad.*

DAVID HORACIO ROSALES ROJAS, *Playa de roca*

## Primera piedra: entre lo vivo y lo no vivo



"Malinalco, Estado de México, México". Fotografía del autor, licencia CC BY SA

**S**on muchos los haces que emanan de una pregunta tan vasta como ‘¿qué es la vida?’. ¿Se está preguntando acaso por una vida en particular: mi vida, tu vida, la vida de otras? ¿Se inquiere acerca de la vida buena o la vida digna? ¿Se cuestiona lo que significa la vida en sociedad y sus avatares, la vida en un determinado momento histórico? O, más bien, ¿se interroga por la vida de la especie y su paso por esta tierra? ¿Se busca aquello que determina que ciertas entidades materiales estén vivas y otras no?

Si se asume que la pregunta habrá de ser respondida desde una perspectiva científica y naturalista, ella tomará la forma de las últimas dos preguntas planteadas anteriormente. Ciertamente así lo hizo Erwin Schrödinger cuando en 1944 publicó su libro *¿Qué es la vida?* Para el vienés, este problema entraña un desafío crucial para la física, pues sólo en la medida en que ella fuera capaz de esclarecer la pregunta le sería posible limitar la aparente arremetida de la biología que amenazaba con romper el tejido unitario de la ciencia a mediados del siglo xx. Sin embargo, el ingenio de Schrödinger encontró en el estudio fisicoquímico y molecular de la célula y sus procesos hereditarios un aliado convincente. A él se le debe la popular idea de que los organismos vivos son neguentrópicos o consumidores de orden de su ambiente,

es decir, conservar y propagar el orden y heterogeneidad que los caracteriza requiere de un gasto constante de energía que se oponga a la tendencia de los sistemas abiertos —aquellos que intercambian tanto materia como energía con su entorno y entre los cuales se encuentran los organismos vivos— a la entropía, a perder su orden y diferenciación propios, convirtiéndose en sistemas homogéneos y uniformes. Hay algo, pues, que lo vivo es capaz de hacer a diferencia de lo no vivo: “¿Cuál es el rasgo característico de la vida? ¿Cuándo puede decirse que un pedazo de materia está vivo? Cuando sigue ‘haciendo algo’, ya sea moviéndose, intercambiando material con el medio ambiente, etcétera, y ello durante un periodo mucho más largo que el que esperaríamos que ‘siguiera haciéndolo’ un pedazo de materia inanimada en circunstancias similares” (Schrödinger, 2006: 109).

La respuesta de Schrödinger parece estar cimentada sobre un contraste entre lo vivo y lo no vivo que pone de relieve una cierta agencia propia de lo vivo. Sin embargo, en un giro argumentativo sorpresivo, pero congruente con el autor, la agencia de lo vivo no se encuentra fuera del alcance de la física; por el contrario, es gracias a las leyes de la física que dicha agencia es posible, lo cual implica que ella es, en principio, explicable en términos estrictamente mecánicos: “Al parecer, llegamos a la ridícula conclusión de que la clave para el entendimiento de la vida es que está basada en un puro mecanismo, una especie de máquina de relojería [...] Esta conclusión ni es ridícula ni, en mi opinión, del todo equivocada, pero sólo debe ser aceptada tras su adecuada ponderación” (Schrödinger, 2006: 126). El argumento se basa en el razonamiento estadístico propio de la mecánica cuántica —campo de experticia de Schrödinger— según el cual es posible pensar un mecanismo de relojería que sea capaz de darse cuerda a sí mismo a partir de la energía que se encuentra en el ambiente, con lo cual podría mantenerse funcionando de manera autónoma por un tiempo indefinido. Aunque la probabilidad de que esto ocurra es sumamente baja, por no decir que imposible, ella basta para afirmar que “queda siempre el hecho de que los ‘mecanismos de relojería físicos’ muestran de modo visible prominentes características del tipo ‘orden a partir del orden’, el tipo que motivó la excitación del físico al encontrarlo en el organismo” (Schrödinger, 2006: 128). Este último argumento, como lo señala Jessica Riskin (2016: 368-374), invierte la narrativa con la que Schrödinger había comenzado y concluye con una suerte de reconocimiento de que la agencia de lo vivo es el resultado de las mismas propiedades mecánicas que se encuentran en toda la materia, lo cual quiere decir también que lo no vivo muestra ya formas de esa agencia que parecía ser exclusiva de lo vivo.



Que la primera piedra de este itinerario sea puesta sobre Schrödinger señala dos aspectos relevantes: por un lado, su importancia para el desarrollo y concepción de la biología molecular y la genética como disciplinas eminentemente mecanicistas, alejadas de toda forma de teleología o vitalismo que hubiera acechado la comprensión de lo vivo en el pasado; por otro, la reivindicación de la idea de una materia activa, principalmente a partir del estudio de la célula y sus componentes, en las dos últimas décadas. Este último camino ha sido recorrido, entre otros, por Evelyn Fox Keller, quien vincula la materia activa a lo que ella denomina una “física de materia blanda”, la cual toma como referencia los motores moleculares que operan al interior y al exterior de las células y de los cuales depende su supervivencia (Keller, 2016: 7). Además, esta materia blanda no se limita únicamente a los organismos vivos sino que abraza otro tipo de manifestaciones de la materia no viva como son los coloides, los geles líquidos o los cristales (Keller, 2016: 9). En última instancia, lo que importa es reconocer que la célula es una entidad material animada por sus procesos dinámicos de intercambio y transporte. Ideas como las de Keller exaltan lo que otros antes de ella han llamado “vitalismo molecular”, según el cual lo relevante en los procesos vivos se encuentra en los procesos no deterministas a partir de los cuales se establecen procesos fisiológicos y embriológicos estables: “Es esta robustez la que sugería [la idea de] ‘fuerzas vitales’, y es esta robustez la que en últimas deseamos entender en términos químicos” (Kirschner *et al.*, 2000: 87).<sup>1</sup>

Este tipo de aproximaciones no son exclusivas de las ciencias naturales. En el caso de las humanidades, la vitalidad de la materia se ha convertido en un tópico recurrente y extendido en las últimas dos décadas. Quizás la propuesta más sonada y referenciada en años recientes sea la de Jane Bennett, la cual esboza un proyecto de carácter político que parte de la pregunta, “¿cómo cambiarían las respuestas políticas a problemas públicos si tomáramos en serio la vitalidad de los cuerpos (no humanos)?” (Bennett, 2010: viii). Para Bennett, el obstáculo principal se encuentra en considerar la materia como algo inanimado, desprovisto de agencia, pasivo, razón por la cual es necesario desprenderse de las usuales visiones mecanicistas. Para ello, su propuesta opta por una materia vibrante que “en un momento se muestra como algo muerto y al siguiente es una presencia viva” (Bennett, 2010: 5). Sus casos de estudio abarcan desde las células que componen los organismos vivos hasta cables de

---

1 Las traducciones al español de citas provenientes de referencias que se encuentran en otros idiomas son responsabilidad del autor, a menos que en las referencias aparezca la traducción consultada.

metal, todo ello dispuesto en una matriz en la que se reúnen la literatura, la ciencia, la política y la filosofía.

Lo que tienen en común las aproximaciones anteriores es su interés por la agencia, de modo que este concepto es el que estructura sus exploraciones y argumentaciones. La agencia como capacidad de hacer se presenta, en estos casos, sobre un trasfondo particular articulado por la oposición entre la actividad y la pasividad, la acción y la inercia, lo vivo y lo no vivo. Incluso cuando se trata de librar a la materia no viva de esa carga de pasividad del mecanicismo, hay una necesidad inminente de llevarla a una concepción de agencia moldeada a partir de lo vivo. Ello supone, entonces, reconfigurar la noción de agencia para que quepan en ella las expresiones de la materia no viva o encontrar la forma de hacer visible la actividad de lo inerte. El centro de la investigación permanece incólume: pareciera que la única forma de relacionarse de otra manera con la materia tiene que pasar necesariamente por una comprensión vital y activa de la misma, como si tuviera que ser traída a un estatus de acción similar o nivelado con el de la vida para poder entrar en la arena pública; después de todo, algunos de los grandes problemas a los que diferentes comunidades humanas se enfrentan constantemente, como el cambio climático, el extractivismo, la pobreza o el hambre, tienen que ver en buena parte con esa materia no viva. Pese a la importancia de esta tarea, pareciera que la pregunta por la agencia no es la mejor que se le pudiera hacer a la materia no viva. Al preguntarle al río, al CO<sub>2</sub> o al suelo de cultivo, cuál es su agencia o modo de acción, se le imponen unas coordenadas en las cuales habrá de manifestarse su respuesta dejando de lado aquello que en esas cosas nos hace pensar, sentir, dudar y titubear (Stengers, 2010: 15).

La oposición entre lo vivo y lo no vivo, entre lo activo y lo pasivo tendría que pensarse de otra manera, incluso si, como en la materia vibrante de Bennett, se trata de cualidades que se pueden predicar de un mismo objeto aunque en momentos diferentes. Frente a este problema, la respuesta no es ni novedosa ni reciente. En su réplica a Locke, Leibniz propuso que la potencia como posibilidad de cambio se expresa a través de un desdoblamiento en lo activo y lo pasivo, pues el cambio es “acción en un sujeto y pasión en otro” (Leibniz, 2016: 240). En este sentido, lejos de constituir una auténtica dicotomía, pasivo y activo ponen en juego expresiones distintas pero relacionadas de un proceso. Esta perspectiva desplaza la agencia del centro y deja la pregunta en una suerte de suspenso que habrá de resolverse cuando se reconozca también lo pasivo que hay en ella, aquello que provocó una afección cuyo efecto se cristaliza en una idea o pensamiento.

Ahora bien, la potencia en tanto que no ha sido realizada ni puede realizarse, sino que se mantiene siempre como potencia de actuar o de ser afectado, no puede ser percibida directamente por los sentidos, ni ser registrada o descrita en un recuento exhaustivo y argumentado, pero sí puede ser experimentada de otras formas y por otros medios. La potencia no puede ser vista de frente sino sólo de reojo. Es por ello que aquí sólo pretendo construir un itinerario, un relato, si se quiere, desprovisto de cualquier pretensión historiográfica sólida. En cuanto itinerario, sólo se marcan y juntan algunos escenarios y tiempos como quien con una cuerda va amarrando las diversas cosas que aparecen y desaparecen en una habitación o en un campo para poder pensar con ellas en lugar de registrarlas y sistematizarlas, como bien lo describe Elizabeth Povinelli (2011, 2012) con su neologismo *embagination* (algo así como *enmochilación*), donde la mochila se hace en el acto de amarrar cosas en lugar de tomarlas como algo dado que cabe en cualquier bolsa. Las piedras emergen en este paisaje por su indiferencia a la agencia y por su incuestionable carencia de vida. Este itinerario está marcado con piedras, con las preguntas y pensamientos que han suscitado, así como con las vacilaciones a partir de las cuales es posible pensar allende el problema de la agencia.

## Segunda piedra: entre el habitar y lo tectónico



“Big Island, Hawai’i, EEUU”. Fotografía del autor, licencia CC BY SA

Para construir se requieren rocas y minerales, aunque sólo sea como polvo reconstituido en arcilla o ladrillos, o como parte del sostenimiento y nutrición de materiales orgánicos, como lo son la madera y las hojas de ciertas plantas. Sin embargo, esa

dimensión material puede ser recubierta con un pensamiento filosófico cuyo camino forjado a partir de verbos exalta de alguna manera la pregunta por la agencia. Es así como Martin Heidegger, en su ensayo “Construir, habitar, pensar”, entretreje estas acciones y conmina a replantearlas. El primer paso en dicha reelaboración consiste en mostrar lo inadecuado que resulta el esquema medio-fin para dar cuenta de la relación entre construir y habitar, pues dicho esquema representa estas acciones como actividades separadas, como momentos independientes y sucesivos en una suerte de relación causa-efecto en la cual el habitar se convierte en una meta y pierde todo rastro de inmanencia. Deshacer el entuerto requiere partir de una identidad fundamental: “el construir es en sí mismo ya el habitar” (Heidegger, 1994: 128). Para ello, Heidegger recurre, como en tantas otras ocasiones, al análisis etimológico de las palabras involucradas encontrando una relación de derivación entre ellas, de modo que tanto construir como habitar comparten la raíz del alto alemán antiguo *bauen*. Esta íntima conexión tiene repercusiones profundas para la manera en que habrá de entenderse el construir, desdoblándose tanto “en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios” (Heidegger, 1994: 130), con lo cual el habitar revela algunos visos de materialidad que se expresan en su cercanía con las cosas, en su darse entre cosas. Sin embargo, tomar las cosas como algo independiente del habitar implica convertirlo en un mero alojamiento en el cual las cosas ya están dadas y la relación de cuidado es inexistente. Precisamente porque las cosas no se toman como dadas y preexistentes al habitar mismo, Heidegger redirige el cauce de su pensamiento hacia la técnica y descubre lo que en este itinerario habrá de darle un rumbo distinto al recorrido: la técnica “para los griegos no significa ni arte ni oficio manual sino: dejar que algo, como esto o aquello, de este modo o de este otro, aparezca en lo presente. Los griegos piensan la *techné*, el pro-ducir, desde el dejar aparecer. La *techné* que hay que pensar así se oculta desde hace mucho tiempo en lo tectónico de la arquitectura. Últimamente se oculta aún, y de un modo más decisivo, en lo tectónico de la técnica de los motores” (Heidegger, 1994: 140). La perplejidad ocasionada por la súbita irrupción de lo tectónico en las últimas páginas del ensayo requiere transitar con un poco más de calma y atención al paisaje.

Valiéndose de las mismas herramientas metodológicas de Heidegger, Jonas Holst se ha dado a la tarea de comprender el sentido de lo tectónico en el ensayo. El análisis etimológico de la palabra remite a la raíz griega *tektones* la cual hace referencia a los constructores y artesanos, así como a quien en uno u otro momento pudiera dirigirles y planear su obra (de ahí la palabra *arquitecto*), de forma tal que la labor

de los *tektones* tiene que ver con hacer la tierra habitable. En este sentido, en lugar de circunscribirse a la construcción, la tectónica abarca también el aparecer y cobrar vida de lo construido, es decir, su capacidad de construir “lugares, artefactos y obras que forman sitios de encuentro, donde los mortales se dan cuenta de sus límites al estar en contacto con lo que va más allá de su horizonte” (Holst, 2021: 249-250). El desfaseamiento del horizonte humano es lo que, para Holst, convierte lo tectónico en “una cura para la tecnología moderna que, en vez de desgastar recursos y desarraigar al ser humano como ella, cuida los materiales a la hora de usarlos y construye poéticamente lugares donde los seres humanos pueden habitar” (2021: 250). Lo tectónico, concluye Holst, habría de convertirse en la ocasión para actualizar toda una tradición de la construcción que tenga en su centro el cuidado y la sostenibilidad, bases necesarias para afrontar a distintas escalas la crisis medioambiental actual.

El análisis etimológico no es el único gesto heideggeriano que Holst reproduce en su análisis; más importante aún resulta la reproducción de la búsqueda constante de lo originario, gesto que reinstaura en cada uno de sus pasos la constante diferencia entre el auténtico filosofar y otras formas de aproximarse a los fenómenos de la realidad, reclamando con ello una suerte de soberanía que, más que imponerse sobre las demás, defiende su autonomía de pensamiento con respecto de otros modos de hacer preguntas. Es así como en la exploración de lo tectónico pasa desapercibido uno de los usos más corrientes del término en nuestros días, el cual está anclado a la teoría geológica de la tectónica de placas y la manera en que la superficie de la Tierra ha tomado forma. Al respecto, sería posible aducir que la problemática relación de Heidegger con la ciencia y su consideración de la misma como una forma de pensamiento derivado es suficiente para no atenderla. También podría afirmarse que como el sentido de lo tectónico que recupera y acepta la geología para dar cuenta de los procesos de formación de la Tierra apenas se consolidó entre las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx, resultaría anacrónico involucrar dicho aspecto con las disquisiciones de Heidegger. Pese a ello, la primera piedra de este itinerario ya sentó una clara comunicación con la ciencia que habrá de continuarse y, como mostraré a continuación, el uso de ‘tectónico’ y sus derivados en la geología es anterior al siglo xx.

La acepción geológica de tectónico/a denota la estructura o arquitectura de la corteza terrestre (O’Hara, 2018: 91). El término se empezó a emplear en este sentido durante la segunda mitad del siglo xix en Europa, donde predominó su uso en cuanto adjetivo, tal y como lo muestra, por ejemplo, la obra de Eduard Suess, *Die Entstehung der Alpen* [El origen de los Alpes] (ver Suess, 1875). De igual forma, Alexander Bittner,



quien cuestiona algunos de los conceptos geológicos de Suess, coincide con éste en su uso de tectónico/a, aunque Bittner prefiere la variante geotectónico/a (ver Bittner, 1887). Esta coincidencia es clave para entender de qué manera el análisis tectónico de la Tierra informaba las distintas hipótesis que se empezaban a plantear para explicar cómo estructuras geológicas particulares se habían formado en los lugares en que lo habían hecho. La tectónica se insertó así en un dominio de indagación temporal acerca del pasado de la Tierra, de sus transformaciones y de los procesos que han moldeado su rostro —para usar la metáfora de Suess—, el cual tomó gran relevancia durante el siglo XIX con la consolidación de la geología como disciplina científica. Fue Suess, además, quien propuso una de las primeras teorías geológicas que trataba de dar cuenta de dichas transformaciones aludiendo a una hipótesis según la cual la formación de las montañas se debe a las contracciones paulatinas y heterogéneas de la Tierra a lo largo y ancho de su superficie (Suess, 1901). La hipótesis de la contracción continua de la Tierra mantuvo un fuerte apoyo todavía a mediados del siglo XX, aunque actualmente pueda resultar contraintuitiva.

El desafío más importante que recibió el planteamiento de Suess se encontró en la propuesta de Alfred Wegener y su hipótesis de la deriva continental. Ella aparece de manera extendida y detallada en su obra de 1915, *El origen de los continentes y océanos*. En ella, Wegener ofrece una amplia gama de evidencias para sostener que los continentes y océanos se forman debido al movimiento de las enormes placas rocosas que constituyen la corteza terrestre, siendo estas placas de un orden tan grande que la influencia de la erosión y la sedimentación queda minimizada (Wegener, 2012: 41). La idea de que las placas continentales se mueven trata de dar cuenta de diferentes fenómenos, entre los que se incluyen algunos de tipo geodésico, geofísico, geológico, paleoclimático y paleontológico. Estos últimos resultan muy interesantes considerando la primera piedra de este itinerario, pues aquí aparece de nuevo esa delicada interfaz entre lo vivo y lo no vivo. El grupo de evidencias más grande discutido por Wegener se encuentra en el registro de organismos que viven en continentes sumamente alejados los unos de los otros y que, sin embargo, presentan relaciones filogenéticas cercanas, así como la presencia de fósiles similares en distintos continentes. Estos hechos no eran novedosos y habían sido materia de diversas especulaciones teóricas entre las cuales se contaban, por ejemplo, la hipótesis de que en diferentes momentos de la historia de la Tierra existieron puentes intercontinentales que posteriormente desaparecieron. Esta hipótesis permitía explicar los hallazgos de distribución de especies manteniendo los continentes fijos.



Por su parte, Wegener encontraba poco factible la idea de puentes que aparecen y desaparecen, de modo que su propia hipótesis del movimiento de las placas continentales responde a esos patrones de distribución específicos. Uno de los casos que más utiliza es el de las semejanzas y parentesco entre las especies de la costa este de Suramérica y aquellas de la costa oeste de África, a lo cual se le suma la evidente complementariedad de los bordes de dichas costas. En suma, Wegener (2018) no duda en decir que “nos sentimos justificados para contar entre los hechos favorables a la teoría de los desplazamientos todas aquellas observaciones biológicas que impliquen la existencia de antiguas conexiones terrestres libres de obstáculos a través de las cuencas oceánicas: su número es legión” (208). Pese al gran cúmulo de evidencias amasado por Wegener, sus criterios de científicidad lo llevaron a reconocer que la ausencia de leyes y relaciones causales legítimas, más allá de la mera correlación, era un obstáculo que su hipótesis tendrá que superar: “Aún no ha aparecido el Newton de la teoría de los desplazamientos. Pero no nos debemos preocupar por su ausencia, ya que la teoría todavía es joven y actualmente es aún puesta en duda por muchos, y en último término no se puede culpar al teórico que se resiste a dedicar tiempo y esfuerzo para explicar una ley sobre cuya validez aún no existe unanimidad” (Wegener, 2018: 294). Con una clara alusión a una expresión hecha famosa por Kant en su tercera *Crítica* —el Newton de la brizna de hierba—, Wegener deja abierta la compuerta a las controversias que habría de enfrentar su propuesta.

Pasó cerca de medio siglo para que las ideas de Wegener comenzaran a ser aceptadas de manera extendida, particularmente en Norteamérica. A diferencia de Europa, donde la hipótesis de Wegener fue recibida con simpatía, las comunidades científicas al otro costado del Atlántico Norte la recibieron con sospecha, poniendo de manifiesto algunas diferencias cruciales en cuanto a lo que cuenta como evidencia y procedimientos científicos legítimos. Tal y como lo señala Naomi Oreskes (2018), para los norteamericanos un buen método científico era empírico e inductivo, limitado a lo que los objetos de estudio mostraban de manera directa y debía de tener siempre en su horizonte múltiples hipótesis entre las cuales escoger. Frente a este conjunto de reglas, el modo de proceder de Wegener resultaba, cuando menos, inapropiado pues ponía la teoría por delante de la evidencia, haciendo que ella se acomodara a sus requerimientos, además de ser excesivamente abarcadora y ambiciosa. Estas diferencias se dejaron ver en un simposio organizado en 1926 en Nueva York, en el cual se dio un enfrentamiento entre una concepción de la ciencia planteada a partir del método hipotético-deductivo y otra concebida desde el positivismo inductivista; en

otras palabras, a Wegener se le consideraba más como un abogado cuya causa tenía que defender, que como un científico con una idea a demostrar (García Cruz, 1996).

La deriva continental se volvería más palatable con los avances teóricos de J. Tuzo-Wilson, pese a que antes de 1960 él mismo se opusiera también a esta hipótesis por preferir un modelo fijo en torno al cual se pudieran encontrar leyes uniformes (Wilson *et al.*, 2019: 4). No obstante, Tuzo-Wilson regresaría sobre parte de la evidencia utilizada por Wegener, en particular sobre los patrones de distribución de especies, vivas y fósiles (Tuzo-Wilson, 1966: 676), dándole a la deriva continental un alcance mucho más amplio del que se creía inicialmente a partir de lo adelantado por Wegener, de modo que esta hipótesis pasó de ser un proceso que sólo había afectado la historia reciente de la Tierra para convertirse en la pieza clave que ha controlado la formación de la estructura de prácticamente toda la corteza terrestre (Wilson *et al.*, 2019: 1). Los esfuerzos de Tuzo-Wilson terminarían por catapultar las ideas de Wegener a lo que actualmente se conoce como la teoría de la tectónica de placas, según la cual la corteza terrestre es un sistema complejo, activo y dinámico donde la constante interacción de las placas tectónicas o continentales genera procesos de extensión, subducción o colisiones que dan cuenta de la orogénesis, de la formación de los múltiples aspectos que caracterizan la superficie terrestre tanto dentro como fuera de los océanos.

Esta concepción dinámica de la Tierra visibiliza la capacidad constructiva de las piedras, aquella que produce espacios como la cuenca del Valle de México, con todo y su tendencia a acumular el agua y dirigirla hacia la parte central del mismo, lo cual favorece las inundaciones que se vuelven tan comunes en la Ciudad de México durante el verano; o también las rocas migrantes de Skiddaw: enormes formaciones rocosas que hace 500 millones de años se encontraban en el océano y ahora forman parte del paisaje terrestre del noroeste británico. Sin embargo, esto no quiere decir que aquí haya una suerte de agencia natural aislada. Los distintos fenómenos observables actualmente en la Ciudad de México, tales como la escasez de agua y la tendencia de ciertas zonas a inundarse más que otras, no son responsabilidad de la cuenca como producto geológico-tectónico; la cuenca es sólo uno de los actores, al cual se le suman las comunidades humanas, el Estado y las políticas públicas, así como la desigualdad social, de clase y racial que atraviesa esta a ciudad (Olvera-Molina, 2016). Por su parte, las rocas migrantes de Skiddaw forman parte de lo que Doreen Massey (2005: 138) llama el acontecimiento del lugar como aquello donde confluyen diversas trayectorias, históricas y geográficas, que convierten, por ejemplo, a Skiddaw en

un paraje apetecido por el turismo de exploración y aventura. Este par de ejemplos apuntan a la configuración de entramados políticos que complican la investigación acerca de la agencia de las piedras.

### **Tercera piedra: entre el ingenio y la extracción**



“Mina de Chuquicamata, Calama, Chile”. Fotografía del autor, licencia CC BY SA

Que la pregunta por la agencia de las cosas no vivas, de los objetos materiales e inertes haya tomado tanta fuerza en las últimas décadas, tiene que ver, por una parte, con el cuestionamiento creciente a tradiciones de pensamiento derivadas de la modernidad europea para las cuales la agencia es una cualidad exclusiva de la razón; por otra, se relaciona también con la necesidad de producir nichos académicos reconocidos institucionalmente gracias a los cuales se abren nuevos departamentos, programas de pregrado y posgrado así como grupos de investigación en las universidades, al igual que nuevas líneas editoriales, colecciones y revistas en las cuales se difundan este tipo de investigaciones. Hay aquí un rasgo ingenioso que favorece la supervivencia en el medio altamente competitivo de la institucionalidad académica. No obstante, el ingenio y agencia que en estas condiciones se muestran como cualidades de unos agentes racionales —los/as académicos/as— que a su vez pretenden mostrar que dicha agencia no se reduce a la racionalidad, también podría predicarse de cosas ni vivas ni racionales en tiempos ‘premodernos’. Así, por ejemplo, la obra de Caroline Walker Bynum (2004, 2013, 2016) rastrea muchas de estas instancias en lo que ella denomina lo divino material en la Edad Media, principalmente en Alemania, como es el caso de los milagros que debían dejar algún tipo de rastro físico que contara como eviden-

cia de que en efecto ocurrieron; de los objetos devocionales en los cuales lo sagrado se hacía presente de manera inmediata en cuanto sitio de la agencia divina, no sólo como índices, íconos o símbolos de la divinidad, o de objetos que al ser profanados revelaban la presencia divina y la hacían duradera.

Lejos del dominio de lo religioso, aunque no por ello alejado de Dios, la forma del ingenio y sus expresiones que me interesa atar a este itinerario se encuentra en algunas concepciones geográficas del Renacimiento. Lo que llama la atención de esta noción de ingenio es que ella se reconocía también en la actividad productiva de la Tierra: “aquí yace un presupuesto filosófico que concibe la naturaleza como una entidad creadora dotada de ingenio” (Vélez Posada, 2020a: 25). Siguiendo las ideas de Marsilio Ficino, el sacerdote italiano protegido por los Médici, Andrés Vélez Posada afirma que “el *ingenium* se entenderá como la capacidad de transformación geográfica, de la construcción de una Tierra humanizada. Dicho de otra manera, el *ingenium* se entiende como la industria puesta en marcha con las artes y con toda forma de organización de la fuerza humana (*virtus*) para enfrentar las fuerzas tempestuosas (*procellas*) provenientes de la necesidad del mundo y de la resistencia de los cuerpos” (Vélez Posada, 2015: 258). La construcción de una Tierra humanizada ciertamente resuena con las nociones de construir-habitar en Heidegger. Sin embargo, el gesto etimológico y originario de éste es rebasado por el estudio de un caso histórico como el de la expedición de Magallanes. Dicha expedición dio lugar al reconocimiento del estrecho que lleva el mismo nombre como un lugar geográfico importante; ella muestra, además, esa faceta de la técnica que excede la mera intervención activa y la modificación por parte de agentes humanos, para darle cabida al “descubrimiento”, aunque éste sea válido únicamente desde una perspectiva eurocéntrica que desconoce su ocupación previa a la llegada de los españoles y sus aliados u opositores. Además, el caso del estrecho de Magallanes pone en circulación elementos que complican constantemente la pasividad de las piedras que lo forman.

En medio de un sinnúmero de enfrentamientos políticos y comerciales entre España y Portugal para dominar el comercio de especias desde Oriente, la corona española decidió financiar en 1519 una expedición que intentara buscar un paso hacia el océano Pacífico, a las islas Molucas que habían reclamado como propias, atravesando el Atlántico y cruzando por el sur del Nuevo Mundo, territorio aún desconocido para los conquistadores. Para el belga Maximiliano Transilvano, cortesano del emperador Carlos V, esta expedición determinaría si el ingenio de la naturaleza y la providencia habían dividido la Tierra en dos poniendo al Nuevo Mundo en medio, sin posibili-

dad alguna de navegar por esa ruta, o si en efecto existía un paso tal, “sutil y aún no descifrado que le permitiera a los españoles navegar continuamente por los mares del mundo” (Vélez Posada, 2020a: 19). El ingenio constructor de la naturaleza se presenta, en consecuencia, como un elemento político indicador de la disposición divina a favorecer las acciones del reino de España y su emperador. Aunque la expedición de Magallanes-Elcano que desembocó en el descubrimiento del estrecho en cuestión, puso en evidencia el paso del Atlántico hacia el Pacífico, expediciones posteriores no corrieron con la misma suerte, pues mientras que la primera expedición circunnavegó el globo, las que le siguieron trataron de trazar sin resultados una ruta de retorno por el mismo estrecho de Magallanes. En menos de una década, lo que parecía ser la sonrisa de Dios al imperio español se convirtió en un gran fracaso que culminó con la venta de las Islas Molucas a Portugal. Esto no sólo significó el cierre de la posibilidad de un comercio universal, sino que además le valió su seguridad a las colonias españolas sobre la costa pacífica del Nuevo Mundo, debido a los ataques de piratas patrocinados por la corona inglesa.

En estas concepciones renacentistas, el ingenio no sólo se manifestaba en las formaciones rocosas que esbozan la geografía terrestre. Para el cosmógrafo alemán Sebastian Münster, el ingenio de la tierra abarcaba también los productos que se gestan en ella, aquellos que también requieren del ingenio humano para ser aprovechados, pues “la fertilidad de la tierra va de la mano con el arte, el conocimiento y la industria [humanas] que se producen en su interior” (Vélez Posada, 2020b: 5). Siguiendo esta acepción ampliada, las especias producidas en las Islas Molucas, responsables parciales de la expedición de Magallanes, eran productos del ingenio tanto como el estrecho mismo. Además de la agricultura, otra de las actividades problemáticas en la cual confluyen la productividad de la tierra y la intervención humana es la minería. De manera interesante, la minería lleva el curso de este itinerario de la superficie al subsuelo, al dominio de lo subterráneo que fuera tan importante para las empresas expansionistas y coloniales europeas al tiempo que ofrece algunas pistas para dislocar y cuestionar ese dominio (ver Scott, 2008).

En el caso de Potosí, Perú, durante los siglos XVI y XVII, la entrada de una forma de minería extractiva intensiva por parte de los españoles transformó la relación entre las comunidades andinas y el subsuelo. La explotación a la que fueron sometidos un sinnúmero de indígenas como parte de la labor de extraer estos recursos para ser comercializados en los mercados globales sostenidos por Europa, asoció el subsuelo con la maldad en el imaginario Andino (Scott, 2008). Este tipo de efectos empezaron

a generar inconformidades y controversias en torno al ‘trabajo’ en las minas. Así, por ejemplo, tanto para el virrey español Francisco de Toledo como para otro de sus compatriotas, Juan de Matienzo, la defensa del trabajo en las minas pasaba por una simplificación de dicha labor y sus riesgos al punto de equipararla con el trabajo en los campos de cultivo o en los talleres de carpintería. Para esa mirada que desconoce u oculta los contextos y escenarios tan disímiles en los cuales puede darse el trabajo, la minería suponía el mismo tipo de peligros que cualquier otra labor manual o relacionada con la tierra, de modo que el uso indiscriminado de indígenas en las minas no conllevaba a un trato inhumano de los mismos. Por su parte, el jurista también español, Juan de Solórzano y Pereira, veía las cosas de forma muy distinta. Para él, era necesario prestar atención a las características de los espacios a los cuales se enviaba a los indígenas a trabajar, teniendo en cuenta, además, que esos indígenas eran vasallos legítimos de la corona española. En ese sentido, las minas constituían un espacio laboral altamente peligroso en el cual los mineros se jugaban la vida: “el discurso del jurista se resistió enérgicamente a la ‘normalización’ y legitimación de lo subterráneo como un espacio al cual los trabajadores indígenas fueran enviados de forma rutinaria” (Scott, 2012: 21).

La controversia no sólo involucró voces españolas. De hecho, la voz indígena más relevante en esta discusión, la de Guaman Poma de Ayala, difiere de las anteriores por sus argumentos. Además, Guaman Poma ocupaba un lugar híbrido que lo convertía en blanco de críticas desde múltiples trincheras. De origen indígena, Guaman Poma había sido hispanizado y cristianizado, razón por la cual mantenía su reverencia y lealtad tanto a la corona española como a la iglesia Católica. En franco contraste con las visiones españolas de las minas de Potosí, Guaman Poma no hablaba de los horrores y particularidades del espacio subterráneo; en su lugar, los riesgos de las minas aparecían vinculados a un asunto de gobernabilidad (Scott, 2012). Su crítica a la explotación minera y las condiciones de quienes trabajaban en las minas giró en torno a una denuncia del mal gobierno español en esas tierras, lo cual llevó a la intoxicación, enfermedad y muerte de muchos indígenas por la exposición constante al mercurio, así como los excesivos castigos a los que eran sometidos por parte de las autoridades españolas al no cumplir con sus cuotas de producción. Para Guaman Poma el mal infligido sobre sus congéneres no provenía propiamente de las minas, sino del mal gobierno que las administraba. Su llamado a la corona española, lejos de invocar el cierre de las minas, pues Guaman las consideraba necesarias para que la corona mantuviera su lugar de poder, consistía en mejorar la calidad de las con-



diciones de trabajo a través de prácticas de gobierno que reconocieran el legítimo lugar de los indígenas en el cuerpo político compuesto por la colonización (Scott, 2012).

Casi 500 años después, ni los argumentos de Solórzano ni los de Guaman Poma parecen haber tenido mucho efecto. De hecho, los proyectos mineros y extractivos han seguido forjando alianzas que no dejan a ningún actor intacto, ni siquiera a la ciencia. Esta alianza ya se cernía sobre uno de los episodios recorridos en la segunda piedra del itinerario. El ya mencionado simposio de Nueva York en 1926, en el cual se discutió la pertinencia científica de la teoría de la deriva continental, fue organizado por la Asociación Norteamericana de Geólogos del Petróleo, encabezada por Everett Lee DeGolyer, quien en la nota introductoria al volumen publicado del simposio afirmó lo siguiente: “Hay muy poco en el reino de la geología que sea insignificante o de mero interés académico para el geólogo económico de hoy. Él es el pionero moderno de la industria mineral; el buscador, si así se quiere, de aquellos materiales que forman la base de nuestra civilización actual. Toda teoría que tenga un alcance tan amplio y una importancia tan fundamental como la de la deriva continental debe ser considerada [...] El origen de la estructura [tectónica] le resulta tan importante como el origen del petróleo mismo” (en Waterschoot van der Gracht, 1928: v). Las posibles aplicaciones prácticas de la hipótesis de Wegener en relación a la extracción de petróleo lo pusieron en una dimensión diferente con respecto de otras hipótesis en disputa. De acuerdo con los planteamiento de Wegener, podía esperarse que en los márgenes de separación de los continentes se formaran reservorios de hidrocarburos debido al alto contenido de sedimentos ricos en carbono que podían acumularse ahí como consecuencia de la dinámica de las placas continentales, tal y como ocurrió con la mayor parte de los campos petroleros descubiertos durante los años ochentas y noventas (O’Hara, 2018: 132-133). En ese sentido, la perspectiva histórica del pasado abierta por Wegener se convertía en una herramienta sumamente útil para la prospección de recursos naturales, tanto del petróleo como de otros minerales de interés económico (García Cruz, 1996: 94).

La confusión derivada de esta alianza entre el pasado de la Tierra, compuesto de fósiles y procesos físicos, y el futuro de la especulación económica y la ganancia, requiere de un denso entramado político del cual broten otras posibilidades. El tejido geológico que tiende a retorcerse sobre sí mismo, ocultando todo aquello que a simple vista pareciera serle ajeno, habrá de complicarse siguiendo esos peculiares hilos que a pesar de estar adentro vienen de fuera.

### Cuarta piedra: entre el interior y el exterior



“Clay on Stone (Performance, 2016), Rebeca Belmore, Nuit Blanche y Art Gallery of Ontario, Toronto, Canada.” Fotografía del autor, licencia CC BY SA

Humberto Maturana y Francisco Varela abren su ya clásico texto, *De máquinas y seres vivos*, con la siguiente sentencia: “Cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad” (1998: 63). En su argumento, la célula asume el lugar de esa unidad primigenia, ya sea ella misma como una entidad viviente o como la base sobre la cual se forman otras más complejas. Si la unidad es la célula, lo que dividió el espacio en dos fue la membrana, aquella que separa el interior del exterior de la célula al tiempo que favorece los intercambios entre estos dos espacios. Esa membrana, sin embargo, podría ser producida con materiales diferentes a los fosfolípidos de las células, quizás únicamente con gases cuya constitución es mucho más sutil pero no por ello menos densa e incapaz de una enorme fricción y resistencia, tal y como ocurre con la atmósfera que recubre al planeta Tierra.<sup>2</sup> En este caso, la atmósfera separa el espacio interior terrestre, aquel en el que ha evolucionado la vida tal y como es conocida, del espacio exterior o sideral, aquel tan distinto y ajeno de la esfera terrestre, como lo constatan incontables narraciones de ciencia ficción o los esfuerzos vistos durante el último siglo en las llamadas carreras espaciales, ya sean animadas por intereses estatales o, más recientemente, por intereses privados.

La atmósfera que existe actualmente, rica en oxígeno y favorecedora de las formas de vida más conocidas y visibles sobre la Tierra, se formó hace cerca de 3500 millones de años, durante el denominado eón Arcaico del Precámbrico, según las

<sup>2</sup> Aunque aquí se abre la posibilidad de introducir la hipótesis Gaia, aquella que propone al planeta en su totalidad como un sistema vivo, este itinerario no tomará dicha senda.

reconstrucciones recientes de la historia de la Tierra. Este proceso parece haber coincidido con el surgimiento de las cianobacterias o algas verdeazules y la invención de la fotosíntesis. En este sentido, la atmósfera oxidante es contemporánea, o incluso posterior, a esa división primigenia que significó la aparición de la vida. No obstante, los recuentos de geología histórica especulan también que antes de la atmósfera rica en oxígeno existió otra atmósfera primitiva, formada hace aproximadamente 4400 millones de años (en el eón conocido informalmente como Hádico, pues no hay registros geológicos conservados), con una mezcla de gases diferente de la actual, en la cual predominaban el hidrógeno, el helio, el amoníaco, el metano, el vapor de agua y el nitrógeno. Esta combinación de gases obedecía al eminente carácter volcánico de la Tierra en aquel entonces. La alta actividad volcánica también fue importante para la formación de muchos minerales, principalmente el hierro, pues la lava acumulada al ser erosionada por el agua de los primeros océanos liberaba hierro soluble que posteriormente formaba sedimentos insolubles al entrar en contacto con el oxígeno.<sup>3</sup> Los depósitos de hierro acumulados en los océanos pasaron luego a formar parte de la superficie terrestre debido a la dinámica y movimientos de las placas tal y como lo describieron Wegener y otros durante el siglo xx.

El recorrido que conduce de la formación de la atmósfera a la sedimentación del hierro sobre la superficie de la Tierra forma parte de un itinerario contingente pero específico. A pesar de que los procesos geológicos de la Tierra han sido los responsables de la producción de la mayor parte del hierro existente en este planeta, el cual se ha convertido en una materia prima fundamental, no todo el hierro que ha sido usado por grupos humanos para la forja de herramientas y utensilios es de origen terrestre. Tal es el caso de Innaanganeq (Cabo York, Groenlandia), lugar que se hizo famoso por el hallazgo de fragmentos de meteorito compuestos casi en su totalidad de hierro. Estos fragmentos fueron utilizados por las comunidades Inuit de la región para producir herramientas de hierro desde el año 800 de nuestra era, aproximadamente (Raffles, 2020: 183-184). Son miles de fragmentos los que se han reportado, aunque sin duda los más populares y conocidos son los de mayor tamaño: Arnaq ('Mujer', de tres ton), Qimmeq ('Perro', de 400 kg) y, el mayor de todos, Ittaq ('Tienda', de más de 30 ton). Estos tres fragmentos fueron extraídos en 1894 por el explorador estadounidense Robert Peary, quien los vendería al Museo Norteamericano de Historia Natural de Nueva York. Por supuesto, la 'hazaña' de Peary no hubiera sido posible sin la ayuda de los habitantes locales que lo guiaron hasta

---

3 Este brevísimo recuento de un episodio de la historia geológica de la Tierra se basa en Rafferty (2011: 156-160).

dichos fragmentos. Además, Peary no era el único explorador de la misión; junto a él se encontraba Matthew Henson, quien se convertiría en el primer afroamericano en explorar Groenlandia y uno de los primeros hombres en llegar al Polo Norte (al lado de Peary, los guías Inuit y otros miembros de la expedición). La presencia de Henson es peculiar por varias razones: fue uno de los pocos expedicionarios que podía comunicarse de manera fluida con los Inuit en su lengua nativa; la comunidad de exploradores blancos tenía muchos prejuicios en su contra debido al color de su piel, como que su constitución no era apropiada para estar en el polo, pues se esperaba de él que sólo resistiera al calor y a la humedad; y, por último, el hecho de que después de llegar al Polo Norte y ser reconocido por tal logro, Peary cortara casi por completo cualquier tipo de comunicación con Henson durante el viaje de regreso al punto de nunca más volver a hablar con él (ver Raffles, 2020: 204-213).

La intrusión desde el espacio exterior de un meteorito de hierro y su fragmentación al atravesar la atmósfera y caer en la superficie terrestre viene acompañada por la intrusión de unos sujetos racializados, los Inuits y Henson, cuya situación dentro de este itinerario parece complicar esa división entre el interior y el exterior: aunque tanto los Inuits como Henson se encuentran al interior del espacio terrestre, igual que los fragmentos de meteorito vendidos y movidos de un lugar a otro de la Tierra, su lugar dentro de la historia de la geología y de las grandes expediciones y hazañas de la ciencia es más bien marginal, a expensas de quedar constantemente fuera de esos recuentos y, por ende, fuera de los relatos de origen. Esta idea ha sido enfatizada por Kathryn Yusoff, quien se resiste a separar la geología de sus historias —tanto las historias de la disciplina como las reconstrucciones del pasado de la Tierra—, de modo que ellas son parte también de la historia humana y de la posibilidad de reconocer agencias y responsabilidades (Yusoff, 2018: 24-26). Siguiendo esta idea, la geología se convierte en un dispositivo capaz de convertir los procesos de racialización en una forma de clasificación que separa la materia activa de la inerte, lo humano de lo inhumano, lo vivo de lo no vivo (Yusoff, 2018: 2, 67-68). En suma, ser un sujeto racializado es equivalente a ser un ente no vivo, sin agencia. Esta categorización tiene efectos palpables y rastreables que se materializan en un tipo particular de gobernanza, de control y regulación sobre los cuerpos vivos y no vivos. Tal es el caso de lo que ocurre en las minas, como las de Potosí mencionadas con anterioridad, donde los metales son extraídos a expensas tanto de la tierra como de los cuerpos humanos desposeídos que se encargan de dicha labor. En el seno de esta gobernanza surge el concepto de geontopoder propuesto por Povinelli (2016), caracterizado por una soberanía fun-

dada en la distinción entre lo vivo y lo no vivo, de modo que la diferencia marca los límites de un terreno en el que la agencia, la vulnerabilidad y las implicaciones éticas de los actos y decisiones son diferentes.

Quizás la mejor forma de ilustrar este concepto sea con una anécdota más en este itinerario. Casi una semana después del asesinato de George Floyd, el cual quedó grabado en un video donde se le escucha decir de manera repetida, "No puedo respirar", llegué al siguiente pasaje en el libro de Povinelli: "O acaso estamos escuchando algo diferente al Logos en cuanto principio desorganizador de una política posclimática: algo más del tipo 'No puedo respirar' en lugar de 'Escúchame'" (2016: 124). Al igual que Floyd, en marzo de 2021 se vivió un caso similar en Tulúm, donde Victoria Esperanza Salazar, salvadoreña y residente legal en México, murió a manos de la policía debido a una maniobra que la asfixió. Las reflexiones de Povinelli surgen al otro lado del Pacífico, de sus experiencias con una comunidad de aborígenes australianos en Belyuen que defienden su territorio y un tipo particular de formaciones rocosas, los *Dreamings*, que participan activamente de la vida e historias de la comunidad a pesar de ser piedras. Cuando ella menciona el 'No puedo respirar' se refiere a algo que las piedras dirían, de modo que la voz deja de ser el vehículo articulado del sentido, de lo que tendría que ser escuchado y entendido, para convertirse en una expresión de sufrimiento, algo que se queda al margen del sentido pero que puede afectar poderosamente, como quedó demostrado con las innumerables y enormes movilizaciones posteriores a la muerte de Floyd. En esta anécdota, el sujeto racializado y el objeto geológico dislocan la división entre el interior y el exterior, entre lo vivo y lo no vivo, introduciendo al uno en el otro.

Como en casi todos los itinerarios de viaje, al final se regresa al punto de partida, de modo que la cuarta piedra se torna sobre la primera. Así, en la división que separa lo interior de lo exterior se encuentra también aquella entre lo vivo y lo no vivo. De hecho, la sentencia de Maturana y Varela con la que comenzó este último tramo apunta también a distinguir lo que ellos llaman las máquinas vivientes de las otras, las artificiales, las no autopoieticas. Sin embargo, el regreso ya no conduce al mismo punto de Schrödinger, a una pregunta por la vida que discurre únicamente en el terreno de las ciencias físico-químicas o de la biología molecular, sino que arrastra consigo un ensamblaje de historias y problemas que exceden los límites de esas disciplinas científicas, poniendo en cuestión, incluso, su propia manera de contar historias, de construir los hechos y disponer los límites de una forma de conocer válida y legítima en sí misma. Algo similar ocurre con el problema de la agencia pues



a diferencia de tantas empresas que pretenden mostrar cómo es que lo inerte actúa, aquí se ha mostrado que hay formas de vida que han sido clasificadas como carentes de agencia al ser equiparadas con la materia no viva.

### Epílogo: ¿qué hay debajo de las piedras?



“Hierve el Agua, Oaxaca, México”. Fotografía del autor, licencia CC BY SA

A lo largo de este itinerario, las piedras puestas sobre el camino, sobre la tierra, señalan la presencia de intersticios a expensas de relegar su elaboración propiamente teórica a un lugar secundario. Bajo las piedras se encuentra el suelo, y entre el suelo y las piedras, los intersticios. El ritmo un tanto vertiginoso de este itinerario, así como las constantes desviaciones en el camino, mantienen las profundidades en la distancia y las superficies, cerca, ahí donde se entreabren los intersticios. Si levantáramos las piedras para examinarlas o ver lo que hay debajo de ellas, los intersticios desaparecerían, y con ellos la fricción que ha sido parte esencial de este itinerario.

Sin embargo, a través de esos intersticios fluye un concepto serpenteante del cual sólo quisiera dejar una breve indicación. Se trata del concepto de ontología minúscula, el cual se nutre de distintos y variados afluentes. Por un lado, se encuentra una “filosofía del detalle epistemológico”, tal y como la propone Gaston Bachelard (2003), donde cada noción, cada problema, cada experiencia reclama su propia forma de ser pensada, en contraposición a una filosofía integral y unitaria que asume el mundo y sus fenómenos como algo dado y homogéneo. Por otro lado, recibe vertientes que emanan del adjetivo “menor” que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1998), retomando a Franz Kafka, elaboran bajo el nombre de una literatura menor, la cual



se caracteriza por su capacidad de crear paradojas y su énfasis en lo colectivo como forma de política que desarticula lo meramente individual. Hermanado con lo menor en Deleuze y Guattari, se encuentra el tercer afluente: los saberes minoritarios de los que habla Isabelle Stengers (2017; Stengers y Pignarre, 2017), aquellos que han sido acallados por los grandes saberes científicos pero que posibilitan la construcción de narrativas y terrenos fértiles para la multiplicidad y el disenso, así como para la institución de algo en común, aunque transitorio, para pensar y sentir de otros modos. Por último, hay un afluente cuya corriente pasa mucho más cerca en términos geográficos, pese a la lejanía y extrañeza que tiene con respecto de la filosofía. Se trata de las estructuras minúsculas de las que habla Yásnaya Aguilar Gil (2020), aquellas que ponen en entredicho a las macroestructuras que definen las grandes diferencias, como aquella entre lo vivo y lo no vivo o entre estar dentro o fuera del Estado-nación. Ejemplos de estas estructuras son los virus o las comunidades que se han resistido al avance lineal y progresivo de la civilización. Una ontología minúscula se construye, en consecuencia, en torno a la vulnerabilidad y fragilidad de lo común, a la errancia e intermitencia del conflicto, a la renuencia a promulgar soluciones uniformes para problemas intrincados. La confluencia de estas corrientes, aunque en esta etapa seguramente se presenta más como un compromiso con el porvenir, arrastra con su cauce piedras con las cuales construir itinerarios y avizorar intersticios para comenzar, continuar, detener o resistir.

## Agradecimientos

Agradezco la lectura amable y atenta que hicieron Rebeca Maldonado, Daniel Alvarado Grecco y Juan Pablo Narváez de una versión previa de este texto, así como a las dos personas que de manera anónima lo evaluaron. Un agradecimiento especial al seminario *Equilibrium* de la UAM-C, espacio en el que muchas de estas ideas surgieron y encontraron sustento y acogida. También le doy mis más profundos agradecimientos a David Horacio Rosales, gran amigo que no sólo ha leído este texto sino también cedido sus palabras para el epígrafe con el que comienza. Este artículo ha sido el resultado de una investigación en la cual se cruzaron dos proyectos: por un lado, el proyecto PIFFYL 02\_006\_2019 “Ontologías intersticiales” y, por otro, el proyecto CONACYT A1-S-21700 “Exploración de creatividad relacional no antropocéntrica”.

## Referencias bibliográficas

- AGUILAR GIL, Yásnaya Elena. (2020, 5 de abril). “Estructuras minúsculas” (en línea). *El País*, Opinión. [https://elpais.com/elpais/2020/04/05/opinion/1586098560\\_484155.html](https://elpais.com/elpais/2020/04/05/opinion/1586098560_484155.html)
- BACHELARD, Gaston. (2003 [1940]). *La filosofía del no* (Noemí Fiorito de Labruno, Trad.). Amorrortu.
- BENNETT, Jane. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- BITTNER, Alexander. (1887). “Ueber einige geotektonische Begriffe und deren Anwendung”. *Jahrbuch der Kaiserlich-Königlichen Geologischen Reichsanstalt*, (37), 397-422.
- BYNUM, Caroline Walker. (2004). “The Presence of Objects: Medieval Anti-Judaism in Modern Germany”. *Common Knowledge*, 10(1), 1-32.
- BYNUM, Caroline Walker. (2013). “Materiality”. *Art Bulletin*, 95(1), 12-13.
- BYNUM, Caroline Walker. (2016). “Medieval Miracles as Evidence”. En Wendy Doniger, Peter Galison, y Susan Neiman (Eds.), *What Reason Promises* (pp. 55–61). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110455113-009>
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1998 [1975]). *Kafka: por una literatura menor* (Jorge Aguilar Mora, Trad.). Era.
- GARCÍA CRUZ, Cándido Manuel. (1996). “El simposio de la Asociación Americana de Geólogos del Petróleo (Nueva York, 1926) y la deriva continental”. *Llull*, (19), 91-109.
- HEIDEGGER, Martin. (1994 [1951]). “Construir, habitar, pensar” (Eustaquio Barjau, Trad.). En *Conferencias y artículos* (pp. 127–142). Ediciones del Serbal.
- HOLST, Jonas. (2021). “La pregunta por lo tectónico como respuesta al desafío de la tecnología”. *Pensamiento al margen*, Número especial, Heidegger revolucionario: 241-252.
- KELLER, Evelyn Fox. (2016). “Active Matter, Then and Now”. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 38(3), 1-11. <https://doi.org/10.1007/s40656-016-0112-3>
- KIRSCHNER, Marc; GERHART, John; MITCHINSON, Tim. (2000). “Molecular ‘Vitalism’”. *Cell*, (100), 79-88.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (2016 [1705]). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Juan R. Goberna Falque, Trad.). Akal.
- MASSEY, Doreen. (2005). *For Space*. SAGE.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Universitaria.
- O'HARA, Kieran D. (2018). *A Brief History of Geology*. Cambridge University Press.
- OLVERA-MOLINA, Mónica. (2016). "Desnaturalizando la cuenca en México: notas sobre el espacio hidropolítico". *Agua y Territorio*, (7), 11-21. <https://doi.org/10.17561/at.v0i7.2959>
- ORESQUES, Naomi. (2018). "From Continental Drift to Plate Tectonics". En Naomi Oreskes y H. E. LeGrand (Eds.), *Plate Tectonics: An Insider's History of the Modern Theory of the Earth* (pp. 3-27). CRC Press.
- POVINELLI, Elizabeth A. (2011). "Routes/Worlds". *E-Flux Journal*, (27). [http://worker01.e-flux.com/pdf/article\\_8888244.pdf](http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8888244.pdf)
- POVINELLI, Elizabeth A. (2012). "After the Last Man: Images and Ethics of Becoming Otherwise". *E-Flux Journal*, (35). [http://worker01.e-flux.com/pdf/article\\_8953860.pdf](http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8953860.pdf)
- POVINELLI, Elizabeth A. (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press.
- RAFFERTY, John P. (Ed.). (2011). *Geochronology, Dating, and Precambrian Time: The Beginning of the World as We Know It*. Britannica Digital Learning.
- RAFFLES, Hugh. (2020). *The Book of Unconformities: Speculations on Lost Time*. Pantheon Books.
- RISKIN, Jessica. (2016). *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. The University of Chicago Press.
- SCHRÖDINGER, Erwin. (2006 [1944]). *¿Qué es la vida?* (Ricardo Guerrero, Trad.). Tusquets.
- SCOTT, Heidi V. (2008). "Colonialism, Landscape and the Subterranean". *Geography Compass*, 2(6), 1853-1869.

- SCOTT, Heidi V. (2012). “The Contested Spaces of the Subterranean: Colonial Governmentality, Mining, and the Mita in Early Spanish Peru”. *Journal of Latin American Geography*, 11(Special), 7–33. <https://doi.org/10.1353/lag.2012.0029>
- STENGERS, Isabelle. (2010). “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box?” En Bruce Braun y Sarah Whatmore (Eds.), *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life* (pp. 3–33). University of Minnesota Press.
- STENGERS, Isabelle. (2017). *En tiempos de catástrofes: cómo resistir a la barbarie que viene* (Víctor Goldstein, Trad.). NED.
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. (2017). *La brujería capitalista* (Víctor Goldstein, Trad.). Hekht Dbros.
- SUESS, Eduard. (1875). *Die Entstehung der Alpen*. Wilhelm Braumüller.
- SUESS, Eduard. (1904 [1901]). *The face of the Earth, vol. I* (Hertha B. C. Sollas, Trad.). Oxford at the Clarendon Press.
- TUZO-WILSON, John. (1966). “Did the Atlantic Close and Then Re-Open?” *Nature*, 211(5050), 676-681. <https://doi.org/10.1038/211676a0>
- VÉLEZ POSADA, Andrés. (2015). “Irradiaciones del *ingenium*. Representaciones cosmológicas y poder generativo de la naturaleza durante el Renacimiento”. *Co-herencia*, 12(23), 233-62. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.10>
- VÉLEZ POSADA, Andrés. (2020a). “El estrecho de Magallanes: Ingenio de la tierra”. *Anales de Literatura Chilena*, 21(33), 19-49.
- VÉLEZ POSADA, Andrés. (2020b). “Genius, as Ingenium”. En *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences* (Dana Jalobeanu y Charles T. Wolfe, Eds.; pp. 1-8). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9\\_376-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_376-1)
- WATERSCHOOT VAN DER GRACHT, Willem Van (Ed.). (1928). *Theory of Continental Drift: A Symposium*. The American Association of Petroleum Geologists.
- WEGENER, Alfred. (2012 [1912]). “El origen de los continentes” (Cándido Manuel García Cruz, Trad.). *Enseñanza de las ciencias de la tierra*, 20(1), 27-63.
- WEGENER, Alfred. (2018 [1929]). *El origen de los continentes y océanos* (Francisco Anguita y Francisco Pelayo López, Trads.). Crítica.

- WILSON, R. W.; HOUSEMAN, R. W.; BUITER, S. J. H.; MCCAFFREY, K. J. W.; DORÉ, A. G.. (2019). “Fifty Years of the Wilson Cycle Concept in Plate Tectonics: An Overview”. En R. W. Wilson, G. A. Houseman, K. J. W. McCaffrey, A. G. Doré, y S. J. H. Buiter (Eds.), *Fifty Years of the Wilson Cycle Concept in Plate Tectonics* (pp. 1–18). The Geological Society.
- YUSOFF, Kathryn. (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press.



TRADUCCIONES, RESEÑAS Y NOTAS





LA DIALÉCTICA NO ES LA SOFÍSTICA. TEETETO APRENDE ESTO EN EL SOFISTA  
(TERCERA PARTE)<sup>1</sup>

Hans-Georg GADAMER

[Continuación de la segunda parte publicada en el número 40, pp. 118-129.

Ésta es la última parte]

[353] Entonces, el extranjero de Elea viene en su ayuda (241c). Y, con ello, empieza la parte filosófica principal de todo el diálogo [*Sofista*], que está dedicada a analizar y a superar la prohibición parmenídea del no-ser. Este pasaje principal es una parte cerrada que, por el momento, aplaza para más tarde el intento de apresar al sofista. Ciertamente, el joven Teeteto debe ser aproximado a las cosas correctas a través de esta conversación, pero el curso de esta argumentación es sumamente difícil. Sería temerario tratar, en pocas páginas, semejante obra maestra filosófica de un *Diálogo* pedagógico. Se lee este texto platónico una y otra vez. Todo está lleno de giros sutiles y reticencias. En el trasfondo se escucha a Parménides y uno no puede resistirse a pensar en Aristóteles, quien está llegando a tener gran influencia y a sus comentaristas y, por fin a Hegel, quien resuelve y concluye en gran medida. Y eso que me abstengo de pensar por completo en la lógica moderna cuyas brillantes herramientas elaboraron de la manera más sutil el problema de la predicación y se acercan a este *Diálogo* platónico como a un manual lógico. Yo percibo mi tarea de una manera muy distinta; se trata, más bien, de desarrollar los argumentos usados en el *Diálogo* platónico en relación con la fuerza de convencimiento que tengan para alguien que apenas empieza a aprender lo que es un concepto —y esa semejante persona no es, solamente, el joven Teeteto—. No es una tarea fácil seguir la conducción de la conversación por el Eléata, de tal manera que el *Diálogo* se entienda como un conducir al interlocutor rumbo a la distinción correcta entre el sofista y el filósofo. Esto es la ἐπαγωγή.

Con todo, Teeteto debe ser conducido hacia la comprensión de lo que es un auténtico filósofo. Ésta es la dificultad más grande con la que él se enfrenta. En efecto, para él es claro que el sofista solamente puede ser un pseudosabio; sin embargo, lo

1 Traducción del artículo “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes” [1990] (*Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): <sup>1</sup>1991/<sup>2</sup>1999, S. 338-3

que es un verdadero filósofo y lo que significa su saber, es poco claro para el renegado discípulo del gran sofista Protágoras y para el joven investigador que es Teeteto. Para él, todos los argumentos de esta índole le suenan como mero pseudosaber. Así, él debe ser conducido por encima de sí mismo y llegar a la confesión de que él mismo no sabe algo de lo que él [354] debiera saber necesariamente. Lo que debe ser la pura ilusión no es comprensible con ello, pero saber esto es indispensable, si se quiere rechazar el pseudosaber del sofista.

Así, la composición del *Diálogo* está clara, *grosso modo*. La pregunta clave será: ¿qué significa aparentar? ¿Qué género de apariencia es aquel por el cual el sofista sabe moverse con una similitud fatal a la del filósofo y a la del dialéctico? Será difícil conducir al joven matemático, quien está enfocado, en exclusiva, al conocimiento de relaciones inmutables e invariables de números y figuras, hacia un concepto adecuado del saber y hacia la conciencia de sus propias acciones. Por ello, el camino por el cual el Eléata debe transitar no será fácil. Como lector, entender este camino y acompañarlo, solicita una reducción cuidadosa de lo consabido por todos. Pero, en efecto, esto debe convencer a Teeteto: el no-ser ( $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ) no se puede encontrar en sí mismo (238b9-239a9). Haciendo caso omiso de la parte de la investigación que se ha tratado con más frecuencia, quiero narrar la enseñanza que recibe Teeteto.

El Visitante logra hacerle ver a Teeteto que él mismo se ha metido en dificultades ( $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omicron\iota$  239b5). Teeteto debe reconocerlo. Si él quiere sostener el pseudosaber del sofista, él debe asumir esta dificultad. No puede evitar que con esto faltará a la prohibición eleática que tiene una validez rigurosa en su propio mundo matemático donde, en realidad, no hay ningún movimiento. Por eso, sí le parece raro ( $\acute{\alpha}\tau\omicron\pi\omicron\nu$ ) pero, no obstante, inevitable, enredar el no-ser con el ser (240c1). Con ello, Teeteto mismo cae en la aporía y se siente sin recursos como para contestar a la objeción del sofista, cuando éste le impugna que ni siquiera se podría pensar el no-ser y los “pseudos”. El Visitante trata ahora de asistir al joven Teeteto, cuando el sofista se esconde detrás de la imposibilidad del no-ser y, de esta manera, lleva a Teeteto a reflexionar sobre lo que significa el “ser”.

La propia inconmensurabilidad del no-ser forma parte de la herencia esencial de la filosofía eleática. No es, como tal, un nuevo tema. Aunque en el curso de la conversación se reconoce como problemático, no tan sólo el pensamiento del no-ser, sino también el del ser. De esto, uno ya se pudo percatar incluso en el *Poema* de Parménides, cuando se sostiene a lo largo de tantos versos que los muchos no existen. Tanto al nombrar, como al opinar, como al decir el ser como lo uno, ya existen

siempre los muchos. Decir el ser nos embrolla en una autocontradicción. Por eso el ser uno se vuelve los muchos. Esto se erige, en lo sucesivo, como el tema. Es un efecto irónico inesperado que el joven Teeteto mismo exigirá preguntar, antes que nada, lo que τὸ ὄν, "el ser" quiere decir (243d3).

Nos encontramos ahora en el punto culminante, crítico, donde la necesidad de preguntar por el ser se vuelve inevitable. Platón subraya [355] este punto culminante, cuando le permite al Eléata externar tres peticiones (241c ss.) y, como tercera, tolerar la paradójica (ἄνω – κάτω 242a-b) argumentación.

Aquí se piensa en el *Parménides* platónico. El *Parménides* representa un verdadero desafío, como es notorio tanto en la tradición antigua como en la mentalidad científica moderna. Uno se pregunta, ¿qué es esto? ¿Una comedia? ¿Un disparate? ¿Misticismo?

¿Sofística? ¿O una pieza de ejercicio elemental de dialéctica? —¡Y a esto alabó Hegel como la más grande obra de arte de la dialéctica antigua!—. Ahora, la crítica a Parménides en el *Sofista* platónico, de la cual se trata aquí para nosotros, no es un juego igualmente problemático como el *Diálogo Parménides*. No obstante, el estilo de argumentación del Visitante de Elea es comparable, en especial, cuando se varían más los grandes géneros (además del "ser", conceptos como "movimiento" y "reposo" y "conceptos de reflexión tan formales" como la identidad y la diferencia). Así es válido escuchar la lógica latente del mensaje de Elea. Por lo tanto, parece bien motivado, porque la conversación debe dirigirse hacia el concepto del ser de Parménides. En la relación inconcebible entre el ser y el aparentar, entre la aparición, la ilusión y la apariencia, se esconde un entrelazamiento entre el ser y el no-ser. Tal vez detrás exista incluso la relación casi insoluble que ya permea al *Poema* de Parménides, a saber, la relación entre el saber divino y el saber y opinar humanos. Parménides lo compuso en versos homéricos. De manera similar, la crítica del *Sofista* por parte del Eléata, parece casi como una obra puesta en versos a manera de diálogo. El propósito será seguir el curso de la conversación y ejecutar el paso del opinar convencido que se atiende al *noein* eleático hasta el *logos* platónico. La conversación toma su curso cauteloso para hacer conscientes las opiniones fijas y los prejuicios vigentes en el interlocutor, y vencer sus resistencias paulatinamente.<sup>2</sup> Quien trata de transformar en argumenta-

2 Una nueva contribución de C. D. C. Reeve (1985) da una buena vista panorámica en las investigaciones recientes. El énfasis persistente de la oposición excluyente entre κίνησις y στάσις y la flexibilidad que ya empezó en la comparación entre los Materialistas y los Amigos de las Ideas, aparece en el análisis cuidadoso, no como el gran trabajo a través del cual en boca del Eléata conduce a alguien a la comprensión de la dialéctica,

ciones concluyentes lo que llega a discutirse ahí, no entiende ni siquiera la mitad de lo que está pasando y lo que el texto nos da a entender.

Hay que ver cómo el joven matemático se ve forzado a la reflexión. La fijación del problema del sofista parece imposible sin el paso hacia el concepto. Este paso, aparentemente, aún no se efectuó con los antiguos que trataron de distinguir τὰ ὄντα [356], cuántos y qué tipos hay (242c). El Visitante mismo caracteriza como “mito” lo que antes se decía del ser, aparentemente porque, en este caso, el sentido de ser se presupuso como algo sobrentendido. *Prima facie*, parece como si tuviéramos una primera doxografía delante de nosotros, a saber, una sinopsis de las enseñanzas de los otros, la que Platón pone en boca de su conductor de la conversación como uno que sabe. Algo similar lo conocemos de los escritos tardíos de Aristóteles, a través de los cuales Aristóteles domina, desde Teofrasto, la tradición completa de la filosofía griega. En realidad, la doxografía de Aristóteles es algo muy distinto de esta sinopsis platónico-eleática. Aristóteles aplica, simplemente, su teoría de las cuatro causas a sus predecesores. Esta teoría la había desarrollado en la *Física* y para la física (*Física* B7), y desde ese fundamento acomete la conceptualización del sentido del ser en la *Metafísica*. Platón no aplica ninguna teoría. En efecto, él deja al Eléata seguir un esquema pitagórico y pregunta por el número del ser. La verdadera pregunta por el ser la deja aflorar, paulatinamente, del análisis crítico de los antiguos. El interlocutor se encuentra lógicamente perdido, ya que es incapaz de manejar los valores ontológicos del ser y del aparentar. Sin embargo, él deja ver que conoce a fondo el *Poema* de Parménides, al igual que las teorías de los fisiólogos jónicos, contra los cuales se dirigió la crítica eleática. La sinopsis constructiva sobre las teorías antiguas sirve, en verdad, para percatarse de que el “ser” debe ser un tercero, sin importar que sea uno o muchos (243e2).

En esta conversación, Teeteto desempeña un papel más bien modesto. Sin embargo, no es un mero seguir aferrado a la forma del diálogo, donde, en realidad, estaría indicada una exposición didáctica.<sup>3</sup> El juego a base de preguntas y respuestas que el Eléata juega con Teeteto, parecerá bastante elemental. Pero, en verdad, ahí surge algo decisivamente nuevo, a saber, la forja del concepto y del dar razón a través de

---

sino como una trampa (*trap*), y el juego entre la identificación y la predicación de parte de Platón como su propia confusión. Así se aparece a la filosofía cuando uno la contempla por sus resultados como una ciencia que ella no es.

3 Entretanto, también se tomó en serio el acontecer dialógico para el *Sofista*, por ejemplo, en Seth Benardete (1984), quien, en efecto, no tiene en mente a Teeteto, sino a Sócrates.

la dialéctica, para lo cual Teeteto todavía no está en condiciones. El problema es en Platón bien conocido. Se trata del paso de las opiniones (las δόξαι) hacia el logos. En el *Poema* de Parménides esto fue apenas una coexistencia y se introdujo como una revelación divina que le deparó la fortuna al elegido.

Traté de mostrar en mis contribuciones al *Poema*<sup>4</sup> de qué manera, no obstante, se insinúa el paso hacia [357] el concepto en el uso del singular τὸ ὄν. Igualmente subrayé que, en el *Poema*, ni siquiera existe el singular de δόξα. El camino hacia el concepto aún no prosperó hasta poder ver reunidos los muchos en el uno. Platón es muy consciente de esto y por eso son solamente pasos ligeros y cautelosos que el Eléata exige al joven interlocutor para conducirlo al camino hacia el concepto.

Del examen crítico resulta, mientras tanto, que la teoría eleática del "ser uno" no se puede sustentar. Teeteto sí trata de salvar todavía el ser uno como el sentido de dos nombres para el uno (244c-d). Pero esto permanece igualmente infructuoso como el supuesto ser total del ser. Así resulta que no es más fácil entender el ser que el no-ser (246a). El camino hacia el concepto aún parece ser pedregoso —pero sí se dio un primer paso en este camino cuando el "ser" no se piensa como siendo *uno* ni como dos, ni como un todo, ni como un no-todo—. Ya no es un contar mitos. El concepto se atisba.

Otro paso más en este camino se avecina ahora en la transformación de la puesta en escena, cuando se narra la lucha titánica entre los Materialistas (que casi se podrían denominar heraclíteos), y los Amigos de las Ideas (246a ss.).<sup>5</sup> Uno supone que ambas posiciones son extremas que, en el fondo, ya implican un concepto del ser. Esto indica la unilateralidad de esas posiciones, la cual aflora de la conversación. En realidad, no será posible que el cambio incesante del llegar a ser y la constancia intangible del orden de las ideas y de los números, pudieran constituir un antagonismo irreconciliable. Ya que se trata de una "*gigantomachia*", estaremos a la expectativa ante cuál será la decisión definitiva. Así también sucedió en la *gigantomachia* mítica de Hesíodo y su repercusión en el drama de *Prometeo* de Esquilo, donde ambos centran la atención en el fundamento del dominio duradero de Zeus Olímpico. Estaremos preparados para que no sucumban tan sólo los Amigos de las Ideas, sino también para que la intención sea una auténtica reconciliación entre los contrincan-

4 Cf. las contribuciones reunidas bajo el título "El *Poema* de Parménides", en el volumen 6 de las *Obras reunidas*, pp. 30-57, como también en "Parménides o el aquí del ser", en este mismo volumen, pp. 3-31.

5 Cf. también para eso "Platón y los presocráticos" en el Volumen 6 de las *Obras reunidas*, pp. 68ss., así como "El *Parménides* platónico y sus consecuencias", en el Volumen 7, p. 319s.

tes. En realidad, no se narra la posición de los Materialistas en el sentido crudo sobre el cual ya en el *Teeteto* se le había encubierto una teoría del movimiento altamente refinada. Ahora, en el *Sofista*, el joven Teeteto está en el acto dispuesto a confiar en que los Materialistas puedan hacer las rectificaciones correspondientes. A ojos vistas, la lección que Teeteto había recibido de Sócrates ya rindió sus primeros frutos. El ser del movimiento y del llegar a ser diferente adquirieron preponderancia para la pregunta por el ser verdadero.

Por cierto, llama la atención que Teeteto describe a los Amigos de las Ideas con un “nosotros” —así tan abiertamente el joven matemático pertenece a ellos—. También [358] hay que fijarse en que Teeteto da su beneplácito sólo de manera titubeante cuando se conduce la cinética universal a su concepto común, a saber, al concepto de la *dynamis* (247e). De manera similar aparece en 248c10. Ahí Teeteto persiste en su mundo de ideas inalterable, y cuando le exigen el concepto de la “*dynamis*”, el Visitante no puede conseguir su beneplácito en lo absoluto. Él debe, por lo tanto, desistir del argumento de la *dynamis* (248e) y tiene que recurrir a un argumento *ad hominem*. Es que el ser no podría estar rígido y exánime (249a). Entonces, también el Amigo de las Ideas debe admitir la movilidad, porque la vida y el pensamiento sí existen. Ambas posiciones, por lo tanto, son insostenibles.

Así, finalmente, parece difícil la elección entre ambos lados opuestos. Se quiere hacer como los niños cuando ellos deben elegir. Quisieran, de preferencia, “ambas” cosas. Pero ahora el llegar a ser móvil y el orden intangible parecen excluirse mutuamente. Lo palpable de la experiencia de la realidad y la intangibilidad de las ideas inalterables no contienen una respuesta satisfactoria a la pregunta qué, en realidad, quiere decir el “ser”. Pero esto significa que el sentido del ser entre el movimiento inteligible y la intangibilidad incomprensible es, de igual manera, tan poco claro como el no-ser (250c9). Si el ser es o móvil o inmóvil, ¿qué ser, después de todo, aún habrá? ¿Hacia dónde se podrá dirigir la mirada? ¿Habrá un tercer ser? (250c1). Esta frase, Heidegger la habrá tenido muy presente en aquel entonces cuando se le presentó la pregunta [que interroga] por el ser. Aquí la frase introduce el paso que por fin nos conduce al pensar del “logos” (y del ser como del logos). Si ambos, el ser y el no-ser, son de igual manera incomprensibles, se da a entender su unión inseparable, a saber, su *relación* de correspondencia (251a). La relación es, no obstante, la estructura del logos mismo. Éste es el nuevo horizonte, en el cual la legitimidad de la dialéctica se probará en su justa medida. Aquí Teeteto, de nuevo, tiene grandes dificultades para comprender.



Se ve cuán difícil es obligar, al matemático Teeteto, a la reflexión sobre sí mismo. Él todavía sigue sin entender qué es el “logos”. El Visitante de Elea empezó muy hábilmente a tematizar la relación entre ser y no-ser e introdujo, de esta manera, el concepto de “logos”, el cual, Teeteto, gracias a su ciencia, conoce a fondo, como término matemático (para “proporción”). Pues, trátese de lo que se trate, naturalmente, la relación entre dos cantidades es independiente de las constantes que están relacionadas entre sí; que se trata, en realidad, de una unión, o sea, de aquella relación, la que se presenció continuamente en la conversación.<sup>6</sup>

[359] No obstante, primero se le debe aclarar a Teeteto, con un ejemplo, lo que λόγος quiere decir aquí. El ejemplo del nombre ἄνθρωπος se introduce desde el punto de vista formal, a saber, que el uno se vincula con muchos atributos posibles (251a-b). Con ello casi se atisba algo como una teoría categorial platónica. Un uno que son muchos, entre ποῖον y πόσον. Pero, lo más importante, es que Platón nombra aquí, explícitamente, además del αὐτό, el hombre mismo, en el mismo sentido (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον) también el otro, τὰ ἄλλα, siendo como el otro del uno que, simultáneamente, es lo mucho. En otras ocasiones, conocemos en Platón la expresión del “qué” (τί) y del “cómo” (ποῖον), donde el “poion” es lo variable y no lo perteneciente a la esencia. Pero aquí se aclara explícitamente que incluso esta distinción original de τί y ποῖον se debe tomar totalmente como forma, y esto quiere decir: intercambiable, así que se puede preguntar tanto por la esencia del “qué” como por la del “cómo”.<sup>7</sup> En Platón, sin embargo, esto se expresa de la siguiente manera: signifique lo que signifique el ser, la οὐσία, necesariamente debe ser algo que se le pueda adherir a todo lo que es y que pueda estar ahí junto con él. Esto no es, en lo absoluto, la teoría aristotélica de la sustancia como el ὑποκείμενον, al que se le puede atribuir todo. Dicho en conceptos aristotélicos, el “ser” es más bien πρὸς τι, un término que aún no se encuentra en Platón, como τί, ποῖον y πόσον —probablemente, porque dicho término es omnipresente.

Así se gana un acceso universal, y esto también se hará explícito (251c-d). Con ello se dotó, temáticamente, a la conversación íntegra que sigue. Es la δύναμις κοινωνίας, la posibilidad o la disposición o como se quiera denominar este “poder” de estar reunido que se manifiesta en el λόγος. En realidad, aún no es un conocimien-

6 238 b3 προσφέρειν; 250 b10 προσειπεῖν, 245 d5 προσαγορεύειν como también 238 c προστιθέναι, προσαρμόττειν, 238 a7 προσγίγνεσθαι, en pocas palabras del πρὸς τι, Aristóteles más tarde lo llamará así, se habla constantemente.

7 Igualmente se desarrolla en Aristóteles (*Met.* Z5) el análisis de la esencia-qué (τί ἦν εἶναι).

to verdadero de la esencia del λόγος —y de hecho, Teeteto permanece muy decidido en un punto—: “Pero, en todo caso, el movimiento y el reposo no pueden estar juntos simultáneamente” (252d). Esto el Eléata se lo concede deprisa y con insistencia sospechosa. “Después de las necesidades más apremiantes” esto sería imposible. Entretanto, permanece como vínculo el ser (τὸ ὄν), que se puede enlazar con todo. Ciertamente, no se puede enlazar todo con todo. Esto, el Eléata, lo admite inmediatamente. Se nota cuán cautelosamente él prepara al joven matemático para la verdadera esencia del logos, a saber, la sinopsis y la distinción. Paulatinamente se acercan bajo la palabra clave “los más grandes géneros”, “kinesis” y “stasis” (y con ello, por fin, incluso la física y la matemática, a lo que también se alude en el *Filebo* (26d) en el tercer género la γένεσις εἰς οὐσίαν. [360] En el ejemplo de las vocales y su diferencia con las restantes letras del alfabeto se ilustran los géneros omnicomprensivos. No se tratará de un ejemplo discrecional, cuando aquí se hace referencia al alfabeto. La escritura alfabética es, en verdad, una producción abstractiva enorme que le da al concepto del saber un cuño específico, como el conocimiento de la escritura y el arte de la armonía musical. En estas dos áreas se trata, evidentemente, del dominio de un asunto que estriba en una diversidad estructurada que se conoce a fondo. Llama la atención que en este conjunto de ideas y por primera vez en esta conversación, aparece el concepto de los γένη, de los géneros, y esto de ahí en adelante se conservará. Como en estas habilidades de la escritura y de la música, también en la esfera de acción universal de la conversación correcta, a saber, en el dominio de los logoi, se señala el respectivo conocimiento como la ciencia más importante y omnímoda y se le asigna, expresamente, a la filosofía. De ella, la “dialéctica”, se dice que reside en κατὰ γένη διαιρεῖσθαι (253d). Esto significa que las palabras y los conceptos no se exponen como εἶδωλα λεγόμενα (234c6), sino que en ellos se pueden hacer distinciones que se estructuran lógicamente y conforme a la realidad.

Sea como sea que uno se explique en detalle la descripción muy discutida del saber dialéctico del filósofo (253b), de todos modos, ella describe la verdadera dialéctica en vez del mal uso del lenguaje para la prestidigitación erística que caracteriza al sofista. Esto se acentúa con firmeza (254a). Cuando uno se esmera en buscar la esencia del sofista, se experimenta cómo éste se refugia en la oscuridad del no-ser. A esta dificultad de encontrar al sofista le corresponde otra dificultad similar, cuando se trata del filósofo. De él se dice que también es difícil reconocerlo, porque se encuentra en la demasiada claridad del ser. A lo que se quiere aludir con esto, apenas se insinúa. Por ventura, en este conjunto de ideas, se dice que la mayoría de los hombres vive en

tal cautiverio (253c7) que no son capaces de levantar los ojos a lo divino (254b1). No se comenta nada más a este respecto. En realidad, la tarea no consiste en buscar al filósofo, sino al sofista quien se encuentra en la oscuridad del no-ser. Pero no se necesitará ser un visionario para captar la ironía en esta separación entre el tema del sofista y el tema del filósofo. Como si se pudiera decir lo que distingue al filósofo del sofista y al ser de la ilusión, sin que se conozca a los dos, la ilusión y el ser. En el camino hacia la profundización en los más grandes géneros del ser que a Teeteto le parecen obvios, pero que a nosotros nos parecen extraños debido a su aparente disimilitud, se logrará adjudicar al no-ser algo del ser para que hasta el interlocutor vacilante lo pueda consentir (256b8). Con ello se abre, sin duda, un nuevo horizonte. La compatibilidad entre el movimiento y el reposo, entre el llegar a ser [361] (esto es, la alterabilidad) con el ser (esto es, la permanencia), será la nueva comprensión determinante. La verdad es que no se sigue de cerca lo que esto significa, pero uno pensará en el acercamiento recíproco entre ambos adversarios en la batalla de gigantes. Debido a la intangibilidad de la phronesis, unos entendieron el ser como "dynamis" y los otros exigen a los Amigos de las Ideas el reconocimiento de la vida y del nous y, con ello, del movimiento. Si se reconoce ahí el movimiento y la conciencia en la unidad de la vida y el alma, entonces, se recuerda también que la misma construcción del alma del mundo en el *Timeo* determina la estructura entera de la cosmogonía.<sup>8</sup>

En todo caso, la objeción del sofista se vuelve superable. Con ello, sin embargo, todavía no se soluciona la tarea de distinguir al sofista del filósofo, aunque se pueda justificar al final el entretrejimiento del ser con el no-ser y la ilusión. Hasta el final de toda la conversación se hará ver que con ello el abuso del sofista, pero también el carácter verdadero del dialéctico, aún no se habrán entendido completamente. Para ello, solamente se cumplió con una condición previa, que es la expulsión del mal uso sofístico de la tesis eleática, a saber, que no se puede ni pensar ni decir el no-ser. Para pescar al sofista, se tendrá que dar otro giro a esta conversación, como se mostrará más tarde.

La elección de los más grandes géneros (ὄν, στάσις, κίνησις, ταῦτόν, θάτερον 255d ss.) parece, en cierto modo, arbitraria. Lo que ellos deberían ser se evidencia, ciertamente, por la analogía. Deberían ser como las vocales del ser. Las vocales no significan nada por sí mismas, sino que ellas posibilitan solamente sílabas, palabras

---

8 Para las relaciones entre el *Timeo* y el *Sofista*, ver mi estudio "Idea y realidad en el *Timeo* de Platón", *Obras reunidas* volumen 6, p. 249 ss.

y oraciones, que tengan cierto significado, de forma que representan el vínculo de toda conversación. Cuando se nombran los más grandes géneros, esto parece significar lo siguiente: pueden estar con todo —como también los números pueden estar con todo, sea lo que sea con tal de que sea tanto y otro tanto—. El estar con algo de esos más grandes géneros no es, de este modo, que se tenga aquí un género máximo general, como el uno que se diferencia de diversas maneras y que se especifica cada vez más. Por el contrario, lo que aquí son los más grandes géneros tiene otra índole de universalidad. Husserl la llamaría quizá “formal-ontológica”. Platón la llama αἰτία, causas del todo. Como éstas son capaces de unir todo, son el enlace, como las vocales. Tampoco el ser (οὐσία 250b9), se introduce aquí como el género máximo. El ser está también aquí entre otras cosas aun cuando sea con todo, como la mismidad y la diferencia está con todo ente, lo que más tarde se manifestará. Pero obsérvese que también aquí hay movimiento y reposo, alterabilidad [362] e inalterabilidad y, en efecto, con el ser, el ὄν, se acepta como algo que corresponde a todo y une todo. En este conjunto se vuelve a notar cómo, el Eléata, toma en consideración la opinión previa de su interlocutor. Pero uno se pregunta qué pudo mover ahora a Teeteto a concordar, después de que él siempre sostuvo lo contrario. Aparentemente, él llegó, en el seguimiento de los pensamientos del Eléata, por lo menos tan lejos que entiende que el ser puede combinarse con todo, con la alterabilidad y con la inalterabilidad. Lo que significa el hecho de atribuir ser al movimiento, su no-ser, seguramente aún no lo entiende del todo. Supuestamente, él sigue pensando todavía de la misma manera con la cual defendió a los Amigos de las Ideas: las ideas son tan sólo ὄντως οὐσία (248a11), ἡρεμοῦν (248e4), στάσις (249c1), todo el llegar a ser es ἄλλοτε ἄλλως (248a12).

Lo que yo quiero decir la mayoría de las veces con “ser-con”, el Visitante de Elea lo parafrasea, al principio, como “mezcla” (μίξις) e introduce después, paulatinamente, la expresión platónica de la μέθεξις, de la *participatio*, la participación. En Platón, también esta expresión se intercambia, a menudo por otras expresiones, como mezcla, comunidad estar ahí, etcétera. La “participación” y la “cooperación” no significan aquí un tener o un tomar, sino un ser.<sup>9</sup>

Si se trata aquí del “ser-con” del único concepto, de una idea con la otra o si se trata del ser-con de la idea, en cada caso con un ente particular o si se trata del ser-con con la idea de la psique, a saber, con el cognoscente, se distinguen con razón

9 El tema de la μέθεξις se encuentra, desde 1930, frecuentemente en mis estudios de Platón. De igual manera, en especial, recientemente también en “Platón como retratista”, en este volumen 7 p. 245ss.

estas tres aplicaciones de los conceptos en Platón<sup>10</sup> —de todos modos, se trata aquí de una relación estructural universal *sui generis*—. Uno no puede describir esto ni con el hacer ni con el padecer, ni con el imitar o lo que sea, como si estos géneros fuesen ámbitos propios del ser. Estos géneros no son así. Ellos son αἰτία. Así también se dice, por ejemplo, de la movilidad que ella es “diferente de la diferencia” (y de igual índole que la mismidad y que la *stasis*, 256c5). Por el otro lado, todo ente es algo diferente. Cada ente participa de la diferencia, en cuanto que no sea otra cosa. La naturaleza de la diferencia se muestra distribuida de diversas maneras como la ciencia (καθάπερ ἐπιστήμη 257c8). Resulta así (258e) que la diferencia no es otra cosa que el ser de lo diferente en su propia distribución. Sólo en este sentido está implicada la diferencia con todo lo diferente. De nuevo, esto es más que una pura comparación cuando aquí se compara la diferencia con las ciencias. De esta manera, la diferencia está aquí con todo lo diferente y no en otra parte, del mismo modo como [363] la ciencia quiere decir que uno puede diferenciar en cada caso o, como suele decirse en nuestra lengua, que uno sabe de lo que se trata. Se debe atender a que esos “más grandes” géneros deben ser pensados de una manera trascendental, o sea, no según el orden del género y de la especie. Más que nada deben ser aquello que, después de todo, hace posible toda diferenciación, especificación, identificación y, con ello, todo el saber y el conocer, como las vocales hacen posible el discurso articulado —e incluso la κίνησις y la στάσις son parte de esto—. Estas constataciones se vuelven significativas para un siguiente paso.

A saber, el Visitante muestra que *el logos como tal*, en el cual se entremezclan todos estos “más grandes” géneros es, por lo tanto, también un “género” omnímodo, un gran género propiamente dicho. Sin él no habría, ni siquiera, filosofía (260 a). De nuevo Teeteto apenas entiende qué es, en realidad, lo que se quiere decir con esto (οὐκ ἔμαθον 260b4). Primero se le debe mostrar que en el logos y en la doxa, literalmente, pululan el no-ser y el engaño y la apariencia falsa (260c8). Esto se le aclara con la ayuda de la distinción de conceptos gramaticales entre el sustantivo (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα).

Con este análisis gramático-estructural del logos se marca el paso decisivo con el cual Platón supera a Parménides. Ciertamente, ya el *Poema* refleja la inseparabilidad del “ser” y del “noein”. Ella corroboró ahí lo que Parménides nunca perdió de vista, a saber, que el ser es “presencia”. Pero ahora se muestra: nombrar todavía no es decir. Las palabras yuxtapuestas todavía no son ningún discurso que detalla algo

---

10 Ver Ernst Hoffmann (1918).

y lo hace manifiesto (δελοῦντα 261d-e). Una afirmación se da, tan sólo, cuando al ὄνομα, al “sustantivo”, no le falta el ῥῆμα, el verbo. ¿El tiempo? Como en la traducción al alemán de ῥῆμα como “palabra de tiempo”, se escuchaba, indudablemente, en los vocablos griegos el fluir, de las palabras, por tanto, la kinesis y, con ello, también el tiempo. A Teeteto, quien sólo está acostumbrado al trato con los números, le parece todo esto, por lo visto, bastante ininteligible. Se repiten respuestas del tipo: “¿cómo?”, “esto no lo entendí” (*Sofista*, 262ss.). El logos es aquí, precisamente, otra manera de seriación distinta de la progresión aritmética. No se trata, tan sólo, del hecho de que el logos incluye o excluye la concordancia de dos ideas; también existe en ello la maduración de la declaración misma que en el ejemplo dado se refiere al mismo Teeteto, a este hombre lanzado en el tiempo.

Cuando ahí se dice “Teeteto vuela”, uno no puede dudar de que esto es erróneo, porque Teeteto es un hombre y no un pájaro. La incompatibilidad de la idea de hombre con la idea de volar aclara que aquí se expresa algo imposible, no precisamente algo incorrecto aun cuando, indudablemente, también es incorrecto. Por ello también se le agrega de manera explícita a este “Teeteto vuela” que “él está sentado aquí” para, en cierto modo, distinguir lo imposible de lo incorrecto. También esto podría ser falso, que Teeteto está sentado aquí. Naturalmente, podría también estar de pie frente a su interlocutor. No en balde [364] me parece que esta oración “Teeteto vuela” se especifica como ὁ σὸς λόγος, como “tu oración”. La imposibilidad de volar corresponde a este uno de igual manera que lo correcto o lo incorrecto del estar sentado o parado. Le corresponde a este uno como a todos los otros. Su ser hombre, con todas sus posibilidades esenciales e imposibilidades, es lo suyo. Es éste, Teeteto, quien está sentado ahí. Ésta es, por lo tanto, la función del ejemplo elegido para el verdadero acto de pensar de la conversación, a saber, el conducir a Teeteto quien ya se cansó del arte de las disputas vacías. Si él aquí cita el escrito de Protágoras acerca de la lucha en la plataforma, ciertamente no lo hace con entusiasmo (*Sofista*, 232d). Con ello gana un valor informativo especial el giro que la conversación sobre el logos tomó como un género.

La transición gramatical del conjunto de ideas hacia la relación constituida por el conjunto de onoma y rhema, da un paso verdaderamente importante (261d). La naturalidad de la participación del individuo en la idea, o, mejor dicho, en la presencia de la idea en el individuo se ilustra con esto. Ella está incluida en todo discurso y, ni siquiera, constituye, por lo tanto, un tema especial de la dialéctica. Está atada a la experiencia vivencial, la cual nunca puede ser alcanzada por los “mathemata”, el saber aprendible. Si es este Teeteto y si él está sentado o parado, habrá que verlo. Eso no se



puede saber, de la manera en que se sabe que un hombre no puede volar, independientemente si es este individuo u otro.<sup>11</sup>

Y, oh sorpresa, de repente, se ve que el pseudo, cuya prueba Teeteto no pudo lograr en la conversación con Sócrates, (en el *Teeteto*) se demuestra en él mismo. Él reconoce en el ejemplo consigo mismo que incluso la mezcla de percepción y opinión puede ser falsa (264b2) y, de esta manera, el poder ser falso de una afirmación o de un logos es, con mayor razón, incontrovertible. El subterfugio del sofista se frustra. El último paso para apresarse al sofista ya puede empezar.

Recordemos cómo, al principio de la conversación, la figura del sofista, ya claramente visible, parece evadirse de nuevo hacia lo impalpable, porque la diferenciación entre el discurso reproducido y el simulado llegó a estancarse completamente por los acertijos sin solución de la imagen y el simulacro. Ahora, después de todo, ya dejamos atrás la objeción del sofista de que ni siquiera puede existir un simulacro. Así se puede ver con facilidad que en el caso del sofista se trata, exclusivamente, de una apariencia falsa, por lo tanto, de una prestidigitación (φανταστική). Vimos que incluso, para el Visitante de Elea, [365] —y no tan sólo para el joven Teeteto— fue difícil distinguir entre la imagen y el simulacro, la apariencia tan similar del filósofo y del sofista, ya que ambos tienen que ver sólo con los logoi. También ahora, el Visitante de Elea prepara cuidadosamente a Teeteto para que sea comprensible la asignación de la apariencia meramente falsa a las reproducciones humanas en contraposición con las imágenes divinas. Así introduce la acepción de la diferenciación fundamental entre la imagen y el simulacro, la diferencia más próxima del arte, que despierta la apariencia de saber.

Con ello se consuma el último giro decisivo para apresarse al sofista, el cual deja atrás la esfera del λόγος. De la serie de las demás diferenciaciones, el Eléata dice que para esto nos hacen falta, generalmente, los nombres (267d). Ésta es una indicación importante, de que nos movemos hacia una dirección, a la cual no le otorgamos, seguramente no por casualidad, la correcta atención. Por último, sólo este giro nos conducirá a la real diferenciación entre el filósofo y el sofista. Que para esto ni siquiera haya los nombres calificativos, hace comprensible de qué manera el desconocimiento de la verdadera dialéctica y su confusión con el mero simulacro de la erística estuvieron muy difundidos. Lo que llevó a la victoria del movimiento sofístico, en realidad, no fue otra cosa sino una confusión generalizada. Su aclaración no se puede sustentar

---

11 Recuerdo numerosos estudios agudos en relación con el "Teeteto volador" (algunos ejemplos se mencionan en el volumen 6 de las *Obras reunidas*, p. 147 s, inciso 24). Que se ponga a prueba mi solución "sencilla".

en conceptos disponibles que se subordinan los unos a los otros, como κατὰ γένη. Las distinciones aquí brillan por su ausencia (267d5). Es que aquí se trata, incluso, de una diferenciación cuya datación es anterior a nuestros conceptos. Es la cuestión acerca de que si se sabe o por ignorancia se simula la apariencia de saber. En todo caso aquí ya no se trata de una imitación por el discurso, sino de una autopresentación. La diferencia no reside en los argumentos, sino en la intención de quien argumenta de tal manera. Sólo por ello se puede diferenciar al filósofo del sofista.

Aristóteles entendió perfectamente bien este punto cuando él en el libro Γ de la *Metafísica* distingue entre el sofista y el dialéctico (lo que él así denomina) tan sólo por la actitud fundamental de la vida (τοῦ βίου τῆς προαίρεσιν Met. Γ2, 1004b24). Es precisamente ella la que destaca al dialéctico, quien busca la verdad, frente al sofista. Esto confirma el final de la conversación platónica. No son los argumentos más fuertes a través de los cuales, finalmente, se logra la diferenciación. Se logra por el caminar juntos en el transcurso de la conversación que el Eléata condujo. Él acerca al matemático escéptico tanto al asunto que, en el futuro, este último ya no sucumbirá a la apariencia falsa. Por lo tanto, él también, en adelante, será capaz de dar cuenta de lo que quedó a deber en la conversación con Sócrates. Ahora sabrá mejor lo que son el logos y el saber verdadero, y cómo se distingue del simulacro sofístico.

Lo que la escritura acerca de la ciudad ideal elevó, a grandes rasgos, al tema principal, a saber, el auge de la dialéctica, pasando por la matemática (*República* VI), [366] aquí, no tan sólo fue anunciado, sino que se consumó en la persona de Teeteto y a la vista del lector de este *Diálogo*. La conducción, a través del Eléata, fue de ayuda. Tanto Teeteto como el lector dejan pasar de una manera inteligente los prejuicios reinantes acerca del sofista cuando ahí ven caracterizado al sofista como el pescador con caña y el cazador de los hombres, o como comerciante con saber o como puro prestidigitador. Él ha aprendido a ya no incurrir más en la mera apariencia como si no dependiera de otra cosa más que del arte de argumentar. Esto sería caer, una vez más, en la confusión entre el sofista y un verdadero filósofo que busca la verdad en el claroscuro de la pregunta y la respuesta. Está convenido de que ambos se parecen, pero como el lobo y el perro (231a6). Al final, Teeteto lo sabe, y no tan sólo porque acaba de aprender a definir al sofista, sino también porque lo aprendió a distinguir, a través del caminar con el Eléata, en esta conversación.

Con ello se abre una dimensión completamente nueva a la de los logoi como tales, aquella de dejar que aparezcan estados de cosas, verdaderos o falsos. A estos artistas de la elocuencia no les importa, en lo absoluto, la verdad. Platón llama a esto

el imitador que disimula y distingue, de nuevo, entre las dos formas de este imitador quien disimula, a saber, de estos ignorantes que se presentan como sabios sin que sean por eso impostores o mentirosos. Por un lado, a éstos pertenece el demagogo quien vive del aplauso y está, por así decirlo, extasiado. Él queda a merced de aquello que el arte de la elocuencia le adjudica. Es lo que el *Gorgias* caracteriza como adulación (*Gorgias* 463b, 501c). Por el otro lado, es el sofista quien quiere aparecer victorioso en la discusión y la argumentación y quien quiere tener siempre la última palabra. Ambos, en realidad, no pertenecen a la dimensión de los logoi que dan cuenta pensante con tal de que sus discursos sean una imitación del saber y un simulacro en la apariencia del saber. Su discurso tiene, tan sólo, una apariencia ilusoria y queda, en verdad, reducido a nada. Al final de este largo rodeo, a través de este reconocimiento del "no", el Visitante de Elea llama la atención sobre la apariencia y nulidad de la sofística, esta falsa apariencia de la dialéctica verdadera.

En efecto, se debe mirar hacia antes de Parménides o, pasando por Hegel, hasta Nietzsche, si se quiere, de nueva cuenta con Platón, tomar realmente en serio la pertinencia de la futilidad de la apariencia en relación con el ser. Esto es si ya no se piensa alejarla de sí mismo con la ayuda de la "ciencia" como un mero desconcierto. En una reasunción de la radicalidad de Nietzsche, Heidegger intentó, desde allí, dar un paso hacia atrás y, precisamente con ello, dio un paso hacia delante. Él reconoció los límites del pensamiento griego de la aletheia y, con ello, la fuerza creadora que emanó de este origen griego del pensamiento para la civilización universal de los nuevos tiempos.

[367] Mi propio interés por el *Sofista* y, en general, por la obra de los *Diálogos* platónicos está motivado, sobre todo, por la discusión que Heidegger suscitó acerca de la metafísica y, en particular, bajo la palabra clave "la superación de la metafísica". En sus trabajos tardíos, el paso largamente preparado de regresar hasta antes de la ontología aristotélica tuvo como consecuencia que Heidegger tratara de escuchar y se atreviera a pensar ciertos atisbos y huellas del pensamiento inicial de los griegos, sacados de las ruinas de la tradición presocrática. Puesto que nuestras exposiciones están influenciadas por Aristóteles, es éste un trabajo ímprobo que tal vez sólo con vehemencia se pudo solucionar. En realidad, Heidegger se atrevió a hacer algo muy inusual, a saber, evocar una tradición ágrafa, o sea, los tiempos prehistóricos que se manifiestan, exclusivamente, en la repercusión del idioma griego, de sus palabras y sus palabras primitivas; las midió, paso a paso, como un veedor de agua que busca venas de agua ocultas. Esto provoca que sus estudios acerca de Anaximandro, Parménides

y Heráclito sean significativos para su propio camino, tan actual y orientado hacia el futuro. Ellos, sin duda, nos dejan perplejos por la osadía de la interpretación de sus textos fragmentarios. La primera tierra firme que nosotros podemos alcanzar con un interés análogo me lo proporciona, a mi juicio, la obra de los *Diálogos* platónicos. La concepción de la idea en Platón no me parece señalar el paso hacia la metafísica aristotélica, de la manera como Heidegger describe a Platón, y, como Heidegger dice, haber introducido, por este giro, el abandono del pensamiento de la “*aletheia*”, la verdad, hasta la mera rectitud, la *ὀρθότης*. Este “giro hacia la idea”, entendido por Heidegger como la preparación de la metafísica aristotélica, de todos modos, no se encuentra, justamente, en el *Sofista*, el cual, como es sabido, se entiende por muchos de manera precisa como un apartamiento de la teoría de las ideas. El curso de Heidegger en Marburgo, en 1924, acerca del *Sofista*, que sólo conozco por el vago recuerdo del oyente inmaduro que era yo (en aquel entonces), no me parecía ser dirigido tanto hacia esta única función como aquello que Heidegger más tarde presentó por primera vez en público en “La teoría de la verdad de Platón”. Mis estudios sobre Platón me remitieron, por el contrario, cada vez más a los *Diálogos* dialécticos tardíos, y mi profundización en el *Sofista* me pareció más y más como una apertura de horizontes, en los cuales se presenta la cuestión del ser y el logos en sus diferentes facetas, pero que no puede ser vista como una mera etapa previa hacia la física aristotélica y la metafísica fundada en ella. En la dialéctica platónica hay, más bien, una perspectiva propia hacia la activación de la pregunta por el ser, que no culmina en la ontoteología de Aristóteles. No se debe ver, como Heidegger lo hiciera, el paso decisivo de Platón en el ajuste hacia el eidos, sino en la apertura hacia los logoi, en los cuales salen a la luz las relaciones entre las ideas.<sup>12</sup>

[368] Un *Diálogo* platónico siempre es polisémico y probablemente ninguno de los *Diálogos* platónicos lo es tanto como el *Sofista*. Todo el arte de Platón, como pensador, se encuentra ahí en su apogeo, en lo referente a la riqueza de las alusiones y en la admisión de las diversas interpretaciones. Se puede medir el efecto de un *Diálogo* platónico de esta índole, directamente, en la diversidad que generó la herencia platónica en el círculo de la Academia al cual pertenece, aunque no en último lugar, en la presencia avasalladora de la física y la metafísica aristotélicas. No me parece correcto ni posible querer deducir teorías unívocas susceptibles de una sola interpretación por

---

12 A mi entender, Whitehead tuvo algo similar en mente, cuando comprendió la relación como percepción —una “nota a pie de página de Platón”.

el mero estudio del *Sofista* y de los otros escritos conservados de Platón o de aquéllos de Aristóteles o hasta de la doxografía que agotan el impulso del *Diálogo el Sofista*. Lo que sí se puede constatar es el hecho de que también en la herencia de la Academia entra en juego la relación entre el logos y el ser que domina el *Diálogo el Sofista*.

Se puede reconocer el análisis del logos del Sofista y del concepto de la "methexis" cercano a dicho *Diálogo* en todos los testimonios que poseemos y, entenderlos a todos como los inicios de la prehistoria de la metafísica. Pero, a mi juicio, el lugar platónico de esta pregunta por el sentido del ser, de todos modos, no se deberá buscar en el concepto de sustancia de Aristóteles quien piensa en el ser de lo existente, el *subiectum*, al cual se refieren las predicaciones. Me parece llamar la atención sobre las relaciones más profundas, cuando el Visitante de Elea se basa en la verdad gramatical de que un enunciado no se consolida sino con el verbo. En esto reside un indicio importante, a saber, que el sentido de una información y, con ello, también el sentido del ser que ella presupone depende siempre del punto de vista desde el cual se observa y se trata lo existente. Sólo en esta referencia, a saber, un  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ , emerge el ser y, como sea, se perfecciona a través de su temporalidad. Cuando este Teeteto está sentado aquí, entonces, él es este hombre presente. Pero, simultáneamente, se entiende por esto que un hombre es capaz de estar sentado. Para saber esto, uno ni siquiera necesita conocer a Teeteto. La total amplitud del pensamiento del ser que comprende desde "éste-aquí" hasta su "ser-qué" entra ahí en juego, la cual ya determina la escritura de las categorías y ya está penetrada por los conceptos aristotélicos de la "dynamis" y la "energeia". La contingencia de lo particular nunca es, en efecto, palpable en el logos, pero el logos comprende también a ésta por el hecho de que dice "esto".

Existe una buena razón por la cual Aristóteles, en su uso del lenguaje, distingue el "ser" en el sentido de categorías y el "ser" en el sentido de energeia y dynamis; sin embargo, no separa al uno del otro. El motor de lo existente que se manifiesta en el logos, y el motor [369] de lo particular que se mantiene dentro del orden del movimiento de la naturaleza, están engarzados.

Esto se muestra, con claridad, en el análisis del libro  $\Lambda$  de la *Metafísica* aristotélica. Ahí primero se explica, al detalle, la relación análoga entre la causa y lo causante y, después es superado por la constatación con tal de que haya, necesariamente, un existente superior que mantenga como motor inmóvil el orden íntegro del movimiento. El concepto aristotélico de la ontología termina, justamente, al reclamar como consecuencia la crítica de Espeusipo, el sucesor de Platón, que solamente uno puede ser el Señor. Incluso esto tiene en Platón una cierta correspondencia, bajo la

condición de que Platón encuentre pensable el ser de lo fáctico, y no diferente, que a través de un Demiurgo,<sup>13</sup> a la manera del *Sofista* (265c s.), del *Filebo* (28c ss.), del *Timeo* (30d ss.). Aristóteles se burló acerca de esto diciendo que era una metáfora vacía; y, sin embargo, ya Teofrasto le tuvo que plantear la pregunta a Aristóteles mismo, si no acaso aquello que mueve, lo cual mueve a causa del ser amado, predispone el alma del amante. Precisamente, relativo a esto, pudimos encontrar, a través del *Sofista*, como se dijo más arriba, ciertas alusiones. El ser es, en su existente máximo, la personificación del movimiento puro y como lo existente por antonomasia (τὸ παντελῶς ὄν) es tanto la psique como el nous; sin embargo, es así como el ser siempre despidе un resplandor pasajero tan sólo en el logos, el que siempre une a una idea con otra y la excluya de otra. Finalmente, se trata aquí de la tensión vital de nuestro pensar mismo, como creo haberlo reconocido cada vez más claramente a lo largo de mis estudios sobre los griegos. Lo divino que existe en todo, y el dios que separado de todo, mantiene todo en movimiento, son dos aspectos del ser que, como el platonismo o el aristotelismo, mantienen en estado de alerta todavía a todo el pensamiento de la metafísica hasta los tiempos modernos e incluso más allá.

TRADUCCIÓN: María Teresa Padilla Longoria  
REVISIÓN: Hilde Rucker

## Referencias bibliográficas

- BENARDETE, Seth. (1984). *The Being of Beautiful*. The University of Chicago Press.
- HOFFMANN, Ernst. (1918). “Methesis y Metaxy en Platón”. En *Tres escritos sobre la filosofía griega* (pp. 29-51). Heidelberg.
- REEVE, C. D. C. (1985). “Motion, Rest, and Dialectic in the Sophist”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67(1), 47-64. <https://doi.org/10.1515/agph.1985.67.1.47>



---

<sup>13</sup> Cf. también con *La idea del Bien entre Platón y Aristóteles*, en este mismo volumen, p. 216 s.



INSTANTÁNEAS SOBRE EL ASOMBROSO CONCEPTO DE HABITAR

María Noel LAPOUJADE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | México

Contacto: [maria.noel.lapoujade@gmail.com](mailto:maria.noel.lapoujade@gmail.com)

Los usos del término habitar en el habla brindan unas primeras pistas interesantes. Los hablantes no decimos “habitar una tumba”, “habitar un campo de concentración”, “habitar una prisión”, “habitar un manicomio”, “habitar un hospital”, etcétera. En uno de los sentidos, el verbo *habitar* del cual formamos el concepto implica una acción, una acción de vivir en un lugar, de estar vivo. La primera condición *sine qua non* es estar vivo. Además, se trata de un lugar permanente y no circunstancial. El habitar implica la Vida.

El lugar es otro tema para reflexionar. Ocupar un lugar, provenir de un lugar, abre el tema del hábitat. Si retrocedemos un paso más, todo ello nos conduce a plantearnos la problemática crucial del espacio, en rigor, del espacio-tiempo. Obviamente, la complejidad y alcances de esta problemática quedan fuera de toda discusión viable.

Mi propósito es sembrar interrogantes a través de una trama de instantáneas; proponer un abanico de sentidos e interrogantes del concepto de habitar en función de mi noción de *homo imaginans*. Introduje esta noción en 1988 en mi primer libro: *Filosofía de la imaginación*. Ella se ha convertido en el pivote, el nervio conductor de mi pensamiento hasta la fecha, en cuyo lapso se ha ido afinando, ampliando, profundizando (Lapoujade, 1988: 193). Defino al ser humano como de la especie *homo imaginans*, que significa la especie humana entendida como bio-psico-socio-cósmica- imaginante (Lapoujade, 2014). En lo que sigue, nos asomamos muy brevemente a la noción de habitar en cada uno de estos campos.

I

El ámbito biológico abre un conjunto de interrogantes y respuestas a la pregunta ¿cómo entender habitar en este campo? Aquí irrumpe la geografía como conjunto de áreas del habitar espacios en la tierra: el tema de los entornos geológicos, climas, etnologías. La especie humana habita todas las geografías y todos los climas: los la-

pones en el norte, los habitantes de Tierra del Fuego al sur, y todas las geografías incluidos los trópicos. Pero si nos aproximamos un paso más, surge la pregunta por los orígenes de esta especie, cuál fue su hábitat originario. Entonces nos deslizamos al fascinante campo de la genética (Porro, 2001).

¿De dónde viene la actual especie *Homo sapiens*? La paleogenética agudiza la mirada hacia el interior de las células de los fósiles, se introduce en el núcleo, y allí se encuentra con los cromosomas, sede del ácido desoxirribonucleico (ADN). Este universo en el seno de un micro-espacio, abre el tema de la procedencia geográfica de la especie actual, algún punto de África, en su hábitat prehistórico, y el comienzo de sus migraciones al Asia, a Europa y a América en consecuencia, sus mestizajes tales como neandertales y denisovanos entre otros; y sus mutaciones resultantes (Seinandre, 2005; Wells, 2007; Harari, 2018). Esta área de la genética con sus diversos campos introduce una revolución en la noción del habitar (Cavalli-Sforza, 2010; Pääbo, 2018)

## II

El *homo imaginans* exhibe el esplendor y el ocaso de su psiquismo psicossomático. Por psíquico entiendo una vastísima problemática de nociones del habitar según las diversas psicologías y las neurociencias, sin olvidar la espiritualidad y aún la mística.

La especie se inserta en las más diversas geografías habitándolas. Pero las geografías habitan en los individuos. Su subjetividad, su mente, su espíritu son portadoras de sus hábitats geográficos. Bachelard (1994) afirma: “El bosque es un estado del alma” (171), el bosque nos habita, su paz, es una paz del alma. Más allá de Bachelard, considero que esta noción del habitar se fundamenta sobre la insostenibilidad de la dicotomía afuera-adentro como conceptos con límites rígidos. El afuera se interioriza, está adentro; el adentro se desparrama en la exterioridad. El habitar pone de manifiesto esta situación. En otro contexto, Deshimaru (1996) desde el Zen afirma: “El Zen es experiencia no limitada a una visión dualista de los fenómenos. Si contemplamos una montaña, por ejemplo, podemos contemplarla desde el ángulo objetivo, analizarla científicamente, hacerla entrar en las categorías del discurso. Pero en Zen nos convertimos en montaña” (3).

Si ahora enfocamos solamente los espacios en la subjetividad, ellos albergan los más diversos modos de habitar, de vigilia y sueño, del ensueño, del deseo, de la memoria, y todos ellos enhebrados por la Penélope del psiquismo humano: la imagi-

nación y sus imágenes. Espacios exteriores, como los lugares en que está cada lector, y espacios vividos por cada uno, ¿cuántos hay en este instante aquí y ahora? (Lapoujade, 1999: 7-13, 15-18, 103-115). ¡Sí que es sorprendente la infinitud contenida en la noción de habitar!

### III

El habitar se investiga desde ángulos sociológicos, históricos, filosóficos, antropológicos, pedagógicos, culturales, etcétera. Todas estas perspectivas constituyen aspectos relevantes de las sociedades y las relaciones interpersonales en nuestros días. En la actualidad, hay un predominio de lo que he llamado “sociedades gaseosas” (Lapoujade, 2017b). En el estado gaseoso, las partículas que componen el gas, con una fuerza de atracción casi inexistente, los átomos y moléculas se encuentran muy separados unos de otros, es decir, con baja densidad. Las partículas se mueven a altas velocidades y en cualquier dirección. Las sociedades gaseosas actuales, más allá de la diversidad cultural, étnica, política, religiosa, educativa, creencias y prejuicios, todas exhiben esa característica de atravesar un estado caótico, con una muy problemática cohesión social: sociedades muy convulsionadas. Los átomos en las sociedades gaseosas son los corpúsculos espacio-temporales, reductibles a puntos-instantáneos, metáfora de los individuos: singularidades diversas, dispersas, sueltas y sin cohesión.

Desde el punto de vista temporal, la sucesión de instantes tal como propone Gaston Bachelard ha pulverizado la duración, en el sentido de Henri Bergson (Lapoujade, 2011: 29-33, 57-62; Bachelard, 1932). Más aún, todo es efímero en su vertiginosa aparición y desaparición, tanto en las cosas (es el predominio de desechable sobre lo duradero) como en las relaciones interpersonales —fortuitas, pasajeras, inestables— en que la solidez del “para siempre” en cualquier orden de la vida (habitación, relaciones personales, trabajo) resulta obsoleta, ante los cambios abruptos donde parece que todo “vale” en el caos violento de las sociedades.

Además, con la pandemia, las sociedades sumidas en la enfermedad colectiva mundial —al respecto evoco la sabiduría de Empédocles (*Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, 1993)— muestran el predominio de las fuerzas del odio, la separación, la desunión, imperio de la fealdad, lo monstruoso, lo deforme. Estas sociedades difícilmente se unen con la tan olvidada fuerza de unión, la

fuerza del amor y la belleza, es decir, el “disolvente universal de los problemas” según el alquimista Émile-Jules Grillo de Givry (2001: 23).

Dejémonos contagiar por la certeza de Dostoievsky quien en *El idiota* afirma: “La belleza salvará al mundo” (Dostoievsky, 2015: 7065).

#### IV

El *homo imaginans* vive en su hábitat cósmico. En estos días aciagos, el ser humano se ha olvidado que es un ser cósmico. Se ha olvidado que es un ser ínfimo, que no llega a ser ni siquiera un grano del polvo cósmico, se ha olvidado ni más ni menos que de su hábitat que sostiene a nuestra especie. Estos habitantes del planeta tierra, los Micromegas de Voltaire, han lastimado y extenuado el planeta, su hogar en el cosmos (Lapoujade, 2017a: 272-280).

Michel Serres ha acuñado la expresión “acosmismo”, es decir el vivir como si nada tuviéramos que ver con el cosmos. Por su parte, Augustin Berque señala el “cosmos enfermo” de la humanidad actual (Berque, 2011; Serres, 2011). Cada individuo en el caos de sus sociedades gaseosas olvida que el ser humano es *humus* que vive pegado a la tierra. Con ella gira las 24 horas y los 365 días en torno al sol. Su sistema solar habita la galaxia, que a su vez gira a altas velocidades en torno a su centro, en torno a otros sistemas y otras galaxias, a la antimateria, los agujeros negros y los misterios que se abren más allá (Lapoujade, 2011: 106-108; Lapoujade, 2002: 19-40).

#### V

La especie humana es bio-psico-socio-cósmica, imaginante. Desde 1975 he emprendido ininterrumpidas búsquedas sobre la imaginación y los imaginarios, rasgos inherentes a lo humano. La imaginación produce imágenes, materia prima de las metáforas, signos, símbolos, alegorías, parábolas y mitos, dentro de un campo complejo. He constatado que, así como existe la imaginación y sus imaginarios sanos, también es posible encontrar la imaginación y sus imaginarios destructivos, enajenados y enfermos (Lapoujade, 2009: 169-182). El *homo imaginans* comparte los contrarios coexistentes: el día y la noche, el verano y el invierno, la luz y la oscuridad, la vigilia y el sueño, la conciencia y lo inconsciente, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, la salud y la enfermedad, impulsos de vida y de muerte, luz y oscuridad de lo humano.

Razonemos por el absurdo: ¿es pensable la especie sin la imaginación? La pregunta retórica pone de manifiesto la respuesta negativa. No hay especie humana sin alguna clase de imaginación. En mi perspectiva filosófica he enfatizado la imaginación y los imaginarios conducentes a la vida en todos los tiempos. Difícilmente puede pensarse la supervivencia de los neandertales sin el papel de la imaginación en sus mestizajes con los *sapiens*, en sus diferentes hábitats geográficos, que hasta hoy sobreviven en el genoma humano actual. El peligro y las amenazas de su medio ambiente tuvieron que exigirle a esa especie desarmada en y ante su hábitat, frecuentemente hostil, la vertiginosidad de los procesos imaginarios inmediatos, intuitivos, y no los lentos razonamientos inductivos o deductivos, conducentes a alguna conclusión, quizás lógicamente válida, pero inoperante, para posteriormente decidir cómo actuar voluntariamente. No habría tenido tiempo para desplegar semejantes trabajos de la razón.

Por otra parte, la imaginación en la prehistoria ha quedado plasmada en imágenes, pintadas en las paredes y techos de su hogar y las cavernas. La pintura rupestre más antigua consta de rayas. Se encuentran además puntos y figuras geométricas que se despliegan en las pinturas de los animales de su hábitat, de su entorno, y mucho más, imposible de abarcar aquí. Su hábitat y su vida son descritos en imágenes.

El hábitat cósmico hoy está en crisis, una crisis cuya salida exige recuperar el cosmos perdido. Como sostiene Taisén Deshimaru desde el Zen: “Sólo podremos resolver la crisis de nuestra civilización, armonizándonos con el orden y la energía del cosmos” (Deshimaru, 1996: 194; Lapoujade, 2020: 26-27). La sabiduría china antigua expresada en el pensamiento de Lao Tsé enseña que es preciso “seguir la ley del cielo” que rige todas las formas de vida. El pensamiento de Gaston Bachelard señala un camino para recuperar la memoria de la cosmicidad perdida. Para concluir, dejo resonar su afirmación “El mundo es bello antes de ser verdadero. El mundo es admirado antes de ser verificado” (Bachelard, 1943: 216; Lapoujade, 2011: 23-28; Lapoujade, 2013: 42-52).

## Referencias bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. (1932). *L'intuition de l'instant. Étude sur la Siloë de Gaston Roupnel*. Stock.
- BACHELARD, Gaston. (1943). *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Librairie José Corti.

- BACHELARD, Gaston. (1994). *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France.
- BERQUE, Augustin. (2011). "La place de l'homme dans le cosmos. Cosmos malade?" *Philosophie Magazine*, 38-40.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi. (2010). *Genes, Pueblos y lenguas*. Editorial Crítica.
- DE GIVRY, Émile-Jules Grillot. (2001). *La gran obra. Doce meditaciones sobre la vía esotérica al Absoluto*. Editorial Yug, Matías Romero.
- DESHIMARU, Taisén. (1996). *La práctica del Zen*. Kairos.
- DOSTOIEVSKY. (2015). *El idiota* (Juan López-Morillas, Trad.). Epublibre.
- HARARI, Yuval Noah. (2018). *De animales a dioses*. Penguin Random House.
- LAPOUJADE, María Noel. (1988). *Filosofía de la imaginación*. Editorial Siglo XXI.
- LAPOUJADE, María Noel (Comp.). (1999). *Espacios Imaginarios*. FFyL; UNAM.
- LAPOUJADE, María Noel. (2002). "Tiempos cósmicos y transgresiones imaginarias". En María Noel Lapoujade (Comp.), *Tiempos imaginarios: ritmos y ucronías* (pp. 19-40). FFyL; BUAP.
- LAPOUJADE, Noel. (2009). Una estética de la salud. *Revista Realidad*, 119, 169-182.
- LAPOUJADE, María Noel. (2011). *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la poética*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAPOUJADE, María Noel. (2013). "Propuesta bachelardiana acerca de la objetividad". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 52(133), 45-52.
- LAPOUJADE, María Noel. (2014). *Homo Imaginans*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LAPOUJADE, María Noel. (2017a). *Homo Imaginans II*. Benemérita Universidad de Puebla.
- LAPOUJADE, María Noel. (2017b). "Salud en las sociedades gaseosas. Health in gaseous societies". *Revista Ciencias Psicológicas*, 11(2), 247-251.
- LAPOUJADE, María Noel. (2020). "El Zen como filosofía de vida". *Revista Relaciones*, 435, 26-27.



*LES PENSEURS grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos* (Jean Voilquin, Trad.). (1993). Garnier-Flammarion.

PÄÄBO, Svante. (2018). *El hombre de Neandertal, En busca de genomas perdidos*. Alianza Editorial.

PORRO, Magdalena. (2001). *La genética. El código de la vida*. Compendio Longseller.

SEINANDRE, Erick. (2005). *Los orígenes del hombre: ¿De dónde venimos?* Larousse.

SERRES, Michel. (2011). “Le paysage du monde”. *Philosophie Magazine*, 9-11.

WELLS, Spencer. (2007). *El viaje del hombre. Una odisea genética*. Editorial Océano.



LIZAOLA, Julieta (Coord.). (2019). *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

El proyecto *Religiosidad y cultura* inició hace más de veinte años. Que exista un área de estudios sobre filosofía de la religión es fundamental en la Universidad Nacional Autónoma de México, siendo un espacio dedicado a los estudios religiosos, integrando a grupos multidisciplinarios provenientes de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Dar herramientas a estudiantes y al público en general para acercarse al complejo fenómeno religioso y a las reflexiones de la filosofía, sin ánimos confesionales, es el gran aporte de esta obra. El fruto de esas largas discusiones de las Jornadas de Filosofía de la Religión y de los cursos hace de esta obra un producto de la paciencia y constancia de Julieta Lizaola, sin quien dicho proyecto no tendría la continuidad y vitalidad que actualmente tiene. Este libro reúne algunos conceptos mínimos requeridos para explorar y comprender el fenómeno religioso en nuestra época desde una perspectiva filosófica. Por tanto, es una estación para quienes busquen introducirse a los estudios de la filosofía de la religión, así como para el público en general interesado en las problemáticas de este tipo. Por ello, la coordinadora dividió en tres partes el contenido del libro: 1) “Mística y religiosidad. Cinco aproximaciones para pensar la noción de mística”; 2) “Religiosidad y ontología. Perspectivas hermenéuticas”; 3) “La experiencia de la religiosidad, subjetividad y vivencia de lo sagrado”.

La primera sección corresponde a la primera parte que podría dividirse a su vez en otras dos secciones: 1) el misticismo cristiano y 2) los apartados filosóficos del hinduismo sobre los *siddhas* y la imaginación. En la primera sección, el lector encontrará el artículo de Isabel Cabrera Villoro, “Tres momentos de la mística cristiana”, donde la autora sistematiza las experiencias místicas de tres tradiciones cristianas separadas por el tiempo: los padres del desierto, Maestro Eckhart y San Juan de la Cruz. Cabrera se esfuerza por integrar las categorías filosóficas que hacen asequibles estas experiencias, volviéndolas comprensibles para quienes se adentran a sus testimonios. Su idea consiste en exponer puntos de contacto que nos ayuden a comprender las descripciones hechas por estos pensadores. El modelo que ofrece Cabrera es general: 1) el inicio, 2) la fase negativa, 3) la fase positiva y 4) un después.

El segundo artículo se titula “La poesía mística de San Juan de la Cruz” de Mauricio Beuchot. A su juicio, San Juan utiliza en su poesía la descripción analógica aprendida en Salamanca y utilizada por Santo Tomás con el objetivo de referirse al encuentro que tuvo con Dios. El autor sugiere que en San Juan de la Cruz es suficiente la analogía, pues quien busca el camino de Dios verá que el amor y la analogía aproximan al neófito a un sentido de verdad que sólo en la experiencia de lo sagrado puede ser contrastado.

El tercer artículo es de Zenia Yébenes, “*Mors Mystica*: catástrofe y duelo en la mística negativa de Ángela de Foligno”. Si con Pseudo Dionisio Aeropagita se inició la tradición de una teología negativa, fueron las mujeres convertidas del siglo XIII alrededor de los movimientos de restauración espiritual de la Iglesia Católica quienes pusieron el cuerpo como referente negativo de esa experiencia positiva que es la mística cristiana. Ángela de Foligno vivió su experiencia mística en la Basílica de San Francisco de Asís, siendo su confesor quien copió sus visiones, testimonios de lo que Foligno padeció en carne propia. Sus visiones remiten a la muerte brutal de Jesús, recrea las heridas, los golpes y la ignominia física que sufrió en la carne y en el cuerpo durante la expiación de su condena, el Cristo crucificado. Ese “poner el cuerpo en el centro de la memoria” (Yébenes Escardó, 2019; 51). hace que el dolor, efecto de la catástrofe y el duelo, carezca de sentido o guía; por ello no se puede remitir dicha experiencia a una causa o a una experiencia mística.

En la segunda parte de la primera sección encontramos los estudios sobre el hinduismo. El primer artículo es de Elsa Cross y se titula “Huellas cruzadas: los *siddhas* en tradiciones hinduistas y tibetana”. La autora señala la similitud entre las tradiciones hinduistas y tibetana que comparten el territorio del actual Nepal, razón por la cual los *siddhas* resultan un caso paradigmático. Un *siddha* es un ser iluminado que ha alcanzado la libertad de lo aparente, un ser semidivino que se encuentra por encima de la rueda de las reencarnaciones. Los *siddhas* en el hinduismo y en el budismo de Nepal funcionan de la misma manera, pues la gracia que actúa para la liberación del karma es indistinta para cualquiera que alcance dicho estado.

Por último, se encuentra el texto de Óscar Figueroa, “Reflexiones en torno a la aportación de la India antigua a los estudios sobre la imaginación”. El autor considera en un momento los estudios y valoraciones que se han hecho en el pensamiento occidental acerca de la imaginación, desde Aristóteles hasta el círculo de Eranos. En la tradición antigua hindú, el ser iluminado tiene un poder de visión que no está restringido a mirar lo material: el verbo que se utiliza en sánscrito remite a la capacidad

de ver más allá de lo sensible. Esta facultad se reproduce en otras fuentes tántricas posteriores al *Rig Veda*, existiendo una apreciación positiva sobre el uso de la imaginación y su poder liberador.

La segunda sección comienza con el artículo de Greta Rivara Kamaji, “Mito, hermenéutica y fenomenología de la religión”, el cual explica la relevancia que la hermenéutica ha tenido para los estudios religiosos. La autora afirma que el mito atestigua la verdad simbólica del lenguaje, pues describe las manifestaciones de lo sagrado, además de contener elementos fundamentales de la experiencia del mundo en los seres humanos. El mito es para Ricoeur y Gadamer el terreno ontológico que contiene al ser mismo y, a partir de esa condición, acepta la creación del mundo y del hombre como referente metafórico, analógico y lingüístico.

En el segundo artículo de María Rosa Palazón, “La evolución de los símbolos religiosos”, se desarrolla la separación entre *mythos* y *logos* aplicada por Platón en los *Diálogos* y concluida en nuestra modernidad con Marx. Después de que el mito se secularizó, se le consideró, en contraste con el logos, una “mentira”, ya que su sentido se encuentra atado al complemento alegórico e interpretativo, ocultando la verdad a la que se remite. No obstante, la autora nos recuerda que teólogos y hermeneutas como Bultmann han reconstituido la función simbólica del mito, considerándolo un añadido epistemológico del lenguaje y, de manera particular, del lenguaje religioso. Los símbolos sagrados contenidos en los textos no deben ser usados de modo literal, sino de modo desmitologizado, abierto a un contexto histórico y a un encuentro con el lector que recrea con las herramientas hermenéuticas su plenitud valorativa.

En el siguiente artículo, titulado “La ontología neoplatónica y su influencia en el cristianismo”, Diana Alcalá Mendizabal hace una reconstrucción de los argumentos de Filón de Alejandría, Plotino y Proclo sobre la posibilidad ontológica de la creación, tomando en cuenta la unidad de Dios. Los tres autores parten de ese mismo principio metafísico: Dios es lo Uno del que emana el mundo. En virtud de lo anterior, el ser humano tiene la capacidad para rehacer el orden primordial del que viene, es decir, de ascender de nuevo a Dios, que es la luz constitutiva que ilumina el universo.

Manuel Lavaniegos expone en “Hermenéutica, religión y arte según la ‘Filosofía del límite’ de Eugenio Trías” la relevancia de la obra del filósofo catalán. La importancia de cualquier filosofía crítica contemporánea trastoca tanto la religión como el arte y la filosofía, siendo estos tres ámbitos inseparables y complementarios. La idea del *limes* será el hilo de Ariadna capaz de conducir su reflexión hacia una transformación de la razón que sustenta a la modernidad. A partir de tres giros decisivos (ontológico,

topológico y filosófico), Trías replantea nuevos horizontes para la razón, desplegados en los ámbitos anteriormente anunciados.

Por su parte, Rebeca Maldonado presenta la relación filosofía y budismo como un fenómeno cultural que aproxima a oriente y occidente. Tal acontecimiento se muestra en su artículo “Ontología y religión en la Escuela de Kioto”, donde revisa la relación entre el hecho religioso y el cuestionamiento de la existencia. Las posturas de Nishida Kitarō y de Nishitani Keiji son centrales para su estudio, el cual expone ante todo un problema hermenéutico sobre la interpretación ontológica que da vida al hecho religioso proveniente de esta encrucijada.

Siguiendo esta misma tónica, Paulina Rivero Weber en su texto “La concepción del lenguaje en el Daoísmo” habla de la relevancia del primer capítulo del *Daodejing*, el cual considera crucial para una aproximación al pensamiento de Zhuangzi y del pensamiento tradicional chino. El lenguaje, nos dirá, es una herramienta esencial para el hombre; mediante éste atrapa el significado de las cosas dependiendo de la habilidad de quien intenta dicha labor. De lo contrario, puede escabullirse el significado. Así, una vez que el significado es atrapado, el lenguaje ha hecho su labor y es dejado a un lado, pues como al pescar lo que importa es el pez y no la red, así lo que importa es el silencio y no el lenguaje: la máxima del *Dao* consiste en este silencio como virtud, como quietud.

“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. [...] [E]n el *orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella” (Kant, 2005; 27-8). Con estas palabras, Kant comenzaba su *Crítica de la razón pura*, expresando uno de los presupuestos de la filosofía posterior: es por el hombre y por su experiencia que podemos conocer algo del mundo. Si sabemos algo del fenómeno religioso es porque hay una experiencia que sustenta toda reflexión y conocimiento de esta índole. Con ello, presentamos la tercera parte del libro, donde se reúnen trabajos que trastocan la relación entre la experiencia y la vivencia de lo sagrado.

Julieta Lizaola habla de la “inquietud de sí” y su importancia en el primer cristianismo. En este contexto, la “inquietud de sí” se entiende como una “nueva agitación” que sugiere un permanente desasosiego para el cristiano. La purificación, el cuidado de sí justificado en el “conócete a ti mismo”, y los elementos yuxtapuestos tanto de la tradición pagana filosófica como la ascética cristiana mostrarían una nueva vía donde el cristiano se encamina hacia Dios mediante una regla que se reflejaba en doctrinas

sobre el cuerpo y la sexualidad, mostrando que el desasosiego es un estado de constante búsqueda de Dios y de sí mismo.

Siguiendo en la misma tónica, el cuidado de sí y el desasosiego tendrían una nueva faceta en el pensamiento de Søren Kierkegaard. La propuesta que nos ofrece el texto de Francisco Piñón menciona la relación entre trascendencia y subjetividad, pero considerando esta última como un criterio de moralidad. Piñón enfatiza el valor de la individualidad concreta como vida y como existencia, sostenidas por las figuras del pecado y el Cristo sufriente: el cristiano sería aquel que conserva una relación personal con Dios y su salvación se encontraría en la “afirmación de la singularidad” frente a lo que denomina “la forma sistema”. Esta tesis será crucial para comprender su postura frente a la modernidad —racional, fría, mecanicista y dominadora—, que lo llevará a posicionarse como un pensador religioso, afirmando la singularidad paradójica del individuo frente a una modernidad deteriorada.

Sostener una postura crítica desde la religión es una cualidad de la filosofía occidental, pues la relación existente entre aquella con la dimensión política es tan estrecha que distinguirlas no es sencillo. Esa intuición puede ser encontrada en la aportación de Rubén Drí, quien nos entrega una reflexión entre la religión, la identidad y la política. El autor señala un menguamiento simbólico en la cultura de occidente, expresado en la incredulidad ante los mitos. La identidad de la que habla procede de la dimensión religiosa, traducida sobre todo en la aspiración a ser del sujeto vinculada con las formas histórico-religiosas concretas que han desembocado tanto en la memoria como en la utopía. Así, en un movimiento dialéctico, será concientizado el “momento religioso” que le muestra al hombre su identidad y, más aún, en la identidad que también congrega a los pueblos, las culturas y creencias.

El conflicto entre identidades, traducido como formas religiosas y de poder concretas, ha ocasionado fenómenos culturales, económicos y sociales de diversa índole. Uno de ellos fue el conflicto entre la hegemonía cristiana europea y la minoría fragmentada judía. Para Mauricio Pilatowsky, la ilustración cristiana implicó una segregación judía inusitada hasta ese momento, pues mientras los ideales franceses liberaban los guetos, los judíos eran arrojados a un mundo que no los aceptaba como judíos si no abandonaban sus creencias. Este conflicto religioso generó en las comunidades judías una crisis de identidad sobre cómo debían actuar frente a este nuevo mundo que no los aceptaba tal como eran.

Siguiendo la senda crítica desde la reflexión religiosa, Silvana Rabinovich se pregunta si es el exilio una forma de redención. La palabra hebrea *galut* sugiere una



relación filológica entre exilio y revelación, entre el despojo de las tierras como recurso bélico y el “salir de sí mismo”. De esta relación, se desprende una reflexión sobre el sionismo: el exilio como existencia y la secularización del judaísmo como una forma política específica que busca borrar las diferencias en lo interno y lo externo de su condición judía. La autora se pregunta, frente a las formas totalizantes de dominación, por la posibilidad de que el exilio sea un lugar de reconocimiento, de redención.

Aunque en nuestros días las instituciones religiosas han sido eclipsadas en significación social, el sentimiento religioso continúa floreciendo de diversas formas, muy a pesar del proceso de secularización que ya mencionamos anteriormente. En este contexto, Blanca Solares sugiere una aproximación a partir de la categoría de lo sagrado acerca de las formas de religiosidad en nuestro mundo contemporáneo. Siguiendo los estudios de Roger Caillois y de David Lyon, la autora cuestiona la transformación de las formas de lo sagrado en comparación con las culturas tradicionales.

Si bien las posturas, formaciones y objetos de estudio de los autores son variados, sugieren al lector una postura conjunta sobre el estudio de lo religioso: que la religiosidad está estrechamente vinculada con un sujeto y con un contexto. Es necesaria una experiencia de una persona de carne y sangre para conocer un fenómeno como el religioso. Y así como la filosofía de la religión requiere de un sujeto que reflexione sobre dichas manifestaciones, el apropiarse de los temas, reflexionar junto a los autores y proponer nuevas opiniones también es una tarea pendiente, pues el fenómeno religioso continúa tan vivo actualmente que requiere tanto de su esclarecimiento y reconocimiento como de un compromiso reflexivo urgente en los tiempos actuales.

Ernesto GALLARDO LEÓN  
Juan Manuel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

## Referencias bibliográficas

KANT, Immanuel. (2005). *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, Trad.). Taurus.

YÉBENES ESCARDÓ, Zenia. (2019). “*Mors Mystica*: catástrofe y duelo”. En J. Lizaola (Coord.), *Religiosidad y cultura* (51). FFYL.



Echeverría, Bolívar; Castro Leñero, Alberto. (2019). *Ziranda*. Era; Universidad Autónoma de Nuevo León.

**Z***iranda*, se nos dice en la contraportada del libro, es el nombre del juego que en México llamamos “volantín”, en el cual se busca resistir a la fuerza centrífuga que se genera cuando los participantes, asidos a las cadenas que descienden de un poste, se impulsan corriendo y volando. Un juego cercano a la danza totonaca del volador que hace de la fuerza centrífuga una fuerza de ascensión y traslación entre los cuatro puntos cardinales, el poste que conecta con la tierra y el descenso de la lluvia y la fertilidad. Antes de que se poblaran de inflables, túneles, rampas y resbaladillas de plástico, en los parques infantiles había un volantín más o menos oxidado, situado en la zona más alejada como un objeto atmosférico peligroso: si se tomaba vuelo y se te soltaban las manos al cabo de algunas vueltas, el sueño de volar terminaba con raspones producidos al rodar por la grava. En el real mamotreto de la lengua española, *ziranda* aparece como un mexicanismo para “higuera”; las hojas de la higuera son lobuladas y parecen abrirse en cruz como el volantín cuando se despliega. En los diccionarios de modismos que consulté, no encontré ninguna referencia. ¿Cómo se hizo con esa palabra Bolívar Echeverría?

El libro funciona como un mosaico de fragmentos o un ovillo de hilos de distintas dimensiones. Fragmentos, no aforismos, como se dice en el prólogo. El aforismo tiene una velocidad única, y sus trayectos son unidireccionales aunque persigan una desembocadura final radiada. De ahí su contundencia, su concentración imantada y, a veces, su declive doctrinal (no es casual que en el tránsito de la velocidad absoluta a la inercia polar florezca actualmente un modo de escritura que sustrae del aforismo un *tweet* con pretensiones literarias). Los fragmentos, en cambio, tienen varias velocidades y dimensiones; persiguen la intensidad, no la concentración; sus tramos discontinuos e irregulares no buscan una totalidad, sino que admiten múltiples ritmos, fuerzas (la fuerza aforística puede ser una) y formas: notas marginales, observaciones, esbozos, experimentaciones que descoyuntan la linealidad del discurso canónico, como hace el volantín al despegar los cuerpos de la atracción terrestre. El fragmento es una herramienta de la modernidad y, a la vez, un método crítico para

escapar de ella. Bolívar Echeverría lo tenía muy claro y, en la página web donde se recogieron sus trabajos, utilizó la palabra “fragmentos” en el título de *Ziranda*.

Como se sabe, los filósofos de la Escuela de Frankfurt, a los cuales Bolívar Echeverría prestó una fructífera atención, se valieron del fragmento. El título completo del libro mayor de Horkheimer y Adorno es *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos*; los libros y textos más bellos de Benjamin (*Dirección única, Libro de los pasajes, Parque Central*, las impresiones y protocolos de sus experimentaciones con el haschisch, las *Tesis de filosofía de la historia*) están contruidos por fragmentos. Es un acierto de Raquel Serur, a quien está dedicado *Ziranda*, y de los editores, prolongar el ritmo fragmentario de los textos con las obras de Alberto Castro Leñero: tintas, dibujos mezclados digitalmente con imágenes fotográficas, grabados, trazos que crean incisiones veteadas, muescas ramificadas, ondulaciones entre los textos, creando un plano de resonancias, zafándose de la mera ilustración. En 1993, Echeverría escribió un texto decisivo para entender la potencia del fragmento: *La fragmentación de Alberto Castro Leñero*, publicado en el catálogo de la exposición “La fragmentación”. Ahí, muestra que las obras de Alberto Castro Leñero son una apertura sobre el horizonte de lo representado, pero una apertura que lo mismo permite la mirada que la obstruye. Así, esas obras no pueden sólo representar el mundo porque ellas mismas son fragmentos del mundo.

El resultado es un híbrido potente y metamórfico con seis estancias: en “Desarraigos”, Bolívar Echeverría enhebra algunas líneas de sus trabajos sobre el barroco y el mestizaje como estrategias que dislocan la autoridad de lo heredado, como “toma de distancia irónica” ante las identidades tradicionales, para situarlos en el presente de una historia global en la que la diversificación ya no está entramada a un territorio, sino a la inestabilidad posmoderna. En uno de los fragmentos de esta estancia surge una observación inquietante: la estrategia barroca tiene como horizonte el suicidio; afirmar la vida conlleva suponer que la posibilidad de hacerlo es limitada. “Por eso”, escribe Echeverría (2019) no sin un resabio irónico, “tal vez el arte que habría que ir perfeccionando para el futuro próximo sea el arte del suicidio” (37). En “Un mundo raro” y “Desalojo” hay líneas que recorren el presente de México y de ese otro mosaico fragmentado que llamamos “Latinoamérica”: la cualidad “dinámica” de los derechos en la periferia que los convierte en privilegios, la forma en que los estados modernos han potenciado a los poderosos, el vaciamiento de las leyes y del patrimonio territorial de los estados nacionales latinoamericanos, los matices entre la cultura política puritana y la católica; líneas desde las cuales Alberto Castro Leñero ha trabajado tam-

bién insistentemente en varias de sus series pictóricas. Con una economía de medios admirable, Bolívar Echeverría explica por qué, en nuestro país, “la corrupción no somos todos”; cómo se configuró desde sus orígenes en el estado español imperial (una genealogía de la corrupción que tiene paralelos muy significativos con la que elaboró Octavio Paz), y muestra cómo opera nuestra adicción a esa droga llamada “PRIXina”.

Otro de los registros que alcanzan estos fragmentos es el del cine. En las tres últimas estancias del libro, “Como en un espejo”, “Cavilaciones de Clío” y “*De Corpus*”, se anudan visiones y reflexiones: desde *El ciudadano Kane*, por ejemplo, Bolívar Echeverría hace una alegoría marxista del capital, el valor que se autovaloriza, y del valor de uso de las cosas concretas. Desde *Things to Come*, una película de anticipación del futuro de William Cameron Menzies, se capta una de las derivas más pronunciadas del cine estadounidense: el anuncio de la catástrofe inminente esconde una catástrofe furtiva, más acuciosa y terrible, una catástrofe que está ya en marcha. Otras películas a las que se pasa revista son *Shoah* de Lanzmann, *La pianista* de Haneke y *Casablanca*, en donde se muestra la profunda asimetría entre el *ethos* realista del héroe americano y el *ethos* romántico del revolucionario. En un sentido fuerte, *Ziranda* es una exploración de los cuatro *ethos* (realista, romántico, clásico y barroco) desde los cuales Bolívar Echeverría trazó su teoría de la modernidad occidental. Una exploración que fragmenta y fractaliza esos modos de vida, esas condensaciones éticas, con la convicción, un tanto amarga, de que la modernidad se ha disuelto en la nostalgia de su aplazamiento ilimitado.

Salvador GALLARDO CABRERA

