

# REFLECTIO

Revista de Filosofía



MÉXICO SUR

“Sentido de «laico» y «laicidad» en la Francia del siglo XIX: una reflexión filológica-filosófica”

*Arturo Mota Rodríguez*

- “El arte nuevo, pieza forzada en el *puzzle* metafísico de Ortega”

*Enrique Ferrari Nieto*

- “Dios mundo patria, experiencia y temple fundamentales del pensar de Nietzsche según Heidegger”

*Carlos Gutierrez Lozano*

- “Realismo analógico”

*Jaime Ruiz Noé*

- “Importancia De La Hermenéutica Analógica Para La Comprensión De Los Problemas Contemporáneos: El Ejemplo Socio-Hermenéutico De La Globalización Tecnocientífica”

*Juan R. Coca*

- “Unidad, belleza y metafísica”

*Juan Carlos Mansur*

- “Estrategia biopolíticas de exclusión”

*Sofía Reding Blase*

- “Ética y teoría crítica, una perspectiva (negativa)”

*Ricardo M. Rivas García*

## **REFLECTIO**

Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur  
Año I Num. 2 Julio - Diciembre 2012

Rector

Act. Abraham Cárdenas González

Vicerrector Académico

Mtro. Alfredo Nava Govela

Director de la Facultad de Filosofía

Mtro. Martín de Jesús Hernández Ortiz

### **Comité Editorial**

Dr. Mauricio Beuchot Puente  
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Carlos Díaz Hernández  
(Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Harald Schoendorf  
(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Rodríguez  
(Universidad de Valladolid)

Dr. Jesús Villagrasa  
(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado  
(Colegio de León, León, Gto.)

Dr. Juan R. Coca  
(Universidad de Valladolid)

### **Coordinadores**

María Eugenia Guzmán Gómez

Arturo Mota Rodríguez

### **Diseño Editorial**

Rafael Gómez Aguilar

Reflectio es una revista de publicación semestral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur. Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

D. R. (Derechos reservados)

ISSN (en trámite)

Contacto:

Universidad Anáhuac México Sur

Av. De las Torres No. 131, Col. Olivar de los Padres. C.P. 01780 México D.F.

E-mail: [filosofia.uams@anahuac.mx](mailto:filosofia.uams@anahuac.mx)

Tel. 5628 8800 extensión (470) / Fax. 5628 8837

# REFLECTIO

Revista de Filosofía



## MÉXICO SUR

Universidad Anáhuac México Sur  
Facultad de Filosofía



# Índice



## Estudios principales

---

- “Sentido de «laico» y «laicidad» en la Francia del siglo XIX: una reflexión filológico-filosófica”  
*Arturo Mota Rodriguez* 8
- “El arte nuevo, pieza forzada en el *puzle* metafísico de Ortega”  
*Enrique Ferrari Nieto* 44
- “Dios mundo patria, experiencia y temple fundamentales del pensar de Nietzsche según Heidegger”  
*Carlos Gutierrez Lozano* 60
- “Realismo analógico”  
*Jaime Ruiz Noé* 84
- “Importancia De La Hermenéutica Analógica Para La Comprensión De Los Problemas Contemporáneos: El Ejemplo Socio-Hermenéutico De La Globalización Tecnocientífica”  
*Juan R. Coca* 102
- “Unidad, belleza y metafísica”  
*Juan Carlos Mansur* 118
- “Estrategia biopolíticas de exclusión”  
*Sofía Reding Blase* 140
- “Ética y teoría crítica, una perspectiva (negativa)”  
*Ricardo M. Rivas García* 166



## Estudios marginales

---

- ““Can possible worlds be used for analyzing counterfactual conditionals?””

*Jesús Jasso Méndez*

192



## Reseñas

---

- “Mauricio Beuchot: Ordo Analogie, interpretación y construcción del mundo”

*María Eugenia Guzman Gómez*

212

Políticas de colaboración

216



## “Sentido de «laico» y «laicidad» en la Francia del siglo XIX: una reflexión filológica-filosófica”

Arturo Mota Rodríguez  
Universidad Anáhuac México Sur

### **Resumen:**

*En este trabajo se desarrolla una reflexión sobre el sentido del término “laico” y, derivadamente del término “laicidad” en su vinculación e identificación con el Estado francés del siglo XIX. Con este fin, se hace una revisión filológica, filosófica, jurídica y política del sentido originario de los términos “laico” y “secular”, para aproximar una comprensión de su vinculación como sinónimos de oposición a lo religioso, sentido que se privilegió durante el siglo XIX, y que continúa vigente.*

**Palabras clave:** *Laico, laicidad, secularismo, laicismo, liberalismo.*

### **Abstract:**

*This work develops a reflection on the meaning of the term “secular” and of the term “secularism” in his association and identification with the French State of the 19th century. To this end, we make a philological, philosophical, legal and political review of originating in the terms “laico” and “secular” sense, was made to approximate an understanding of their relationship as synonymous with opposition to the religious, sense that it favored during the 19th century, and it continues.*

**Keywords:** *Laico, laicism, secularism, laicity, liberalism.*



## 1. “laico” y “secular”: una aclaración filológica

Al parecer el uso de la palabra “laicidad” tiene su origen en Francia en la década de 1870, y expresa el modo y manera de orientar un pensamiento y enseñanza institucionales derivados de la instauración del espíritu liberal en el entorno político francés de la época, como una enseñanza no confesional. La palabra “laico” es anterior al sustantivo “laicidad” y designa aquello que no es eclesástico ni religioso. Tendría dos sentidos diferentes: primero, como distinto a clérigo; segundo, unido al término “secular” o “seglar”, como opuesto a lo religioso, especialmente a la religión cristiana católica.

El primer sentido se origina en el cristianismo naciente, en concreto, cuando se produce la distinción entre los hombres que se consagraban al servicio litúrgico y cuidado espiritual de las comunidades (clérigos) y los demás hombres que pertenecían a las mismas (laicos). Según Isidoro de Sevilla, la palabra “laico” deriva del término latino “laicus”, transliteración latina de la palabra griega λαϊκός (laico), misma que, en opinión del mismo Isidoro, proviene de la palabra λαός (pueblo), y que designaba lo perteneciente al pueblo<sup>1</sup>. Efectivamente, en algunos textos del Nuevo Testamento se utiliza el término λαός para referir al nuevo “pueblo” de Dios (Hech., 15, 9 y 14; 1Pe, 2, 10; 2Cor, 6, 16). Sin embargo, nunca aparece el término λαϊκός. Una de las primeras referencias se encuentra en la obra Stromata, de Clemente de Alejandría (¿150?-213), quien, al hablar de la continencia, utiliza el término λαϊκός para distinguir (no oponer) de entre los miembros de la comunidad cristiana, del pueblo de Dios, a los que no son consagrados para su servicio: “Ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς

<sup>1</sup> Cf. DE SEVILLA, I., Etimologías, VII, 14, 9.



ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται κἂν πρεσβύτερος ἢ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώνεμος.”<sup>2</sup> Este sentido de distinción del término λαϊκός es posteriormente asumido y utilizado de modo común por la Iglesia; así lo confirman algunos cánones del primer concilio de Nicea (325 d. C.): “Περὶ τῶν ἀχρῶνῳνητῶν γενομένων εἶτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἶτε τῶν ἐν τῷ λαϊκῷ τάγματι...”<sup>3</sup>; también: “Ἐμνήσθεμεν δὲ τῶν διακονισῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθειῶν ἐπεὶ μήτε χειροφεισίαν τινὰ ἐξουοισι, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.”<sup>4</sup> El término “laico” surgió entonces como parte del lenguaje de la Iglesia y únicamente distingue, sin oponer, a los miembros no consagrados de la comunidad cristiana.

El segundo sentido fue especialmente afirmado hasta la conformación del Estado francés en el siglo XIX, pero se origina por la distinción entre “cristiano” y “secular”, que ya se afirma en el pensamiento de los primeros padres de la Iglesia. En efecto, la palabra “secular”, proviene del término latino “secularis”, que se deriva igualmente del término “seculum” (siglo); en un principio, el término “seculum” designaba solamente un período determinado de tiempo, vida o edad, 20, 50, 100 años.<sup>5</sup> Según las referencias que nos da Marcus Tullius Cicero (106-43 a. C.) en *Cato maior*, sive *De Senectute*, el término “seculum” designaba un período generacional, una época; de ahí que al período de cien años (que es la cantidad de años aproximada de la vida de un hombre anciano), se le designara con el término “seculum” (siglo): “*Serit arbores, quae alteri saeculo prosint*” [...]. *Et melius Caecilius de sene alteri saeculo prospiciente.*”<sup>6</sup> El término “secularis” (seglar), designaba, pues, lo

<sup>2</sup> “Por otra parte, aprueba plenamente al hombre, sea presbítero, diácono o laico, casado con una sola mujer, siempre que ejerza su matrimonio de modo irreprochable”. De Alejandría, C., *Stromata*, III, 90, 1

<sup>3</sup> “Respecto a esto, quienes son privados del orden, ya sea del orden del clero, ya sea del orden laical...” c. V.

<sup>4</sup> “Tengamos presente que en lo que respecta a las diaconisas, ya que no han recibido alguna imposición de manos, a todas ellas debe considerarse entre los laicos.” c. XIX.

<sup>5</sup> Cf. De Miguel, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Sáenz de Juvera Hnos., Madrid, 1897; voz: *Seculum*.

<sup>6</sup> “Planta árboles que puedan ser de provecho a la otra generación “siglo”. [...] Y mejor,



“*perteneciente a*”, o lo específico de un tiempo o generación. Este sentido parece inspirar el uso del término por parte de Sophronius Eusebius Hieronymus (San Jerónimo) (331-420), para significar la oposición entre la vida y hábitos de los primeros monjes cristianos, promovidos por la Iglesia, y la vida y hábitos de la sociedad y época romanas de los siglos IV y V. Así, la expresión “*secular homine*” (hombre secular o seglar) se refería al hombre que seguía costumbres propias de la época, pero opuestas a las de la iglesia.

Este sentido se aprecia también en el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430), para quien desde el comienzo de la humanidad luchan entre sí dos ciudades, la civitas terrena y la civitas Dei, la reunión de los hombres que supieron elegir la soberbia o la humildad, el amor de sí mismo o el amor de Dios: “*Dos amores constituyeron dos ciudades; la ciudad terrena, al amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, al amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo.*”<sup>7</sup> Y esto orienta la vida del hombre en la elección por una comunidad regida por la ley de Dios, de los santos, o la comunidad opuesta, regida por la ley del pecado, de los gentiles, seculares.

El sentido de oposición se fortalece en el seno mismo de la Iglesia hacia finales del siglo XIII, por medio de la promulgación de la bula pontificia “*Clericis laicos*” de 1296, por parte del Papa Bonifacio VIII, donde se insistió con vehemencia en la distinción que expresaba el término “*clérigo*” respecto al término “*laico*”, para indicar con rigor que la autoridad y propiedad de la iglesia estaba en manos del hombre clérigo, perteneciente a la jerarquía de la Iglesia, y no del hombre laico.<sup>8</sup>

---

según Cecilio (Estacio), es lo que dijo otro anciano que [considera] la generación “siglo-venidera.” Ciceron, M. T., Cato major De Senectute: dialogus, J. de Gigord éditeur, París, 1934, nn. 24 y 25.

<sup>7</sup> De Hipona, A., De civitate Dei, XIV, 28.

<sup>8</sup> Con esta fuerte distinción se generó posteriormente, en el seno mismo de la Iglesia, la idea de oposición entre clérigo y laico, lo que orientó también a vincular, en los siglos recientes, con un fuerte sentido de desigualdad y hasta peyorativamente, el término “secular” o “seglar” con el término “laico”; y así, al hombre que no pertenecía a la jerarquía eclesiástica se le comenzó a nombrar indistintamente como “laico” o “seglar”.



Más adelante, en el siglo XVI la diferenciación entre clérigo y secular, es asumida en el pensamiento de M. Lutero (1483-1546), quien, al interpretar la “*Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona, muestra dos orientaciones de la realización del hombre, a saber: el seguimiento de los designios divinos en pertenencia a la Iglesia, por lo que se consigue la santidad; y el seguimiento de los impulsos propios, subjetivos, que conducen al pecado, a lo secular.<sup>9</sup> Esta interpretación luterana del pensamiento agustiniano desembocará en su conocida doctrina de “*los dos reinos*”, misma que desarrolla en un texto titulado “*sobre la autoridad secular*”, dedicado al duque Johann de Sajonia, y publicado en 1523.

En el siglo XVII, de la división propuesta por M. Lutero, puede inferirse una mayor distinción, debido a la subjetivación del Estado y de la Iglesia, propuesta por parte de Th. Hobbes (1588-1679)<sup>10</sup>; pero se radicaliza en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, pues del sentido de oposición entre “*laico-seglar*” y “*clérigo*” se deriva una radicalización del modo en que se designó a las costumbres y creencias ajenas a las enseñanzas doctrinales de la iglesia y a la instauración de un Estado independiente de tales orientaciones para la vida pública.<sup>11</sup> Fue hasta el siglo XIX cuando se identificó “*laico*” y “*secular*”, asunto que trataremos aquí especialmente.

En sus orígenes, el sentido del término “*laico*” era distinto al sentido del término “*secular*”. El término “*laico*” se usaba para distinguir en el interior de la comunidad cristiana, a las personas que conformaban al “*pueblo*” de Dios, con respecto a las personas consagradas para su servicio; mientras, el término “*secular*” distinguía a la comunidad cristiana del resto de la sociedad, a los paganos.

La aplicación del término “*laicidad*” al término “*Estado*” en el

<sup>9</sup> Cf. Dillenberger, J. (ed.), *Martin Luther: selection from his writings*, Garden City, New York, 1961, pp. 58-59.

<sup>10</sup> Cf. Hobbes, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979, cc. XI-XIII.

<sup>11</sup> Por ello, con el uso de los términos “*secularismo*” y “*laicidad*” se significó por parte de los ilustrados el pensamiento y los cursos de acción en oposición a las verdades y creencias religiosas, principalmente cristianas católicas del siglo XIX, en especial en Francia.



pensamiento francés del siglo XIX, define una identidad y, por lo mismo, una diferenciación con respecto a la “Iglesia” en cuanto al modo de concebir las exigencias y criterios de la vida colectiva del hombre (de ahí que se identificara también con el término “secular”); pero plantea igualmente al Estado una exigencia política de neutralidad entre las confesiones religiosas y de tolerancia con todas ellas.

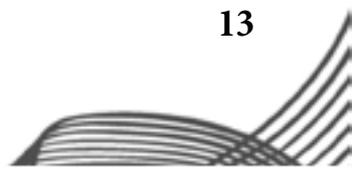
Ahora bien, la comprensión de la “laicidad” como identidad del Estado francés del siglo XIX, exige reflexionar también sobre dos cosas, a saber: primera, la génesis y naturaleza de la noción moderna de Estado, como sujeto de derecho; segunda, la exigencia de instauración de unas políticas que fortalecieran esta conciencia de “laicidad” y “secularismo” como orientación principal del orden público para los integrantes de esa sociedad.

## 2. Una reflexión genética de la separación entre Iglesia y Estado (lo secular)

La vinculación de “laicidad” y “secularismo” en la Francia del siglo XIX, depende de entender previamente una distinción de poderes, eclesiástico y civil, que tiene una larga historia; y depende también de considerar el surgimiento de la idea moderna de Estado como poder independiente del poder religioso. No haremos aquí una historia de la idea de Estado, sólo anotaremos algunas distinciones que nos parecen pertinentes en lo concerniente a su relación con el uso de los términos “secular” y “laico”.

En los orígenes de Europa, no existía una clara distinción de poderes, en el sentido de que el Estado era considerado un fenómeno religioso, pues en el discurso religioso encontraba su legitimidad la autoridad civil.<sup>12</sup> En efecto, tomando como punto de

<sup>12</sup> Según C. Geertz, el poder tiene un carácter simbólico vinculado a lo divino, el ejercicio de su autoridad nos hace pensar en “la sacralidad inherente al poder soberano, [ ] nos incita a investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes en el mismo lugar donde buscamos a los dioses: en los ritos e imágenes, a través de los cuales ésta se ejerce. [...] Hay tanto una élite gobernante como un conjunto de formas simbólicas que





partida el origen del cristianismo, el depósito del poder divino en la tierra estaba dividido entre el gobernante y su ministro de culto. Un mismo y único poder ordenaba al mundo y a los hombres (Dios), pero concretado en dos figuras (gobernante y clérigo), sin una clara distinción de sus límites.<sup>13</sup> Esta indefinición prevaleció varios siglos e incluso provocó, en algunos casos, la intervención real en los asuntos de la Iglesia<sup>14</sup>. Esta situación pareció orientar las reflexiones teológicas a conformar la idea medieval de la “*cristiandad*”<sup>15</sup> (s. XII), según la cual el poder divino y, por tanto, de la iglesia en su carácter de universal, prevalece al poder humano y

---

expresan el hecho de que es en verdad gobernante, [...] justifican su existencia y ordenan sus acciones con base en una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado, o incluso, inventado. [ ] los jefes se transforman en dioses por la estética de su autoridad”. Geertz, C., Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder, en: Idem, Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 149-153.

<sup>13</sup> La ambigüedad se aprecia ya en tiempos del imperio de Constantino (s. IV). Aunque el cristianismo no se convertiría todavía en religión oficial del imperio, Constantino procuró de poder y privilegios a los cristianos, al hacer del cristianismo una religión pública. Esta circunstancia generó dos escenarios: en primer lugar, las controversias teológicas se discutían también públicamente, generándose a veces disputas violentas, y se alimentó una necesidad de unidad doctrinal; en segundo lugar, siendo el cristianismo una religión reconocida y posteriormente oficial (Teodosio, Edicto de Tesalónica, en 380), el “pueblo” civil se unió con el nuevo “pueblo” de Dios, pero el gobierno y la autoridad permanecieron divididas entre el Emperador y el Obispo. En efecto, Constantino se asumió como gobernante del “pueblo de Dios”, responsable también de su cuidado y de su fe, conjuntamente con la figura episcopal. Un hecho significativo es que, ante los fracasos previos de reunir a los obispos de la iglesia del tiempo, el primer Concilio de Nicea (325) fue convocado, promovido y resguardado por Constantino para dirimir la controversia teológica que sobre la divinidad de Jesucristo propuso Arrio; como consecuencia de este Concilio surgió el texto en que se exponen las principales verdades de fe para los cristianos (credo). Con ello se consiguió la unidad del cristianismo, y, al mismo tiempo, se alimentó la unidad misma del Imperio. Cf. Schatz, K., Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia, Trotta, Madrid, 1999, pp. 27-33.

<sup>14</sup> Esto es ya muy claro, por ejemplo, a partir de la instauración y desarrollo del imperio de Carlo Magno (800). Cf. *Ibid.*, pp. 88-92

<sup>15</sup> La idea medieval de “cristiandad”, formulada principalmente por Hugo de San Víctor, en “De Sacramentis”, y por Bernardo de Claraval, en “De Consideratione” (s. XII), apunta también la idea de una Iglesia única y universal, en la que se encuentra la verdadera salvación del hombre.



al de la autoridad civil. Por ello, aunque se entendía una distinción entre lo laico y lo eclesiástico al interior de la Iglesia, no se asumía como una relación de contradicción, como lo expresaba el término “secular”. Los términos “laico” y “secular” no se identificaban aún. El punto de inflexión de esta progresiva distinción como oposición completa, de lo “laico” y lo “eclesiástico” al interior de la iglesia, y entre los poderes religioso (eclesiástico) y político (secular) se encuentra probablemente en el enfrentamiento entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV, el Hermoso (siglo XIII). La bula Unam Sanctam (1303) de Bonifacio VIII, establece la idea de que la “cristiandad”, la Iglesia Universal, única, es la fuente de la salvación y del poder sobre los hombres; en consecuencia, a la iglesia compete el gobierno de las dos espadas (la espiritual y la secular: una figura medieval que hace referencia a las espadas en el arresto de Cristo - Lc. 22, 38; Mt. 26, 52); y declara que la sujeción del poder secular al espiritual constituye una sujeción a un poder superior. De ello se concluye que los representantes del poder espiritual pueden instalar en sus puestos a los poseedores del poder secular y juzgar su desempeño, teniendo como base la ley de Dios: “*Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus, et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis*”<sup>16</sup>. Con esto se exalta la centralidad de la Iglesia y del papado.

Sin embargo, con la muerte del primero, devino una dominación total del poder secular sobre el poder eclesiástico, concluyendo incluso en el traslado de la sede papal a Avignon y convirtiendo a los obispos y a la jerarquía eclesiástica en funcionarios de la Corona francesa, aunque conservando muchos privilegios por su investidura y representación del poder de Dios en el mundo. Este hecho supondrá que en el reino sólo puede haber un supremo poder, el del rey. La intervención del rey en la Iglesia católica

---

<sup>16</sup> “En verdad, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que es del todo necesario para la salvación de toda creatura humana sujetarse a [la autoridad] del Romano Pontífice.”



provocará posteriormente, ya en Francia, la configuración de la “*Iglesia galicana*”.<sup>17</sup> Desde este punto de vista, la palabra “*secular*” asume un sentido de vinculación a un ámbito de autoridad y de poder del gobierno no eclesiástico.

Muy importante es en este contexto la reforma protestante iniciada por M. Lutero. Al parecer, la lectura teológica del poder que hace Lutero, le permite establecer una doctrina que propone la división de poderes, y una marcada oposición entre lo divino (eclesiástico) y lo terrenal (secular). En efecto, en su escrito “*Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia*”<sup>18</sup> (1523), hace enfática la idea que en el mundo deben existir dos regímenes separados:

“Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro. Pues sin el gobierno espiritual de Cristo nadie

<sup>17</sup> Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación y represión en la España del siglo XX*, Edicions Do Castro, España, 1993, pp. 15-19.

<sup>18</sup> El título original de la obra en alemán (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*), utiliza el término “*weltlich*” (lo mundado, del mundo), una adjetivación del sustantivo “*Welt*” (mundo). Y lo utiliza como oposición a lo eclesiástico (“*nicht kirchlich*”); de ahí que en la traducción se utilice el término “*secular*” (aludiendo al término latino “*secularis*”) para significar a la autoridad civil como opuesta a la autoridad eclesiástica. Este sentido de separación de lo religioso con el que se utiliza el término “*weltlich*” permanecerá en adelante. K. Marx, por ejemplo, hace uso de la palabra “*weltlich*” para explicar el desdoblamiento del mundo en dos: el (mundo) religioso y el (mundo) mundano (*weltlich*). El uso de “*weltlich*”, mundano, señala también que el mundo no se reconoce como tal a sí mismo en lo religioso, sino como otro distinto, justamente como lo extra-mundano. Además de esto, añade una jerarquía, lo religioso es lo que está en lo alto, lo mundano es lo bajo. En opinión de Marx, este “alto” y “bajo” son representativos especialmente de la jerarquización de los lugares espaciales tanto en la cosmología clásica grecolatina como en el pensamiento platónico y cristiano, y, en general, de la filosofía idealista. Marx reconoce esta separación en la tesis 4: “*Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen*” (Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal). Marx, K., *Thesen über Feuerbach*, en: Marx-Engels, *Archiv*, I, 1925, p. 228; una traducción al español: Marx-Engels, *La ideología alemana, tesis sobre Feuerbach, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.



puede llegar a ser justo ante Dios por medio del gobierno secular. [ ] Si sólo rige el gobierno secular o la ley, habrá pura hipocresía. [ ] Si sólo reina el gobierno espiritual sobre un país y su gente, se deja lugar para todas la fechorías, porque los hombres comunes no pueden aceptar ni entender ese gobierno.”<sup>19</sup>

Las consecuencias de esta visión son muy conocidas: en primer lugar, la ruptura de la idea medieval de la “*cristiandad*”, con lo que se rompe también la centralidad del Papa, la unidad y universalidad de la Iglesia, y se gesta la práctica de conformar iglesias territoriales; en segundo lugar, una radical división del poder sobre el hombre: la función de la autoridad gobernante en el mundo (secular), se reduce a la actuación externa del hombre, mientras la función de la autoridad eclesiástica trata los asuntos del alma y de la fe.

Esta propuesta no es, sin embargo, una visión moderna del Estado, sino una alternativa de purificar la acción de los eclesiásticos que se viciaba con el ejercicio de poder respecto a ámbitos civiles. Así, si los obispos no podían ejercer un poder como autoridad civil, podrían ocuparse de mejor modo de los asuntos de la fe, con congruencia y honestidad<sup>20</sup>, y los gobernantes no podrían intervenir en los asuntos de la Iglesia ni dictar doctrinas erróneas en la fe. Esta intención de hacer enfática la distinción entre lo “*secular*” y lo “*eclesiástico*”, será muy importante para entender las subsecuentes problemáticas derivadas de las relaciones entre la autoridad civil y la autoridad religiosa.

La iniciativa de reforma de Lutero pronto ganó adeptos, sobretodo en el impero y principado de Sajonia, pues prometía una dependencia de las iglesias al poder imperial (en la administración

---

<sup>19</sup> Lutero, M., Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia (sic), en: Idem, Escritos Políticos, (tr. Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 19902, pp. 31-32.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 40-43.



territorial y monetaria), y no a la Iglesia de Roma.<sup>21</sup> La influencia de la Reforma luterana llegó también a Francia, por la relación de los reyes franceses con los príncipes protestantes alemanes. A pesar de la presencia mayoritaria de católicos, el Calvinismo penetró en la aristocracia francesa, conformando, así, dos bandos opuestos. Los súbditos protestantes, llamados “*hugonotes*”<sup>22</sup>, fortalecieron su deseo de independencia y les condujo a organizar un partido político, lo que implicará el aumento de su presencia en Francia, y el origen de una guerra civil<sup>23</sup>; las convicciones religiosas se expresaron en intereses políticos de reconocimiento. Estas cruentas disputas apuntaron a buscar distintas fórmulas de solución, atendiendo a un poder civil, neutro a las convicciones religiosas que originaron las marcadas diferencias. Se intentó la conciliación nacional y la tolerancia<sup>24</sup> provisional mediante una

<sup>21</sup> Cf. Abellán, J., Estudio Preliminar, en Lutero, M., Escritos Políticos, Tecnos, Madrid, 19902, pp. xix-xxv.

<sup>22</sup> Una versión del origen de la palabra “*hugonote*”, es aquella según la cual se debió a una corrupción de la palabra alemana “*eidgenossen*”, que significa “independiente”; Cf. Ferrer Arellano, J., Lutero y la Reforma Protestante, Palabra, Madrid, 1996, p. 46.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 44-47.

<sup>24</sup> De este período datan los “*Ensayos*” de M. de Montaigne; entre ellos, el ensayo “*Sobre la libertad de conciencia*”, mismo que invita críticamente al poder de la autoridad imperial a conseguir la tolerancia, la paz y la reconciliación, por encima del poder de la autoridad religiosa: “Es frecuente ver cómo las buenas intenciones, si están dirigidas sin moderación, empujan a los hombres a actos muy viciosos. En esta disputa que en la actualidad agita a Francia con guerras civiles, el partido mejor y más sano es sin duda aquél que mantiene la religión y la sociedad tradicional del país. Sin embargo, entre las gentes de bien que lo componen [ ] hay muchos a los que la pasión empuja fuera de los límites razonables haciéndolos adoptar a veces opiniones erróneas, violentas e incluso temerarias” (p. 420). Un poco más adelante recurre a ejemplos históricos para reforzar la idea de una necesidad de paz, dirigida por una autoridad civil: “Para conseguir sus fines, habiendo hallado en Constantinopla al pueblo separado, con los prelados de la Iglesia divididos, [Juliano] les instó a que resolvieran aquellas disensiones civiles y a que cada cual sirviese a su religión sin impedimento ni temor” (p. 423); tomando como bandera la libertad de conciencia, critica la acción de los reyes franceses: “es digno de consideración el que el emperador Juliano se sirviera para atizar la agitación de las disensiones civiles, de esta misma receta de libertad de conciencia que acaban de emplear nuestros reyes para apagarla. [...] Yo creo, en honor a la devoción de nuestros reyes, que, al no haber podido lo que querían, han fingido querer lo que podían.” (p. 424). Montaigne, M. De, *Enayos*,



serie de Edictos.

Enrique IV es proclamado rey de Francia en 1594; se reconcilia con su vecino Felipe II, y con el Papa Clemente VIII; promulga el Edicto de pacificación, en Nantes, en 1598, que es más un Edicto de tolerancia que de libertad religiosa, pero protege ya de modo jurídico el derecho al culto protestante.<sup>25</sup> Este Edicto rompe el principio de unidad religiosa en Francia, pero consigue paz y estabilidad. Más tarde será derogado por el rey Luis XIV en octubre de 1685, en el que se declaraba que el culto protestante estaba prohibido y se obligaba a bautizarse al catolicismo; con ello se vuelve a la intolerancia y al principio de unidad nacional por encima del principio de unidad religiosa. Sin embargo, los protestantes seguirán defendiendo la libertad religiosa, logrando mucho más adelante (1787), la proclamación de un Edicto que disponía, entre otras cuestiones, la capacidad para ejercer todas las profesiones aunque no restablecería la libertad de cultos. Este asunto es importante, porque el uso de la palabra “*laico*” se amplía a la pertenencia de una comunidad cristiana protestante, que forma también parte del “*pueblo*” de Dios. Así, “*laico*” es también el protestante, al que posteriormente se vinculará también con el apelativo “*secular*”, por parte de la comunidad cristiana católica.

Ahora bien, El término “*secular*” asume un mayor sentido de relación con el poder civil cuando la misma autoridad civil adquiere una radical independencia. Al parecer esto se consigue con la constitución de una mayor subjetivación del Estado. Los comienzos de esta concepción moderna se encuentran, por una lado, en el siglo XVI, en la comprensión de N. Maquiavelo del poder del príncipe, pues incorpora a la noción de “*Estado*” una identificación de toda instancia de poder de la vida pública con

---

II, cap. XIX: Sobre la libertad de conciencia, (tr. Dolores Picazzo y Almudena Montojo), Cátedra, Madrid, 19983, pp. 420-424. (El subrayado es nuestro).

<sup>25</sup> Cf. Ferrer Arellano, J., Lutero y la Reforma Protestante..., p. 48.



el gobernante, lo que permite establecer como fin del ejercicio del poder del príncipe, la conservación del poder mismo, y con ello, identifica al Estado con el gobernante<sup>26</sup>. Por otro lado, en el siglo XVII, el pensamiento de R. Descartes propone una novedosa concepción de la subjetividad, misma que tendrá consecuencias importantes para el desarrollo de la comprensión filosófica del poder y del Estado por parte de los pensadores ilustrados del siglo XVIII.

Respecto al pensamiento de Descartes, su idea del “*ego cogito*” significa la fundación de la metafísica sobre la idea del sujeto cognoscente, pues siendo el contenido del entendimiento una representación formal, el ser se reduce a lo concebido bajo las formas axiomáticas de un saber matemático<sup>27</sup>; al hacerlo, se otorga al sujeto la certeza de dominio (matemático) sobre lo concebido, lo extenso. El fundamento de la verdad es encontrado y asegurado por la misma subjetividad, dotándole de independencia y autonomía.

<sup>26</sup> En su obra “*Il principe*”, Maquiavelo añade un nuevo sentido del término “*lo stato*”, como una entidad gobernada por parte de una autoridad no eclesiástica, y transforma radicalmente la orientación de una teoría política: el ejercicio del poder público debe ejercerse teniendo como único fin la conservación de ese poder, la conservación del Estado: “*E però uno principe savio debba pensare uno modo per el quale li sua cittadini, sempre et in ongi qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui: e sempre poi li saranno fideli.*” (c. IX). El ejercicio exitoso del poder público y su conservación debe realizarse de modo autónomo y por imposición: “*quando dependono da loro propri e possano forzare, allore è che rare volte periclitano.*” (c. VI); y con independencia del azar o de las creencias religiosas: “*E’ non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che del cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro no possono correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno [ ] cioe che quel principe che s’appoggia tutto in sulla fortuna, rovina come quella varia [ ] li uomini, nelle cose che li’nducamo al fine, [ ] procedervi variamente: l’uno con rispetto, l’altro con impeto; l’uno per violencia; l’altro per arte; [ ] l’uno pervenire al suo disegno; l’altro no. [ ] E però l’uomo respettivo, quando elli e tempo di venire allo impeto non lo safare; donde rovina [ ] Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso que respettivo; perchè la fortuna è donna; et è necessario volendola tenere sotto, batterla et urtarla*” (c. XXV). Machiavelli, N., *Il Principe*, BUR Classici, Milano, 2008.

<sup>27</sup> Cf. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, II-III, Porrúa, México, 1979.



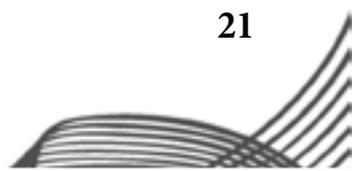
En otro nivel, esta autonomía es auto-liberadora de la subjetividad, y es ella misma el fundamento de su verdad y de su dominio. En efecto, en el conocimiento como re-presentación las cosas devienen disponibles para el “yo”, y por lo mismo utilizables<sup>28</sup>; por tanto, la autonomía del sujeto cognoscente simboliza la instauración de la razón instrumental, que se orienta primariamente a disponer de la naturaleza y la reduce a mera facticidad, con lo que se entiende y se ejerce como puro instrumento de poder. Dios, la única realidad ajena, se reduce a elemento instrumental de la fundamentación absoluta del conocimiento humano; elemento que asegura la posibilidad de re-presentación y de dominio del mundo. Así, la concepción de la autonomía del sujeto fortalece también la idea de su emancipación y la realización autónoma de poder e independencia respecto de un poder divino.

Si el movimiento reformista emprendido por Lutero justificó teológicamente la división de poderes y una fuerte distinción entre lo secular y lo eclesiástico, el pensamiento de Descartes ayudó a consolidar filosóficamente la separación de esas dimensiones por medio de la emancipación de la subjetividad; el poder secular se aparta de modo definitivo del poder eclesiástico.<sup>29</sup> La iniciativa cartesiana se cristaliza en la posterior lectura racionalista del mundo y de su gobierno.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> En opinión de Hommes, Kant proyecta una teoría del conocimiento con el mismo objetivo cartesiano, según Hommes, todo pensamiento se encuentra desde el punto de vista de la representación bajo la óptica su utilidad para una praxis que se consuma como técnica y ciencia. Cf. Hommes, U., *Tranzendenz und personalität*, Klostermann, Frankfurt, 1972, p. 63.

<sup>29</sup> Debe aclararse que Descartes siempre se mantuvo cercano al catolicismo; admiró especialmente la figura de San Agustín de Hipona. Parece que nunca tuvo intención expresa de justificar esta emancipación de la subjetividad con respecto a lo divino, pero es una consecuencia lógica de sus planteamientos.

<sup>30</sup> Una referencia importante es el pensamiento de G. W. Leibniz (1646-1716), quien en su “Ensayo sobre la justicia” plantea la exigencia de establecer los alcances de la razón en el orden práctico, en el orden de lo justo: “Si ésta [la justicia] es una expresión fija, dotada de una determinada significación, [ ] tendrá que ser susceptible de ser definida o explicada





Este par de ideas (Lutero-Descartes) influyen notablemente en el movimiento de la Ilustración, pues implica la autonomía e independencia de la verdad, del poder político y del Derecho, de la fe religiosa, y en consecuencia el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la imposibilidad de que el Estado (lo secular), intervenga en los asuntos espirituales (lo eclesiástico).

La Ilustración se caracterizó por ser un movimiento cultural centrado en el poder emancipador de la razón, y es la referencia obligada para entender la conformación del pensamiento europeo del siglo XIX. Para Kant la consigna más importante de la ilustración, “*sapere aude!*” implica tener el valor de servirse del propio entendimiento<sup>31</sup>, y establece como necesidad la vinculación entre razón y libertad: “Mas respecto a esa ilustración, no hay otra necesidad que la Libertad; y por cierto, la más inofensiva de todas ellas, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio.”<sup>32</sup> Esta tesis hace manifiesta, por otra parte,

---

por medio de un concepto comprensible. Pero de toda definición cabe desprender, si se recurre a las indiscutibles reglas lógicas, consecuencias igualmente firmes. Esto es precisamente lo que se hace en la construcción de las ciencias necesarias, rigurosamente demostrativas, que no derivan de los hechos, sino exclusivamente de la razón, como la metafísica, la aritmética, la geometría, la ciencia del movimiento y, también, la del derecho. Pues todas ellas tienen su fundamento no en experiencias y hechos, sino que están destinadas a dar cuenta de éstos y a reglamentarlos previamente, lo cual vendría para el derecho aún en la hipótesis de que no hubiere una sola ley en todo el mundo” (pp. 12-13); después vincula la justicia al poder por parte del Estado (p. 15); y en virtud de lo mismo, manifiesta la existencia de un doble derecho, por la existencia de un doble poder, humano (secular) y divino: “desde el punto de vista de la razón natural hay un derecho de esclavitud entre los hombres, y según el derecho estricto los cuerpos de los esclavos y sus hijos se hallan bajo la autoridad del señor, pero es verdad que un derecho más elevado se opone al mal uso que hagamos de aquél otro derecho” (p. 17); Leibniz, G. W., Tres ensayos: el derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría, (tr. Eduardo García Máynez), UNAM-IIE, México, 2009.

<sup>31</sup> “*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*” Kant, I., et al., *Was ist Aufklärung?: thesen und definitionen*, von Ehrhar Bahr, Stuttgart, 1974, p. 57.

<sup>32</sup> “*Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.*” Ibid., p. 58



la inspiración de los “*ilustrados*” en el pensamiento de la Roma clásica de los siglos II y I a. C., en dos sentidos, en cuanto a la filosofía (razón), y en cuanto a la estructura social y política de ese tiempo (libertad); y, al parecer, este contexto añade también fuerza al uso contemporáneo del término “*laico*” y su identificación con el término “*secular*”.

### 3. Una aproximación al pensamiento de la Roma clásica

Las ideas estoicas configuraron el esquema fundamental de los pensadores romanos, como Cicerón. En efecto, cuando Cicerón hace una presentación de la doctrina estoica resalta la importancia de la razón: “*lo que se sirve de la razón es mejor que lo que no se sirve de ella; por otra parte, no hay nada mejor que el mundo; por tanto, el mundo se sirve de la razón*”<sup>33</sup>; y la enuncia como el instrumento que ha permitido la constitución del orden y la armonía del mundo natural y del mundo del hombre, la ciudad: “*El mundo es como una cosa común entre dioses y hombres, como la ciudad de unos y otros, pues ellos son los únicos que, sirviéndose de la razón, viven con arreglo a un derecho y a una ley.*”<sup>34</sup> Esta idea es fundamental, porque al resaltar la razón como elemento de distinción de los seres humanos, deriva una noción importantísima, la idea de una naturaleza humana:

“¿En beneficio de quiénes se creó el mundo?  
Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y éstos son los dioses y los hombres.  
Ciertamente no hay nada mejor que éstos, porque es la razón la que está al frente de todos ellos. [ ] Y se

<sup>33</sup> “Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur.” Ciceron, *De natura deorum*, III, IX, 22.

<sup>34</sup> “Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.” *Ibid.*, II, LXII, 154. Austin Stickney. Ginn & Co.:



entenderá más fácilmente que los dioses inmortales han sido provisoros para con los hombres, si se examina la estructura del hombre en su totalidad y la perfecta figura que ofrece el conjunto de la naturaleza humana.<sup>35</sup>

Una de las consecuencias más importantes de la idea de naturaleza humana es la idea de ley natural; y a su vez de la idea de ley natural se sigue la idea de igualdad. La idea estoica de una ley natural es asumida por Cicerón; de ésta exalta su carácter racional, su universalidad y su obligatoriedad<sup>36</sup>, y por lo mismo, la posibilidad de igualdad entre los hombres. Así, todos los hombres son iguales porque comparten la misma naturaleza.<sup>37</sup>

La idea estoica de igualdad se apegaba muy bien a la construcción de un esquema social que desarrollaba esta intuición, en apego a un ideal de libertad, y es el germen en que se sostiene la idea romana de República. En efecto, según Cicerón, *“la cosa pública (res pública) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquiera manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual”*<sup>38</sup>. Ahora bien, con el término “cosa” pública,

<sup>35</sup> “Quorum igitur causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di et homines, quibus profecto nihil est melius, ratio est enim quae praestet omnibus. [...] Faciliusque intellegetur a dis immortalibus hominibus esse provisum si erit tota hominis fabricatio perspecta omnisque humanae naturae figura atque perfectio.” *Ibid.*, II, LIV, 133.

<sup>36</sup> Cf. Ciceron, *De República*, III, 33.

<sup>37</sup> Según M. Nussbaum, esta idea estoica fue la fuente de inspiración de los pensadores ingleses del siglo XVII, como R. Williams, en las colonias inglesas del norte de América, y J. Locke, en Inglaterra, pues “el núcleo de la doctrina estoica [ ] es la idea de que todos los seres humanos tienen la misma dignidad en virtud de su capacidad interior de esfuerzo y elección morales, y de que todos los seres humanos, quienesquiera que sean y dondequiera que estén, han de ser respetados por igual.” Nussbaum, M., *Libertad de conciencia*, Tusquets editores, México, 2010, p. 55.

<sup>38</sup> “Est [...] res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus” Ciceron, *De Republica*, I, 39. El paréntesis es nuestro.



(res publica) no se hace referencia a las cosas patrimoniales de uso público, también llamadas “*cosas públicas*” (res publicae), sino a la gestión pública; de ahí que “*república*” refiera al gobierno público, no como gobierno ejercido por el pueblo, sino como modo de gobernar al pueblo. Y esto implica la existencia de un derecho común del que todos pueden servirse. Así, el derecho común al servicio de todos es lo que hace que un agregado humano natural se convierta en un pueblo, y se pueda hablar de “*gobierno público*” o “*República*”. La República es la gestión de lo que afecta al conjunto humano, “*populus*”. Por lo mismo, la “*civitas*” romana no es lo primero de donde se deduce la condición de los que a ella pertenecen, sino, al revés, es secundaria; lo primero es el conjunto de personas, “*cives*”, que componen al pueblo, “*populus*”; la ciudad presupone al pueblo, y el pueblo, así entendido, presupone la idea de igualdad.

La idea romana de República exige anotar dos cosas: primera, la necesaria existencia de una estructura jurídica que permita la realización del derecho común; segunda, un sistema jurídico que incorpore el testimonio como parte de la impartición de justicia.

Respecto a lo primero, la impartición justicia se daba en el modo de la jurisprudencia, como iuris – prudencia, como interpretación. Los problemas eran dirimidos por personas que tenían la autoridad para interpretar la aplicación más conveniente de la ley o preceptos reguladores. Según nos cuenta Tito Livio, en la naciente República romana, “*algunos sacrificios públicos habían sido realizados habitualmente por el propio rey, a fin de evitar que en ningún terreno se echase en falta a los reyes, [y] crearon un rey de sacrificios. Pero este sacerdocio lo subordinaron al pontífice máximo, no fuera a ser que, si unían a tal título una función relevante, pusiesen alguna clase de obstáculo a la libertad, que era la principal preocupación del momento*”.<sup>39</sup> Esto trajo consecuencias importantes,

<sup>39</sup> “Rerum deinde divinarum habita cura; et quia quaedam publica sacra per ipsos reges



porque el hacer justicia dependía de una estabilidad de los preceptos; pero la figura real no tenía la estabilidad que asegurara tal continuidad; por ello, se creó un colegio pontifical, más estable, y por lo mismo era el encargado de ordenar el saber jurídico. Así, por ejemplo, el grupo de los “*Decenveri*” garantizaba la seguridad política y guiaba la vida religiosa.<sup>40</sup> Pero el conocimiento de los preceptos jurídicos seguía en resguardo de este grupo selecto. Esta circunstancia traía consigo serias inconformidades entre los grupos sociales, patricios y prebleyos, y para evitarlas la ley se hizo del conocimiento público, y fue redactada en doce tablas<sup>41</sup>, mismas que permanecieron vigentes y se consideraron, en opinión del mismo Tito Livio, “*la fuente de todo el derecho público y privado*”.<sup>42</sup> Así concomitante al surgimiento de las XII tablas, surgió como consecuencia la “*interpretatio prudentium*”, la actividad de los jurisprudentes, quienes se encargaban de la aplicación de la ley a los casos concretos. Pero estuvo a cargo del colegio de pontífices (Decenveri). En Roma se fue conformando, de poco en poco, un sistema jurídico institucional que permitía la aplicación de la

facitata erant, necubi rerum desiderium esset, regem sacrificolum creant. Id sacerdotium pontifici subiecere, ne additus nomini honos aliquid libertati, cuius tunc prima erat cura, officeret. At nescio ad nimis undique eam minimisque rebus muniendo modum excesserint.” Tito Livio, *Ab urbe condita*, II, 2, 1-2.

<sup>40</sup> En efecto, Tito Livio nos comenta que el Decenvirato (integrado por diez hombres con autoridad para impartir justicia - algunos fueron anteriormente cónsules), fue constituido con la finalidad de impartir justicia de modo más prudente: “Decimo die ius populo singuli reddebant. Eo die penes praefectum iuris fasces duodecim erant” (Cada diez días administraba justicia uno de ellos. Ese día el prefecto [que tenía la justicia a su cargo] llevaba las doce fasces). *Ibíd.*, III, 33, 8.

<sup>41</sup> “Ingentique hominum exspectatione propositis decem tabulis populum ad cognitionem aduocaverunt et, quod bonum fastum felixque rei publicae ipsis liberisque eorum esset, ire et legere leges propositas iussere; se, [...] omnibus, summis infimisque, iura aequasse; plus pollere multorum ingenia consiliaque” (En medio de una expectación pusieron para el conocimiento público diez tablas, convocaron a una asamblea, y deseando que fuera para bien, prosperidad y felicidad de la república, de ellos mismos y de sus hijos, invitaron [al pueblo] a leer las leyes que se presentaban; que ellos, habían equiparado los derechos de todos, de los grandes y de los pequeños, pues más valía el consejo y el ingenio de muchos). *Ibíd.*, III, 34, 2-3.

<sup>42</sup> “fons omnis publici privatique est iuris.” *Ibíd.*, III, 34, 6.



justicia en función del reconocimiento de un derecho común.

En cuanto a lo segundo, un avance importante en el sistema jurídico romano lo representó la creación de la figura de “*apelación*” (provocationem). Ésta se utilizó primeramente para disputar los alcances de la obligación derivada de los decretos pronunciados respecto a las costumbres de alguno de los grupos sociales de Roma, patricios o plebeyos; porque no era claro si un acuerdo entre un grupo obligaba a todo el pueblo. Un ejemplo fue que los matrimonios mixtos (particios-plebeyos) provocaban problemas jurídico-religiosos.<sup>43</sup> La figura jurídica de “*apelación*” garantizaba el ejercicio de la libertad, y de la palabra, de la razón individual, y una mejor procuración de justicia.<sup>44</sup> En esto se nota la influencia que ejerció en Roma el sistema jurídico griego. En efecto, en su Tercer Discurso contra Filipo, Demóstenes argumenta la libertad de palabra como la expresión misma de la igualdad, y el principal baluarte en que se sostiene la justicia en Grecia.<sup>45</sup> La figura de “*apelación*” orientaba, pues, los pasos del sistema jurídico romano hacia la libertad y, por lo mismo, hacia la igualdad por el mejor ejercicio del derecho común.

El paso definitivo fue, sin duda, la divulgación del derecho civil (ius civile).

---

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, IV, 1, 1 y ss.

<sup>44</sup> “*Aliam deinde consularem lege de provocatione, unicum praesidium libertatis, decemvirali potestate eversam, non restituit modo, sed etiam in posterum muniunt sanciendo novam legem, ne quis ullum magistratum sine provocationem crearet.*” *Ibid.*, III, 55, 4.

<sup>45</sup> “Hagan esta consideración: ustedes, en los demás asuntos, estiman que la libertad de palabra debe ser tan igualitaria para todos los que habitan en la ciudad que, hasta a los extranjeros y a los esclavos han hecho partícipes de ella, y pueden verse entre ustedes muchos criados que dicen lo que quieren con mayor libertad que quienes son ciudadanos en algunas de las demás ciudades.” Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 3. (tr. A. López Eire y J. Manuel Colubi Falcó).



En medio de conflictos, un edil plebeyo, Gneo Flavio, hace públicos los preceptos del derecho, resguardados hasta entonces por el colegio de pontífices, y comienza propiamente la instauración del derecho civil.<sup>46</sup> Así, la *“interpretatio”*, que fuera función de la jurisprudencia pontificia, a través de la cual los iurisprudentes pontificios leían los preceptos de derecho y señalaban sus alcances, ahora comenzaba a realizarse por iurisprudentes civiles, no pontificios. De entre éstos el más conocido fue Sexto Elio Pato Cato, a quien mencionan Tito Livio y Cicerón de modo muy destacado.<sup>47</sup>

La instauración del *ius civile* fue muy importante, pues salvaguardaba la libertad y la igualdad entre los ciudadanos romanos. Un estado de igualdad garantizaba la libertad de acción y de pensamiento, condiciones fundamentales de la Democracia, forma privilegiada de la República romana. Así lo hace manifiesto Cicerón: *“¿quién dirá que hay cosa del pueblo (República), cuando todos están oprimidos por la crueldad de uno solo y no hay la sujeción a un mismo derecho ni la unidad social del grupo, que es el pueblo? [ ] Así, pues, allí donde hay un tirano, hay que reconocer que no existe una república defectuosa, como decía ayer, sino que, como ahora la razón obliga a decir, no existe república alguna.”*<sup>48</sup> La República romana garantizaba, por medio de un sistema jurídico, la igualdad, la libertad y el uso de la razón propia.

<sup>46</sup> “Ceterum, id quod haud discrepat, contumacia adversus contemnentem humilitatem suam nobiles certavit, civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evolvavit fastosque, circa fórum in albo proposuit, et quando lege agi posset sciretur.” Tito Livio, *Ab urbe condita*, IX, 46, 5.

<sup>47</sup> Cf. Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXXVI, 21, 6-11; Cicerón, *De Republica*, III, 33.

<sup>48</sup> “Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum dum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nee consensus ac societas coetus, quod est populus? [...] ergo ubi tyrannus est, ibi non vitiosam, ut heri dicebam, sed, ut nunc ratio cogit, dicendum est plane nullam esse rem publicam.” Cicerón, *De Republica*, III, 43.



Así las cosas, el *ius civile* es el que da realidad a la igualdad, y ésta expresa, por lo mismo, un carácter jurídico, no religioso. En eso se basa el Digesto de Justiniano, que se convirtió en la base del sistema jurídico romano y de la cultura y sociedad occidentales. El mismo Digesto privilegia este orden como garante de la justicia.<sup>49</sup>

Con el tiempo, y debido a la unidad política y religiosa del Imperio Romano promovida por Constantino (325 d. C.) y confirmada por Teodosio (380 d. C.), los términos “*laicus*” y “*civile*” se unieron, privilegiando el uso del primero, pues la sociedad “*civil - el conjunto de civiles - era también el - pueblo*” de Dios – de laicos. Con ello, se modificó la terminología religiosa, pero también la jurídica. Así, a la anterior “*iurisprudencia civile*” se le comenzó a llamar “*iurisprudencia laica*”, por su distinción a antigua jurisprudencia romana pontifical y religiosa. De ahí que en el pensamiento occidental medieval, a los jurisconsultos civiles romanos se les conociera como jurisconsultos laicos, y por derivación, a todo lo correspondiente con los asuntos civiles, se le dio el mismo término: “*laico*”. “*Laico*” adquirió entonces un sentido jurídico-político, además del sentido religioso con el que nació.

“*laicismo*” y “*secularización*” en identidad: la herencia de la Ilustración

Los pensadores ilustrados del siglo XVIII se inspiraron en los ideales de la Roma clásica, pero conservaron una terminología posterior. Aquellos baluartes de la ilustración enunciados por Kant, “*Igualdad*” y “*Libertad de pensamiento*”, que permiten iluminar un horizonte de progreso con la luz de la razón, son inspirados, sin duda, en la Roma de los siglos II y I a. C. Por lo mismo, la realización de estos ideales exigía la instauración de un sistema jurídico que le diera cauce, la República. Los estudios del derecho

<sup>49</sup> Cf. Justiniano, Digesto, I, 2, 2, 5; I, 2, 7; I, 2, 35.



romano del siglo XVIII usaban el término “*laico*”, para significar el estatuto jurídico de todo ciudadano que no pertenecía al clero. Por ello, cuando se propugnó por la existencia de un “*Estado laico*”, se quiso emular la “*República*” romana que privilegió el derecho común del “*cive*”, del ciudadano, en igualdad con los demás.

Esto nos lo confirma J. J. Rousseau, en su obra Emilio:

“¿Qué ha sido de los techados de paja y de los rústicos hogares donde la moderación y la virtud tenían su morada? [ ] cuando Cineas tomó nuestro Senado por una asamblea de reyes no se quedó deslumbrado por la pompa vana ni por la estudiada elocuencia [ ] ¿Qué vio entonces Cineas que era tan majestuoso? ¡Oh, ciudadanos! Vio un espectáculo que ni sus riquezas ni todas sus artes algún día lograrán exhibir [ ] la asamblea de doscientos hombres virtuosos dignos de mandar en Roma y de gobernar la tierra.”<sup>50</sup>

Rousseau expresa con vehemencia el ideal republicano romano, de autogobierno, por hombres virtuosos, que viven como ciudadanos libres y en estado de igualdad en una sociedad consciente de un derecho común. La propuesta de Rousseau no es esencialmente antirreligiosa, todo lo contrario, trata de empatar su ideal con una perspectiva teológica; el estado de libertad y de igualdad afirma la total responsabilidad del sufrimiento humano al mismo hombre, liberando a Dios formalmente de la responsabilidad de lo que hacemos.<sup>51</sup> Sin embargo, el resultado es contrario a su pretensión, pues salvando a Dios del problema del mal moral y del sufrimiento humano, afirma el alejamiento de lo humano respecto de lo divino, afirma una separación de lo “*laico*” con respecto a

<sup>50</sup> Rousseau, J. J., Emilio, II, 14-15.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, IV, 587.



lo eclesiástico. Así, el gobierno sobre lo humano, lo terrenal, se queda en las manos de los hombres, y se separa completamente del gobierno divino, eclesiástico e imperial: la felicidad está en las propias manos de los individuos, de los ciudadanos.

Esta separación vincula igualmente el sentido jurídico, propio del “*cive*” romano, que admitió el término “*laico*”, con el término “*secular*”, pues ambos expresan, no sólo una distinción, sino una separación y oposición con respecto a lo divino, pontifical y eclesiástico.

Por otra parte, el ideal de la República romana se lee también con el sentido moderno de “*Estado*”, especialmente incorporando el concepto bodiniano de “*soberanía*” como sumo poder organizado e institucionalizado.<sup>52</sup> La nueva República, como ideal ilustrado, es un Estado cuya soberanía, implica no sólo la posesión del poder supremo, afirma también el derecho natural e inalienable a un poder supremo, separado e independiente de un poder divino, del que dependía la autoridad del rey y del pontífice. El poder se transfiere entonces al pueblo, al “*civile*”, al “*laico*”. El sentido del “*Estado laico*”, expresa la unidad y soberanía (autonomía e independencia) política, jurídica y social de una sociedad libre e igualitaria. El término “*laico*”, que nació con un sentido religioso, reviste a partir de ahora un sentido jurídico y político, de autonomía, frente a lo religioso y de identificación con el sentido político del término “*secular*”.<sup>53</sup>

El pensamiento ilustrado transformó la República romana en Estado laico, y vinculó el sentido de un término religioso (laico) y el de un término político (estado), para constituir un término

<sup>52</sup> Cf. Schneewind, J. B., La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna, FCE, México, 2009, pp. 62-69.

<sup>53</sup> Cf. Blancarte, R., Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación, CONAPRED, México, 2008, pp. 9-13.



jurídico (Estado laico). El Estado laico afirma, por tanto, el gobierno, el poder político y la propia sociedad en unidad.<sup>54</sup> Al mismo tiempo, generó un nuevo sentido de lo religioso, sobretudo en Francia. Kant, por ejemplo, al comentar las posiciones de los distintos pueblos frente a lo religioso, identifica la actitud de “indiferencia” con el pueblo francés del siglo XVIII:

“[...] su religión carece de emoción y se reduce a ser en la mayoría de los casos una cuestión de moda, la cual practica con toda corrección permaneciendo frío internamente. Ésta es la indiferencia práctica a la que parece inclinarse el espíritu nacional francés, de la cual, la burla sacrílega está a sólo un paso y que, al considerar su valor intrínseco, no resulta mucho mejor que una total abjuración”<sup>55</sup>

Gracias a esta lectura ilustrada por parte de Rousseau, de que las nociones de independencia, autoridad y poder supremos (divinos) del rey y de la iglesia, quedan transferidos al pueblo, resulta que todos los individuos pierden la totalidad de su propia independencia dentro de la indivisible voluntad general, y es un principio que no necesita demostración.<sup>56</sup>

La Revolución Francesa (1789) afirmó la soberanía del pueblo, absoluta y monádica, y excluyó la posibilidad de todo tipo de cuerpos particulares u organismos de ciudadanos dentro

<sup>54</sup> Cf. Fried, M. H., Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado, en: Vendrell Ferré, J. (comp.), Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social, Instituto Mora, México, 2005, pp. 205-210.

<sup>55</sup> “[...] und seine Religion ist ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit alle Artigkeit begeht, und kalt bleibt. Dieses ist der praktische indifferentismus, zu welchem der französische Nationalgeist am meisten geneigt zu sein scheint, wovon bis zur frevelhaften Spöttelei nur ein Schritt ist und der in Grunde, wenn auf den inneren Werth gesehen wird, von einer gänzlichen Absagung wenig voraus hat.” Kant, I., Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, ed. Bilingüe, (tr. Dulce María Granja Castro), FCE-UAM-UNAM, México, 2004, [252, 100], p. 57.

<sup>56</sup> Cf. Maritain, J., El hombre y el Estado, Club de lectores, Buenos Aires, 1984, pp. 59-61.



del estado de cualquier clase de autonomía. Lo importante es que prevalezca el sentido de igualdad y de identidad, negando, así, la existencia de alguna sociedad parcial dentro del Estado. El Estado se concibió entonces como una unidad, una idea individualizada. El Estado como símbolo se tornó realidad y se hizo hipóstasis; es una mónada metafísica, que absorbe en sí el cuerpo político del que emana, y disfruta de una soberanía absoluta, con una propiedad esencial y un derecho.

El Estado es la concreción de la “*volonté générale*”<sup>57</sup>, es el pueblo transformado en un solo soberano, poseedor de un poder separado, independiente y absoluto. Como ser colectivo, el Estado se representa por él mismo, y es el que hace la libertad de sus miembros. De ahí que, como separado del poder divino, el Estado soberano deba ser “*laico*” y “*secular*”.

Esta característica de individualidad y soberanía del Estado es exaltada también por el joven Hegel:

“El republicano libre emplea sus fuerzas en pro de su patria, dedica a ella su vida, en el sentido del espíritu de su pueblo. [ ] Un espíritu grande, como corresponde a la República, pone todas sus fuerzas, físicas y morales, al servicio de su idea, todo su campo de acción goza de unidad. [ ] La idea del republicano es tal, que sus fuerzas más nobles sin excepción encuentran su satisfacción en el verdadero trabajo.”<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> La obra “El contrato social”, de Rousseau, hace enfática la expresión de la soberanía del pueblo como unidad personal. Según él, es necesario que cada ciudadano se halle en perfecta independencia de los demás, y excesivamente dependiente del Estado, en cuanto es solamente el poder del estado el que da pie a la libertad de los individuos que le constituyen.

<sup>58</sup> Hegel, G. W. F., Fragmentos republicanos, en: Idem, Escritos de Juventud, FCE, México, 1978, [1 y 4], pp. 39 y 47.



En parte de su correspondencia dirigida a Schelling, igualmente se lee: “¿Por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma.”<sup>59</sup> Y como respuesta, Schelling, apuntala esta idea: “Lo que mejora mucho nuestro estado actual son las esperanzas que nos infunden la actividad y la mentalidad ilustrada.”<sup>60</sup> El joven Hegel nos muestra ya las implicaciones de un Estado soberano, autónomo e independiente, y sus consecuencias respecto a lo religioso:

“Las leyes civiles se refieren a la seguridad personal y a la propiedad de los ciudadanos, sin que sus opiniones religiosas entren en consideración. Así, pues, cualquiera que sea la fe profesada por un ciudadano, es deber del Estado proteger los derechos que ejerce en cuanto tal; éstos sólo los puede perder frente al Estado si infringe los derechos de otra persona. En este caso, el Estado emplea contra el infractor las mismas máximas que éste ha expresado. En lo concerniente a la fe no puede efectuar ninguna asociación contra el Estado, puesto que éste es incapaz de poner o de aceptar condiciones de esta índole.”<sup>61</sup>

Ésta es la condición del Estado laico:

“Una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único de la voluntad racional, lo producen perennemente como resultado. [ ] Libertad e igualdad son las simples categorías en que frecuentemente se resume lo que debería constituir la determinación fundamental y el fin y el resultado último.”<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Idem, Correspondencia, Hegel a Schelling, 7, en: *Ibíd.*, p. 61.

<sup>60</sup> Idem, Correspondencia, Schelling a Hegel, 8, en: *Ibíd.*, p. 63.

<sup>61</sup> Idem, Positividad de la Religión Cristiana, en: *Ibíd.*, p. 106.

<sup>62</sup> Idem, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Juan Pablos, México, 1974, § 539.



Y ésta, su relación con la religión:

“El Estado existe ya por sí y por una fuerza y poder cualquiera, y la religiosidad como cosa subjetiva de los individuos, debe añadirse sólo para reforzarlo, tomada casi como algo deseable, o también indiferente, y la Eticidad del Estado, esto es, el derecho racional se mantiene firme por sí en su propio fundamento.”<sup>63</sup>

Hegel resume bien las ideas centrales de un Estado laico propuesto por la Ilustración. En Francia, y en virtud de la naturaleza de este nuevo Estado se planteó la necesidad de conformar un espíritu que exprese tal identidad. Se derivó entonces un nuevo ideal, la “laicidad”. La “laicidad” (sustantivación del adjetivo “laico”), es la representación simbólica del espíritu propio del Estado soberano popular, de oponer el universalismo del progreso y la razón, como única referencia, frente al universalismo y razón de la Iglesia. Según François Dubet, “la laicidad no era solamente una forma de democracia negativa, [ ] no era solamente una regla de indiferencia, de separación de lo público y lo privado”<sup>64</sup>, sino un proyecto conformador de la conciencia.

De lo que se trata entonces en la Francia del siglo XIX es de inculcar una conciencia de “laicidad”, por todos los medios disponibles por parte del Estado, privilegiando una fuerte estructura de educación. Este sentido de “laicidad” expresa de modo enfático la oposición del poder del Estado respecto al sentido de “cristiandad”, con el que se vinculó el poder de la Iglesia; y por lo mismo, bajo el estandarte de la “laicidad” se comienza

<sup>63</sup> Ibid., § 552; véase también: Idem, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987, §§ 257-270.

<sup>64</sup> Dubet, F., *La laicidad en las mutaciones escolares*, en: Gutiérrez, O. – Balslev, H. (comps.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XX-Colegio de Sonora-Colegio Mexiquense, México, 2008, p. 157.



una campaña de descristianización. Sin embargo, en la Francia de este siglo XIX la “*laicidad*” se convirtió en un feroz anticlericalismo y en un movimiento de antirreligiosidad radicales. De aquí que “*laicidad*” opuesta a “*cristiandad*” se identifique con “*secularidad*”, según el sentido que hemos expuesto previamente.<sup>65</sup>

Bajo este ideal republicano del Estado laico, durante el siglo XIX, en Francia, fueron diversos los sucesos que nos dejan ver el sentido de lo laico: Durante el Imperio napoleónico se firma el Concordato de 1801, donde se reconocía a la religión católica como la mayoritaria en Francia, aunque no se declaraba dicha religión como oficial del Estado, ni gozaba de privilegios con respecto a las otras confesiones religiosas. Los lugares de culto eran públicos, y sus ministros se convirtieron en funcionarios del Estado. En la Constitución de 1852, del Segundo Imperio, se recogieron los principios de la Revolución Francesa, por lo que la religión católica no era la religión oficial. Aquí inician las campañas de secularización de la enseñanza para garantizar la secularización del Estado, apostando por la “*laicidad*” de la enseñanza primaria.<sup>66</sup> En este sentido, durante el siglo XIX no dejará de estar presente el espíritu revolucionario y por lo tanto, el reconocimiento de la libertad religiosa, aunque sólo sea a los cultos reconocidos. Por otro lado, la progresiva secularización de la sociedad trasladará los conflictos entre el Estado francés y la Iglesia católica al ámbito escolar.

Poco a poco fueron estableciéndose leyes que orientaban una separación completa entre el Estado y las confesiones religiosas:

<sup>65</sup> En el estudio de A. Valín, notamos cómo las expresiones de laicidad derivaron en expresiones de total secularización, de total oposición a los ideales cristianos. Así, por ejemplo, Valín nos muestra incluso fragmentos de literatura satánica, desarrollados en el siglo XIX, y que querían mostrar de modo inquietante la secularización radical como expresión de la “laicidad”. Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación, y represión...*, pp. 29-33.

<sup>66</sup> Cf. Dubet, F., *La laicidad en las mutaciones escolares...*, pp. 179 y ss.



la ley de libertad de prensa (1881); la ley que reintroduce el divorcio (1884); la ley de libertad de funerales (1887); la ley que suprime la enseñanza religiosa en la escuela pública y que será sustituida por la enseñanza moral y cívica (1882); la ley que determinaba que los profesores de la enseñanza primaria debían ser laicos (1886). Y, por otra parte, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, aunque no consagrados en la Constitución de 1875, era la expresión por excelencia del espíritu republicano de la Tercera República.<sup>67</sup>

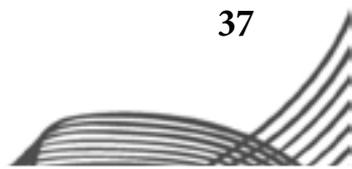
Finalmente, en 1904 se prohibió la enseñanza a todos los centros escolares pertenecientes a las congregaciones religiosas y en este año se romperán las relaciones con la Santa Sede. Como consecuencia, en 1905, se aprobó la Ley de Separación, actualmente vigente, y que consagra definitivamente el modelo laico en Francia, a cuyo ejemplo se apegara, con sus propias características, la construcción de un Estado laico en México.<sup>68</sup>

## Conclusión

En sus orígenes, los términos “*laico*” y “*secular*” no tenían una identificación completa. El primero sólo distinguía la pertenencia a un grupo de una comunidad cristiana, mientras el segundo oponía dos modos de costumbres y de prácticas, las religiosas y las no-religiosas. Así, pues, los términos tenían un sentido religioso. La identificación de esos términos, tan común en el uso contemporáneo, se debe principalmente a los ideales de construcción de un Estado soberano e independiente de un poder ajeno al divino, por parte de los pensadores y gobernantes de Francia en el siglo XIX, pero inspirados en los ideales de la

<sup>67</sup> Cf. Valín Fernández, A., *Laicismo, educación, y represión...*, pp. 33-35.

<sup>68</sup> Manuel Olimón presenta las implicaciones de la instauración de un modelo liberal laicista y sus consecuencias para comprender la relación entre la Iglesia católica y el naciente Estado mexicano en: Olimón Nolasco, M., *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX*, en: *Efemérides Mexicana*, 66 (2004), pp. 301-347.





República de la Roma clásica, pues con ese lenguaje se intenta expresar la condición de igualdad política y jurídica que permite una mejor convivencia y paz. Los términos adquirieron un sentido político y jurídico. Con esta comprensión, surgió también la construcción del término “*laicidad*”, que, como sustantivación del adjetivo “*laico*”, intenta expresar la identidad de un espíritu de Estado independiente e igualitario.

El término “*laicidad*” devino en “*laicismo*”, que expresa una intención, un objetivo de desacralización radical. “*Laicismo*”, por lo mismo, se identifica con “*secularismo*”, como la radical oposición a lo religioso. Sin embargo, la “*laicidad*” no necesariamente implica un sentido de radical oposición y hasta aniquilación de lo religioso, sino simplemente una distinción, en apego a un interés de igualdad jurídica. El estudio de los orígenes del término “*laico*” nos permite considerar un sentido más mesurado del término “*laicidad*” y ponerlo en juego frente al “*laicismo*”, que puede incluso causar más divisiones en el entorno de la sociedad actual, plural y democrática. Y es que la “*laicidad*”, entendida en su vinculación a una dimensión jurídica de igualdad (como fue la pretensión del pensamiento ilustrado), permite el ejercicio de la libertad y la inclusión de la religiosidad, y con ello, la construcción de políticas y cursos de acción en congruencia con las legítimas pretensiones de una sociedad en perspectiva de Bien común.



## Bibliografía

ABELLÁN, J., *Estudio Preliminar*, en LUTERO, M., *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 1990<sup>2</sup>.

BLANCARTE, R., *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*, CONAPRED, México, 2008.

CICERON, M. T., *Cato major De Senectute: dialogus*, J. de Gigord éditeur, París, 1934.

———, *De la República*, ed. Bilingüe (tr. Julio Pimentel Álvarez), UNAM, México, 1984-

———, *De natura deorum*, Ginn & Co., Boston, 1881.

*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1962<sup>3</sup>.

DE ALEJANDRÍA, C., *Stromata, II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*, ed. bilingüe, (tr. Marcelo Merino Rodríguez), Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

DE HIPONA, A., *Obras Completas, vol. XVII: De civitate Dei*, ed. bilingüe (tr. Santos Santamarte del Río), BAC, Madrid, 2007<sup>6</sup>.

DE MIGUEL, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Sáenz de Jubera Hnos., Madrid, 1897.

DE SEVILLA, I., *Etimologías*, 2 vols., (tr. José Oroz Reta y



Manuel A. Marcos Casquero), BAC, Madrid, 1994.

DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1979.

DEMÓSTENES, *Discursos políticos y privados*, (tr. A. López Eire y J. Manuel Colubi Falcó), Gredos, Madrid, 2000.

DILLENBERGER, J. (ed.), *Martin Luther: selection from his writings*, Garden City, New York, 1961.

DUBET, F., *La laicidad en las mutaciones escolares*, en: GUTIÉRREZ, O. – BALSLEV, H. (comps.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad, Siglo XX-Colegio de Sonora-Colegio Mexiquense*, México, 2008.

FERRER ARELLANO, J., *Lutero y la Reforma Protestante*, Palabra, Madrid, 1996.

FRIED, M. H., *Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado*, en: VENDRELL FERRÉ, J. (comp.), *Teoría social e historia: la perspectiva de la antropología social*, Instituto Mora, México, 2005.

GEERTZ, C., *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Juan Pablos, México, 1974.

———, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978.



———, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1987.

HOBBS, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979.

HOMMES, U., *Tranzendenz und personalität*, Klostermann, Frankfurt, 1972.

IUSTINIANO, *Corpus Iuris Civilis. Digesta*, Weidmannos, Germany, 1973.

KANT, I., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ed. bilingüe, (tr. Dulce María Granja Castro), FCE-UAM-UNAM, México, 2004.

———, et al., *Was ist Aufklärung?: thesen und definitionen*, von Ehrhar Bahr, Stuttgart, 1974.

LEIBNIZ, G. W., *Tres ensayos: el derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*, (tr. Eduardo García Máynez), UNAM-IIF, México, 2009.

LUTERO, M., *Escritos Políticos*, (tr. Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1990<sup>2</sup>.

MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, BUR Classici, Milano, 2008.

MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, Club de lectores, Buenos Aires, 1984.

MARX-ENGELS, *La ideología alemana, tesis sobre*



Feuerbach, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.

MONTAIGNE, M. *De, Enayos, II*, (tr. Dolores Picazzo y Almudena Montojo), Cátedra, Madrid, 1998<sup>3</sup>.

NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia*, Tusquets editores, México, 2010.

OLIMÓN NOLASCO, M., *La libertad y el liberalismo: retos a la conciencia católica en el siglo XIX*, en: *Efemérides Mexicana*, 66 (2004), pp. 301-347.

ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o principios de derecho político o el origen de la desigualdad*, Porrúa, México, 1977.

———, *Emilio*, Porrúa, México, 1978<sup>5</sup>.

SCHATZ, K., *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999.

SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía: una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, México, 2009.

TITO LIVIO, *Desde la fundación de Roma*, 7 vols., ed. bilingüe (tr. Agustín Millares Carlo), UNAM, México, 1998.

ALÍN FERNÁNDEZ, A., *Laicismo*, educación y represión en la España del siglo XX, Edicions Do Castro, España, 1993.



## El arte nuevo, pieza forzada en el puzle metafísico de Ortega

Enrique Ferrari Nieto  
Universidad de Extremadura, España

### Resumen

*En unos pocos años, entre 1921 y 1925, Ortega estudia lo que él llama el arte nuevo o arte joven, que alude, al forzarlo, a las vanguardias históricas. Publica La deshumanización del arte: una reflexión perspicaz, que justifica por su atención a las diferentes disciplinas de su tiempo. Pero la falta de referencias de autores, obras y movimientos, abre otras dos direcciones: O el descrédito de su trabajo como análisis del arte de vanguardias. O, con un recorrido mayor, su desarrollo metafísico: con el papel del arte como el único mecanismo posible para poder evadirse el hombre, para escapar, ensimismándose, de su vida cotidiana: única realidad radical en la metafísica mundana de Ortega.*

**Palabras clave:** vanguardias, autonomía, ontología, novela, evasión.

### Abstract

*Between 1921 and 1925, Ortega studied what he calls the new art or the young art: names to refer the avant-garde art. He publishes The Dehumanization of Art: an intelligent reflection, that he justified because he wants to know the different disciplines of his time. But the absence of references to authors, works and movements opens two new directions: 1) The discrediting of his work as the analysis of the avant-garde art. 2) Its metaphysical development: the role of art as a possible mechanism to escape the man of his everyday reality: cornerstone of the worldly metaphysics of Ortega.*

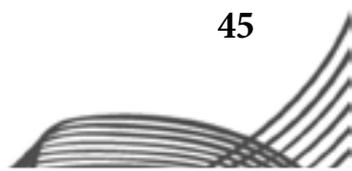
*Keywords:* avant-garde art, autonomy, ontology, novel escape.



Hay biografías tan convulsas que parece que siguen dando coletazos después de morir el biografiado. A Ortega, que tuvo un juventud envidiable, hasta más allá de cumplir los 50, se le torció, como a muchos otros, con la guerra civil, con un exilio que se le hizo insoportable y una postura un tanto ambigua con el régimen de Franco, que no quedaron cerrados con su muerte en 1955. Como si su filosofía, muerto él, hubiera quedado empañada, o presa, de un lodo que hasta hace muy poco no hemos podido quitarle de encima. Solo en estos últimos años, en los que ha habido una revitalización de su obra, una revisión profunda, rigurosa, frente a muchos de esos otros trabajos anteriores que querían a Ortega siempre en un extremo: o un filósofo deslumbrantemente innovador, o un mero trasmisor de la filosofía europea de su tiempo. Está ya bien editado y bien estudiado. Como un clásico, por fin, mucho después de que Ray Bradbury lo incluyera en 1953 en su *Fahrenheit 451*, en la memoria del doctor Simmons, en aquel intento colectivo de “*conservar los conocimientos imprescindibles, intactos y a salvo.*”<sup>1</sup> Pero de sus distintas aportaciones algunas han quedado todavía poco trabajadas, con un papel secundario que no tengo tan claro. Su estética, por ejemplo: con algunos lugares comunes (que considero erróneos o mal enfocados) que apenas han sido revisados, que han sido dejados a un lado, aceptados implícita o explícitamente, porque se les quiere o se les supone arrinconados, como un apéndice que no afecta al núcleo de la estructura de su pensamiento. Como su reflexión de las vanguardias históricas o, mejor, como el nivel de profundidad y rigor que se exige a sí mismo en su reflexión del arte de vanguardias.

Ortega escribe del arte joven sin apenas referencias, sin apuntalar su tesis con el análisis de obras y artistas, como si quisiera alejar su teoría de testigos incómodos, capaces de insubordinarse si –al limarlos tanto, para poder encajarlos en su rompecabezas

<sup>1</sup> Bradbury, R., *Fahrenheit 451*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 170 ss.





metafísico– dejan de reconocerse. Pero sin los cimientos que son los nombres propios, su lectura del arte joven flaquea, queda muy debilitada: un hecho que debería ser el punto de partida de cualquier estudio, el primer interrogante abierto, la clave para dar luego más pasos. O bien para desechar su argumento de un arte deshumanizado con las vanguardias, por querer todo el arte contemporáneo, tan heterogéneo, de un solo tono. O bien para ir un poco más allá, para mirar detrás de su teoría del arte, en una reflexión de más envergadura, que desconfíe del interés de Ortega por el tema de su libro. Porque *La deshumanización del arte* son unas treinta páginas, e *Ideas sobre la novela* otras treinta. Casi nada, con apenas el espacio para plantear su intuición, un esbozo sin digresiones de qué entiende por un arte que llama joven o nuevo. Pero en vez de una presentación sintética, muy centrada, Ortega dispersa los temas y enfoques, sin un esquema detrás capaz de ensamblarlos en su tesis: cada capítulo queda como un fleco, como si no quisiera o no pudiera continuar cada idea. Lo que reconoce con la conclusión del primero de sus libros, con una disculpa por el tratamiento somerísimo que le ha dado al tema: Un recurso retórico que emplea a menudo, cuando se aleja demasiado de la cuestión de origen, pero aquí también un aviso a su lector, para indicarle lo que él le busca al arte contemporáneo. Porque lo que quiere es amarrar los rasgos que vislumbra o intuye en estos movimientos con lo que él llama la sensibilidad de su tiempo. Quiere de tema para su libro ese campo minúsculo: solo el engarce, que es continuación de una reflexión que lleva ya años trabajando, llevada ahora al arte, pero solo hasta sus rasgos más generales, sin ganas o sin necesidad de remangarse con los casos concretos.

El suyo no es un trabajo analítico. Ni hay una voluntad de completitud en la síntesis. Ni una explicación sólida que profundice en el origen teórico de determinados principios estéticos, como este de la autonomía del arte, sobre los que construye luego su lectura de las vanguardias. Solo unos anclajes con diferentes



ámbitos de su pensamiento, fechados todos en unos pocos años de la década de 1920. Como retazos, reflexiones fragmentadas que muchas veces ni siquiera desarrolla, pero que procura que no desentonen en su filosofía. Después pasa página. Como lo hacen todos en Europa –le dice a Fernando Vela–. Hasta que mucho más tarde, en “*Idea del teatro*”, en 1946, reconozca que lo ve todo en ruinas: Picasso y su cubismo son los escombros de la pintura, dice; y Strawinsky: detritus musical.<sup>2</sup> Lo suyo no había sido nunca un entusiasmo firme. Le quedaba muy lejos, fuera de sus gustos. De hecho, al poco de entrar en *La deshumanización del arte* con el análisis del arte nuevo, se detiene con una digresión. Como si creyera necesario fijar su posición personal, no parecer demasiado cercano: “*Yo no pretendo ahora ensalzar esta manera nueva de arte, y menos denigrar la usada en el último siglo. Me limito a filiarlas, como hace el zoólogo con dos faunas antagónicas*”.<sup>3</sup>

Con la perspectiva de los años pasados, con el distinto ritmo de envejecimiento de las propuestas filosóficas que ha habido sobre el arte de vanguardias, con el distinto ritmo de envejecimiento de las propuestas filosóficas que ha habido sobre el arte de vanguardias, Ortega ha quedado oculto, o confinado solo al ámbito español; olvidado fuera, más como teórico del arte. Cincuenta años después de muerto, queda poco de él, sin una proyección internacional fuerte: nada comparado con la de otros filósofos del siglo XX, incluso menores, porque es difícil dar en sus análisis con el objeto de su estudio, en sí mismo, reconocible, sin las alteraciones que necesita Ortega para transformarlo en una pieza de su entramado filosófico. No se le ha tenido en cuenta para armar una teoría del arte de principios de siglo en torno a las vanguardias. Están Greenberg, Adorno, Marcuse y Bürger.

<sup>2</sup> Ortega y Gasset, J., “*Idea del teatro*”, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, IX, p. 831.

<sup>3</sup> Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, III, pp. 359-360.



Pero no Ortega y Gasset, que queda muy devaluado cuando se le toma parcialmente, solo como analista de una disciplina a la que solo llegó a asomarse, sin soltarse de su tesis embrionaria, propiamente metafísica. *La deshumanización del arte* quedó como un estudio audaz de la morfología de un arte, el de comienzos del XX, que había decidido acentuar su ruptura con el anterior. Su posición se entendió como una defensa o una legitimación (aunque poco apasionada) de ese nuevo rumbo, de la distancia que tomaban los jóvenes artistas con el arte del XIX; al menos de sus poéticas y sus estéticas: de su intención, más que de sus distintas materializaciones. Pero esa lectura del libro como un ejercicio de proselitismo se desmorona cuando Ortega se propone tocar tierra firme, con *Ideas sobre la novela*, más fácil de entender como propuesta que *La deshumanización del arte*. Porque al plantear las cualidades que debe tener la novela, al echar mano de lo que conoce mejor, la literatura que le gusta, para buscar las referencias que le sirvan de amarre en su reflexión, revela otra dirección, muy lejos de sus coetáneos: Los que cita, porque conoce mejor, porque los ha leído más provechosamente, son los novelistas del XIX, como Stendhal o Dostoievsky, o Cervantes o Baroja, no sus contemporáneos más osados, que han intentado una literatura afín al arte deshumanizado. De haber recurrido a estos, habría vertebrado mejor el libro, con las dos partes mejor vinculadas, en un diálogo más coherente, más unitario, mejor enfocado: Si el tema hubiera sido solo lo propiamente estético.

Pero *La deshumanización del arte* no es un texto autónomo, independiente, una incursión que se habría permitido Ortega, curioso con el fenómeno. Es –más ambicioso, también más deudor de trabajos anteriores– una concreción del capítulo noveno de *El tema de nuestro tiempo*: un apéndice con el que desarrolla los puntos que en el libro anterior no llegó a abarcar: El arte como síntoma, por ser uno de esos elementos libres, como la ciencia, que se anticipan y dejan vislumbrar los cambios antes que los demás.



Sin entrar en lo propiamente técnico. Mejor una síntesis que un análisis: más el trabajo de apuntalar su contexto que las obras y los manifiestos. Porque sabe qué tipo de libro tiene que escribir: el barrido de una parcela más para el diagnóstico de su tiempo, que ensambla en su propuesta existencial. No piensa escarbar demasiado en los rasgos artísticos. Por lo que no le es un problema colocar en su estudio primero la música, de la que no es capaz de decir apenas nada; menos que de la pintura o de la poesía, mucho menos que de la novela que, con todo, en el marco que trazan las vanguardias tampoco domina. Porque el arte joven se le aparece como una nebulosa, un conjunto del que no se pueden separar sus elementos. Otros textos los llena de referencias. Pero en *La deshumanización del arte* prefiere soltar lastre, sin bajar a los casos concretos. Solo con generalidades. Escribe siempre atento a dos coordenadas: una, su pensamiento, y, la otra, el objeto pensado. Tiene que atar su propuesta a ambas. Pero, como concreción o prolongación de uno de los capítulos de *El tema de nuestro tiempo*, para el libro no se planteó como fondo tanto la referencia de las vanguardias como el sustrato de su filosofía: en el primer libro, la primacía de la vida sobre la cultura; en el segundo, cercano también a *Meditaciones del Quijote*, la vida como proyecto, como tarea. No quiere para sí una teoría del arte. Quiere el engarce, el pie de estrofa para desarrollar una metafísica que mima desde el principio como el marco de su filosofía.

Para el preámbulo echa mano de la retórica: Propone, como si no hubiera alternativas, una bivalencia, dos actitudes para valorar el arte deshumanizado: escribe que con los jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Él, dice tajante, ha optado por la segunda operación.<sup>4</sup> Aunque no queda tan claro. Porque en una escala que va de un extremo a otro cabe también una gradación, caben posturas intermedias:

<sup>4</sup> Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, Obras completas, Alianza Editorial, Madrid, 1983, III, pp. 359-360.

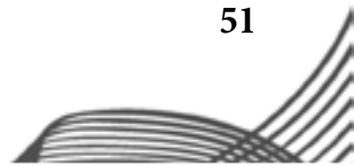


no profundizar demasiado, no dedicarle tiempo a los casos concretos; y, sin llegar a fusilarlos, no escatimar alguna pulla o despreciarles méritos. Como si quisiera mantener una distancia más que prudencial, siempre con esa reserva, sin dejarse llevar por el entusiasmo. Sin vencer del todo los recelos ante una sensibilidad artística que no es la suya. Dos resistencias –ese interés limitado por el tema, o el interés por solo una de sus caras, y un gusto personal que no va en esa dirección– que, tras ese primer vistazo general, lo obligan a orientar sus indagaciones hacia la novela, con la que se encuentra más cómodo para bajar hasta lo técnico. Pero en *Ideas sobre la novela* no hay referencias de esa novela deshumanizada o esos novelistas deshumanizados que sintonizarían mejor con los movimientos pictóricos que, aunque no discrimina, sí certifica en *La deshumanización del arte*. La novela, un género conservador, siempre reticente a los cambios, con poca presencia en el modernismo y las vanguardias, no podía ser el mejor paradigma para enfrentar dos épocas. Pero a Ortega parece que eso ya no le importa: que la cuestión es ahora otra, aunque vinculada a ese cambio radical de actitud ante el arte que percibe en las vanguardias: el arte entendido como un juego, nada serio, comparado al menos con la vida. La novela, en este punto, solo funciona como el mejor dispositivo para evadir al lector de su propia vida. Haciendo de la vieja dicotomía del ocio y el negocio que han desarrollado las estéticas de la inmersión una cuestión ontológica, entendidos arte y novela como mundos irreales (aunque no llegue a fijar con precisión esa irrealidad desde su perspectiva ontológica, aunque no concrete ni el origen –que tiene que ser necesariamente la misma realidad– ni la gestación ni las formas y límites de esa irrealidad).

Confunde, o mezcla al menos, el modernismo y las vanguardias, a pesar de lo lejos que están unos de otros, por la función que las vanguardias, en general, asignaban al arte, por dónde lo situaban, como herramienta social, muy lejos del



formalismo modernista. Pero a los vanguardistas no les quedó otra que asimilar del modernismo esa atención a lo formal como única alternativa para presentar un avance en la historia del arte, al menos un cambio: En lo que se queda Ortega para proponer su tesis. Con un quiebro. Porque la autonomía del arte (una noción con mucho recorrido, pero con un sentido laxo o polisémico, con desarrollos dispares, capaces de justificar contrarios) les marca a las vanguardias unos presupuestos que tienen, primero, un papel epistémico, difícil de perfilar, pero también una intención política, que les interesa como punto de partida para un cambio social o al menos un alejamiento de la vida burguesa. Pero el fundamento con el que Ortega cimienta su análisis del arte nuevo, con la autonomía enfocada desde lo ontológico, con el arte como un elemento que constituye una realidad completamente distinta de la realidad cotidiana del espectador o del lector, choca con uno de los principios para el arte que quieren los movimientos de vanguardia, o la mayoría de ellos: el grito dadá, que las fronteras entre arte y poesía sean abolidas, para cumplir el *Changer la vie* de Rimbaud. Lo contrario que la voluntad que Ortega cree percibir (o busca percibir) en ellos: ese cuidado en no confundir arte y vida, por su clara voluntad de estilo para las formas artísticas que parecen querer marcar una distancia con la realidad: Una contradicción en la explicación del interés de los artistas respecto al ámbito de su arte (aunque las consecuencias indican caminos que no se oponen) que puede ser un buen punto de partida para intentar dar con los motivos que tiene Ortega para su interpretación del arte de vanguardias: ¿Por qué Ortega obvia las estéticas y poéticas de los artistas, sus reflexiones sobre su propio arte; por qué no intenta fundamentar con esos textos el papel de secundario frente a la vida que les encaloma, para dejarlos integrados en la conciencia de su época, a la que remiten todas las fórmulas que él entresaca o propone, tragándose –como decía él mismo de los filólogos– todas las piedras que se encuentra por el camino. Por qué el referente propiamente artístico aparece tan lejano en sus trabajos, cómo





puede encajar tan bien –siendo tan heterogéneo y tan díscolo– en las coordenadas básicas de su análisis global de su tiempo. Porque para las vanguardias, con la autonomía vuelta una cuestión ontológica, con un ser para el arte *irreal*, otra cosa que la realidad, Ortega acude solo a su lugar en esa nueva jerarquía de prioridades: tan alejado del núcleo de la vida que va a tener, como misión principal, una tarea metafísica: con sus palabras, *evadir* al lector o espectador de su propia vida, convirtiéndolo en un *sonámbulo*. Con lo que sus estudios sobre el arte joven, independientemente de que sean más o menos hondos, o acertados, son, para lo estrictamente artístico, demasiado estrechos: demasiado orientados a justificar una única función –muy cuestionable– para un grupo que es tan heterogéneo que le obliga a dejar fuera muchas piezas que no casan.

Una estética de la inmersión para las vanguardias es un oxímoron. Pero, más allá de lo meramente técnico, de lo encerrado en la estética, la autonomía –la comprensión del arte como *irrealidad*– supone sobre todo una distancia insalvable con la realidad, como dos polos opuestos con los que Ortega lleva hasta el extremo las fronteras ontológicas para hacer posible la evasión de cada persona de su propia vida, con una función que penetra ya en lo existencial: Un punto que los movimientos de las vanguardias históricas no llegan a considerar: su condición de autónomo es, en sus manifiestos, independencia de las reglas de la sociedad burguesa, fuera del flujo del mercado, para ganar, en principio, en libertad de creación y de comprensión de una realidad de pronto mucho más compleja, sobre la que se plantean actuar. Sin un recorrido metafísico. Pero en Ortega el arte nuevo, por autónomo y, por tanto, secundario, queda vinculado al juego, que es una actividad sin utilidad, sin obligaciones externas. Es un esfuerzo lujoso, espontáneo, no utilitario, dice; inventado por el hombre, con unas reglas que crean un nuevo mundo que no existe, que es una farsa con la que distraerse, con la que evadirse de la vida.



Porque no tiene un contacto directo con la vida. Ha sido, escribe, “*puesto entre paréntesis y virtualizado*”<sup>5</sup>, como si las leyes de lo real y de lo social quedaran temporalmente suspendidas. Nada que ver con el anterior, para Ortega el romántico, tan cargado de humanidad, tan trascendente. Ahora el arte ocupa otro espacio en la jerarquía de preocupaciones: no ha perdido ningún atributo, pero es menos grávido, menos serio. Porque –y empalma aquí Ortega con su propuesta existencialista– los nuevos artistas saben que frente a la vida, que es el arte supremo, todas las demás artes pasan a un segundo plano. No hay patetismo ni solemnidad. Se toma a sí mismo como broma. Su sentimiento iconoclasta hacia el arte del XIX es solo, dice, “*respeto a la vida y una repugnancia a verla confundida con el arte*”.<sup>6</sup>

La deshumanización, con un nombre que ha resultado tan problemático, supone únicamente una voluntad de estilo, de distanciar lo que es propiamente artístico de lo que es la vida, que es solo la fuente para sus temas. De distinguir la interioridad subjetiva de la representación artística de esa interioridad, que con su nuevo papel en esta propuesta existencial se convierte en un continente separado: la realidad y una abertura de irrealidad, que se abre en el contorno real del hombre. Aquí la autonomía del arte, antes que nada, es la creación ontológica de un nuevo espacio separado de la realidad. Un continente irreal, un horizonte irreal, una isla encantada. Solo puede ser arte un objeto que no es real, dice Ortega. El retrato. No el retratado. Sin plantearse las pasarelas. Solo esa irrealidad para la que no reflexiona sobre su necesaria construcción desde la realidad y, por tanto, su procedencia desde la realidad. Porque el artista se desmarca de las reglas de la realidad y asume, consciente, su papel

---

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, J., “El arte en presente y en pretérito”, en: Idem, Obras completas, Taurus, Madrid, 2004, III, p. 915.

<sup>6</sup> Ortega y Gasset, J., La deshumanización del arte, Obras completas, Taurus, Madrid, 2004, III, p. 862.



de creador para que su obra no sea solo una copia, sino creación. Con esa deshumanización que, como voluntad de estilo, implica alejarse de la realidad, en tanto que es un alejarse de las formas naturalistas de la pintura, para reubicar el arte: Para desprenderse de las cargas sociales que se le habían asignado en el círculo de responsabilidades que el madrileño considera trascendentales. Y así poder volverse a sí mismo, encerrarse, con una legislación propia, sin tener que responder ante nadie fuera. Aunque no fije con precisión esa irrealidad, no raspe el fondo básico que tiene que sostener sus propuestas estéticas desde esa perspectiva ontológica. Aunque no concrete ni el origen, ni la gestación, ni las formas y límites de esa irrealidad. La autonomía se convierte para Ortega en un fundamento intrínseco al arte, sin una historiografía: en un principio que queda elidido, pero toma como clave (con su propio espacio, pero sin una escenificación de su importancia en el texto) para construir su defensa de los movimientos de vanguardia, a los que amarra en las líneas generales de su estética. Porque con esta autonomía, en esa relación de realimentación entre metafísica y estética que genera su pensamiento, puede darles sentido a estos movimientos como manifestación plenamente consciente de su carácter autónomo que, con un planteamiento más amplio que lo meramente estético, indica la asunción de las nuevas coordenadas de un tiempo nuevo que ha dejado atrás la mentalidad *burguesa* del siglo XIX: Con la primacía de la vida sobre la cultura y, con ella, de la intrascendencia de sus creaciones, que son solo irrealidad; pero que, como irrealidad, cumplen también una función en el ámbito de la metafísica: la de servir para el hombre de evasión de su vida.

Pero, como digo, Ortega no escarba directamente sobre la autonomía del arte, ni en sus primeros textos de estética, ni en sus trabajos sobre el arte nuevo, o el arte joven, en la década de 1920. La merodea, con las posibilidades que le ofrece para ubicar la estética en su metafísica, pero no se replantea la noción. No escribe propiamente de la autonomía del arte: ni qué entiende por ella,



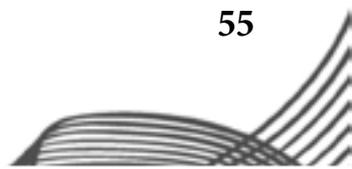
ni un repaso histórico ni crítico del concepto. Pero, sin aparecer explícita, late en sus distintas reflexiones estéticas, que funcionan como principios imbricados de causas y consecuencias, cada vez desde una óptica distinta, con su atención puesta en un aspecto del arte, o en un género, o desde una perspectiva. Con dos planos: este ontológico, como irrealidad, en el que va a insistir más en su estudio de las vanguardias y de la novela, y el epistemológico, como un modo de conocimiento, del que escribe sobre todo los primeros años. O dos perspectivas: la del creador y la del receptor. Que, casi siempre, se ubican también en campos artísticos distintos: el creador en la pintura de las vanguardias y el receptor como lector de novelas realistas, que encadena en su libro de 1925, porque la autonomía responde, dándoles cierta continuidad, a los dos frentes que abre: desde su imperativo de intrascendencia para el arte, asumido por las vanguardias, y como un espacio incierto, fuera de la realidad, en que lo sitúa como orbe irreal, principalmente con el referente de la novela. Porque, con un concepto más amplio, el de virtualidad (al que pertenece el arte como fantasmagoría), articula en su definición las dos posibilidades de la autonomía: Como estructura: un régimen exclusivo.<sup>7</sup> Y como posibilidad: un retirarse del mundo.<sup>8</sup>

La perspectiva, con Ortega, es más amplia: Una fenomenología mundana. Porque aleja al sujeto de la autoconciencia en la que piensa o dice que lo había colocado Husserl, y lo reubica, como una nueva *realidad radical*, en la vida de cada uno. Como si fuera el primer fenomenólogo existencial, dice Silver.<sup>9</sup> Ya que, avisa, la conciencia, realidad primera para la fenomenología, es un yo que se da cuenta de todo lo demás, pero que no quiere o no

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, J., “Para la cultura del amor”, en: Idem, Obras completas, Taurus, Madrid, 2004, II, p. 278.

<sup>8</sup> Ortega y Gasset, J., Ideas sobre la novela, Obras completas, Alianza Editorial, Madrid, 1983, III, p. 411.

<sup>9</sup> Silver, P., Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 102-103.





siente; y solo se da cuenta de su querer o su sentir. Como el rey Midas, escribe en su *Prólogo para alemanes*.<sup>10</sup> Pero el hombre no es *res cogitans*, dice, sino *res dramatica*: La realidad radical no es la conciencia, sino la vida, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Para cada uno la suya propia, porque se ve obligado a existir en una determinada circunstancia; frente a una circunstancia con la que tiene que convivir o sobrevivir. Porque al hombre le es dada la vida (no se la da él mismo); pero no le es dada hecha, escribe. No es como una mesa, o una piedra, fijada desde el principio para siempre, sino que es una tarea, algo que hay que hacer. La vida no es algo fijo, ya hecho, sino un quehacer, como el papel de un actor en el teatro (aunque la imagen no encaja del todo): un drama que Ortega quiere como descubrimiento formal, no una metáfora, de la vida como fundamento de una metafísica nueva, que devuelve al sujeto trascendental al mundo, porque lo piensa junto a su circunstancia. La única evasión (parcial, no del todo satisfactoria) que le queda son las bellas artes: o, si somos más precisos, su propio ensimismamiento, que le provoca el arte, al concentrarse en la ficción, para la que Ortega piensa en el teatro y la novela. Porque, con un planteamiento más riguroso, el marco, como imagen de la división, no separaría más que dos realidades, o dos objetos reales, aunque uno de ellos, como dice Margolis, incorpora, como entidad cultural, propiedades intencionales.<sup>11</sup> Y su función de aislante del contorno vital, sin una representación física, sólo puede darse de algún modo desde ese ensimismamiento, que toma como una retirada del mundo para *meterse* el hombre en sí mismo: como un modo de desprenderse de lo que lo rodea para descansar en sí mismo, a través de la lectura de una ficción. Aunque la imagen de trasplantarse o evadirse a un mundo imaginario sea más sugerente.

<sup>10</sup> Ortega y Gasset, J., "Prólogo para alemanes"; en: Idem, Obras completas, Taurus, Madrid, 2004, IX, p. 155.

<sup>11</sup> Cf. Margolis, J., *Selves and other texts. The case for cultural realism*, Filadelfia, The Pennsylvania State University Press, 2001.



Resuelto –o cerrado en falso, es igual– el análisis de las vanguardias, más cómodo con los rasgos de la novela (a veces exclusivos del género, a veces más generales), escarba en los elementos formales que hacen posible, con el hermetismo, la autonomía (la intrascendencia del arte), para poder volcarlo en su metafísica. Porque su misión, dice, es anestesiar al lector de la realidad con un nuevo mundo incomunicado con el real. Que el espectador salga de su vida real para adentrarse en un mundo que es un engaño, un hacer irreal, ficción, broma, farsa, porque la vida humana –nueva realidad radical en su metafísica– no puede ser exclusivamente seriedad: una actualización, después de todo, de la teoría medieval de la eutrapelia: de la necesidad de destensar el arco de vez en cuando. No hay otra respuesta que la farsa del arte, que es un modo de dis-traerse, al deseo extravagante que confesó Baudelaire cuando le preguntaron dónde le gustaría vivir: “¡Ah, en cualquier parte! ¡En cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!”<sup>12</sup> No hay otro modo posible de escapar de la propia existencia, de evasión, que Ortega centra en la novela, en un tiempo que es también de crisis, porque los temas posibles se van agotando: y, por eso, cree, el momento perfecto para grandes obras, porque esa escasez exige al escritor un mayor esfuerzo con los otros elementos que quedan al margen de la trama: con la descripción, que es lo estético, no con lo descrito. Porque la novela, dice, es un género moroso, con una acción muy breve en la que el autor se vuelca con el carácter de los personajes: pone a vivir unas cuantas *almas interesantes* que deben saturar con su presencia (la densidad psicológica de la novela) al lector: *apueblarlo*, dice, en la nueva atmósfera de un orbe irreal acotado por un horizonte que sirve de frontera con lo real, en el que el andamiaje, que son los mecanismos del arte, no se debe poder percibir, para permitir la inmersión.

---

<sup>12</sup> Ortega y Gasset, J., “Idea del teatro”, en: Idem, Obras completas, Taurus, Madrid, 2004, IX, p. 846.



Solo hay un problema: esto es lo que buscaba la novela realista del XIX. No la más osada de principios del XX: mucho menos la que se intentó desde las vanguardias. Aunque Ortega lo pasa por alto. No entiende que deba dar una explicación: Su preceptiva para la novela está muy lejos -es casi su antítesis- de los méritos que le reconoce al arte de las vanguardias. Pero aun así publica ambas en un mismo libro: *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, lo titula. Porque la dirección que él quiere para sus trabajos es otra que una teoría del arte: la dirección que quiere es la que mira a su metafísica: la que hace de la autonomía, en uno u otro caso, el gancho que lleva al arte joven y la novela a su propuesta existencial, aunque a cambio, en el traslado, uno y otro acaben desfigurados, o al menos bien pulidos, hasta encajar en este otro molde que les busca Ortega. No hay que justificarlo. Pero sabemos a estas alturas que uno escribe siempre de lo mismo. Es fácil constatarlo con los grandes, como se lo leí hace poco a Žižek, el filósofo esloveno<sup>13</sup>: para él una muestra de honestidad, de un trabajo sincero, porque obedece a la certeza de haber encontrado algo: un hallazgo que tiene luego que cercar, hasta desvelarlo del todo, desde todos los frentes: también, si es necesario, desde un arte que no es el que uno puede sentir más cercano, pero que se ha impuesto en su tiempo.

---

<sup>13</sup> Cf. Žižek, S., *Arregar lo imposible* (conversaciones con Glyn Daly), Editorial Trotta, Madrid, 2006.



## Bibliografía

Bradbury, R., *Fahrenheit 451*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 170 ss.

Margolis, J., *Selves and other texts. The case for cultural realism*, Filadelfia, The Pennsylvania State University Press, 2001.

Ortega y Gasset, J., “*El arte en presente y en pretérito*”, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, III.

———, “*Idea del teatro*”, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, IX.

———, *Ideas sobre la novela*, en: Idem, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, III, p. 411.

———, *La deshumanización del arte*, en: Idem, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, III.

———, *La deshumanización del arte*, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, III.

———, “*Para la cultura del amor*”, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, II.

———, “*Prólogo para alemanes*”, en: Idem, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2004, IX.

Silver, P., *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.

Žižek, S., *Arriegar lo imposible* (conversaciones con Glyn Daly), Editorial Trotta, Madrid, 2006.

**Dios Mundo Patria**  
**Experiencia y temple fundamentales del pensar**  
**de Nietzsche según Heidegger**

*Dr. Carlos Gutiérrez Lozano*

**Resumen**

*El artículo intenta presentar la interpretación heideggeriana de Nietzsche por medio de los conceptos fundamentales de experiencia fundamental y temple fundamental. Según Heidegger, la experiencia fundamental de Nietzsche es la carencia de mundo y Dios, mientras que el temple fundamental es la carencia de patria. Esto se ilustra con la exposición heideggeriana del nihilismo nietzscheano. Finalmente, el autor intenta mostrar que Heidegger comparte ambos conceptos; es decir, ambos pensadores piensan desde la experiencia fundamental de la carencia de mundo y Dios y vibran en el temple fundamental de la carencia de patria.*

**Palabras clave:**

*Nietzsche, Heidegger, nihilismo, experiencia fundamental, temple fundamental.*





## Introducción

El pensar de Heidegger fue considerado por él mismo como una permanente confrontación con los grandes pensadores de la filosofía occidental. Ahora bien, Heidegger mismo dice que confrontación es “... *auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades*”<sup>1</sup>. Ahora bien, una confrontación sobresale entre las demás por su duración e intensidad, incluso por las consecuencias: la confrontación con Nietzsche. ¿Qué razones motivaron a Heidegger para esta confrontación, que, según su propio testimonio, estuvo a punto de acabar con él?<sup>2</sup>

### 1. Experiencia y temple fundamentales en Nietzsche

Heidegger deja en claro desde el principio de su primera lección sobre Nietzsche que se trata de una confrontación con este pensador y con ningún otro porque es, al mismo tiempo, una confrontación con toda la historia de la metafísica, con toda la filosofía occidental<sup>3</sup>, pero no es sino hasta la última lección como catedrático ordinario en que Heidegger explica con relativa amplitud de dónde brota el filosofar nietzscheano con el que se confronta. En la lección *Introducción a la filosofía. Pensar y poetizar*, escribe:

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Tr. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, tomo I, p. 21.

<sup>2</sup> “Desde 1959 Heidegger llevaba a cabo la edición de sus lecciones y trabajos sobre Nietzsche –en desacuerdo de su mujer, quien temía el resurgimiento de los problemas que ya en 1937/38 lo habían llevado a la enfermedad y al colapso”. Pöggeler, O., *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn, 2002, p. 16.

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo I, p. 20.



Cada pensador pregunta en su época por lo que es. Esta pregunta del pensar brota de una experiencia, por la que el pensar es determinado desde aquello que impera como el fundamento de lo que es. Todo pensar descansa en una experiencia fundamental. Aquello que de-termina [*be-stimmt*] el pensar, lo templea [*durchstimmt*] totalmente en su proveniencia y en su amplitud. Todo pensar vibra en un temple fundamental [*Grund-stimmung*].<sup>4</sup>

Mientras no se experimente la experiencia fundamental y no se vibre en el temple fundamental de un pensador, no hay confrontación posible, dice Heidegger. Lo que experiencia y temple fundamentales son, no se deja decir breve y fácilmente<sup>5</sup>. Para indicarnos qué se quiere decir con ello, Heidegger alude a algunos fragmentos de Nietzsche. El primero, tomado de la obra *El Anticristo*, dice: “¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo Dios!”<sup>6</sup>. Si bien Nietzsche habla de la muerte de Dios y del dios griego Dionisos, con esta cita muestra dos cosas: que Europa, hasta la fecha, no ha sido capaz de crear un nuevo Dios y, lo que es más importante, que los dioses son creados por el hombre. El hombre como creador es un pensamiento muy importante para Nietzsche, pues no sólo crea los dioses sino también todo lo que es. El hombre es poeta, pensador,

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Gesamtausgabe (GA) 50: 1 Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007<sup>2</sup>, p. 105.

<sup>5</sup> Con todo, la relación entre experiencia y temple es manifiesta. Para Heidegger, la experiencia fundamental puede equiparse al existencial “estar-en-el-mundo”, mientras que el temple hace referencia al temple anímico o disposición afectiva. Y es claro que ambos existenciales son co-origenarios en el Dasein. Abundando en la cuestión del temple, Heidegger escribe: “El estado de ánimo manifiesta el modo ‘cómo uno está y cómo a uno le va’. En este ‘cómo uno está’, el temple anímico pone al ser en su ‘ahí’. En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [Dasein] la ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Tr. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2005, p. 159.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F., *El anticristo*, Tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, p. 49.



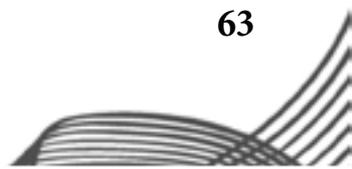
Dios, amor, fuerza, reza un fragmento de Nietzsche<sup>7</sup> y eso es lo que pone en las cosas. Lo creador y lo genial constituyen la esencia del hombre. El hombre es creador, crea e inventa dioses y mundo, porque carece de ellos. Así pues, *la carencia de Dios y de mundo es la experiencia fundamental a partir de la cual Nietzsche piensa lo que es*. Heidegger pregunta inmediatamente después: ¿Cuál es el temple fundamental que surge de esta experiencia fundamental? El hombre que carece de Dios y de mundo, carece de orientación y de lugar desde donde escuchar o sentirse interpelado en absoluto. Heidegger escribe: “*nombramos patria al círculo, que históricamente ha tratado bien y trata bien, que enciende todo valor y desata todas las facultades, de aquello donde pertenece el hombre en el sentido esencial del escuchar pretendido*”<sup>8</sup>. Si el hombre carece de Dios y de mundo, entonces fácilmente puede caer en la carencia de patria. Y entonces la carencia de patria es el temple o estado de ánimo que determina su estar frente a lo que hay. Así pues, *La carencia de patria es el temple fundamental de la filosofía de Nietzsche*, la cual se puede documentar en varios poemas de Nietzsche, por ejemplo: “*¡Dichoso aquél que - tiene patria! [...] ¡Dichoso aquél que no tiene patria!*”<sup>9</sup>. Me parece que en esta experiencia y temple fundamentales se puede reconocer la “*más íntima afinidad*”<sup>10</sup> desde la que Heidegger llevó a cabo su confrontación con Nietzsche. Como veremos a continuación, la carencia de Dios, de mundo y de patria es meditada por Nietzsche bajo el título de nihilismo. Y según Heidegger, los tópicos nietzscheanos de la transvaloración de los valores, de la voluntad de poder, del eterno retorno de lo mismo y del superhombre no son sino el intento de buscar

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tr. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, Vol. IV, p. 391.

<sup>8</sup> Heidegger, M., *GA 50...*, p. 115.

<sup>9</sup> Último verso de la primera y sexta estrofa del poema *El librepensador. Despedida*, en: NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tr. D. Sánchez Meca y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2010, Vol. III, pp. 654-655.

<sup>10</sup> Heidegger, M., *GA 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 277.





nuevamente patria en medio de la carencia de la misma. Según Heidegger, Nietzsche busca la creación de una nueva patria a partir de la voluntad de poder<sup>11</sup>.

## 2. Exposición de la experiencia y temple fundamentales de Nietzsche: el nihilismo

Según lo que acabamos de exponer, el pensar de Nietzsche brota y surge de la experiencia fundamental de la carencia de Dios y de mundo y a lo largo de su pensar resuena la añoranza de la patria perdida o bien el anhelo de la nueva patria. Nietzsche es con toda seguridad el primer filósofo que miró con profundidad el fenómeno global que envolvía la historia completa de Occidente y fue el primero que meditó filosóficamente sobre tal fenómeno. Nietzsche acuñó dos términos para nombrarlo: nihilismo y la frase “*Dios ha muerto*”<sup>12</sup>. En una de sus lecciones, Heidegger recalca con un énfasis entre político y religioso que la meditación sobre el nihilismo es también una decisión sobre el futuro de la humanidad sobre la tierra<sup>13</sup>. Y algunos años después afirma que el nihilismo no es la doctrina caprichosa de algún pensador, sino un movimiento histórico. En su esencia, el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de Occidente, “*es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la edad moderna*”<sup>14</sup>. Por eso es indispensable para Heidegger entender el nihilismo, pues está convencido que éste es el fenómeno que nos domina y nos dominará en la siguiente época. Esto recuerda la famosa frase de Nietzsche a propósito del nihilismo: “*lo que*

<sup>11</sup> Cf. Heidegger, M., *GA 50...*, pp. 125-127.

<sup>12</sup> La relación entre muerte de Dios y nihilismo la explica Heidegger en su artículo concreto sobre la temática. Heidegger, M., “*La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’*”, en: *Idem, Caminos de Bosque*, Tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2003, pp. 200-201.

<sup>13</sup> Cf. Heidegger, M., *GA 48: Nietzsche: der europäische Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 16.

<sup>14</sup> Heidegger, M., “*La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’*” ..., pp. 201-202.



*describo es la historia de los dos próximos siglos*<sup>15</sup>.

Heidegger consagra su lección del segundo trimestre de 1940 al tema nietzscheano del nihilismo. Nietzsche no habla del nihilismo sin más, sino que lo acota claramente hablando del nihilismo europeo y con ello se refiere a toda la historia de Occidente. Para Nietzsche, el nihilismo es el movimiento histórico que puede resumirse en la frase *“Dios ha muerto”*. Heidegger menciona que tal frase se refiere también al Dios cristiano, pero enseguida afirma que *“Dios”* es, sobre todo, el nombre para todo lo suprasensible, lo ideal, las normas, los principios, las reglas, las metas, los valores que han sido puestos sobre el ente y que le dan sentido. El nihilismo es el acontecimiento duradero que transforma la verdad sobre el ser en su totalidad y la lleva a su fin<sup>16</sup>.

Es muy significativo que Heidegger, al inicio de la lección, haga un rápido resumen de las palabras fundamentales de Nietzsche y que las haga proceder de una de ellas: el nihilismo. Así, a partir del nihilismo como desvaloración de los valores sostenidos hasta ahora, se entiende la *transvaloración de los valores* como su posible autosuperación. A partir del nihilismo como nueva posición de valores, se entiende la *voluntad de poder* como el nuevo principio de posición de valores y *el eterno retorno de lo mismo* como la *“más aguda”* interpretación del nihilismo, que quiere aniquilar todo valor fuera y más allá del ente. Igualmente se necesita una nueva puesta de la esencia del hombre, más allá del hombre que ha vivido bajo los valores anteriores. El nihilismo debe crear también un hombre más allá del hombre. La nueva medida de los valores no puede ser otra que el *superhombre*. Éste es la figura suprema de la más pura, incondicionada, voluntad de poder<sup>17</sup>. Estos cinco títulos fundamentales expresan cada uno a su manera lo mismo. Para comprender el nihilismo tenemos que comprender los otros

<sup>15</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)...*, Vol. IV, p. 489.

<sup>16</sup> Cf. M. Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, p. 34.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 35-40.



cuatro, al tiempo que comprender el nihilismo nos prepara para la comprensión de los restantes. Comprender es entendido como un “*experimentar pensando*”<sup>18</sup>.

Heidegger precisa los materiales para su meditación sobre el nihilismo. El fraudulento compendio de fragmentos póstumos de Nietzsche titulado *La voluntad de poder* dedica los primeros 134 fragmentos al asunto del nihilismo. Heidegger seleccionará sólo algunos en base a los siguientes criterios, puestos por él mismo: 1) que sean del tiempo de mayor claridad intelectual de Nietzsche, o sea de los años 1887-1888; 2) el fragmento debe ser esencial sobre el nihilismo y apuntar sus distintos aspectos; y 3) debe ser apropiado para la confrontación con Nietzsche. Lo que esto último quiera decir, Heidegger no lo señala. De hecho, únicamente dos fragmentos sobresalen por la meticulosidad con que son meditados por Heidegger. Expongo sólo el primero de ellos por mostrar ejemplarmente lo que aquí se pretende.

## 2.1 Primer fragmento sobre el nihilismo

El primer fragmento que cumple con estas condiciones y que constituye para Heidegger lo más propio del nihilismo pensado por Nietzsche es el siguiente: “*¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta, falta la respuesta al ¿por qué?*”<sup>19</sup>. Heidegger analiza tres aspectos en el fragmento citado. El primero: según esta descripción, Nietzsche entiende por nihilismo esencialmente un proceso, y un proceso de desvalorización. Entonces es necesario preguntar por los valores y ver cuáles son los valores supremos. El segundo: se habla de la falta de meta. Entonces quizá hay una relación entre meta y valores supremos. El tercero: la falta de respuesta a la pregunta ¿por qué?. La respuesta al por qué da el fundamento de aquello por lo que

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*..., Vol. IV, p. 241.



se pregunta. Entonces quizá hay una relación entre fundamento y valor. A partir de este primer análisis se infiere que el nihilismo tiene que ver con valor, con meta y con fundamento, a la vez que con alguna relación entre ellos. Heidegger resume la cuestión del siguiente modo: “*desvaloración de los valores supremos significa que la ‘meta’ se pierde y no se encuentra ‘fundamento’ para el mundo*”<sup>20</sup>. El valor está en relación con meta y fundamento, o bien, meta y fundamento valen como valores supremos.

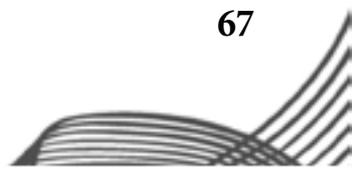
Pero Heidegger se pregunta, ¿por qué piensa Nietzsche en valores?. Y sobre todo ¿Qué tiene que ver el nihilismo con el valor y su desvaloración? Y es que “*la <nada> y nihil piensa el ente en su ser y es por ello un concepto de ser y no un concepto de valor*”<sup>21</sup>. La afirmación central del nihilismo es que todo ente es nada y no se ve que esto tenga alguna relación con el valor. ¿De dónde proviene la idea de valor? Nietzsche expresa en uno de sus fragmentos: “*los valores y su modificación están en relación con el crecimiento de poder de quien pone los valores*”<sup>22</sup>. ¿Quién es el que pone los valores? Aquí Heidegger cree ver el núcleo de toda la interpretación nietzscheana sobre el nihilismo: quien pone los valores es la voluntad de poder. ¿Qué es entonces valor? Según el principio ya establecido, Heidegger responde que “*<valores> son, en primer lugar, las condiciones de acrecentamiento que tiene en vista la voluntad de poder*”<sup>23</sup>. Los valores son determinados puntos de vista de una determinada perspectiva de una determinada voluntad de poder en relación a su acrecentamiento. Después añadirá Nietzsche las condiciones de conservación de la misma voluntad de poder. El ente en cuanto tal es perspectivo, lo que quiere decir que sólo se percibe cuando aparece en la perspectiva que la voluntad de poder ha fijado de antemano. Las condiciones de conservación y aumento hacen que

<sup>20</sup> Heidegger, M., GA 48..., p. 39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*..., Vol. IV, p. 243.

<sup>23</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*..., tomo II, p. 89.





se esté en necesaria relación con el devenir, pues lo que crece no permanece y si permanece es sólo para alcanzar el siguiente nivel y esto significa cambio, movimiento, devenir. Heidegger precisa: “*lo permanente sólo permanece a fin de volverse no permanente en el aumento... Devenir significa el tránsito de una cosa a otra, ese movimiento y movilidad... que domina a través del ens qua ens*”<sup>24</sup>.

Los valores son condiciones según su esencia y por tanto nunca incondicionados. El devenir, por su parte, no tiene valor. Con esto Nietzsche rechaza la creencia de que los valores sean algo en sí. Si los valores son condiciones, el devenir no tiene valor porque no tiene condición: el mundo deviniente como voluntad de poder es lo in-condicionado. Los valores son esencialmente condiciones condicionadas, puestas por la voluntad de poder. Estas condiciones en cuanto tales se constituyen en valores supremos. Y esos son los valores que ahora se desvalorizan. Pero, ¿por qué se desvalorizan? El error de los valores anteriores, que como todos los valores dependen de la voluntad de poder, fue su proyección en un ámbito ‘*en sí*’ (mundo verdadero) y no en el ámbito cambiante de la voluntad de poder misma (mundo aparente). ¿De dónde tal proyección? Nietzsche responde que de la voluntad moral. Tal voluntad moral es, en tanto que voluntad de poder, una impotencia de poder que proyecta los ideales en un mundo más allá. La voluntad moral quiere un hombre bueno que se someta a los ideales suprasensibles. Por eso toda moral es metafísica y toda metafísica es moral. Moral es el sistema de estas valoraciones. De ahí que Nietzsche pueda afirmar contundentemente: “*la causa del nihilismo es la moral, en el sentido de la instauración de ideales supranaturales de lo verdadero, lo bueno y lo bello que tienen validez en sí*”<sup>25</sup>.

Pero Nietzsche se llama a sí mismo immoralista. Nietzsche

<sup>24</sup> Heidegger, M., “*La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’...*”, p. 212.

<sup>25</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, p. 226.

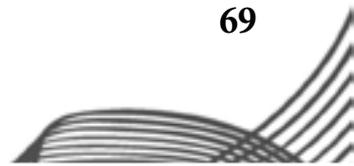


entiende el nihilismo como la superación de la metafísica y, lo que es lo mismo, de la moral. Heidegger afirma una y otra vez que Nietzsche no logró y no podía lograr la superación de la metafísica, como veremos más adelante. Pero aún no está agotada la relación entre nihilismo y valor.

## **2.2 ¿Superación del nihilismo? Nihilismo y esencia del nihilismo**

Hay dos cosas que llaman fuertemente la atención en el análisis de Heidegger: que presente el nihilismo de Nietzsche como algo positivo, ya que el nihilismo de suyo se entiende como negativo, y que afirme que Nietzsche no logró superar el nihilismo. Ambas cosas están íntimamente relacionadas. Para Nietzsche el nihilismo es que los valores supremos se desvalorizan. Pero la desvalorización exige de suyo una transvaloración. Nihilismo entonces legitima su nombre en cuanto que como desvalorización afirma que los valores anteriores son nada. Los valores anteriores son los valores de la metafísica y del platonismo, que Nietzsche identifica. La metafísica como platonismo es el velo que cubre el hecho de que el mundo suprasensible es nada porque no existe y que el mundo aparente, que se fundaba en él y que ahora es el único, no tiene valor, no vale nada. No vale. Nada. Pero el nihilismo como transvaloración es algo positivo. Según Heidegger, el nihilismo es positivo porque es el inicio de una nueva época, de una historia superior<sup>26</sup>. La historia superior comienza cuando el hombre se coloca a la altura del hecho de la muerte de Dios (la muerte de Dios es borrar todo el horizonte de lo suprasensible) y va más allá del hombre pequeño: el superhombre que quiere como su principio la voluntad de poder. El nihilismo es positivo porque ahora se coloca una nueva posición de valores que es la voluntad de poder en cuanto consciente de sí misma y que está únicamente enfocada a las condiciones de

<sup>26</sup> Cf. Heidegger, M., *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 180.





conservación y crecimiento en el devenir. La voluntad de poder es el principio de la nueva puesta de valores (transvaloración), la anterior puesta de valores era la metafísica. Por tanto, la transvaloración es la inversión de la metafísica. Y para Nietzsche inversión es superación. Pero Heidegger afirma que *“toda inversión de este tipo sigue estando implicada siempre en lo mismo, que se ha vuelto irreconocible”*<sup>27</sup>. O sea que precisamente aquí está el meollo del asunto para Heidegger, porque “la transvaloración llevada a cabo por Nietzsche no consiste en que ponga nuevos valores en lugar de los valores supremos válidos hasta el momento, sino en que concibe ya a ‘ser’, ‘fin’ y ‘verdad’ como valores y sólo como valores”<sup>28</sup>.

Por ello Heidegger no puede sino constatar que *“la clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor”*<sup>29</sup>.

En la explicación de uno de los fragmentos, Heidegger siguió el camino que va de la idea platónica del ser al ser como valor en Nietzsche en cuanto condición. Pero en aquel momento aún no decía qué pasaba con el ser si era pensado como valor. Ahora lo dice. El pensamiento del valor no está tan alejado del pensamiento del ser, puesto que es su deformación en la época del final de la metafísica: *“en la idea del valor, la esencia del ser se piensa, sin saberlo, en un respecto determinado y necesario: en su inexistencia (Unwesen)”*<sup>30</sup>. El ser se ha convertido en valor y con ello *“se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser”*<sup>31</sup>. Más aún: *“el pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio*

<sup>27</sup> Heidegger, M., *“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’...”,* p. 213.

<sup>28</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, p. 95.

<sup>29</sup> Heidegger, M., *“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’...”,* p. 209. “La pregunta por los valores es la pregunta decisiva en la filosofía de Nietzsche” Heidegger, M., GA 46..., p. 284.

<sup>30</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, pp. 51-52.

<sup>31</sup> Heidegger, M., *“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’...”,* p. 238.



*ser se presente en su verdad*<sup>32</sup>.

¿Qué hay entonces con el ser? Nada. Entonces el pensar en valores es el nihilismo puro y la consideración de Nietzsche sobre el nihilismo no puede ser sino nihilista. Poniéndolo en relación con la frase ‘*Dios ha muerto*’ tenemos que pensar a Dios como valor supremo es lo más nihilista que se pueda pensar, el rebajamiento más indigno. Por eso dice Nietzsche en su famosa narración sobre la muerte de Dios que *“nosotros lo hemos matado”*. Heidegger comenta: *“matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que el ente como tal no es exactamente aniquilado, pero si se vuelve otro en su ser”*<sup>33</sup>.

El pensar según valores es un matar radical y según Heidegger, esto ya no pudo ser visto por Nietzsche, quien conoció algunos rasgos del nihilismo y los interpretó nihilistamente pero no pudo ver la esencia del nihilismo, porque pensaba metafísicamente. La esencia de la metafísica es el nihilismo. El nihilismo de Nietzsche sería el máximo velo que encubriría la verdad de toda la metafísica desde Platón hasta él: que con el ser es nada. Heidegger concluye que *“quizá la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada”*<sup>34</sup>. Lo anterior permite a Heidegger acuñar un nuevo concepto de nihilismo en relación a Nietzsche: *“nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada”*<sup>35</sup>.

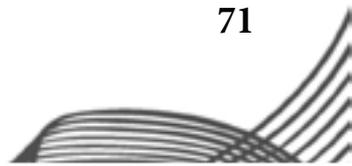
Entonces resulta que Nietzsche no sólo no pensó en la esencia de la nada, sino que ni siquiera podía pensarla. En uno de sus seminarios aclara aún más este punto: *“la esencia propia del*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>34</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, p. 50.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 51.





*nihilismo consiste en que no puede saberse a sí mismo a causa del olvido del ser. Ser como valor – el fin de la metafísica*<sup>36</sup>.

Con todo, hay algo positivo en el nihilismo de Nietzsche y es lo que aprovecha Heidegger para la elaboración de su pensar ontohistórico. “*Lo positivo: como consecuencia de este hecho, que sin nuestro conocimiento ya ha rebasado nuestra esencia, estamos bajo la pretensión de la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad aún no alcanzada por nosotros*”<sup>37</sup>.

### 3. Crítica a la interpretación heideggeriana del nihilismo

Lo que entendemos aquí por crítica es simplemente el llamar la atención sobre ciertos puntos de la interpretación heideggeriana que lo llevaron a interpretar a Nietzsche como lo interpretó y que pudieran ser y han sido interpretados de otra manera.

Así, por ejemplo, tenemos que entre los muchos aspectos que abarca el nihilismo (se puede hablar del nihilismo en religión, política, ciencia, arte, economía, moral, historia<sup>38</sup>), Heidegger se centra casi exclusivamente en el aspecto de los valores y su relación con el ser. A propósito de esto, es interesante lo que cita Pöggeler: “*Heidegger mismo indicó que, por una lección de Rickert, vio a Nietzsche primero como crítico de los valores y así fue alejado de la confrontación propiamente filosófica con Nietzsche*”<sup>39</sup>. No

<sup>36</sup> Heidegger, M., *GA 87: Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, p. 252.

<sup>37</sup> Heidegger, M., *GA 67...*, p. 186.

<sup>38</sup> Cf. Kuhn, E., *Friedrichs Nietzsche Philosophie des europäischen Nihilismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1992, pp. 137-188.

<sup>39</sup> Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, p. 113. Cf. también *Idem, El Camino del pensar de Martin Heidegger*, Tr. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993, p. 123.



puede negarse que Heidegger interpretó fragmentos de Nietzsche y que éste mismo hable del nihilismo como desvaloración de los valores supremos, pero dada la importancia del tema, es necesario tomar en cuenta los demás aspectos que toca el nihilismo como movimiento fundamental de la historia de Occidente. ¿Pensar el nihilismo únicamente como desvaloración es suficiente para llegar a la esencia del nihilismo nietzscheano? Al parecer no, por lo que sigue.

Heidegger olvida incluir en su lección sobre el nihilismo europeo algunas reflexiones valiosas que ya había realizado en lecciones pasadas. Por ejemplo, que el arte es el contra-movimiento por excelencia frente al nihilismo. Al respecto escribe: *“el arte en sentido estrecho es, de modo especial, un decir sí a lo sensible, a la apariencia, a aquello que no es el ‘mundo verdadero’, o como dice concisamente Nietzsche, que no es ‘la verdad’”*<sup>40</sup>. Y más adelante: *“en contra del nihilismo hay que poner en obra la vida creadora, es decir, ante todo, el arte; pero el arte crea a partir de lo sensible”*<sup>41</sup>. Al final de esa lección Heidegger habla sobre la frase de Nietzsche de entender el arte a partir de la óptica de la vida: *“La frase exige un saber acerca del acaecimiento del nihilismo, saber que para Nietzsche incluye al mismo tiempo la voluntad de su superación, de una superación que parta de los fundamentos y preguntas originarios”*<sup>42</sup>. ¿No plantea aquí Heidegger oportunidades de profundización sobre el nihilismo que la exclusiva consideración sobre el valor no ofrece? ¿No es el arte también para Heidegger un acceso privilegiado a la verdad del ser?

Otro ejemplo sumamente interesante es la gran política como reflexión sobre el nihilismo europeo:

---

<sup>40</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo I, p. 79.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 207.



A este tipo de meditación sobre el acaecimiento histórico del nihilismo y sobre las condiciones para su superación radical –la meditación sobre la posición metafísica fundamental que es necesaria para ella, el examen minucioso de los caminos y los modos para despertar y preparar esas condiciones- Nietzsche lo llama en ocasiones ‘*la gran política*’.<sup>43</sup>

Al parecer, Heidegger vio algún tiempo el pensamiento de Nietzsche como una posible salida al nihilismo de su época (cfr. el discurso de Rectorado, donde hace uso frecuente de las palabras de Nietzsche ‘*voluntad*’ y ‘*poder*’). Y es posible que haya visto en Hitler la encarnación política de esa posible superación. Ni que decir tiene que Heidegger vio muy poco tiempo después que el Nacionalsocialismo no sólo no era la encarnación de la superación, sino que era más bien la encarnación de la esencia del nihilismo. Y quizá por eso, no exclusivamente pero también, se separa de Nietzsche y lo presenta como el consumidor del nihilismo. Pöggeler comenta al respecto lo siguiente:

Las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, que iniciaron en el semestre de invierno 1936/1937 fueron una confrontación cada vez más aguda con los fundamentos intelectuales, o sea no-intelectuales del Nacionalsocialismo. En ésta, Nietzsche se convirtió finalmente en el filósofo que no tenía nada que ver con las experiencias fundamentales de los griegos, que sólo trajo a Maquiavelo al juego y con ello aquella tradición romana, que estaba desde Herder y Hegel por un total direccionamiento a la política. Así, Heidegger pudo ver prefigurado el pensamiento nacionalsocialista de la “*cría*” en el biologismo de Nietzsche y sintió como necesaria la

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 154-155.



referencia de Nietzsche a la ‘bestia rubia’<sup>44</sup>.

Finalmente tenemos lo siguiente. Por un lado, Nietzsche opone al nihilismo la transvaloración de los valores como superación del mismo, pero según Heidegger esto sólo puede ser hecho dentro de la era del nihilismo, ya que:

“Ningún movimiento histórico puede saltar fuera de la historia y comenzar absolutamente de cero. Por el contrario, será tanto más histórico, es decir, fundará historia de modo tanto más originario cuanto más supere lo habido hasta el momento desde su raíz, en la medida en que cree un nuevo orden en una dimensión radical.”<sup>45</sup>

Por otro lado, cuando explica el eterno retorno de lo mismo y comenta el pasaje de la serpiente negra que se le incrusta en la garganta al pastor, escribe:

La serpiente negra es el sombrío siempre igual del nihilismo, su fundamental carencia de meta y de sentido, es el nihilismo mismo... El nihilismo no se puede superar desde afuera... El nihilismo sólo será superado si se lo supera de raíz, si se lo agarra por la cabeza, si los ideales que pone y de los que proviene caen presas de la ‘crítica’, es decir, de la delimitación y de la superación.”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit...*, pp. 226-227.

<sup>45</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo I, p. 39.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 356.



¿No se asoman aquí algunos caminos en que Nietzsche puede ser continuado en su propósito de superar el nihilismo y con ello la metafísica, y así encontrar patria nuevamente?

#### 4. Reflexiones conclusivas

Las reflexiones anteriores muestran, así considero, una gran afinidad, al tiempo que una clara separación, entre el pensar de Nietzsche y Heidegger. Y es que para Heidegger la noción de nihilismo es también clave para su pensamiento, así como la noción de patria<sup>47</sup>. Heidegger se dedica con tanto empeño y profundidad a meditar junto con Nietzsche sobre el nihilismo porque este fenómeno es también su propia experiencia fundamental. Urge meditar sobre el nihilismo. Para ambos pensadores está en juego no poca cosa, pues pensar sobre el nihilismo no es sino “*pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras*”<sup>48</sup>. Pero Heidegger también medita con tanta intensidad sobre el nihilismo porque la meditación sobre el mismo le abre la puerta a un nuevo acceso a la pregunta por el ser. Acceso que por cierto le niega a Nietzsche, como hemos visto, pues éste es sólo el culminador de la metafísica y, como tal, el preparador del salto al otro comienzo<sup>49</sup>.

Por lo que se refiere al papel de la patria en Heidegger escribe Bernhard Welte:

<sup>47</sup> “La patria (*Heimat*) con su antigua tradición católica llega a ser para Heidegger el lugar de recogimiento ‘espiritual’ frente a las instancias liberales y progresistas que vibraban el mundo a principios del siglo XX”. STAGI, P., “*Il Giovane Heidegger e Nietzsche. Uno scritto inedito*”, en: *Giornale de filosofia della religione*, Supplementa 4, (2006), p. 3.

<sup>48</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo II, p. 42.

<sup>49</sup> Para esto cf. GUTIÉRREZ, C., “*La muerte de Dios y el último dios: Nietzsche en los Aportes a la filosofía de Martin Heidegger*”, en: *Revista de Filosofía UIA* 119 (2007), p. 90.



Lo patrio de la patria era muy importante para Heidegger. Él sabía que la esencia humana necesita su lugar perteneciente, que se le concede, y a partir del cual se le concede todo lo que le pertenece. Él sabía también que en este tiempo que se olvida de Dios y del ser, la esencia de la patria peligraba, si no es que ya había sido destruida.<sup>50</sup>

¡Que impresionante paralelismo! En la frase citada, Welte nombra exactamente los tres aspectos que componen la experiencia y temple fundamentales de Nietzsche: la patria como lo que se concede y a lo que se pertenece y el peligro de la carencia de patria en un tiempo que se olvida de Dios y del ser, o sea, de la esencia más íntima del mundo. ¡Nietzsche y Heidegger comparten una misma experiencia fundamental y vibran en un mismo temple fundamental! Que esto es así lo muestra el hecho de que Heidegger cite a Nietzsche tratando de describir el ambiente vital de su tiempo. En el artículo “*El triduo de guerra en Meßkirch*”, de 1915, Heidegger cita una frase de *La voluntad de poder* de Nietzsche:

Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Heidegger, M., / Welte, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, p. 148. Citado por ZABOROWSKI, H., “Epílogo II: Meditación, serenidad y el regalo de la patria. Martin Heidegger, Bernhard Welte y el asunto del pensar”, en: Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Tr. Á. Xolocotzi y C. Gutiérrez, UIA, México, 2006, p. 213.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, KSA 13, 11[411], p. 189 [F. Nietzsche, Fragmentos póstumos (1885-1889), Vol. IV, Tr. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, p. 489].



Holger Zaborowski comenta así el pasaje anterior: “aquí se muestra una clave para entender el punto de partida del pensamiento heideggeriano y con ello también para comprender las preguntas con las que Heidegger se ha ocupado”<sup>52</sup>. Vemos, en efecto, que la experiencia de la época moderna es tanto para Nietzsche como para Heidegger la experiencia de la carencia de Dios y de mundo y por ello, la carencia de patria.

Si bien ambos pensadores comparten esta experiencia fundamental común, el pensar que brota de ella hará que los pensadores se separen, sin dejar de coincidir en puntos fundamentales. Para el Heidegger de ese tiempo, es decir de 1915, Nietzsche tiene razón cuando dice que nuestra cultura teme reflexionar. Y en ese mismo artículo señala que Nietzsche meditó sobre el asunto<sup>53</sup>, pero no encontró el camino de una meditación fecunda. Este rasgo se repetirá a lo largo de toda la confrontación con Nietzsche: el filósofo de Röcken vio, experimentó, conoció como nadie antes que él muchos fenómenos clave de la vida y del pensar, pero no llegó a la esencia de los mismos. Sin embargo hemos visto que hay algunos puntos importantes que Heidegger descuida y que hablarían de una superación del nihilismo, y por tanto de la metafísica, en Nietzsche, si bien estos puntos no pueden ahora ser desarrollados en toda su amplitud.

Que Heidegger permaneció siempre unido a este

<sup>52</sup> ZABOROWSKI, H., “Epilogo II: Meditación, serenidad y el regalo de la patria. Martin Heidegger, Bernhard Welte y el asunto del pensar”, en: Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte...*, p. 216.

<sup>53</sup> Heidegger comenta expresamente en una de sus lecciones que Nietzsche pide la meditación para superar el nihilismo y cita varios de sus fragmentos. Ejemplo: “El que aquí toma la palabra, por el contrario, no ha hecho otra cosa que meditar”. Cf. Heidegger, M., *GA 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, pp. 189-190.



pensamiento original inspirado por Nietzsche, es decir, que Heidegger siempre se mantuvo en la necesidad de meditar sobre la posibilidad de encontrar patria en medio de nuestra época, lo muestra el siguiente pasaje tomado, precisamente, de una de sus lecciones sobre Nietzsche:

La salvación y la fundación del hombre histórico occidental sólo pueden provenir de la suprema pasión de la meditación. De ella forma parte, ante todo, el conocer del conocer, la meditación sobre el saber y el fundamento esencial en el que se mueve desde hace dos milenios gracias a su historia esencial.<sup>54</sup>

Para corroborar lo anterior, sean citadas también unas líneas que Heidegger escribió hacia el final de su vida. El 23 de mayo de 1976, o sea tres días antes de su muerte, escribió unas palabras de felicitación a Bernhard Welte por haber sido nombrado ciudadano honorario de Meßkirch: “... *porque hace falta la meditación sobre la pregunta, si y de qué manera puede haber ‘patria’ en esta era de civilización mundial mecanizada y uniforme*”<sup>55</sup>. Así pues, tanto Nietzsche como Heidegger se dan a la tarea de buscar patria en medio de nuestra época. ¿La encuentran? Al parecer si, pero las respuestas, aparentemente, se alejan considerablemente. Nietzsche busca la patria añorada en el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, mientras que Heidegger sugiere, ya hacia el final de su vida, que se puede encontrar nuevamente patria en la serenidad para con las cosas<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Heidegger, M., *Nietzsche...*, tomo I, p. 444.

<sup>55</sup> Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte...*, p. 115.

<sup>56</sup> Cf. Heidegger, M., *Serenidad*, Tr. I. Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, pp. 29-30.



## Bibliografía

Gutiérrez, C., “*La muerte de Dios y el último dios: Nietzsche en los Aportes a la filosofía de Martin Heidegger*”, en: *Revista de Filosofía UIA* 119 (2007), p. 90.

Heidegger, M., *GA 43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

————, *GA 44: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.

————, *GA 48: Nietzsche: der europäische Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.

————, *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

————, *GA 87: Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

————, *Gesamtausgabe (GA) 50: 1 Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Klostermann, Frankfurt am Main, 20072.

————, “*La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’*”, en: *Idem, Caminos de Bosque*, Tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2003.



———, *Nietzsche*, Tr. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, tomo I.

———, *Ser y tiempo*, Tr. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2005.

———, *Serenidad*, Tr. I. Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

Kuhn, E., *Friedrichs Nietzsche Philosophie des europäischen Nihilismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1992.

Nietzsche, F., *El anticristo*, Tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002.

———, *El librepensador. Despedida, en: Idem, Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Tr. D. Sánchez Meca y J. Conill, Tecnos, Madrid, 2010, Vol. III.

———, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tr. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, Vol. IV.

Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999.

———, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn, 2002, p. 16.

———, *El Camino del pensar de Martin Heidegger*, Tr. F. Duque, Alianza, Madrid, 1993.



Stagi, P., “*Il Giovane Heidegger e Nietzsche. Uno scritto inedito*”, en: *Giornale de filosofia della religione, Supplementa 4*, (2006), pp. 3-35.

Zaborowski, H., “*Epilogo II: Meditación, serenidad y el regalo de la patria. Martin Heidegger, Bernhard Welte y el asunto del pensar*”, en: Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Tr. Á. Xolocotzi y C. Gutiérrez, UIA, México, 2006.





## Realismo analógico Una respuesta al *nuovo realismo* de Maurizio Ferraris

Jaime Ruíz Noé<sup>1</sup>

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

**Resumen:** El ataque de Maurizio Ferraris contra el pensamiento posmoderno, especialmente contra el pensamiento débil y la hermenéutica de Gianni Vattimo, ha dado lugar a un enriquecedor debate filosófico. En este ensayo se hace una revisión de la propuesta filosófica de Ferraris así como de sus críticas a la posmodernidad. Asimismo, se plantea una tercera posibilidad, brindada por la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Desde este modelo de interpretación, se propone un realismo analógico, que evite la univocidad del pensamiento moderno y del realismo pero que tampoco se disperse en la equivocidad de la filosofía posmoderna.

**Palabras clave:** realismo, posmodernidad, hermenéutica, analogía, crítica.

**Abstract:** Maurizio Ferraris criticism against postmodern thought, especially against weak thought and hermeneutics of Gianni Vattimo, has given rise to a rich philosophical debate. In this paper we review the philosophical proposal of Ferraris and his criticism of postmodernism. Also, we establish that there is a third possibility, offered by analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot. From this model of interpretation, we propose an analog realism, which avoids the univocity of modern thought and realism but also avoid the ambiguity of postmodern philosophy.

**Keywords:** realism, postmodernity, hermeneutics, analogy, criticism.

---

<sup>1</sup> Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



Si decimos que “la llamada verdad es una cuestión de poder”, ¿por qué nos hemos convertido en filósofos y no mejor en magos?

**Maurizio Ferraris**

En el 2011, el filósofo italiano Maurizio Ferraris dio a conocer una propuesta filosófica denominada nuevo realismo. En términos muy amplios, este *nuevo realismo* pretende establecerse en contraposición a los planteamientos de la filosofía posmoderna. A partir de la divulgación que el filósofo italiano realizó en algunas revistas y periódicos, el conocimiento de este planteamiento ya ha dado pie a un debate con Gianni Vattimo y otros filósofos italianos, instaurando una correspondencia que se ha mantenido viva en los últimos dos años. El cuestionamiento final al cual parece dirigirse la discusión es: ¿estamos ante el final del pensamiento posmoderno? Si atendemos a la propuesta de Ferraris, habría que decir decirle adiós al posmodernismo y reivindicar al pensamiento filosófico desde una nueva perspectiva, no sólo por razones teóricas sino, sobre todo, éticas.

A lo largo de las siguientes líneas presentaré una síntesis de la propuesta de Ferraris. Con ello pretendo señalar los elementos que me parecen más valiosos de este nuevo movimiento, así como algunos puntos en los que difiero. Después, trataré de esbozar una perspectiva distinta como respuesta a la anterior, partiendo desde los lineamientos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. La razón por la cual recorro a este modelo de interpretación es que se ha planteado como una postura crítica frente a las tesis extremas de la filosofía, y ha propuesto una tercera vía entre el pensamiento rígido de la modernidad y el pensamiento relativista de la posmodernidad. Al hacerlo así, mi intención no es anular la





validez de la propuesta de Ferraris, sino marcar algunos aspectos que considero pertinentes incorporar a este debate filosófico que marca una tendencia importante en el pensamiento actual.

## 1. El nuovo realismo de Maurizio Ferraris

“*Un espectro se cierne por Europa. Es el espectro de lo que propongo llamar ‘Nuevo Realismo’*”, con estas palabras comienza el manifiesto de Maurizio Ferraris que lleva por título “*Il ritorno al pensiero forte*”.<sup>1</sup> En ese breve texto, el mayor apostata de la hermenéutica filosófica propone un nuevo movimiento filosófico que, acompañado de pensadores como Paul Boghossian, Umberto Eco y John Searle, reivindique la noción de “*realismo*” en el terreno de la filosofía y la política. Este nuevo realismo propuesto por Ferraris, también denominado “*pensamiento fuerte*”, se contrapone frontalmente al posmodernismo, especialmente al pensamiento débil de su maestro Gianni Vattimo. En este sentido, Ferraris, quien ya en su libro *L’ermeneutica* (1998) criticaba el *dictum* nietzscheano de la hermenéutica posmoderna “*no hay hechos (fatti), sólo interpretaciones*”, parodiándolo con la expresión “*no hay gatos (gatti), sólo interpretaciones*”;<sup>2</sup> podría contraponer al pensamiento hermenéutico —esa denominada *koiné* o lenguaje común de la posmodernidad<sup>3</sup>— una versión del adagio fenomenológico que indicara: “*a los hechos mismos*”. El realismo es una superación del perspectivismo nietzscheano, a favor de un encuentro con los hechos y no solamente con la interpretación de ellos.

<sup>1</sup> Ferraris, M., “Il ritorno al pensiero forte”, en *La Repubblica*, 08 de agosto de 2011, pp. 36-37. Versión en línea: <<<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/08/08/il-ritorno-al-pensiero-forte.html>>>. Una versión del mismo texto en inglés se titula “Manifesto for New Realism” se encuentra en: <<<http://labont.it/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/1107-New-Realism-Ing.pdf>>>. La traducción del texto es mía.

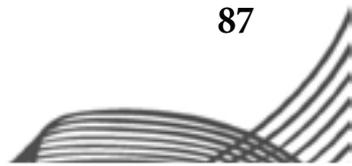
<sup>2</sup> Ferraris, M., *La hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, p. 47.

<sup>3</sup> Cf. Vattimo, G., en su texto “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-721



La pregunta que se halla a la base de este nuevo realismo, como ya se indicó en la introducción, parece tener su sustento principal en el pilar de la ética. Las preguntas guías: ¿es verdad que la modernidad es líquida y la posmodernidad es gaseosa, o ésta es una representación ideológica de nuestro tiempo? ¿Hasta qué punto, política y éticamente hablando, la posmodernidad no se ha erigido como una posición que justifica la situación crítica de nuestro tiempo? De responder afirmativamente, se desenmascararía el afán ideológico que mueve a la posmodernidad y que definiría a sus pensadores y sus tesis más sobresalientes (el nihilismo, la caída de los metarrelatos, el relativismo, entre otras).

De hecho, Ferraris considera que fueron los propios acontecimientos políticos los que hicieron detonar las posturas posmodernas de aquellos que se encerraron en una actitud meramente lúdica, situación que conllevó a graves consecuencias en los campos de lo político y lo social. La actitud irónica de las vanguardias, tanto artísticas como intelectuales, no sólo llevó a dibujarle bigotes a la Giconda, usar nociones como verdad y realidad entrecomilladas, sino llegar a afirmar que la lengua es fascista por tener reglas y normas (el caso de Roland Barthes). La parodia se convirtió en parodia de sí misma. Pero lo que parecía ocultarse en el seno de la posmodernidad fue que gracias a todos esos discursos se permitía sostener una verdad desde la política hegemónica que se establecía como inamovible por incuestionable. Se convirtió así en el nuevo mito de legitimación del orden de las cosas. Si todas las interpretaciones son válidas y complementarias, entonces no hay modo de contraponerse a los que ejercen el poder dominante. El populismo, acusa Ferraris, es justamente el que ha recibido el gran apoyo ideológico que requería para su fundamentación; la ausencia de una verdad desde la cual defender una postura que evite cualquier arbitrariedad fue veladamente cancelada.





En contraposición, el nuevo realismo de Ferraris no sólo pretende ser una propuesta polémica frente a ciertos pensadores del posmodernismo filosófico (como Vattimo, Barthes y Rorty), sino una reivindicación de la filosofía misma para insertarla nuevamente en el debate político y social del siglo XXI; un debate del cual se ha visto relegada. Sin embargo, para conseguirlo, la filosofía no puede responder a fines ideológicos, sino que debe responder a su compromiso con la verdad, la realidad y la sociedad en el contexto al cual le corresponde asumir y responder.

Es así como el filósofo italiano recurre a tres nociones claves para fundamentar su nuevo realismo. 1) *Ontología*: el mundo tiene sus propias leyes y éstas se nos imponen, de modo que la realidad no es aquello que el hombre construye epistémicamente sino que está ahí y la percibimos; los objetos de la realidad no dependen de los sujetos, sino que existen realmente. 2) *Crítica*: para sostener la posibilidad de transformación y no mera interpretación del mundo, con la finalidad de alcanzar una verdadera emancipación y no sólo una ilusión de ella. 3) *Ilustración*: comprendida ésta en el sentido kantiano: hacer uso de la propia razón para abandonar el estado pueril y, de este modo, volver a confiar en la humanidad, el conocimiento y el progreso; una renovación del proyecto ilustrado que el posmodernismo pretendió interrumpir, como ya denunciara Habermas en la década de 1980.<sup>4</sup> A partir de estas tres categorías, fundamentales en la historia de la filosofía, Ferraris se ha dedicado a difundir este nuevo proyecto que, como él mismo reconoce, se trata de un viraje tanto personal como colectivo (por el grupo de pensadores que lo acompaña).

---

<sup>4</sup> Cf. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008. Es relevante advertir que tres autores de la época, comúnmente vinculados con el posmodernismo, apelaban ya por una reivindicación de la Ilustración: Foucault, Derrida y Lyotard. Cf. Ferraris, M., "Perseverare è diabolico. Dialettica del postmodernismo", en *Alfabeto2*, núm. 14 (2011). Versión en línea: << <http://www.alfabeto2.it/2011/11/10/perseverare-e-diabolico/>>>



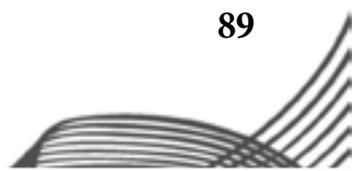
Por el contrario, Vattimo, quien en gran medida es uno de los últimos grandes pensadores que dio nacimiento y fundamento al posmodernismo (por paradójica que resulte la idea misma de una fundamentación de un pensamiento que se asume sin fundamentos), ha respondido a Ferraris en un diálogo que entablaron ambos filósofos italianos.<sup>5</sup> Vattimo señala, como titula uno de su más recientes trabajos, que el pensamiento debe dejarse llevar por la ausencia de una verdad.<sup>6</sup> Por tanto, no sería necesario un retorno al pensamiento fuerte, sino un pensamiento que se conduzca cada más por el debilitamiento y el nihilismo, como ha indicado desde la década de 1980 con una amplia obra filosófica y política.

Ferraris sostuvo que la supuesta emancipación que debía ser resultado del abandonado posmoderno de todo ideal de objetividad, gracias a una multiplicidad de interpretaciones y a un deconstruccionismo sin limitaciones, ha resultado una mentira. Hoy, más que nunca, a la posmodernidad se le debe decir adiós junto al pensamiento débil, recuperar la emancipación a partir de un proyecto filosófico crítico y racional que contraponga a los ideales (o idealistas) posmodernos la realidad misma. La posmodernidad se ha convertido en la ideología dominante del populismo que afirma que todo es socialmente construido.

Sin lugar a dudas, la discusión de este nuevo realismo frente al pensamiento posmoderno aún se halla viva. Aún falta atisbar los verdaderos alcances y límites de esta nueva propuesta. Sin embargo, me atrevo a afirmar que lo más importante es que frente a los excesos del pensamiento posmoderno es necesario reincorporar el pensamiento filosófico —sin relativismos ni ideologías

<sup>5</sup> El diálogo entre ambos pensadores se titula “Laddio al pensiero debole che divide i filosofi”, en *La Repubblica*, 19 agosto 2011. Versión en línea: <<<http://giannivattimo.blogspot.com/2011/08/laddio-al-pensiero-debole-che-divide-i.html>>>.

<sup>6</sup> Cf. Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Paidós, Barcelona, 2010.





coyunturales— al debate político y social de nuestro tiempo, una situación de la cual ha adolecido la filosofía contemporánea. No obstante, al mismo tiempo considero pertinente marcar un distanciamiento frente a algunas de las tesis del nuevo realismo de Ferraris, realizando matices que permitan encaminar por otros derroteros esta reivindicación del pensamiento filosófico. Es en este sentido que encuentro factible señalar las ventajas que ofrece una racionalidad de carácter analógico.

## 2. El pensamiento analógico de Mauricio Beuchot

En la filosofía latinoamericana, la posmodernidad que proviene sobre todo de la filosofía continental ha contado con numerosos seguidores, pero también con críticos. Desde la corriente hermenéutica —a la cual se le ha acusado injustamente de ser la instauradora del pensamiento posmoderno— se han propuesto distintos planteamientos que buscan criticar los relativismos que esta actitud conlleva. El ejemplo de un pensamiento crítico hacia la filosofía posmoderna es el de Mauricio Beuchot.<sup>7</sup>

A lo largo de una amplia trayectoria intelectual que concilia varias tradiciones filosóficas, entre ellas la aristotélicotomista, la analítica y la propia hermenéutica, Beuchot ha dado lugar a lo que se conoce como una hermenéutica analógica.<sup>8</sup> Este modelo de interpretación, que ha devenido ya en un movimiento compuesto por una amplia variedad de estudios interdisciplinarios,<sup>9</sup> se coloca frente a dos posturas extremas de la *praxis* hermenéutica,

<sup>7</sup> La postura crítica de Beuchot en torno a la posmodernidad se encuentra ya en su obra *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental / Miguel Ángel Porrúa, México, 1996: así como en su revisión histórica y crítica de este periodo en *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.

<sup>8</sup> Cf. Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, FFyL-UNAM / Ítaca, México, 20094.

<sup>9</sup> Conde Gaxiola, N., *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006.

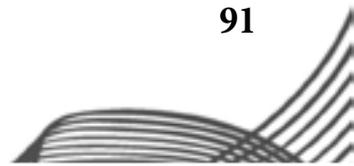


comunes en el escenario filosófico contemporáneo: por una parte, el univocismo, que postula una interpretación definitiva, absoluta y verdadera de un texto (comprendido en sentido amplio como escrito, símbolo, imagen y acción); por otra, el equivocismo, que propone que todas las interpretaciones son válidas, que la realidad, siguiendo a Nietzsche, ha devenido fábula y la verdad debería ser despedida. Mientras que el pensamiento moderno tendió hacia la univocidad, al pretender alcanzar un conocimiento absoluto, claro y distinto de la realidad, como lo pretende la filosofía analítica en la actualidad, la equivocidad es abanderada por el pensamiento posmoderno, que se hunde en el relativismo de las interpretaciones, renuncia a la verdad y se conforma con el nihilismo moral y político contemporáneos. A diferencia de estas posturas, Beuchot sostiene:

El modelo analógico de la hermenéutica [...] evita la pretensión univocista de una sola interpretación como la única válida, pero también la vorágine equivocista de las interpretaciones contradictorias entre sí que se consideran todas válidas. Es un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, tendiendo, sin embargo, más a lo equívoco que a lo unívoco, más a la diferencia que a la igualdad, a la apertura que a la cerrazón.<sup>10</sup>

Efectivamente, la interpretación, desde el modelo de la hermenéutica analógica, sólo puede ser aproximada, no definitiva ni absoluta. Pero esto no implica una ausencia de conocimiento, sino un reconocimiento de la propia finitud del hombre que le hace comprender todo desde una perspectiva y no en su totalidad. Es por ello que se convierte en una aceptación de la imposibilidad del hombre por tener una comprensión y un conocimiento absolutos, mas no una renuncia a todo tipo de conocimiento. Además, no

<sup>10</sup> Beuchot, M., Tratado de..., p. 112.





niega el hecho tal cual, pero admite que éste siempre es enfocado desde cierto punto de vista.

La hermenéutica analógica, sin embargo, no sólo es una teoría de la interpretación que recurre a la analogía para evitar los extremos interpretativos, sino que se propugna como todo un modelo de racionalidad. Esto nos permite reconocer que existe un pensamiento analógico que propone un acercamiento proporcional a la realidad, no renunciando a la verdad y, por lo tanto, se compromete con una postura ontológica. De este modo, la hermenéutica analógica sigue perteneciendo a esa *koiné* o lenguaje común de nuestra época sin aceptar la relatividad de algunas posturas que hacen énfasis en el ejercicio interpretativo.

Precisamente, en 2004 Beuchot tuvo la oportunidad de discutir esta propuesta filosófica con Gianni Vattimo.<sup>11</sup> En dicho debate, este último criticaba la ontología que subyace a la hermenéutica analógica y rechazaba toda noción de verdad u objetividad que permitiera jerarquizar los acercamientos a la realidad. En realidad, el punto de discusión es si existe o no la posibilidad de un referente que permita guiar las interpretaciones; un hecho que pueda anclar al pensamiento. Como se puede apreciar, por tanto, la crítica de Beuchot al posmodernismo coincide en algunos elementos con los planteamientos de Ferraris: la importancia que tiene la ontología para el pensamiento filosófico, no renunciar a una noción de verdad y el ejercicio de la crítica. La hermenéutica analógica, por lo tanto, no cae en el rango del pensamiento posmoderno, sino que es una alternativa al conflicto que conlleva el relativismo de éste.

---

<sup>11</sup> Cf. Beuchot, M. — Vattimo, G. — Velasco, A., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, FFyL-UNAM, México, 2006.

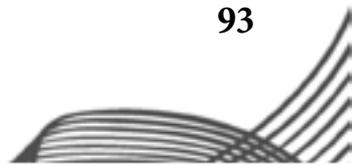


### 3. Por un realismo analógico

¿Cómo se posiciona el pensamiento analógico frente al debate entre el pensamiento posmoderno y el nuevo realismo de Ferraris? Haciendo uso del recurso de la analogía, que apela a un constante “*ni A ni B*” para encontrar un tercer punto en discordia sin negar los extremos, habría que señalar que, frente al dictum “*no hay hechos sólo interpretaciones*” de la hermenéutica posmoderna y frente a una postura que reincorpora a la realidad como un encuentro del pensamiento con “*los hechos mismos*”, la hermenéutica analógica recuerda que existe un tercer matiz: hay hechos, pero siempre interpretados. Con esta afirmación no se niega la realidad, tampoco se renuncia a la posibilidad de acceder a una verdad, pero se evita caer en la idea de que todos tenemos que llegar de modo inmediato a esa misma verdad o ese mismo hecho de la realidad. Las interpretaciones son mediaciones de nuestro encuentro con el mundo, pero éstas no impiden nuestro acercamiento a la realidad misma, aunque sea de modo proporcional, reconociendo nuestra propia limitación humana para hacerlo. Se trata, por lo tanto, de defender un realismo moderado, de carácter analógico, que permita un nuevo camino al conocimiento.

En este sentido, una racionalidad analógica puede abordar, desde otra perspectiva, las tres categorías establecidas por Ferraris para dar otro matiz que enriquezca la reflexión filosófica contemporánea y se contraponga al relativismo posmoderno. En las últimas líneas del presente ensayo no abordaré las nociones de ‘*crítica*’ e ‘*ilustración*’ —aunque en términos generales coincido con la importancia de su revalorización, y creo también que la noción de sujeto, por ejemplo, debería ser puesta nuevamente a reflexión<sup>12</sup>— por lo que sólo me concentraré en el valor ontológico

<sup>12</sup> Cf. Beuchot, M., “Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto”, en *Hermenéutica, discurso y sociedad*. Sextas jornadas de hermenéutica, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas / UNAM, México, 2006.





que se puede sostener desde una hermenéutica analógica, la implicación de una noción de verdad al interior de la misma, así como sus implicaciones en los terrenos de la ética y la política.

### 3.1 Sobre la ontología

La ontología es la columna vertebral para el nuevo realismo propuesto por Ferraris, pues es precisamente la que ha sido negada desde el pensamiento posmoderno. Sin embargo, la pregunta que resulta ineludible es: ¿qué tipo de ontología es la que se pretende sostener? Si seguimos los trabajos que este autor ha realizado en obras anteriores, el filósofo italiano identifica la ontología con el hecho mismo de percibir algo que no es puesto por el sujeto. Ferraris sostiene:

*[...] al menos en su forma, la ontología es siempre una fenomenología, que a su vez, lo quiera o no, es siempre una fenomenología de la percepción. En su génesis, no hay ser sin experiencia, y no hay experiencia sino como experiencia presente, como presencia cercana de algo para alguien; la ontología podrá por supuesto hablar legítimamente de Dios, de los ángeles o del ser que no es el ser del ente, pero su sentido no podrá nunca prescindir de la experiencia presente de la cosa, o sea, de un hecho que precede de derecho toda interpretación.<sup>13</sup>*

A diferencia de Ferraris, como ya he señalado, el dictum nietzscheano puede redefinirse desde una hermenéutica analógica como: hay hechos pero éstos siempre se encuentran interpretados. Esta tesis implica que las interpretaciones no pueden ser arbitrarias, ya que se cuenta con un referente ineludible sobre qué es lo real.

<sup>13</sup> Ferraris, F., *La hermenéutica*, p. 45. Las cursivas son del autor.

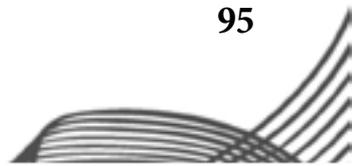


La realidad no se trata de un concepto ilusorio o metafísico, sino que parte de la percepción misma de los objetos del mundo. Este referente establece un primer punto de carácter ontológico que permite enraizar la interpretación que realiza una hermenéutica. Sin embargo, la íntima vinculación entre sentido y referencia, al interior de un pensamiento de carácter analógico, es ineludible. Como advierte Beuchot, ya no se puede defender una ontología de bulto, que sólo refiere a las cosas en su mera materialidad, sino que se debe realizar una ontología significativa para el hombre. De este modo, la analogía exige una ontología que se encamine no sólo por el sentido de los entes, sino por el sentido del ser, a través de lo cultural y lo simbólico. En palabras de Beuchot:

[...] la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino el sentido del ser humano, i. e. la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar –a nuestro modo de ver– una conexión con la ontología.<sup>14</sup>

Ciertamente, en un sentido empírico la realidad se reduce a objetos materiales, hechos desnudos que poco le dicen significativamente al hombre. Estos hechos empíricos, que tanto interesan a la ciencia, no pueden ser el objeto esencial del pensamiento filosófico. En cambio, los hechos humanos, aquellos que siempre están atravesados por un sentido, una significación que los vuelve determinantes para la vida humana, que se encuentran inmersos de lleno en lo simbólico, esos son los que deben ser objeto de estudio del pensamiento filosófico. De modo que no se trata de encontrar la realidad en su plena desnudez (de eso se encarga

<sup>14</sup> Beuchot, M., Tratado de..., p. 113.





la ciencia), tampoco se trata de dominarlos (como la tecnología), sino de comprender que toda la realidad se realiza a través de una mediación mutua entre el sujeto y el mundo. Con Ferraris se puede sostener: el hombre no construye el mundo, el mundo ya está ahí; pero, desde una hermenéutica analógica, se puede afirmar que el hombre lo significa, le otorga sentido a su realidad.

### 3.2 Sobre la verdad

Este compromiso ontológico del pensamiento analógico, que acude al sentido y a la referencia, implica al mismo tiempo una noción de verdad a la cual no se está dispuesto a renunciar. Para ello, Beuchot recupera las reflexiones del propio Maurizio Ferraris y Franco Volpi para sostener que la verdad como desocultamiento (alétheia) defendida por Heidegger, a la cual han acudido los autores posmodernos para negar la referencialidad, no es opuesta a la verdad como correspondencia de la tradición aristotélica, sino que, de hecho, se complementan la una a la otra, pues una se avoca al sentido mientras que la otra se encamina por la referencia.<sup>15</sup> Nuevamente se vinculan sentido y referencia, esta vez como partes constitutivas de una noción más amplia y rica de la verdad que permita la adecuación con la referencia.

Con base en ella, un realismo analógico defiende la posibilidad de jerarquizar los acercamientos a la realidad en tanto interpretaciones de la misma, por lo que, a diferencia de la postura posmoderna, no se niega la posibilidad de plantear interpretaciones más válidas y verdaderas que otras. La analogía de atribución es la que permite sostener una jerarquía entre diversos acercamientos a la realidad recurriendo a la noción de límite. Para la hermenéutica analógica —a diferencia de las hermenéuticas posmodernas— es ineludible que existen límites en la interpretación de textos,

<sup>15</sup> Beuchot, M., En el camino de una hermenéutica analógica, San Esteban, Salamanca, 2005, pp. 24-25.

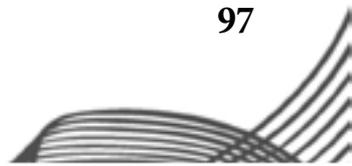


tales como el contexto, la intencionalidad del autor, la del lector, etcétera. Del mismo modo, un acercamiento a la realidad requiere de límites que permitan ubicar un mayor acercamiento a ella, sin negar la imposibilidad —humana, demasiado humana— de no poder tener un acceso directo y completo de ella.

De este modo, ontología y verdad se encuentran presentes en el discurso filosófico de un realismo guiado por el pensamiento analógico, una propuesta que permita dirigirse por el reconocimiento de los hechos que siempre se encuentran atravesados por una mediación, pero a los cuales se puede dirigir de modo proporcionalmente. Estos son los aspectos más importantes que distinguirían tanto ontológica como epistemológicamente al realismo analógico.

### 3.3 Implicaciones éticas y políticas

Como lo advertí al inicio, el acento que coloca Ferraris en su propuesta está marcado en una preocupación por las implicaciones éticas y políticas de la posmodernidad. El señalamiento de Ferraris a la noción de crítica parece rememorar la tan reconocida tesis 11 de las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx: “*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo*”. El pensamiento posmoderno que se erige desde cierta hermenéutica no puede evitar ser objeto de esta diatriba. Pareciera que lo único que puede hacer la hermenéutica es conformarse con el ejercicio de interpretación. Aunado a esto, cuando el pensamiento posmoderno niega la ontología y se despide de la noción de verdad se cae en la imposibilidad de transformar el mundo en la medida de lo posible porque se niega la validez de colocar una postura más verdadera que otra. De hecho, lo que se termina perdiendo es el mundo mismo, al carecer de referencialidad por el exceso de sentidos que llevan al sinsentido.





Esto es lo que llevó a muchos a tratar con formas de pragmatismo y de consenso que promueven una noción populista tanto de lo social como de lo político.

No obstante, no hay que olvidar que en los campos de la ética y la política los discursos, los textos y sus interpretaciones no son meras palabras o juegos del lenguaje que se encierran en sí mismos, sino que tienen una aplicación y una efectividad que, en muchas ocasiones, pueden resultar por entero peligrosas. Las consecuencias de las posiciones extremas que eliminan, por una parte, los criterios de contrastación y referencia desde los que se pueda sostener el diálogo (al no existir la verdad) y, por otra parte, en las que el propio sujeto del diálogo podría quedar sometido a la percepción de una referencia fuerte, se hacen peligrosamente presentes en el terreno de lo político y lo ético. No es exagerado sostener que estos dos campos deben ser los más importantes para el pensamiento, pues es cuando se traslada la interpretación, la comprensión y el texto a la acción. En esta medida, resulta significativo advertir que Beuchot contraponen al posmodernismo una hermenéutica analógica no sólo por razones teóricas sino por razones éticas y políticas, similar a como Ferraris encamina su nuevo realismo. El equivocismo implica una falta de acción porque se hunde en el nihilismo, en la más plena apatía que se vincula irremediabilmente con estos tiempos posmodernos. Una racionalidad analógica es, ante todo, una razón *phronética*, de la praxis y la proporción, porque lleva a la sabiduría práctica implicada en la virtud. La virtud de la prudencia es la de una acción que permita tomar decisiones conforme a los signos de los tiempos, pero al mismo tiempo no permite que ciertos derechos y garantías se respeten más allá de lo que instaure un contexto. Para evitar caer en la posición de un relativismo es necesario hallar, al menos en ciertos rasgos, una naturaleza humana.



#### 4. Conclusión

La respuesta que aquí se ha ensayado desde la hermenéutica analógica, tanto a la propuesta de Ferraris como a la del pensamiento débil de Vattimo, podría llevar el debate por otros derroteros que son importantes descubrir, delimitar y ensayar. Especialmente porque la filosofía posmoderna, que durante largo tiempo fue un referente ineludible, ha ido perdiendo fuerza en los últimos años. Tal vez es la misma filosofía la que exige una renovación de sus tesis; un pensamiento desde otro lugar.

Asimismo, un realismo analógico permite una derivación ética, política y social, una triada determinante que la filosofía no puede perder de vista y que, sin lugar a dudas, es uno de los campos a los que prioritariamente se debe atender. El campo de la acción, donde se concretizan las cuestiones teóricas o, por el contrario, a donde puede ser que nunca lleguen, es el aspecto más importante para el desarrollo del hombre, tanto a nivel de lo individual como de lo colectivo.

El debate sigue abierto, y mientras los europeos voltean a ver a sus congéneres italianos, la filosofía en México tiene también una respuesta que ofrecer que, si bien no se contrapone radicalmente a los objetivos perseguidos por la naciente postura de Ferraris, coloca algunos acentos y bemoles que ayudan a matizar su postura y la discusión misma. Vaticino, sin embargo, que ésta se trata de una veta que puede seguir siendo investigada, ya que favorecerá el escenario de la filosofía contemporánea.



## Bibliografía

Beuchot, M., *En el camino de una hermenéutica analógica*, San Esteban, Salamanca, 2005.

———, “*Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto*”, en *Hermnéutica, discurso y sociedad. Sextas jornadas de hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas / UNAM, México, 2006.

———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.

———, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental / Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

———, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, FFyL-UNAM / Ítaca, México, 20094.

Conde Gaxiola, N., *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores, México, 2006.

Ferraris, M., “*Il ritorno al pensiero forte*”, en *La Repubblica*, 08 de agosto de 2011, pp. 36-37. Versión en línea: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/08/08/il-ritorno-al-pensiero-forte.html>. Una versión del mismo texto en inglés se titula “*Manifesto for New Realism*” se encuentra en: <http://labont.it/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/1107-New-Realism-Ing.pdf>



———, *La hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.

———, “*Perseverare è diabolico. Dialettica del postmodernismo*”, en Alfabeta2, núm. 14 (2011). Versión en línea: <http://www.alfabeta2.it/2011/11/10/perseverare-e-diabolico/>

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.

“*Laddio al pensiero debole che divide i filosofi*”, en La Repubblica, 19 agosto 2011. Versión en línea: <http://giannivattimo.blogspot.com/2011/08/laddio-al-pensiero-debole-che-divide-i.html>

Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Paidós, Barcelona, 2010.

———, “*Hermenéutica: nueva koiné*”, en Idem, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

Vattimo, G. — Velasco, A. — Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, FFyL-UNAM, México, 2006.

**Importancia De La Hermenéutica Analógica Para La  
Comprensión De Los Problemas Contemporáneos:  
El Ejemplo Socio-Hermenéutico De La Globalización Tecnocientífica**

*Juan R. Coca*

*Cátedra de Hermenéutica Analógica – Instituto Superior de  
Filosofía.*

*Depto. Sociología y Trabajo Social - Universidad de Valladolid.*

A lo largo de nuestra reciente historia se ha venido produciendo, en líneas generales, un fenómeno de creciente interrelación económica y social en la humanidad. Este proceso ha sido denominado generalmente como globalización teniendo, en sus orígenes, un marcado significado económico al estar vinculado con la expansión mundial de la economía de mercado. De tal modo que esta idea está muy relacionada con la capacidad de universalidad del capitalismo. No obstante, pese a esta vinculación inicial, no puede decirse que la globalización sea ni una realidad ni un concepto meramente económico.<sup>1</sup> De hecho, la idea de globalización como un fenómeno lineal, a pesar de ser falsa –dice Boaventura de Sousa de Santos<sup>2</sup> –, es prevalente actualmente. En este sentido, una de las consideraciones más generalmente aceptadas sobre este concepto de globalización podemos considerar que ha sido expuesta por Stutz y de Souza al afirmar lo siguiente:

“Globalización se refiere al proceso amplificado  
de hacer el mundo, su sistema económico, y su sociedad

---

<sup>1</sup> Cf. Altarejos, F. — Rodríguez, A. — Fontrodona, J., Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria, Eunsa, Pamplona, 2007.

<sup>2</sup> Cf. Santos, B. de Sousa, “Globalizations”, en: Theory, culture and society, 23, 2-3 (2006): 393-399.



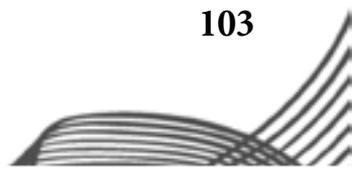
más uniforme, más integrada, y más interdependiente. La globalización es el proceso con el que la economía empieza a alcanzar el conjunto del mundo. El proceso de globalización se ha utilizado para explicar el movimiento de pueblos, bienes e ideas que alrededor del mundo explican una dinámica que no sólo afecta al sistema económico sino también al cultural, al político y a los sistemas medioambientales. La globalización es un proceso que envuelve “*encogiendo*” el mundo porque el tiempo que necesita una persona, un bien o una pieza de información para viajar de un lugar a otro disminuye de forma considerable. Los ciudadanos globales están expuestos a la cultura global, a la economía global y al cambio ecológico global donde la escala nunca es la de antes. En algunas regiones, los problemas políticos y sociales, y también los problemas económicos, son un resultado de la tensión entre las dinámicas que promueven la cultura global, la economía y el medio ambiente, y una práctica de preservación del aislamiento económico, la tradición cultural y la localización de los problemas ambientales en otro lado.”<sup>3</sup>

La perspectiva de Stutz y de Souza se aproxima notablemente a la descripción del proceso que está sucediendo en nuestra realidad, aunque mantiene cierto nivel de linealidad tal y como critica Boaventura de Sousa Santos.<sup>4</sup> A su vez, también es necesario añadir, tal y como lo hacen Moore *et al.*<sup>5</sup>, que más que una globalización “*a secas*” lo que se ha venido produciendo desde la Segunda Guerra Mundial (aunque Hirst y Thompson consideran que ya

<sup>3</sup> Stutz, F. P. — de Souza, A. R., *The World Economy. Resources, Location, Trade and Development*. Prentice Hall. New Jersey, 1998, p. 4.

<sup>4</sup> Cf. Santos, B. de Sousa, “Globalizations”..., pp. 393-399.

<sup>5</sup> Cf. Moore, K. — Kleinman, D. L. — Hess, D. — Frickel, S., “Science and neoliberal globalization: a political sociological approach”, en: *Theory & Society*, 40 (2011), pp. 505-532





se comenzaron a dar pasos hacia la globalización tras la Primera Guerra Mundial<sup>6</sup>) es una *globalización neoliberal*. Este gran proceso no es estático ni homogéneo y trajo consigo que a partir de 1930 y hasta la década de 1960 dominase el social-liberalismo, y que no fuese hasta los 1970s y 1980s cuando las políticas económicas asociadas con el liberalismo tuviesen una gran expansión y efecto.<sup>7</sup>

Majid Tehranian y Michael R. Ogden<sup>8</sup>, en cierto modo, también traslucen esta idea al afirmar que se está desarrollando un incremento en el número de académicos que han especulado acerca de las nuevas estructuras que están surgiendo en la emergencia de una economía global bajo la rúbrica de la '*sociedad post-industrial*', '*economía y sociedad de la información*', '*acumulación flexible postfordista*', '*capitalismo desorganizado*', etc. No obstante, Tehranian y Ogden amplían esta visión a los ámbitos social y cultural a través de los calificativos de '*democracia comunitaria*', '*post-modernidad*', etc. De hecho, tras analizar el discurso que se ha desarrollado sobre el mundo que vendrá, los autores han establecido la existencia tres grandes escenarios discursivos: escenarios de continuidad, escenarios de colapso y escenarios de transformación.

En el primer gran escenario Tehranian y Ogden incluyen a Kissinger, Waltz, Fukuyama, Barnet y Cavanagh, y Fawcett y Hurrell, en dicho contexto de continuidad se busca explicar el futuro del sistema mundial a través de la adaptación de las categorías y la lógica geopolíticas de la escuela realista de relaciones internacionales a las nuevas circunstancias internacionales. Esta escuela realista, como

<sup>6</sup> Cf. Hirst, P. — Thompson, G., *Globalization in question: The international economy and the possibilities of governance*, Blackwell/Oxford, Malden, 1999.

<sup>7</sup> Cf. Moore, K. — Kleinman, D. L. — Hess, D. — Frickel, S., "Science and neoliberal globalization...", p. 508.

<sup>8</sup> Cf. Tehranian, M. — Ogden, M. R., "Uncertain futures. Changing paradigms and global communications", en: *Futures*, 30, 2-3 (1998), pp. 199-210.



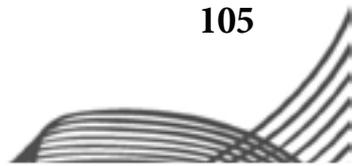
nos muestran Hüseyin İşıksal<sup>9</sup> o Liu Feng y Zhang Ruizhuang<sup>10</sup>, presenta las características de ser una teoría normativa con orientación práctica que justifica la política hegemónica de los Estados Unidos de América. Asimismo, esta corriente rechaza una posible armonía en las relaciones internacionales puesto que todos los Estados buscan un incremento constante de su poder, por lo que cualquier posible principio moral abstracto no podrá ser aplicado a la acción política a causa de estas características inherentes de las relaciones internacionales.

El segundo macro-escenario expuesto por Tehranian y Ogden y caracterizado por un discurso inmerso en los escenarios de colapso. En él se dan cita Attali, Huntington y Kaplan, y se presenta como elemento común una euforia marcada por el final de la Guerra Fría y un rápido aumento de la alarma sobre una aparente falta de ‘rendición de cuentas’ a las necesidades de los seres humanos que parece evidente en la fuerza del capital global y la rápida industrialización. En este escenario es recurrente la idea de catástrofe o de una consideración (quasi) escatológica del futuro humano. Esta ausencia de preocupación de las necesidades de las personas ha traído consigo, para alguno de los autores de este escenario, procesos de movilización de la población periférica o semiperiférica contra los centros de poder. De ahí que los autores de este contexto consideren plausible el potencial ascenso del riesgo de violencia.

El tercer gran escenario, el de los escenarios de transformación, donde nos encontramos con los anarquistas, los libertarios, los

<sup>9</sup> Cf. İşıksal, H., “To What Extend Complex Interdependence Theorists Challenge to Structural Realist School of International Relations?”, en: *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 3, 2-3 (2004), pp. 130-156.

<sup>10</sup> Cf. Feng, L. — Ruizhuang, Z., “The Typologies of Realism”, en: *The Chinese Journal of International Politics*, 1, 1, (2006), pp. 109-134.





marxistas, Tinbergen y el propio Tehranian, entre otros. Este gran evento global basa sus confluencias en la idea de una transformación fundamental del sistema internacional. Este gran grupo aboga por una profunda metamorfosis del contexto internacional basándose en una óptica más normativa y optimista que los anteriores. Las pretensiones de cambio están apoyadas en una reforma de las políticas, de las estrategias, de la economía, de la cultura y de las condiciones ecológicas. En este gran entorno, y fuera del ámbito académico, podemos encontrarnos con el movimiento social de los indignados, que tanta repercusión internacional ha alcanzado.

Por lo tanto, podemos afirmar que hablar de la globalización y de sus consecuencias en el nuevo mundo que ésta configura es, en realidad, hacer referencia a las comunicaciones, a las relaciones sociales y personales, a las nuevas estructuras de poder, a los cambios demográficos, tecnológicos, políticos, sociales, culturales, religiosos, etc.<sup>11</sup> El problema que nos encontramos a la hora de comprender este fenómeno es que nos encontramos, de manera resumida, con dos polos muy marcados de argumentación sobre la misma: los globalizado-fílicos y los globalizado-fóbicos.

En el primer grupo estarían aquellos que consideran que la globalización es un proceso indefectible (univocismo), mientras que en el otro polo nos encontraríamos con los alter-globalizadores que afirman los elementos negativos de la misma pero tienen dificultades para poder establecer las características del nuevo mundo que propugnan. De ahí que éstos aboguen por una globalización alternativa sin discriminar demasiado cual sería, precisamente, dicha opción (equivocismo).

La globalización, al estar inmersa y ser parte fundamental de lo que Zygmunt Bauman ha denominado como sociedad

---

<sup>11</sup> Cf. Santos, B. de Sousa, "Globalizations"... , pp. 393-399.



líquida, se vuelve paradójica y peligrosa al convertirse en una especie de movimiento ideológico y político. En este sentido, como indica Santos<sup>12</sup>, se ha desarrollado una falacia determinista que consiste en transformar las causas de la globalización en sus efectos inculcando la idea de que la globalización es un proceso espontáneo, automático, inevitable e irreversible. Por otro lado, también se ha ido generando la falacia de la desaparición del Sur a través de la cual no se diferencia entre el Norte y el Sur, o entre el centro, la periferia y la semi-periferia del sistema mundial.

Este discurso falaz implica, en cierto modo, la desaparición del proceso de «lugarización» y de la pérdida de identidad dentro de ese gran entorno macro-sociológico de la globalización actual. Recuérdese que el concepto de «lugar» hace referencia a aquel determinado espacio (geográfico, social y cultural) con el que nos sentimos identificados y que además nos induce el sentimiento de «estar en casa». Por lo tanto, la «lugarización» se contraponen, entonces, con los procesos propios de la globalización que tienden a desdibujar la singularidad de los lugares y personas, que revalorizan la igualdad en contra de la diversidad y «elimina» las peculiaridades de lo vernáculo en los territorios locales.<sup>13</sup> Por lo tanto, la globalización y sus falacias de las que nos hablaba Santos parece que también presentan cierta vinculación con lo que Néstor García Canclini<sup>14</sup> denomina como sujetos simulados.

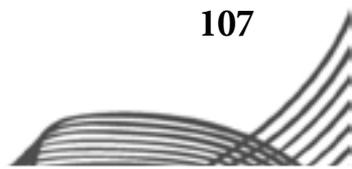
Esta nueva concepción de las personas como seres simulados tiene mucho que ver con los actuales desarrollos tecnocientíficos puesto que la deconstrucción más radical de la subjetividad, de la que nos habla García Canclini, está siendo llevada a cabo por

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 395.

<sup>13</sup> Cf. González Cruz, F., “Lugarización, globalización y gestión local”, en: *Documentación social*, 133 (2004), pp. 11-30.

<sup>14</sup> Cf. García Canclini, N., *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2006.





procedimientos genéticos y socio-comunicacionales que favorecen dicha simulación. En este sentido cabe hablar de la robótica, de la clonación, de la transexualidad, de la ficción de la personalidad en juegos electrónicos, de tal manera que el significado de ser personas se está asomando al precipicio de la disolución tecnocientífica y globalizadora.<sup>15</sup>

Como hemos visto anteriormente, la conjunción de la actividad tecnocientífica con el incremento de la economía transnacional ha traído consigo un determinado proceso globalizador que tiene las características antedichas. En este contexto no se nos escapa que los diversos avances tecnocientíficos que se van produciendo tienen que ser gestionados y evaluados correctamente para evitar las derivas peligrosas que se encuentran inmersas dentro de la globalización. De hecho, ya estamos asistiendo a la mercantilización del conocimiento tecnocientífico que obliga a las regiones con menos potencial económico a estar en la periferia del sistema tecnocientífico. Este hecho sienta las bases de la materialización tecnocientífica de la *falacia de la desaparición del Sur* en la que las instituciones académicas rechazan o minusvaloran las estancias de investigación, proyectos de investigación, etc. que se realicen en colaboración con el Sur, siempre y cuando dicha investigación no implique la neo-colonización tecnocientífica del mismo. Por ello mismo, como bien afirma Santos<sup>16</sup> la globalización presupone localización en las regiones más poderosas. De ahí que los investigadores tecnocientíficos busquen, por ejemplo, desarrollar su formación académica en el núcleo o en el centro del sistema tecnocientífico globalizado. De esta manera la globalización tecnocientífica restringe la toma de decisión a la interconexión entre los agentes internacionales del sistema tecnocientífico mundial situados en el centro de dicho sistema.

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 148.

<sup>16</sup> Cf. Santos, B. de Sousa, "Globalizations"... , pp. 393-399.



Respecto al desarrollo de la globalización, entendido en sentido general, Boaventura de Sousa Santos<sup>17</sup> afirma que se está produciendo un segundo modo de producción de la globalización denominado *cosmopolitanismo insurgente*. El cual consiste en la generación de una resistencia organizada transnacionalmente con las inequidades producidas o intensificadas por la propia globalización.

Este proceso de “*revolución*” permite tener claro que el proceso globalizador, y sus consiguientes consecuencias para el progreso tecnocientífico, pueden asumir la posibilidad de un fenómeno creador de una nueva cosmópolis insurgente. En ella la hermenéutica de lo posible rompe con el determinismo de la realidad impuesta. De hecho, esta insurgencia rechaza la supuesta objetividad determinista de la globalización y asume una subjetividad relativista incondicional. Esta afirmación la podemos sustentar en los argumentos que se exponen desde los movimientos insurgentes. En este sentido, el Movimiento 15M afirma en su manifiesto que: “*Las prioridades de toda sociedad avanzada han de ser la igualdad, el progreso, la solidaridad, el libre acceso a la cultura, la sostenibilidad ecológica y el desarrollo, el bienestar y la felicidad de las personas.*”<sup>18</sup> Ecologistas en acción exponen en un breve texto titulado Los mitos del progreso técnico donde se dice: “*El progreso es innegablemente una realidad cuando describe esta evolución. Pero es también una ideología, es decir, un conjunto más o menos consistente de opiniones y creencias, la mayoría inconscientes, que influyen nuestros comportamientos.*”<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. Ibid.

<sup>18</sup> Movimiento 15 M, Manifiesto Movimiento 15M - ¡Democracia real ya!, ¡Democracia Real YA!, 2011. Accesible en: <http://movimiento15m.org/manifiesto-movimiento-15m-%C2%A1democracia-real-ya/> Acceso: 10 de Octubre de 2012.

<sup>19</sup> Ecologistas en acción, Los mitos del progreso técnico, Ecologistas en Acción, Barcelona, 2008, Accesible en: <http://ecowiki.ecologistasenaccion.org/images/a/a2/Broch-progres-ESP-081021-A5livret.pdf> Acceso: 10 de Octubre de 2012.



Las afirmaciones anteriores nos muestran que se sigue asumiendo el ideal de progreso por parte de los movimientos alter-mundistas pero reclamando una nueva conceptualización del mismo. Esta insurgencia concibe un progreso que busque, además, la equidad epistémica. Dicho de otro modo, el progreso tecnocientífico convencional parece tener para esta perspectiva tintes etnocentrismos que suponen la consideración de lo no-occidental como pre-científico, mítico y pre-racional. En este sentido afirma Pachón que el mundo occidental (él habla de Europa) impuso la letra y el conocimiento mediado por ella, sobre la tradición oral ejerciendo un nivel de coerción epistémico sobre las regiones colonizadas. Los grupos de subversión cosmopolita asumen este hecho y pretenden reconducir el progreso hacia procesos más interculturales y dialógicos.

### La inclusión de la persona en la sociedad

Acabamos de mostrar como nuestra realidad mundial se encuentra sumida en una paradoja globalizadora en la que el univocismo y el equivocismo son hijos del mismo proceso. Ante esta realidad sólo nos cabe tomar una postura analógica que, como bien es sabido, está estrechamente vinculada con la frónesis aristotélica y, por tanto, supone la incorporación de elementos éticos a la resolución del problema. Dicho enfoque parte de la Hermenéutica Analógica del profesor Mauricio Beuchot<sup>20</sup>, quien nos muestra la fecundidad de la misma y su posible aplicación a numerosos ámbitos del saber. Gracias a ella podemos empezar a pensar en un nuevo proceso de globalización en el que el analogado principal sea la persona. De este modo la asunción de una globalización personalizante, o si se prefiere personalista, tiene sentido. Téngase presente que la propia sociedad es reflejo de las personas que la

<sup>20</sup> Cf. Beuchot, M., Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación, UNAM, México, 2005; Beuchot, M., Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía, México, UNAM, 2007.



integran, de tal manera que el olvido o las excusas para excluir a la persona de los diversos procesos sociales puede traer graves consecuencias consigo. Somos perfectamente conscientes que a lo largo de la historia de la sociología se ha ido diluyendo el concepto de persona, siendo sustituido por el de sujeto. Ello permite realizar análisis sociales en los que los elementos ontológicos no tienen cabida o, si se prefiere, cada vez tienen menos sitio.

En este sentido Xavier Zubiri ha mostrado en su *Sobre el hombre* que la socialidad del ser humano tiene tres momentos diferenciales. El primero consiste en el momento de «versión» de cada uno de los miembros de una determinada sociedad desde sí mismo, a los demás. El segundo momento, desarrollado en base al primero, consiste en la «convivencia». Es decir, gracias al hecho de estar vertido a los demás somos capaces de convivir entre nosotros. Además, en esta convivencia cada uno de nosotros estará afectado por los demás lo que hace pensar al filósofo vasco que, gracias a dicha convivencia, somos capaces de habitar el mundo que nos ha tocado vivir; lo que Zubiri denomina «habitud».<sup>21</sup> La socialidad es por tanto versión, convivencia y habitud.

El análisis que Zubiri hace de la sociedad es atinado. No obstante, él considera que la socialidad se basa en estar afectado por los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. De ahí que podamos afirmar que, para Zubiri, la sociedad es un conjunto de otros que conviven y habitan un mismo entorno, pero ello lo harán en tanto que otros, lo que significa que la sociedad será, según este autor, un entorno despersonalizado. Por todo ello parece que el pensador español no considera que el elemento ontológico tenga cabida en sociedad puesto que ésta será una estructura en la que se producen un conjunto de posibilidades para el ser humano.

---

<sup>21</sup> Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998, p. 53.



Asumimos que la sociedad es una estructura pero ello no quiere decir, a nuestro juicio, que no se produzca un proceso de interpenetración entre las personas y la sociedad. Si ello no fuese así, no tendría ningún sentido que intentásemos cambiar las estructuras sociales, mejorar la convivencia, desarrollar instituciones más democráticas, etc.

Pues bien. Si consideramos que el proceso globalizador puede, y debe, ser transformado, se hace obligado entender –ya que nuestra perspectiva de análisis es claramente hermenéutica– que éste sólo se realizará gracias a una interpretación analógica de los factores y fenómenos sociales pero con la salvedad de situar a la persona en el centro de nuestro análisis interpretativo. De este modo comenzará a tomar cuerpo con facilidad la concepción de una globalización relacional y no colonial al modo en el que Martin Buber<sup>22</sup> nos decía que la palabra Yo-Tú sólo puede ser hablada con todo nuestro ser. De tal manera que dicha palabra es la primera palabra de la relación humana. Tanto es así que, para Buber, Yo llego a ser Yo mismo diciendo Tú.

Martin Buber, sin hacerlo explícito, vemos que desarrolla un pensamiento profundamente analógico en el que el ser humano se convierte en mestizo. Gracias a este mestizaje el ser humano crece en relación y diálogo. Asimismo, los fenómenos sociales podrían, y si se me permite, deberían ser también análogos y mestizos. De este modo, parece que tiene sentido hablar de un posible nuevo proceso de globalización en el que la analogía, el mestizaje, el diálogo, la comprensión mutua y la interculturalidad tienen cabida.

No se confunda el planteamiento que aquí estamos realizando con la concepción transmoderna de Rosa María Rodríguez Magda (2011) quien afirma que sería más adecuado utilizar el prefijo

---

<sup>22</sup> Cf. Buber, M., Yo y tú, Caparrós, Madrid, 1998.



“*trans-*” que el “*post-*” para designar la situación que vivimos actualmente. De hecho considera que dicho prefijo nos refiere a un mundo en transformación, en el que se producen fenómenos transnacionales, transmisión de la información en tiempo real, transculturalidad, transtextualidad, etc. Por ello afirma que “*si a la sociedad industrial correspondía la cultura moderna, y a la sociedad postindustrial la cultura postmoderna, a una sociedad globalizada le corresponde un tipo de cultura que denomino transmoderna.*”<sup>23</sup>

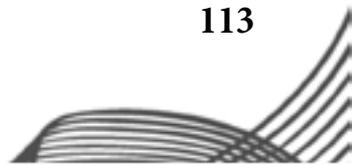
Ello no quiere decir no exista se esté produciendo dicha “*transmodernidad*”, o una “*modernidad líquida*” baumaniana, una “*hipermodernidad*” lipovetskyana o, incluso, “*el desierto de lo real*” mostrado por Žižek y recuperado en la famosa trilogía cinematográfica Matrix.

Lo que nosotros estamos defendiendo aquí es que podemos optar por una opción diferente, que no es nueva, pero sí más luminosa: la continuidad del pensamiento propio de la modernidad barroca, por lo menos en lo referente al concepto de analogía. De hecho, según Beuchot la modernidad barroca “*no se centró en la presencia, ni en la representación oblicua de la significatividad, del signo, del emblema, del símbolo*”<sup>24</sup>, ello le permitió mantener el concepto de analogía que tanta relevancia tuvo en el Medioevo. De hecho Mauricio Beuchot afirma que, en contraste con la modernidad que ha imperado, “*el barroco tiene una tensión o pulsión más comunitaria, tiende a un cierto comunitarismo, por lo que se puede decir que también tiende a la interculturalidad.*”<sup>25</sup> A lo que añade,

<sup>23</sup> Rodríguez Magda, R. M., “Transmodernidad: un nuevo paradigma”, en: Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of Luso-Hispanic World, 1, 1 (2011), p. 7. Accesible en: <http://escholarship.org/uc/item/57c8s9gr> Acceso: 27 de Enero de 2012.

<sup>24</sup> Beuchot, M., *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM, 2007, p. 94.

<sup>25</sup> Idem, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés. México, 2009, p. 107.





*“en el barroco, el sujeto es concebido como más dependiente que los demás. El que se aparta del grupo, se pierde; el que se sale de la tradición sin apoyo argumental intersubjetivo, puede caer en un callejón sin salida. No se sujeta a la tradición, abre la puerta y da cabida a la innovación...”*<sup>26</sup> Nuestro pensador converge con la interpretación de Alejo Carpentier quien nos dice que el barroco es una expresión cultural caracterizada por estructuras dinámicas y con una perspectiva policéntrica que asume la diferencia, a lo que nosotros añadimos, y la analogía. A lo que, desde una perspectiva no barroca, podemos añadir que “[...] *la sociedad es manifestación de la respectividad mutuamente recíproca de las realidades humanas, de unas personas con las demás.*”<sup>27</sup> Soy lo que soy respecto a los demás podría decir Zubiri, a lo que nosotros añadiríamos, siguiendo a Beuchot, ...pero por analogía con ellos.

Sin ningún lugar a duda la semilla ya está plantada, tal y como nos muestra el creciente impacto de pensamientos tales como la Hermenéutica Analógica. Lo que nos toca ahora es darle cuerpo y luchar para que, efectivamente, esta nueva concepción analógica de nuestro proceso globalizador se vuelva más analógico. Somos conscientes que hay graves dificultades, que la economía de mercado, junto con los fenómenos neo-colonizadores van a dificultar el camino. Ello no quiere decir que esta alternativa no sea viable y que no pueda ser defendida.

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Zubiri, X., Sobre el hombre..., p. 51.



## Bibliografía

Altarejos, F. — Rodríguez, A. — Fontrodona, J., *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*, Eunsa, Pamplona, 2007.

Beuchot, M., *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, UNAM, 2007.

———, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Valdés. México, 2009.

———, *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2005.

Buber, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1998.

Ecologistas en acción, *Los mitos del progreso técnico*, Ecologistas en Acción, Barcelona, 2008, Accesible en: <http://ecowiki.ecologistasenaccion.org/images/a/a2/Broch-progres-ESP-081021-A5livret.pdf> Acceso: 10 de Octubre de 2012.

Feng, L. — Ruizhuang, Z., “*The Typologies of Realism*”, en: *The Chinese Journal of International Politics*, 1, 1, (2006), pp. 109-134.

García Canclini, N., *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2006.

González Cruz, F., “*Lugarización, globalización y gestión local*”, en: *Documentación social*, 133 (2004), pp. 11-30.



Hirst, P. — Thompson, G., *Globalization in question: The international economy and the possibilities of governance*, Blackwell/Oxford, Malden, 1999.

İşiksal, H., “*To What Extend Complex Interdependence Theorists Challenge to Structural Realist School of International Relations?*”, en: *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 3, 2-3 (2004), pp. 130-156.

Movimiento 15 M, *Manifiesto Movimiento 15M - ¡Democracia real ya!, ¡Democracia Real YA!*, 2011. Accesible en: <http://movimiento15m.org/manifiesto-movimiento-15m-%C2%A1democracia-real-ya/> Acceso: 10 de Octubre de 2012.

Moore, K. — Kleinman, D. L. — Hess, D. — Frickel, S., “*Science and neoliberal globalization: a political sociological approach*”, en: *Theory & Society*, 40 (2011), pp. 505-532.

Rodríguez Magda, R. M., “*Transmodernidad: un nuevo paradigma*”, en: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of Luso-Hispanic World*, 1, 1 (2011).. Accesible en: <http://escholarship.org/uc/item/57c8s9gr> Acceso: 27 de Enero de 2012.

Santos, B. de Sousa, “*Globalizations*”, en: *Theory, culture and society*, 23, 2-3 (2006): 393-399.

Stutz, F. P. — de Souza, A. R., *The World Economy. Resources, Location, Trade and Development*. Prentice Hall. New Jersey, 1998.



Tehranián, M. — Ogden, M. R, “*Uncertain futures. Changing paradigms and global communications*”, en: *Futures*, 30, 2-3 (1998), pp. 199-210.

Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1998.

## Unidad, Belleza y Metafísica

Juan Carlos Mansur  
Instituto Tecnológico Autónomo de México

**Resumen:** El artículo aborda el tema de la relación entre belleza y unidad desde el punto de vista de la historia de la estética y la metafísica y centra el análisis en la crítica a la postura racionalista que asocia la belleza a la idea de perfección. En este artículo se proponen caminos alternos de filosofar para evitar el dogmatismo, sin dejar de lado la reflexión metafísica de la belleza.

**Palabras clave:** Unidad, Belleza, Metafísica.

**Abstract:** This article discusses the relation between beauty and unity from the point of view of the history of aesthetics and metaphysics, and focuses its analysis in the critic to the rationalist school which considers beauty as an idea of perfection. This article also proposes alternative ways to reflect about beauty and metaphysic staying apart from dogmatism.

**Keywords:** Unity, Beautiful, Metaphysics.





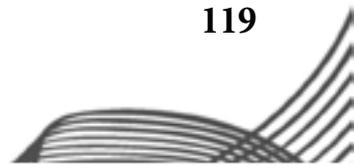
## Introducción

El tema “Belleza y Unidad” es uno de los temas capitales dentro de la estética al que debe recurrirse una y otra vez, pues su reflexión toca los aspectos más esenciales de la Belleza y como todo tema profundo de la Filosofía, mientras más se adentra en él, brotan de su análisis muy fructíferas y provechosas aportaciones para el campo de la belleza. Hablar del vínculo entre belleza y unidad, involucra por un lado una reflexión antropológica, pues la percepción de la belleza habla de la unidad en la vida interior del sujeto, por cuanto “La belleza es algo sensible al primer aspecto, que el alma reconoce como íntimo y simpático a su propia esencia”,<sup>1</sup> así como también habla de una reflexión ontológica que aborda la unidad y resplandor de la forma de los entes. En este artículo se abordará la reflexión del lado del objeto, esto es, la relación que guardan la unidad y la belleza y la reflexión metafísica que deriva de pensar esta relación.

El vínculo entre la belleza y la metafísica no siempre ha sido claro y no aparece en los orígenes de la Filosofía, pues si bien el asombro que mostraban los filósofos presocráticos por la existencia de las cosas iba al par del asombro por ver la armonía y belleza del “cosmos” (del griego “adorno”), que nos habla de una visión de la belleza, podemos afirmar que la estética no fué el propósito central de los inicios de la filosofía,<sup>2</sup> de hecho no es sino

<sup>1</sup> “La belleza es algo sensible al primer aspecto, que el alma reconoce como íntimo y simpático a su propia esencia... pero que encuentre un objeto deforme, el alma retrocede, lo repudia y lo rechaza, como extraño y antipático a su propia naturaleza”. Plotino, Eneada I, Libro VI, cap. II.

<sup>2</sup> Al respecto comenta Tatarkiewicz, “Preocupados ante todo por los problemas de la naturaleza, ellos [los griegos] no emitieron opiniones sobre cuestiones estéticas. Los primeros en hacerlo fueron los filósofos dorios de la escuela pitagórica; pero aún esto no fué sino hasta el siglo V. Más aún ellos sólo consideraron en parte los problemas estéticos desde un punto de vista científico y en parte continuaron siendo parte de tradiciones religiosas. Los filósofos jonios estaban en ese entonces todavía ocupados en su totalidad con la filosofía de la naturaleza.” Tatarkiewicz, W., History of Aesthetics, T. I: Ancient





hasta la llegada de Pitágoras que la reflexión propiamente filosófica de la belleza encontró su sitio dentro de los temas centrales de la metafísica, y a partir de él, se puede seguir una línea en torno a la relación que guarda la belleza con la unidad y la metafísica. En Pitágoras alumbra el tema de la belleza y la relación de la armonía bajo unidad y proporción, la naturaleza participa del principio del Uno y la proporción anima la naturaleza a conformarse armónicamente de acuerdo a los principios del universo. Es Pitágoras quien plantea la relación entre la organización de la naturaleza a un fin y la irradiación de belleza que emana de la proporción que compone cada ser y de la armonía con la que se entrelazan los seres del mundo que aspiran a lograr la unidad de la cual participan.<sup>3</sup> ¿De dónde procede este principio o logos que anima a los seres naturales y les permite irradiar su belleza como resplandor y armonía? la respuesta que da la historia de la filosofía sobre esta pregunta va de la mano de un problema planteado por la Física filosófica y la Metafísica: a saber, el problema de la especie y el género, el cuál ha sido replanteado por Ernst Cassirer para vincularlo con la pregunta cosmológica y metafísica. En este sentido, su exposición constituye un esfuerzo digno de ser tomado en cuenta, pues querer explicar los principios que hacen un objeto bello nos remite a pensar si este principio está dentro del objeto o lo trasciende, además de pensar de qué manera lo trasciende.

Cassirer considera que la solución a este problema fue tratada en primer lugar por Sócrates, quien es el primero en darse cuenta del problema contenido en la relación entre lo particular y lo general, relación expresada por medio del concepto. El *Ti esti* o *eidos* de Sócrates será retomado para expresarse en Platón como Idea, lo cual elevará la temática a un problema más allá de la especie y género, y hablará del arquetipo de la plasmación concreta:

---

Aesthetics, Mouton, París, 1970, p. 78. (La traducción es mía).

<sup>3</sup> Al respecto se puede consultar Tatarkiewicz, W., Historia de la estética, T. I, Akal, Madrid, 1987, pp. 87-88.

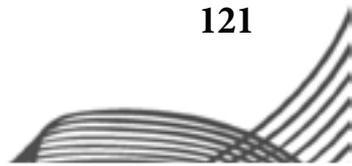


los seres no serán sino “participación” o “imitación” de lo general en lo particular. Aún cuando Cassirer no involucra aquí la estética de Platón, es claramente comprensible ver que esta problemática involucra directamente a la belleza, pues ella junto con el Bien, es el punto culmen al que se encaminan todos los seres, quienes participan de la perfección de las ideas y de los arquetipos, como lo muestra en el *Timeo* y la *República*. La belleza tendrá así la suerte de ser el ideal o arquetipo al cual se encaminan los seres y del cual participan. El arte tendrá la tarea de adecuarse a estos arquetipos si quiere mantener su orden dentro del universo de finalidades que propone Platón. De esta manera, la razón y fuente de la belleza y armonía de los seres queda sustentada en algo más allá de la naturaleza, a saber, la idea a la cual deberían adecuarse los seres. Con esta afirmación Platón será el filósofo que siente el tema de la belleza en sus bases (y en las discusiones) metafísicas.<sup>4</sup>

En Aristóteles encontraremos otra cara del problema de la relación entre el género y la especie, al desarrollar el concepto de “ousia” comúnmente traducido por sustancia, y con esto Aristóteles aborda el tema ontológico de una forma más concreta -según Cassirer-, al sustituir el “*ti esti*” socrático por el “*to tí hen einai*”<sup>5</sup>, y de esta manera el problema del concepto se transforma en problema del fin, lo cual explica por qué la naturaleza se organiza como aspirando lograr un fin, abrazando un camino que está orientado a ser un camino del bien, y aún cuando no lo menciona Cassirer: de la belleza. La respuesta de Aristóteles nos permite comprender que la finalidad a la cual se aproximan los seres naturales no está más allá de ellos, “*sino que es algo que se contiene interiormente dentro de los mismos fenómenos como un*

<sup>4</sup> “Gracias a Platón la belleza irrumpió en la esfera de la metafísica. Nuestra tradición occidental fue largamente nutrida por una teoría de la belleza que reconoce su origen en Platón y que fué elaborada por los constructores de una filosofía permanente.” Maritain, J., *La poesía y el arte*, Emecé Editores, S.A., Buenos Aires, 1955, p. 195.

<sup>5</sup> Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 324.





todo de fuerzas proyectadas hacia un fin y que intervienen como fuerzas reguladoras y orientadoras en el transcurso del acaecer puramente material”,<sup>6</sup> nuevamente, es conveniente señalar que aun cuando Cassirer no involucra aquí el campo de la estética en la visión aristotélica, sin embargo, es claramente comprensible que Aristóteles presenta una nueva visión del ser que tendrá mucho fruto en el campo de la reflexión sobre la belleza y es el del ser concebido como “*organismo*”, así, lo que en Sócrates fué el *eidos* y en Platón la idea, en Aristóteles será la *entelequia* o finalidad y los organismos actualizarán sus potencialidades de acuerdo a un principio interno que desarrollan una forma bella y armoniosa, principio que buscará equiparar Aristóteles al arte cuando hable del arte como una *mímesis*, es decir, como una acción similar a la que sigue la naturaleza en su desarrollo. La concepción orgánica de la belleza y el arte en Aristóteles permiten suponer que la *energeia* de la cual habla Aristóteles, confiere integridad y armonía a los seres, lo cual le permitirá al Estagirita tomar distancia de la postura platónica que propone tal principio de la belleza en los arquetipos y la Idea.

La escuela de Platón y Aristóteles darán luz siglos más tarde a la escuela neoplatónica, que añadirá un nuevo concepto a la explicación de la organización y unidad armónica a la que llega la naturaleza, así como el vínculo que guarda esta unidad con la belleza de los seres, se trata de la noción de “*desarrollo*”, principio distinto de la propuesta aristotélica, pues según Aristóteles el desarrollo se relaciona con la vida orgánica, mientras que, -según advierte Cassirer-, en la escuela neoplatónica hay un cambio, concretamente con Plotino, quien restaura este concepto de “*desarrollo*” en su significado más amplio y abstracto, no como devenir, sino “*como aquella transición de lo absolutamente uno y primero al ser intermedio y derivado que constituye al concepto*”

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 325.



*fundamental de un sistema*”.<sup>7</sup> Es aquí donde aparece la idea de emanación, y con esto una referencia aún más clara entre la relación Unidad y Belleza, pues se entiende por emanación “*aquel proceso primigenio por medio del cual se desciende desde el primigenio fundamento inteligible hasta el mundo de los sentidos a través de una serie de fases y de grados*”.<sup>8</sup> Así, para Cassirer, es en Plotino donde aparece expuesto por primera vez “*con entera claridad*” dentro de la historia de la filosofía la relación y correlación conceptual entre el problema biológico y el estético, donde se confrontan la “*idea del organismo*” y la “*idea de lo bello*”, pues ambos radican en el problema de la forma, sea las formas puras o la forma del mundo de los fenómenos.

Cabe observar que la tesis de Cassirer no parece referirse a Plotino como el primero en involucrar la belleza con la metafísica, pero sí como el primero que involucra la figura del arte y al artista como un proceso análogo al proceso biológico de producción de seres bellos, (y no pensar en el arte como una imitación de la naturaleza al modo como lo pensó Aristóteles), pues Plotino sigue los principios finalistas que consideran que en los seres animales no intervienen únicamente causas materiales y mecánicas, sino actúa desde dentro un logos plasmador, quien transfiere la estructura del género al individuo que nace, y relaciona tal acto con el del artista quien infunde una idea espiritual en el mundo material, así “*el arquetipo espiritual que el artista lleva dentro de sí se impone a la materia y la convierte en reflejo de la unidad de la forma*”.<sup>9</sup> Del lado de los seres naturales Plotino sitúa más claramente la relación entre unidad y belleza al afirmar que si nos detenemos a pensar por qué es que las cosas son bellas, es por el bien y la forma que poseen que nos dejan ver en ellas un principio, una razón que las hace resplandecer, de la misma manera que esta forma bella deja

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 326.

<sup>8</sup> Ibid., p. 326.

<sup>9</sup> Ibid., p. 326.



ver una unidad -que sabemos bien- es la participación del Uno del que todo precede, así, afirma Plotino, “...se debe mirar como feo todo objeto que no esté enteramente bajo el imperio de una forma y de una razón... Al venir a reunirse con la materia, la forma coordina las diversas partes que deben componer la unidad, las combina y por su armonía produce algo que es uno”.<sup>10</sup>

El pensamiento de Plotino no encuentra la última explicación del ser y la belleza en los entes concretos, y al igual que Platón, Plotino llevará nuevamente el principio y razón de la belleza de los seres, más allá de ellos mismos, y su explicación de la naturaleza obliga a pensar que esta “*plasmabilidad*” sólo es posible pensarla si se piensa como causada por un supremo entendimiento absoluto, así la teoría abstracta del logos, deviene teología con lo cual, el problema se podrá ver ahora de dos maneras, o bien atendiendo al ente finito, o bien partiendo del conocimiento del ente infinito, punto que será desarrollado durante la Edad Media, y que encontrará en la noción de participación el sustento ontológico de los seres sensibles, y en la integridad, la proporción y la claridad los elementos que definen la belleza.

El desarrollo del entendimiento divino de la filosofía de Plotino llegará en la Edad Media y pasará a Descartes y Spinoza en la figura del “*Intelecto arquetípico*”, lo cual encaminará el problema de la metafísica y la belleza a un punto de especial interés para la reflexión filosófica, a saber, la relación entre belleza y perfección, pues la idea de perfección engloba de alguna manera la idea de Arquetipo, forma, proporción, integridad, unidad, claridad, ser, a los cuales se asocia la idea de belleza, y que nuevamente nos invitan a reflexionar acerca de la relación que guardan los seres bellos con la idea de belleza.

---

<sup>10</sup> Plotino, Eneada I...

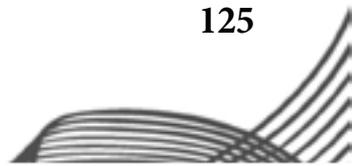


Cassirer considera que es Plotino quien influye en este punto en la Modernidad pues al formular que cuanto mayor es la perfección, con mayor pureza se realiza el fenómeno de lo bello, se ven en ello ya las semillas de la estética idealista y la estética de la academia florentina, lo mismo que el pensamiento de Shaftesbury y Winckelmann, los cuales no son sino continuación del pensamiento de Plotino y los neoplatónicos y su idea de *Plasmación*, pues para Plotino existe una relación entre belleza y esencia de las cosas y en la medida en que la belleza refleje la “*perfección de una cosa*” es que será más bella.<sup>11</sup>

Llama la atención que Cassirer no aborde a Leibniz como uno de los autores que más traten este problema, pues su racionalismo aborda el problema de la belleza desde uno de sus planteamientos más importantes para la Filosofía, planteado así por Kant en su párrafo 15 a saber, el identificar la belleza con la idea de perfección, así como el afirmar que la naturaleza es belleza y sigue principios armónicos, pues su creador no puede hacer obras que no lo sean.<sup>12</sup> Esta afirmación nos hace ver, por un lado el valor que se da a la idea por encima de los entes concretos y por otro, el considerar que la belleza se descubre -no en la contemplación, sino a partir de la deducción de la idea de mundo y belleza que poseemos. El racionalismo de Leibniz deja más claramente patente la “*tensión*” entre el ser y la idea, pues Leibniz identifica ahora los principios de la belleza no sólo con la idea de perfección de la

11 “La potencia que reside en el mundo inteligible es puramente esencia, pero esencia de belleza perfecta ¿en qué se convertiría la esencia sin la belleza? ¿en qué se convertiría, a su vez, la belleza sin la esencia? Aniquilando la belleza de la esencia, se aniquila la esencia misma. La esencia es, pues, deseable, porque es idéntica a la belleza y la belleza es amable, porque es la esencia.” Plotino, *Eneadas*, p. 406.

12 “Ahora bien, habiendo una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno solo, precisa que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine a esto mejor que a aquello... Y esta razón no puede hallarse sino en la conveniencia o en los grados de perfección que contengan esos mundos, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en proporción de la perfección que encierre...” Leibniz, *G. Monadología*, Porrúa, México, 1977, p. 395.





cual pende, sino el placer estético con el “*conocimiento*” de dicha perfección, reduciendo de esta manera el placer por lo bello a un placer intelectual, tal como lo afirma Raymund Bayer:

“Leibniz define el placer en una forma enteramente intelectual: es el sentimiento de la perfección que se percibe ya sea fuera de nosotros, ya en nosotros mismos. Esta concepción, que destruye inmediatamente la tentación de convertir el dominio estético en un campo original, implica el conocimiento de lo perfecto, y, por lo tanto, una labor intelectual previa y cognoscitiva. El placer es la fase sentimental de un trabajo intelectual”.<sup>13</sup>

Son varios los filósofos que se oponen a las tesis de Leibniz y consideran que identificar el trabajo intelectual con el placer por lo bello va en perjuicio de la propia estética, pues se termina juzgando un objeto de acuerdo a categorías intelectuales, cuando en realidad uno debe contemplar el objeto y dejar que mueva las fibras sensibles (que no sensoriales) y no las intelectuales, algo que propone Gilson, quien menciona que una actitud racionalista frente a la belleza termina por anular la belleza de los seres así como la libertad del sentimiento, pues hablar de la belleza como una forma de conocimiento en lugar de asignarle su lugar dentro del sentimiento nos lleva a caer en el error del *Filisteísmo* metafísico que “... se ciega a la belleza por el mundo del discurso que *construye alrededor de él*”,<sup>14</sup> error del cual se derivarán otros tantos

<sup>13</sup> Bayer, R., *Historia de la Estética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 177.

<sup>14</sup> Gilson, E., *The arts of the beautiful*, Ed. Charles Scribner 's Sons, New York, 1965, p. 143. En palabras de Gilson, el error en el que cayeron y del que se quiere liberar el arte moderno es creer que el fundamento de la creación está en el conocer, de este modo el hacer y con él el arte, se ahoga en el conocimiento y la belleza en la verdad. El problema del filisteísmo está aparejado con el problema del demiurgismo pues ambos surge del error de no entender la creación y considerarla, en el caso del filisteísmo como producto de un conocimiento, es por eso que en su libro *The arts of the beautiful* Gilson considera



tipos de actitudes “*filisteistas*” frente a la belleza, “*el filisteísmo trascendental se convierte entonces en un filisteísmo profesional*”,<sup>15</sup> dentro de los cuales menciona el *filisteísmo* de salón de clases, que olvida que a un artista se le enseña arte por medio de la ejecución de su instrumento y que por mucha teoría que se le dé, no le enseña nada de arte, se le enseñan reflexiones en torno al arte, sin entender que la práctica y el ejercicio de la sensibilidad es superior a la enseñanza teórica de técnicas,<sup>16</sup> por eso recalca Gilson, “*pocos momentos en la compañía de un poeta nos enseñan más acerca de la esencia del arte más que muchas conferencias y libros*”.<sup>17</sup> Lo mismo sucede en el ya mencionado caso de la contemplación de la belleza con categorías intelectuales, lo cual constituye una “*ceguera de la belleza*”, actitud propia de los eruditos de los conciertos, o de los eruditos frente a las pinturas o a la emoción literaria, quienes no contentos con teorizar sobre lo bello obligan a los demás a suspender la contemplación artística, para abandonar su juicio de gusto al juicio intelectual del erudito. Es gente que en relación a cualquier obra, con juicios irrefutables, hacen ver lo equivocado que están los que las disfrutan y sienten placer por ellas, algo similar a lo que sucede con el *filisteísmo crítico de arte*, el *Filisteísmo* de erudición o el *filisteísmo de ciencia*, quienes apoyan sus sentimientos en la “*erudición*” academicista, o en la información que puedan retener en torno a la obra de arte que contemplan, y que terminan por sustituir su interés por dejarse conmovir frente al objeto bello, para deleitarse en su conocimiento en torno a él, “*... un amor al conocimiento que se manifiesta primero en la forma de erudición... y luego en la forma de ciencia*”,<sup>18</sup> y confunden la belleza

---

en el mismo apartado y bajo el título “Del demiurgismo al filisteísmo”, ambos errores, pues, proviene de una misma causa: interpretar al ser desde una visión racionalista.

<sup>15</sup> Ibid., p. 155.

<sup>16</sup> “una clase de dibujo o de solfeo enseña a los niños infinitamente más acerca de pintura o música que un ciento de visitas a museos o a un número igual de conciertos, porque les enseña cómo hacer algo cuya esencia es el ser hecha.” Ibid., p. 159.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., p. 148.



con el conocimiento escolar sobre los artistas y sus obras,<sup>19</sup> o como el Filisteísmo del filósofo que juzga la obra de arte conforme a criterios de verdad y no atendiendo a la “verosimilitud” ni belleza como proponía Aristóteles, tema de gran polémica que conviene reservar para otro escrito.

Gilson no es el único que advierte los problemas del racionalismo para la filosofía de la belleza, Kant establece con su *Crítica del Juicio* una vía para librarse de una actitud racionalista frente a la belleza y más tarde Nietzsche hablará de la necesidad de liberarse del mundo de imitación y adecuación a un ideal, para proponernos al super hombre que crea sin adecuarse a los cánones o finalidades que supone una metafísica ontoteológica; reflexión que irá de la mano a lo largo de la historia del siglo XX en que una y otra vez, los artistas muestran un interés por romper continuamente los cánones estéticos de belleza establecidos, sobre todo el canon clásico, así como liberarse de los aspectos más racionales del hombre, para no ver restringida y sofocada su libertad creadora por los cánones de belleza y arte que valoran la obra de arte desde una racionalidad intelectual. Punto que habría que conceder, pues si bien el canon logra conferir unidad y armonía a las obras de arte, corren el riesgo de volverlo una producción mecánica de reglas a seguir y aplicar, así como hacer de la contemplación de la belleza, una actividad de juicio racional mediante la cual juzgamos los objetos estéticos a partir de ideas y cánones estéticos claros, previamente concebidos y que consideramos inamovibles y eternos.

Lo anterior no pretende suponer que la contemplación de la belleza se asiente en la “*irracionalidad*”, cuanto encaminarla a una racionalidad que no caiga en el dogmatismo, ni que sustituya el sentimiento por el conocimiento, puntos que han mencionado ya Kant y la escuela neotomista, quienes no rechazan la tendencia

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 148-149.

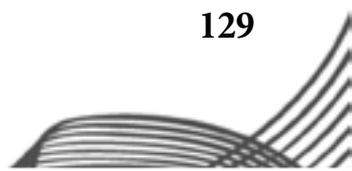


natural del hombre a hacer metafísica de la belleza, pero advierten la importancia de no volverla una metafísica que tenga la actitud pretenciosa de creer conocer el ser en su totalidad sin tomar en cuenta nuestras limitaciones y la infinitud del mundo. Así, si bien la actitud racionalista busca de forma legítima comprender intelectualmente la armonía y unidad del universo mediante un ejercicio de conceptualizar y abstraer que elimina y prescinde de toda cualidad del ente concreto, no reparan que en “...en su abstracción se ha diluido el misterio de lo bello”.<sup>20</sup>

Es pertinente insistir que la postura que asocia la belleza a una idea de perfección fue advertida por Kant como propia de las posturas dogmáticas, postura que compartió en un inicio de su reflexión filosófica, pero de la que tomó distancia en su período crítico, por considerar que el dogmatismo implica de alguna manera la muerte de la metafísica. Kant considera que toda aspiración a la metafísica de la belleza deba evitar partir de la deducción de sus propiedades mediante conceptos (que hoy día podríamos llamar “*unívocos*”), ni aplicando lo que él llama juicios determinantes.

¿Es posible hacer una reflexión sobre la belleza de tal manera que logremos conferirle un lugar dentro de la metafísica sin caer en esta postura dogmática? ¿Es posible atribuir una racionalidad a la belleza y por lo mismo hablar de un principio de lo bello que de razón de los principios que animan y ordenan la diversidad bajo una unidad armónica y proporcionada? ¿Como subsiste y debe pensarse la relación *unidad y belleza*? Al respecto conviene mencionar que existen otras vías para “*ascender*” a la búsqueda de principios metafísicos de la belleza, la cual parte en primer lugar por abrirse a la posibilidad de que el mundo nos muestre las múltiples formas como se manifiesta la belleza, lo cual implica no “prejuizar” las formas bellas que salen a nuestro paso. Al

<sup>20</sup> Lobato, A., Ser y Belleza, Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, p. 85.





respecto Kant considera que el correcto ejercicio del juicio de gusto contempla la naturaleza y permitir que libremente y sin conceptos determinados, se recoja la diversidad y variedad de la naturaleza y quede reunida bajo una unidad armónica. De la misma manera considera que si bien es cierto que la aparición de la forma bella nos invita a suponer una unidad ideal de perfección y belleza en la naturaleza, ésta “suposición” debe pasar por una “crítica”, que nos ponga a salvo de la tentación de tomar una postura dogmática frente a la belleza. Por esto la actitud filosófica real consiste en estar por un lado siempre atento a las manifestaciones de belleza que nos entregue la naturaleza, y por otro proponer principios que nos permitan suponer un fundamento y principio que explique la razón de ser de la belleza, pero advirtiendo que tal conocimiento de lo que hace a las cosas ser bellas será siempre imperfecto y limitado.

Así, la contemplación de la belleza nos invita a pensar en la unidad, perfección y completitud del ser, pues la belleza es “*el esplendor de todas las cosas trascendentes reunidas en una unidad*”,<sup>21</sup> sin embargo, no se puede caer en la tentación racionalista de “...*dar mayor importancia a la idea del ser que al ser mismo*”.<sup>22</sup>

La incapacidad para llegar a una definición pura y satisfactoria de la belleza, lo mismo que para desentrañar sus principios metafísicos radica en la propia limitación de la inteligencia y lo infinito de la naturaleza, por esto, es importante insistir que resulta atinada la crítica a la Modernidad, la cual, mediante sus conceptos claros y distintos, pretendió definir y develar los secretos de la Belleza, sin percatarse que con esto sólo lograban separar “*la inteligencia*” del “*misterio*”, crítica que hace Maritain y complementa señalando que “*Cuando los escolásticos definieron la belleza por el concepto del esplendor de la forma, en*

<sup>21</sup> Maritain, J., *La poesía y el arte...*, p. 198.

<sup>22</sup> Llano, C., *Separatio*, Ed. Cruz, México, 2006, p. 9.



realidad la definieron por el esplendor de un misterio”.<sup>23</sup> De aquí la importancia de aplaudir la actitud filosófica más provechosa que aún cuando señale los principios de la belleza, señale que tales formulaciones no agotan nunca la esencia de la belleza, de aquí que si bien hay autores que consideran que “la belleza deleita al intelecto”,<sup>24</sup> porque poseen integridad, proporción y claridad, no por ello creen agotar con sus conceptos estos principios de la belleza.

Ciertamente la “integridad”, como característica de la belleza, hace alusión a la completitud y perfección del ser, pues la integridad se refiere a que a algo no le falte nada que debería tener por naturaleza,<sup>25</sup> sea su completitud, perfección y en última instancia de ser,<sup>26</sup> esto es, que constituya un ser perfectamente realizado;<sup>27</sup> pero de ahí no se sigue que tales cualidades de lo bello puedan ser entendidos de forma estrecha, limitada o unívoca, antes bien, debe comprenderse en su significación más alta, entendiendo que cada una de estas propiedades “se realiza en una variedad infinita de modos lo mismo que la propia belleza”.<sup>28</sup> A este respecto, las reflexiones de Maritain son aún vigentes e insisten que “...estas

<sup>23</sup> Maritain, J., La poesía y el arte..., p. 197.

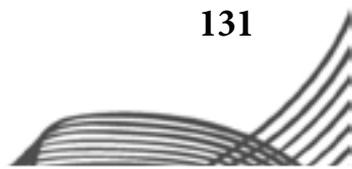
<sup>24</sup> Ibid., p. 196.

<sup>25</sup> De parte del objeto, la primera condición tradicionalmente requerida de la belleza es que sea completa Gilson, E., The arts of the beautiful, New York Ed. Charles Scribner’s Sons, 1965, p. 29.

<sup>26</sup> Lo mismo puede decirse con respecto a la perfección “se dice que un ser es perfecto si no le falta nada” Ibid, p. 30. Un ser perfecto a medida que es en acto, pues un ser que sólo estuviera en potencia no sería ser. Al actualizarse un ser, se realiza y logra su perfección, Perfecto significa “completamente actualizado”, un ser que es imperfecto “se encuentra privado de cierto número de determinaciones que debe adquirir antes que pueda ser dicho lo que él es... esas determinaciones de lo bello... son causadas por la “forma” también llamada esencia o idea”. Ibid, p. 30.

<sup>27</sup> Comprendida así, la integridad es proporcional a su ser. Es lo mismo que el poder de la forma, “hay integridad cuando el artista ha logrado impartir existencia a un ser plenamente constituido”. Gilson, E., Pintura y Realidad, Madrid, Ed. Aguilar, Madrid, 1961, p. 163.

<sup>28</sup> Maritain, J., La poesía y el arte..., p. 197.





*nociones no son unívocas, sino análogas*”, las distintas bellezas del mundo siguen siendo bellezas lo cual “*no implica comunidad unívoca en especie, género o categoría*”.<sup>29</sup>

Lo anterior explica de mejor manera por qué tanto Gilson como Maritain consideran la claridad como uno de los atributos más importantes de la belleza, por su carácter inefable de manifestación del ser, “*el íntimo principio ontológico que determina las cosas en sus esencias y cualidades y en virtud del cual ellas existen, son y obran*”,<sup>30</sup> dice Maritain. Por su parte Gilson considera que esta modalidad del ser no es aprehendida como una relación del ser, sino que va al ser mismo de la cosa y considera la claridad como el producto de esos elementos materiales que están *espiritualizados en su raíz*, haciendo ver que desde la comprensión de la lógica no se puede comprender la belleza, pero sí desde otras potencias que escapan a la visión unívoca. Por eso afirma que mientras la completitud, la perfección y la unidad definen lo bello como ser o como convertible con él “*el resplandor pertenece al ser considerado precisamente como bello; es en el ser, lo que cautiva la vista, el oído o la mente y nos hace querer percibirlo otra vez.*”<sup>31</sup>

Así, si bien la metafísica es una tendencia natural en el hombre, en la búsqueda filosófica de trascender el mundo sensible, en un interés por encontrar los principios que dan el ser a las cosas, y encontrar sentido del ser en los principios racionales, es importante, por un lado, abrirse a la belleza desde la facultad del sentimiento, la cual no es irracional, pero goza de una racionalidad distinta a la del intelecto científico, por otro lado, es importante no dejarse abandonar a la postura racionalista, a la hora de hacer una metafísica de la belleza, pues su dogmatismo encuentra un vicio que resulta pernicioso a la metafísica misma y por tanto a la

<sup>29</sup> Ibid., p. 197.

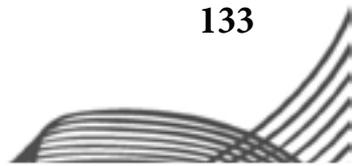
<sup>30</sup> Ibid., p. 196

<sup>31</sup> Gilson, E., *Pintura y Realidad...*, p. 35.



manifestación del ser y nuestra comprensión y contemplación de la verdad y la belleza. Si bien es una tendencia natural al filósofo el lanzarse a la búsqueda de los principios del ser y la causa que hace ser a las cosas, de la misma manera se puede decir que es la muerte de la Filosofía el asegurarse de forma dogmática haber encontrado dichos principios. El problema que genera para la estética una postura que quiera definir la belleza desde la racionalidad nos lleva a pensar, ¿cuántos seres no quedarían excluidos del universo de la belleza si intentáramos aplicar un concepto único de unidad, perfección y armonía? salta a la vista que la realidad es más amplia que el concepto que tenemos de ella, y por lo mismo, la belleza se podrá decir de muchas más maneras que las que plantea una academia o un canon estético. Así, si bien uno puede asumir que el mundo es bueno y bello, no se puede partir de una idea de bondad y belleza para deducir este orden bello del mundo.

Es interesante señalar que esta relación entre ser, unidad y belleza puede tener una distinta historia si cae desde una interpretación que podríamos llamar “*dogmática*” o “*univocista*” de la belleza, así se le comprende bajo términos análogos. En el primer caso consistiría en suponer que es posible conocer mediante conceptos cuáles son los principios de lo bello y que tales principios pueden ser agotados mediante nuestros conceptos. Pensemos por ejemplo, qué visión de belleza tendríamos si pensáramos en lo bello como un ideal de perfección o de unidad conceptual: bajo esta concepción tendríamos que dejar fuera muchas obras de arte que no respeten el canon de unidad y perfección que dicte una determinada escuela, o determinados principios de armonía y proporción. Pensar de esta forma en la belleza corre el riesgo de aniquilar la metafísica y desterrar en el campo del arte y el cosmos entero muchas formas bellas porque no cumplen con los “*cánones*” de belleza que establece una metafísica racionalista. En el campo de la estética y la historia del arte se ha dado este dogmatismo una y otra vez, pues si bien es una tendencia natural a las escuelas





artísticas el “*aspirar*” a un ideal de belleza y atribuir a la naturaleza un ideal de lo bello, lo que no es correcto es pensar que esta idea es la que define y agota todo ser bello. De ahí que para un filósofo del arte sean tan interesantes las posturas y también la discusiones entre las distintas escuelas en torno al ideal que debe alcanzar el arte, las cuales dejan ver de fondo, una discusión de corte metafísico sobre la belleza y el ser, pues en el interés por encontrar un principio para lograr la producción de obras bellas, los artistas terminan por aludir a aspectos filosóficos y metafísicos que validen sus posturas y producciones artísticas; considérense por ejemplo las posturas metafísicas que asumieron artistas y filósofos como es el caso del Renacimiento, donde figuras como Miguel Ángel, o el mismo Alberti o Giordano Bruno se ven involucrados en la problemática de la belleza, la unidad y la metafísica y ahondarán en sus reflexiones sobre este tema y contribuirán a la historia de la filosofía, lo mismo que las interesantes discusiones y pugnas entre las escuelas académicas neoclásicas del siglo XVII y XVIII que tenían frente al arte barroco, así como la ruptura de las escuelas de vanguardia del siglo XX frente a los cánones clásicos que pervivían todavía en diversas escuelas. ¿Cómo resolver estas interminables discusiones? tal vez replicando lo que comenta Lobato sobre la belleza:

“Lo bello es más y es menos. Nuestro conocer y decir no será verdad mientras no refleje de un modo adecuado esta semejanza diferente o esta diversa semejanza. De muchos entes decimos que son bellos y de cada uno lo decimos de un modo que a la vez conviene con los demás y difiere de ellos. Lo bello no puede tener un sentido unívoco en todos los entes ni una razón equívoca en cada uno. Por fuerza, dado su origen y su modo de ser, ha de convenirle la analogía en el predicar.”<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Lobato, A., *Ser y Belleza...*, p. 141.



Es cierto que el riesgo de no aceptar la metafísica racionalista es dirigir la mirada hacia la equivocidad o la confusión, el aceptar la variedad de la naturaleza sin poner nada de unidad en ella. En el caso de la belleza sería la ausencia de criterio de gusto, la absoluta relatividad del valor, pero esta concepción es igualmente errónea por no hacer una reflexión correcta sobre el ser, la dificultad de hacer metafísica no es tanto un problema de la naturaleza, cuanto del hombre que busca adentrarse al principio que sustenta el ser de las cosas. El problema de plantear la belleza desde una visión que podríamos nombrar dogmática, esto es, bajo la perspectiva del canon, la regla, la forma unívoca, es que se restringe a tal punto el campo de lo bello, que termina por caerse en un dogmatismo del gusto. El riesgo de la visión equivocista es suprimir todo gusto y dar entrada a lo irracional en la belleza, cuando es importante recalcar que *“en lo irracional podremos encontrar vivencias, pero no explicaciones”*, y esto porque *“... el mundo de lo real está traspasado de inteligibilidad. El intelecto y el ser se compenetran en mutua y total abertura.”*<sup>33</sup> No en vano es importante tomar en cuenta la opinión de Ernst Cassirer quien considera que en la búsqueda de los principios metafísicos que den unidad a la experiencia sensible es que se centra la discusión de la belleza, ahí está el *quid* de la esencia de la belleza y el juicio estético de la naturaleza, en comprender la unidad dentro de la diversidad, el no aspirar a la unidad anula la posibilidad de explicar lo bello, el reducirla a un concepto aniquila la estética. El sentido de una metafísica más provechosa está en penetrar más en los principios del ser sin abandonar la experiencia que tenemos de él,

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 86.



“allí donde la observación empírica sólo percibe la dispersión en el espacio y en el tiempo, donde, por tanto, el universo se escinde para ella en una pluralidad de simples partes, la intuición estética descubre aquel entrelazamiento de fuerzas creadoras sobre que descansa tanto la posibilidad de la belleza como la posibilidad de la vida misma.”<sup>34</sup>

Así, la búsqueda de los principios por la belleza nos llevan a una metafísica, pero creer encontrar estos principios buscando llegar al concepto independiente de la experiencia sensible nos hace perder el sentido mismo de la belleza, es nuestra inteligencia la que nos invita a hacer filosofía y buscar una y otra vez la causa y principio de las cosas, pero es nuestra propia finitud y la amplitud del horizonte del ser lo que nos detiene frente a la pretensión de dar por terminada la tarea de la filosofía:

“La dificultad propia de la investigación metafísica no es debida a la oscuridad del objeto que debe ser investigado; al revés, procede de que contiene más luz de la que el ojo humano puede ver sin ser ofuscado: el ojo intelectual del hombre lo ha de ver todo a partir de y en las imágenes sensibles: la imaginación, que es una necesidad humana, se torna a la par en un estorbo para sus aspiraciones metafísicas.”<sup>35</sup>

La contemplación de la belleza nos seduce y nos anima a encontrar en ella la manifestación de la perfección del ser, pero los maestros de la filosofía nos enseñan a lo largo de la historia

---

<sup>34</sup> Cassirer, E., *Kant, Vida y Doctrina...*, p. 327.

<sup>35</sup> Llano, C., *Separatio...*, p. 16.



que *“una cosa finita totalmente perfecta falsea la naturaleza trascendental de la belleza. Y nada máspreciado que una cierta debilidad sagrada y esa clase de imperfección a través de la cual lo infinito hiere a lo finito”*.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Maritain, J., *La poesía y el arte...*, pp. 202-203.



## Bibliografía

Bayer, R., *Historia de la Estética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

Gilson, E., *Pintura y Realidad*, Ed. Aguilar, Madrid, 1961.

———, *The arts of the beautiful*, Ed. Charles Scribner's Sons, New York, 1965.

Leibniz, G. *Monadología*, Porrúa, México, 1977.

Llano, C., *Separatio*, Ed. Cruz O. S. A., México, 2006.

Lobato, A., *Ser y Belleza*, Pequeña Biblioteca Herder, Barcelona, 1965.

Maritain, J., *La poesía y el arte*, Emecé Editores, S.A., Buenos Aires, 1955.

Plotino, *Eneadas*, Gredos, Madrid, 2000.

Tatarkiewicz, W., *History of Aesthetics, T. I: Ancient Aesthetics*, Mouton, Paris, 1970.

———, *Historia de la estética, T. I*, Akal, Madrid, 1987.



## Estrategias biopolíticas de exclusión

Sofía Reding Blase  
CIALC-UNAM

***Resumen:** En este texto se presentan algunas reflexiones en torno a la bioética, asumiendo que ésta puede funcionar como un contrapeso de ciertas prácticas de regulación y control de la población. También se señala la necesidad de interculturalizar la bioética e incluir otros principios, más adecuados a nuestras realidades latinoamericanas y que ayuden a combatir el racismo.*

***Palabras clave:** biopolítica, racismo, interculturalidad*

***Abstract:** In this paper we present some reflections on bioethics, assuming it can work as a counterweight to certain regulatory practices and population control. We also note the need for an intercultural bioethics and to include other principles, more suited to our Latin American realities and also help fight racism.*

***Key words:** biopolitics, racism, multiculturalism*



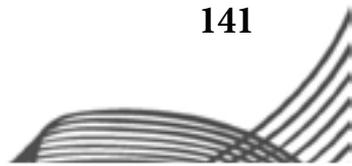


A pocos les pone intranquilos que quienes acuden a las salas de cine consuman frituras, gaseosas y golosinas porque en el imaginario colectivo todo eso y más constituyen parte del ritual de todo cinéfilo. Lo que es una dramática novedad es que las prácticas de consumo ya no requieran de la voluntad racional del consumidor. Es al consumidor a quien se le consume porque, por ejemplo, además de alquilarle una butaca al espectador en las salas de proyección, los propietarios de éstas venden a las empresas la atención de ese espectador, sin que esta dimensión que es el tiempo sea considerada como propiedad privada. Por el contrario, se asume que lo que es de las masas no es de nadie en particular y que por lo tanto puede venderse al mejor postor sin el consentimiento de nadie. Ésta es, pues, una época en la que casi nadie es señor de sí mismo: ni subjetiva ni objetivamente.

En cuanto a los cuerpos se refiere, en su sentido más biológico, ocurren situaciones análogas. El patentamiento de genes, por ejemplo, se ha realizado durante los últimos treinta años sin que hasta la fecha haya un acuerdo global respecto a la legalidad y moralidad de ese acto. Desde luego, parece importante asegurar el avance del conocimiento que se tiene de nuestra especie, pero también se ha cuestionado si es moralmente aceptable que el cuerpo o una parte del cuerpo sea comercializada. El poder de los laboratorios que controlan el mercado farmacéutico nos lleva a pensar que, además del Estado, hay otros leviatanes que devoran la vida al establecer ciertas estrategias que han resultado ser, para el poder político, un efectivo sostén.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Con todo, es útil traer a colación la noticia de, tras una demanda interpuesta por organizaciones de la sociedad civil, un juez de distrito de Nueva York anuló en marzo de 2010 las patentes sobre genes relacionados con el cáncer de mama y de ovarios, patentes que habían sido concedidas a la empresa de biotecnología Myriad Genetics. En los Estados Unidos hay al menos dos mil concesiones sobre alguna porción genética, lo que supone que el 20% del genoma está en manos de empresas privadas. Fuente electrónica:

<http://www.publico.es/ciencias/303863/sentencia-contra-las-patentes-de-genes->





Por esos y otros motivos es que se ha suscitado un debate muy intenso en torno a la biopolítica, es decir, respecto de las formas o estrategias con las que el poder político manifiesta su control sobre la vida. Así, la biopolítica es una manera de hacer política o de ejercer el poder y aunque hay que ampliar esa definición, por lo pronto basta con decir que ese control se expresa en prácticas excluyentes que envuelven tanto las políticas públicas, como los discursos en que se sustentan dichas políticas. Por lo pronto podemos recordar con Maldonado, que el término más utilizado por Michel Foucault fue el de biopoder y que con éste se refería al resultado de la biomedicina, la sociedad panóptica y todas sus herramientas como política sobre el cuerpo y de política como control sobre la vida humana.<sup>2</sup>

En suma, la biopolítica es: *“la forma en que, desde el siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy”*<sup>3</sup>

Una de las formas en que el poder se objetiva es sobre los cuerpos. En el Occidente medieval, la historia está plagada de laceraciones, mutilaciones y todo tipo de vejaciones ocasionadas al cuerpo de un individuo, y cuyas penas sirven a las instituciones disciplinarias para moralizar al público. El Santo Oficio de la Inquisición es uno de los ejemplos más paradigmáticos. Y cierto es que con su traslado a territorio americano, el suplicio adquirirá otro

---

humanos (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<sup>2</sup> Maldonado Castañeda, C. E., “Bioética, biopolítica y los problemas de la acción”, en: Fonseca Chaparro, M. E., Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006, p. 89.

<sup>3</sup> Foucault, M., Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999, p. 209.



papel, amén de su función moralizadora: el de servir al proyecto evangelizador que, con la prédica de la Palabra, garantizaba la imposición de una civilización autoconcebida como sinónimo de verdad. Así pues: “*la Inquisición no sólo buscaba la sumisión del individuo sino que fundamentalmente desplegaba una tecnología del castigo corporal al servicio de un régimen de producción de verdad. Castigando el cuerpo no sólo se sometía al individuo al campo de la verdad sino que cada ejercicio de ese poder punitivo repotencializaba y extendía ese campo*”<sup>4</sup>

Con excepción de las prácticas de tortura llevadas a cabo por las dictaduras y por el crimen organizado, podríamos decir que el suplicio en el que antaño se concretaba el poder se ha visto sustituido por formas menos explícitas de tormento, especialmente cuando se ha puesto la ciencia al servicio del castigo. Sus efectos son tan indecentes como contundentes, y se expresan de variadas maneras. La exclusión, por ejemplo, es resultado de las estrategias o tecnologías biopolíticas, mediante las cuales se hace vivir o se deja morir. Y no es fácil excluir, especialmente si al apartamiento precede la necesidad de realizar un cálculo preciso que permita que se determine, más allá de lo ético, a quién se excluirá y por qué motivos.

Los procesos estructurales de separación no van, ciertamente, a reducirse al campo de lo biológico –de la «nuda vida» como la llama Agamben– sino que impactarán a nivel social. Podríamos entender por exclusión social lo siguiente: “*el proceso social de separación de un individuo o grupo respecto a las posibilidades laborales, económicas, políticas y culturales a las que otros sí tienen acceso y disfrutan.*”

---

<sup>4</sup> García, R. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*, Biblos, Buenos Aires, 2000, pp. 42-43.



[...] sólo con programas de integración o inclusión que ataquen y superen las raíces de esos procesos estructurales podrán revertirse las situaciones de exclusión social”.<sup>5</sup>

Robert Castel asegura que para concebir de manera mínimamente rigurosa el término de exclusión, “hay que tener en cuenta los procedimientos ritualizados que marcan la exclusión. Éstos son muy diversos, pero remiten a un juicio pronunciado por una instancia oficial, apoyándose en reglamentos y movilizándolo cuerpos constituidos”.<sup>6</sup> Se deben estudiar, por tanto, esos procedimientos de los que nos habla Castel por medio de los cuales se consigue la desafiliación. El apartamiento puede avalarse de muchas maneras como por ejemplo mediante *rituales de la memoria* que ciertamente ayudan a visibilizar, pero que también hacen que se desvanezcan las víctimas y/o los causantes del mal. En el discurso museográfico se evoca a las víctimas pero a veces se hace de tal modo que quedan inmovilizadas. Así, el Estado purifica sus culpas y evade responsabilidades por los actos cometidos u omitidos al tiempo que sigue excluyendo sin mayor empacho, pero cautelosamente.

Se trata, ciertamente, de apartar o discriminar. Por eso hay que pensar también en el sexismo, el clasismo y el racismo como expresiones de la exclusión. Estas formas de discriminación, nos dice Santiago Gómez-Castro, se entrecruzan. El entrecruzamiento se presenta bajo la forma de un nodo en el que se enlazan diversos elementos, siendo algunos de ellos accidentales o variables. Así pues, los modos en que se excluye pueden ser analizados como si fueran un texto y, más precisamente, como un texto multilineal

<sup>5</sup> Giménez, C., voz “Exclusión social”, en: Giner, S. – Lamo de Espinosa, E. – Torres, C. (eds.), Diccionario de sociología, Alianza, Madrid, 1998, p. 285.

<sup>6</sup> Castel, R., “La lógica de la exclusión”, en: Bustelo, E. – Minujin, A., Todos entran: propuesta para sociedades incluyentes, UNICEF/ Cuadernos Santillana, Bogotá, 1998, p. 127. Citado por Cortés, F., “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en: Papeles de población, enero-marzo, 47 (2006), Toluca, pp. 71-84.



–que puede ser reinterpretado por cada lector-. Por ello, es necesario estudiar no sólo las formas de exclusión promovidas explícitamente por el Estado, sino también lo residual –lo que escapa a su accionar- aquello que aunque secundario, incide en la vida privada de los sujetos y no sólo en la pública.

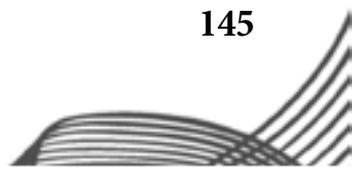
El racismo no es sólo una actitud individual. Ningún racismo sobrevive en instituciones democráticas. Por tanto, es posible afirmar que sólo se permite cuando se justifica institucionalmente la inferioridad y exclusión con base en cierto fenotipo. Es en dicho contexto en el que aparece como “coherente” la subjetividad racista: “No es la presencia de diferencias físicas objetivas entre los grupos lo que crea la raza, sino la aceptación social de tales diferencias como socialmente importantes o pertinentes”.<sup>7</sup>

De qué manera se pueda analizar la cuestión del racismo, es decir, el modo en que el cuerpo y sus señas convierten al sujeto en atormentable, es algo que preocupa a Santiago Gómez-Castro. Él afirma que para analizar el fenómeno del racismo es preciso recordar que la estructura social es compleja y que no existe, por tanto, un nivel básico que gobierna sobre los demás; todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas.<sup>8</sup>

El fenómeno del racismo sólo puede ser analizado desde teorías heterárquicas y no jerárquicas, ya que esas sí aluden al hecho de que el poder se cuele por todos lados. Por eso señala que: “desde una teoría heterárquica diríamos que hay muchas formas de racismo y que no todas ellas son commensurables; a veces se cruzan formando entramados complejos (sobre todo cuando se cruzan con

<sup>7</sup> Van den Berghe, P., Problemas raciales, FCE, México, 1971, p. 29.

<sup>8</sup> Castro-Gómez, S., “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en: Tabula Rasa, 6 (2007), Bogotá, pp. 153-172.





*otro tipo de relaciones también diferentes entre sí como las de género, clase y sexualidad), pero que muchas otras veces operan de forma independiente”.<sup>9</sup>*

Es cierto que cuando se habla del racismo es inevitable traer a colación a Foucault incluso si, como lo recuerda Castro-Gómez, él no analizó el fenómeno del racismo «en sí mismo»; más bien lo consideró en cambio como una tecnología biopolítica en manos del Estado destinada a ejercerse sobre poblaciones indeseadas al interior de las fronteras europeas. Con la expansión de Europa hacia otros territorios, la guerra o propiamente el dispositivo estatal de guerra y la formación discursiva que lo caracteriza, se concentró en el control de los cuerpos que sobrevivieron a la conquista. Lo que resulta interesante es que Foucault no afirmara que el racismo nació con el colonialismo ni que éste sea la condición de posibilidad del racismo, “*lo que dice es que la experiencia colonial europea coadyuva a desarrollar el discurso del racismo*”.<sup>10</sup>

Cómo fue que se desarrolló este discurso es algo que tiene que ver con el paso del feudalismo al capitalismo. La *vida* o más concretamente lo biológico que se convierte en asunto de Estado, se introduce en la historia, según Foucault, con el capitalismo.<sup>11</sup> En efecto, es la burguesía y en consecuencia, el Estado, quien implanta la higiene en la vida urbana –la propia de la burguesía– para disciplinar a la población: “*la ciencia era la mentora de*

<sup>9</sup> Ibid., p. 169.

<sup>10</sup> Ibid., p. 158.

<sup>11</sup> “El capitalismo, que se desenvuelve a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad Biopolítica; la medicina es una estrategia Biopolítica”. Foucault, M., *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Altamira-Caronte, La Plata, 1996, cap. VII.

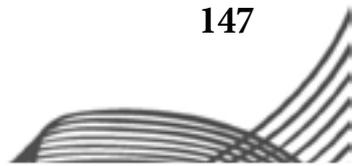


*la modernidad que prometía inicialmente nada menos que la eliminación de la Enfermedad con mayúscula, de todos los fallos reales y potenciales de la máquina trabajadora. Por éstas y otras razones, la modernidad no sólo se interpretó a sí misma desde el punto de vista de la salud, sino que tachó además a la enfermedad de subversiva”<sup>12</sup>*

De qué manera se presentó eso en América Latina (esa vinculación entre ciencia y biopoder) es algo que nos interesa porque el debate actual se abre cuando entran a la escena los presupuestos de la bioética. Deberíamos considerar que las discusiones que se dieron en el siglo XVI acerca de la legitimidad de la guerra emprendida contra los indios, estuvieron marcadas por la voluntad de favorecer o aniquilar la vida. La biopolítica tiene un talante moderno y por ello demanda una prodigiosa revolución tecnológica en la medida en que el control sobre la vida requiere conquistar la capacidad de la artificialización y, por tanto, la superación de la muerte. Si bien es cierto que los intelectuales de la Escuela de Salamanca se preocuparon por la conservación de la vida de los pobladores de las Indias Nuevas, no había en aquel momento histórico una tecnología que permitiera garantizar su supervivencia y por eso las intenciones no pasaron de verse reflejadas en el espíritu de las leyes.

Hoy, en cambio, asistimos a tal revolución en la ciencia que sabemos que la vida –y también la muerte- puede ser *controlada* gracias a tecnologías inexistentes en el siglo XVI. Así pues, a esas batallas en las que se dice triunfaron los posicionamientos lascasianos que se negaron a legalizar la masacre, se sumaron posturas que defendieron la vida, pero que en la medida en que fueron introduciéndose políticas modernas incorporaron ajustes referidos al control de los cuerpos en términos de control natal y de

<sup>12</sup> Heller, A. y Féhér, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995, p. 72.





higiene. Éstas son, sin duda, dos preocupaciones muy modernas. Se confía en que al controlar los hilos de lo biológico, es decir, al modular/armonizar la diversidad cromática, se garantizará el control/contrato social.

En este contexto, se entiende cuál es la función que cumple el racismo. Lo paradójico es que, si bien hay una voluntad de remediar la asincronía que, se supone, implica lo diverso, hay que hacerlo al modo moderno pero usando probetas de alquimista para armonizar lo cromáticamente diferente y lo culturalmente diverso. Como en el caso de la tortura, se opera micropolíticamente para impactar macropolíticamente.<sup>13</sup> Tras una especie de malabarismo en el que se combina el cálculo instrumental y el sortilegio premoderno, se purifica lo espurio y se avanza. El Estado, esa forzada mezcla de cuerpos y de saberes, se transforma en *etnófago*.<sup>14</sup> Al mismo tiempo, y para forzar al mestizaje biológico y cultural, se garantiza la reproducción de los prejuicios que legitiman el orden de la exclusión, se neutralizan las rebeldías y se controla la vida de las personas. Y es así como se desaparecen poblaciones enteras –en el Caribe del XVI o en la Argentina del XIX por citar sólo algunos de los más escandalosos ejemplos históricos–.

El propio mestizaje, que consiste en disolver las culturas en un crisol, supone una perversa fantasía: la de elaborar una identidad nacional culturalmente homogénea. Y para eso es necesario *hacer vivir* de una sola manera y bajo un mismo plan, a todos; incluso aquellos a quienes no se quiere pero que, por única ocasión, gozarán de la prerrogativa de contribuir a la Nación. Ellos, pues, serán sacrificados. Al control de su vida se sumará el control de su

<sup>13</sup> Cf. García, R. *Micropolíticas del cuerpo ...*, p. 173.

<sup>14</sup> La etnofagia se entiende como una “una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas” y que permite “asimilar y devorar otras identidades étnicas”. Díaz-Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2007, p. 161.

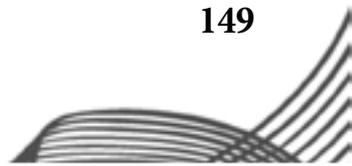


muerte. En este sentido, aparece claro que la biopolítica implica la decisión de hacer vivir a quienes, de alguna u otra manera y en un momento determinado, son *útiles*. Vale la pena una extensa cita de Esposito al respecto:

Así como para defenderse preventivamente del contagio se inyecta una porción de mal en el cuerpo que se quiere salvaguardar, también en la inmunización social la vida es custodiada en una forma que le niega su sentido más intensamente común. Pero un verdadero salto de cualidad, en dirección mortífera, se tiene cuando este pliegue inmunitario del recorrido biopolítico se entrecruza, primero, con la parábola del nacionalismo y, luego, del racismo. Entonces, la cuestión de la conservación de la vida pasa del plano individual, típico de la fase moderna, al del Estado nacional y de la población en cuanto cuerpo étnicamente definido en una modalidad que los contrapone, respectivamente, a otros Estados y a otras poblaciones. En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los otros pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él.<sup>15</sup>

Pero lo anterior no será suficiente. Puesto que, contrariamente a lo que pensaron los primeros modernos, la diversidad cultural no se desprende de la variabilidad biológica se vendrá a añadir otro tipo de discriminación que dejará al descubierto las reales motivaciones de discursos y prácticas racistas: el clasismo. Este dúo

<sup>15</sup> Esposito, R., *Biopolítica y filosofía*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2006, p. 10. Recordemos que la inmunología está muy ligada con la genética.





permitirá biologizar la desigualdad, es decir, legitimarla y volverla forzosamente estática. ¿Cómo asegurar esta inmovilidad? Del mismo modo en que siempre se ha hecho: vigilando los cuerpos y su reproducción.

Por eso es que prácticas como la esterilización forzada, tienen su origen en estrategias de control vinculadas a una concepción instrumental de la vida. Podemos citar el caso de las más de 200,000 ligaduras de trompas y 16,000 vasectomías practicadas en Perú, en el marco de un supuesto plan masivo de salud pública llevado a cabo por el gobierno de Alberto Fujimori, entre 1996 y 2000.<sup>16</sup> No está de más añadir que en Brasil, según denuncias de Darcy Ribeiro y de Benedita da Silva del PT –primera afrobrasileña que llegó a ser senadora- la esterilización se hace sobre todo a mujeres pobres, negras y mestizas: un 90% de las brasileñas esterilizadas son negras y con una escolaridad mínima.<sup>17</sup>

Intervenir en la reproducción biológica mediante prácticas eugenésicas<sup>18</sup> que pretenden acabar con la pobreza o llanamente impedirle al evitar nacimientos de gente pobre o de otras “razas”, es algo que también se ha dado en México de varias maneras: puesta aparte la cuestión indígena –que por su complejidad merece un trato más amplio - no resulta de más recordar el modo en que se reglamentó la presencia china. En 1932, se optó por echar del país a chinos ya nacionalizados así como prohibir uniones con

<sup>16</sup> “Fujimori ordenó la esterilización forzosa de 200,000 mujeres indígenas en Perú”, El País, 25 de julio de 2007.

<sup>17</sup> “Siete millones de mujeres brasileñas recurrieron a la esterilización para controlar la natalidad. Un grupo de diputados denuncia que Estados Unidos promovió la operación”, El País, 24 de junio de 1991.

<sup>18</sup> El término eugenesia fue introducido por Francis Galton, primo de Charles Darwin, y significa buen nacer. En realidad, Galton llevó al campo de lo social lo que Darwin había dejado en el campo de lo biológico, para explicar la superioridad de ciertas razas. Cf. Lewontin, R. – Rose, S. – Kamin, L., No está en los genes. Racismo, genética e ideología, Grijalbo, México, 1991, pp. 40 y ss.



mexicanas quienes en caso de aceptar el matrimonio con un “descendiente de Confucio”, se convertirían en “un escupitajo de la naturaleza”.<sup>19</sup> Además, también se les prohibió a las mexicanas que trabajaran en establecimientos chinos y se estableció un sistema de registro, identificación fotográfica y control periódico de la población china.<sup>20</sup>

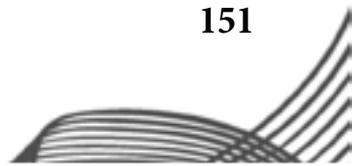
A los chinos se les prohibió incluso que vendieran verduras, pan y carne; así como la fabricación de nixtamal y el expendio de medicinas utilizadas por practicantes de la medicina tradicional. Dichas prohibiciones se establecieron en un Código Sanitario de los años treinta, con el cual se legalizó la exclusión con el pretexto de medidas profilácticas. Así pues, como señala Treviño Rangel, la sinofobia tiene su origen en un Estado que modela inclusiones y exclusiones sobre la base de su propio origen mestizo y por ese motivo hay que explicarla fijándose en el componente racista.<sup>21</sup> En el caso anterior, está claro el nexa entre la exclusión y el racismo puesto que las disposiciones legales se aplicaron de manera abierta a los cuerpos. Las matanzas acabaron con la vida de muchos chinos y las medidas eugenésicas fueron cautelares.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el tormento no se hace sobre la piel, sino sobre lo que reside muy por debajo de ella? Nos referimos con eso a la información genética, de la que hablábamos en los primeros párrafos de este texto. En efecto, habría que referirse a los casos derivados del patentamiento de genes que son un claro ejemplo de prácticas y discursos muy particulares. La apropiación de secuencias de genes de individuos indígenas es

<sup>19</sup> Espinoza, J. A., El Ejemplo de Sonora, 1932, citado por Treviño Rangel, J., “Racismo y nación: comunidades imaginadas en México”, en: Estudios Sociológicos, vol. XXVI, 78 (2008), México, pp. 669-694.

<sup>20</sup> Réñique, G., “Región, raza y nación en el antichinismo sonoreño. Cultura regional y mestizaje en el México posrevolucionario”, en: Grageda Bustamante, A., Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora, Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 284-285.

<sup>21</sup> Treviño Rangel, J., “Racismo y nación...”, p. 671.





visto como un beneficio, incluso si su vida no es percibida como un bien que haya que proteger, es decir, como *totalidad*. Lo que es preciso salvaguardar es *parte* de su cuerpo (segmentos de ADN) pero no el cuerpo entero.

La preocupación por proteger el cuerpo se intensificó tras los juicios de Nüremberg, pero en realidad fue cuando se halló, a cuenta del caso Tuskegee, el ineludible vínculo entre la experimentación científica, los avances tecnocientíficos y la ética.<sup>22</sup> Así se explica que la bioética haya sido, en primer lugar, una suerte de ética médica en la que confluyen ciertos principios que son pocos, pero innegociables.

En cierto sentido, es posible afirmar que la bioética es una ética cívica, en la medida en que confluyen nociones acerca de lo que es de interés público: lo justo. En efecto, los defensores de una ética cívica –que señala acuerdos sobre lo que es justo– sostienen que ésta hace posible pensar en la convivencia social sin desalentar la vida privada y permite que individuos y grupos se dediquen por sus propios medios a la búsqueda de la *felicidad*. La ética cívica es una ética de acuerdos mínimos que considera que existen valores que son inconmensurables e incompatibles en virtud de que se aplican a buscar una vida feliz, objetivo que es relativo. Por eso se espera de una ética civil que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes.<sup>23</sup>

Dichos principios pueden ser históricamente explicados y

<sup>22</sup> En 1972 se divulgó el caso Tuskegee, un estudio secreto de los años 40, en el que individuos de raza negra habían dejado de ser tratados contra la sífilis, con objeto de estudiar la evolución natural de la enfermedad. También se ha revelado que un experimento semejante fue llevado a cabo en Guatemala, entre 1946 y 1948, estudio en el colaboró el médico que dirigió el estudio en Tuskegee, John Cutler. Fuente electrónica: <http://www.voanews.com/spanish/news/latin-america/guatemala-reclama-estados-unidos-experimentos-sifilis-117733739.html> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

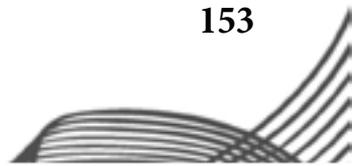
<sup>23</sup> Etxebarria, X., *Temas básicos de Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 145-146.



paralelamente comprendidos con la genealogía de los derechos humanos. Y bien sabemos que el catálogo de derechos humanos engrosó cuando, durante el siglo XIX, cambió el contexto en el que surgió la primera generación y que implicaba derechos de carácter político, emanados del tríptico revolucionario francés del siglo XVIII. La revolución industrial trajo consigo múltiples problemas vinculados con el mundo del trabajo que intentaron resolverse mediante la defensa de los derechos laborales. Sin embargo, ni las libertades cívicas ni los derechos laborales fueron ideados para ser concedidos a toda la humanidad. El advenimiento de innumerables injusticias derivadas de la desigualdad, hicieron tomar conciencia respecto del hecho de que los derechos eran concedidos solo a ciertos individuos y no a las multitudes. Las minorías (afroamericanos y mujeres, grupos étnicos y minorías nacionales, religiosas y sexuales) simplemente quedaban fuera del horizonte de aplicación de los derechos.

La situación de vulnerabilidad en la que se ubicaban montones de grupos resultaba indignante y, de hecho, la suma de minorías las convertía en aplastante mayoría. En suma, los derechos humanos se habían aplicado exclusivamente a un tipo de población: blanca, cristiana y varonil. Los efectos de la exclusión de las mayorías se vieron más crudamente al término de la guerra que entre 1939 y 1945 se libró en territorio europeo y contra poblaciones cuyo origen se decía que no correspondía al de Occidente: judíos, gitanos y personas cuyos cuerpos no embonaban con el ideal de Europa (por ejemplo, homosexuales o minusválidos). Sobre ellos se aplicó todo el saber derivado de la ciencia para hacerlos morir velozmente. Como hemos dicho, para *hacer* vivir, para propiamente *obligar* a vivir a las multitudes, se requiere de avances tecnocientíficos; y lo mismo puede decirse en cuanto a la necesidad del exterminio metódico, es decir, de la producción de cadáveres en serie al modo de la producción capitalista.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> “Según una interpretación posible y muy difundida, es justamente esta degradación





En el *Código de Nüremberg* (1946) se contienen ya ciertos criterios –como el del respeto a la dignidad de la persona- que se plasmarán en principios establecidos a raíz del conocido *Reporte Belmont* (1978) y elaborado en Estados Unidos por una Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de Experimentación Biomédica. Dichos principios tendrán que ver directamente con la vida, su generación, prolongación e interrupción. De ahí que se establezcan, en concordancia con la historia del pensamiento occidental y las tres generaciones de derechos humanos, la autonomía, la maximización del bien –o minimización del daño- y la justicia, como los principios rectores de la bioética. Una de las críticas más agudas ha ido precisamente en el sentido de señalar que esos principios son claramente occidentales y que el principismo de la bioética deja poco lugar para que las formas se llenen con contenidos distintos.

Los principios establecidos por los bioeticistas son propios de una ética de contenidos que se asume como si fuera formal. Dichos contenidos derivan de un modelo sociocultural y se dejan fueran algunos contenidos que tienen un carácter distinto. Si bien es cierto que determinados principios, valores y virtudes pueden ser comprendidos universalmente, algunos sólo cuentan puntualmente, contrariamente a lo estipulado como una especie de ingeniería moral: *“hoy el racionalismo principista es atacado desde el relativismo moral de la posmodernidad, en la cual hay invencibles dificultades para aplicar principios éticos en el vacuum de una narrativa moral universal, en relación a la ilimitada posibilidad de posiciones éticas incommensurables al interior de una sociedad democrática, pluralista, multicultural”*.<sup>25</sup>

---

de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz, el nombre propio de su horror”. Agamben, G., *Homo Sacer*. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 74.

<sup>25</sup> Mainetti, J. A., “El complejo bioético: Pigmalión, Narciso, Knock”, en: *Revista latinoamericana de bioética*, vol. 8, julio-diciembre, 2 (2008), pp. 30-37.

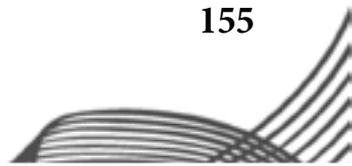


Entre las posiciones críticas podemos mencionar la *Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos* que, promulgada tras una reunión convocada por el gobierno argentino y UNESCO en 2004, permitió superar la Declaración de *Helsinki* de la Asociación Médica Mundial, que señalaba recomendaciones para guiar la investigación biomédica en personas, pero que resultaba insuficiente para dar cuenta de la vulnerabilidad a la que están expuestos los países pobres.<sup>26</sup> El papel desempeñado por aquellos especialistas latinoamericanos fue central para la redacción de la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* (UNESCO, 2005) pues al llevar la bioética más allá de una ética médica y atribuirle el carácter de guía para garantizar la realización de las capacidades humanas esenciales, permitió que se tocaran otros temas vinculados al desarrollo humano y sostenible.

En ese sentido, en la *Carta de Buenos Aires* se sostiene en la necesidad de que los Estados recuperaran la iniciativa en la creación de condiciones para el bienestar general protegiendo y respetando la democracia, el pluralismo y la diversidad y favoreciendo la construcción de una ciudadanía participante. Al afirmar el carácter universal y por tanto ético, de los reclamos de justicia, los firmantes de la *Carta de Buenos Aires* afirmaron como indispensable el combate discriminatorias, racistas y xenófobas para dar fin al machismo, la marginación y el no reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y el trato dado a los migrantes pobres y refugiados.<sup>27</sup> También ha sido especialmente importante para el debate actual la contribución de los pueblos originarios lo que confiere un rostro singular a la bioética

<sup>26</sup> La Declaración fue adoptada por la 18 Asamblea Médica Mundial, Helsinki, Finlandia, junio de 1964 y enmendada por la 29 Asamblea Médica Mundial, Tokio, Japón, octubre de 1975, la 35 Asamblea Médica Mundial, Venecia, Italia, octubre de 1983 y la 41 Asamblea Médica Mundial, Hong Kong, septiembre de 1989. Fuente electrónica: [http://www.cnrha.mpsi.es/bioetica/pdf/declaracion\\_Helsinki.pdf](http://www.cnrha.mpsi.es/bioetica/pdf/declaracion_Helsinki.pdf) (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<sup>27</sup> Fuente electrónica: <http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/CartaBuenosAires-RED.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).





latinoamericana al incorporar nociones sobre el buen vivir.<sup>28</sup> Así pues, caen como anillo al dedo las siguientes palabras, pues dan cuenta de la necesidad de plantear una bioética con principios interculturalmente acordados para resolver los dilemas que se desprenden del desarrollo tecnocientífico:

Dadas las dimensiones que adquiere la bioética, el conocimiento y los temas tratados requieren ser abordados como problemas de frontera, porque son situaciones imposibles de ser analizadas desde círculos cerrados del conocimiento. Y también porque la vida misma, desde su emergencia, propicia que se corran las fronteras del conocimiento para poder entender mejor desde diferentes perspectivas su complejidad creciente, su fragilidad y contingencia. Pensar la bioética, desde una mirada colectiva significa pensar el problema de la recuperación de las minorías en el sentido de la diversidad de estilos y formas de vida. Esto implica un cambio profundo con respecto a la ética normativa porque no hay una única forma de vida, ni una única calidad de vida, ni una única calidad de vida.<sup>29</sup>

Frente a las injusticias que hemos venido señalando y que dan lugar a prácticas de exclusión social, la bioética revela la necesidad de lograr un desarrollo en el que no haya violencia alguna: ni contra los sujetos, ni contra la naturaleza, ni contra la justicia:

Lo bioético no constituye una mera articulación entre ciencias en una totalidad objetiva de conocimientos. Se trata de una

---

<sup>28</sup> Recordemos, como se hace en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, que la conducta poco ética de científicos y tecnólogos ha tenido repercusiones especiales en las comunidades indígenas y locales.

<sup>29</sup> Urrea Mora, F. C., "De la ética a la bioética", en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética...*, p. 25.



articulación de conocimientos, valores y estrategias en un campo antagonico (contradictorio) de intereses sociales en conflicto, de identidades sociales diferenciadas, de relaciones sociales de alteridad. Lo bioético constituye, así, un campo social conflictual atañente al desarrollo sustentable de la vida en todas sus manifestaciones, vegetal, animal y humana. Este campo tiene un fuerte e indefectible asidero en las contradictorias –por injustas– realidades del mundo en el que nos ha tocado vivir. Son estas realidades contradictorias las que otorgan a la práctica bioética su sentido más legítimo.<sup>30</sup>

Pero, ¿puede la bioética, ella sola, ser el antídoto contra las prácticas biopolíticas? Desde luego, es necesaria; más no suficiente. Se precisa de una visión más estereoscópica del problema de la exclusión en América Latina pues, si bien es cierto que ésta deviene del biopoder, también tiene que ver con los discursos. Por ejemplo, es fácil observar lo que los grupos neoconservadores esconden tras el discurso de la bioética: la convicción de que la vida no es del Sujeto, sino de alguien más que se expresa por boca de ellos. Así, se decidiría en función de ese *alguien* los límites éticos a los que deben ceñirse los avances tecnocientíficos, volviendo a una forma medieval de la biopolítica. Dichos grupos suelen estar vinculados con élites en el poder –económico o político–.

Hay que recordar, con Van Dijk, que las élites son también discursivas, y que ejercen su hegemonía a través del verbo y a través de las instituciones que controlan.<sup>31</sup> Estas élites *toman decisiones* y crean consensos que pueden expresarse en políticas públicas o en forma simbólica. Es decir, funcionan poniendo en marcha

---

<sup>30</sup> Sotolongo, P. L., “¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?” en: Revista Brasileira de Bioética, vol. 1, Brasilia, 2 (2005), pp.133-144.

<sup>31</sup> Para un detallado análisis de la cuestión véase a Van Dijk, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona, 2003.



determinadas estrategias que tienen varias funciones; entre ellas: presentar el fenómeno del racismo como accidental o marginal, evitando con ello que se le vea como un fenómeno estructural; asociarlo a espacios sociales con problemas, y confrontando a los ciudadanos pobres entre sí cuando éstos tienen orígenes étnicos distintos.<sup>32</sup> Lo que hacen es, propiamente, intimidar; y se sabe que ha sido infundiendo miedo como muchas veces se ha propiciado el avance de la ciencia incluso si ésta misma termina convirtiéndose en causa del miedo que prometía conjurar.

En Nuestra América conocemos bien acerca de los sortilegios que, se supone, resolverán con justicia nuestra situación. En “*La tempestad*” Shakespeare había destacado la contradicción entre el mago Próspero y el hijo de la bruja Sycorax, y cuyo nombre es anagrama de caníbal: Calibán, un ser chueco, retorcido e inmundado. Ante la deformidad de su cuerpo y la intimidación a la que remite como patrimonio reservado que es, cabe sólo el maltrato y la hostilidad. Y lo cierto es que conviene poner particular énfasis en la proximidad semántica entre hostilidad y hospitalidad: por eso, en contrapartida a la agresión sobre el cuerpo que implica el suplicio, aparecen los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga en los que se transforma al enemigo para purificarlo. Acción que se supone se realiza cordialmente sobre la discordia, con el fin de predicar el Evangelio.

Aún si en Vasco de Quiroga prevaleció la idea de que el derecho de guerrear venía del hecho de la predicación, propuso al Consejo de Indias reducirles a poblaciones para aprovechar la *mansedumbre* de los indios. Entre 1531 y 1535 puso en práctica su plan comprando, con su dinero, unas tierras a dos leguas de

<sup>32</sup> Van Dijk, T. A., “El racismo de la élite”, en: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 14 (1993), pp. 106-111. Fuente electrónica: <http://www.discursos.org/oldarticulos/El%20racismo%20de%20la%20E9lite.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).



México en donde fundó un refugio u “hospital-pueblo” (Santa Fe), y otro más en Michoacán, en consonancia con Moro (“Utopía”) y Luciano (“Saturnalia”): “Para él, como para otros, se trata de cristianizar a los naturales de América, de incorporarlos al cuerpo místico de Cristo, sin echar a perder sus buenas cualidades”.<sup>33</sup>

En 1537, al ser nombrado obispo, fundó otros dos. Según informó Zumárraga al emperador, “Quiroga les hacía casas y los repartía en familias, comprándoles tierras y ovejas con que se pudiesen sustentar: al mismo tiempo los adiestraba en diferentes industrias para enlazarlos luego por el intercambio”.<sup>34</sup> La operación no era sencilla, pues requería de un conocimiento de la realidad que habría de modificarse. Y quienes no admitieran el nuevo modo de vida tendrían que someterse, como el bestial Calibán tuvo que hacerlo.

En efecto, Quiroga admitía el uso de la fuerza cuando se trataba de evitar las inclinaciones a las malas costumbres como la tiranía de los caciques que no gobernaban razonablemente.<sup>35</sup> Si bien no admitió la esclavitud de los indios, que beneficia a españoles y caciques indios, afirmaba que había que “cazar” a los indios, y una vez cazados convertirlos, retenerlos y conservarlos.<sup>36</sup>

La intervención era casi quirúrgica. Y no es sólo que se requiera de un bisturí adecuado pues con un cuchillo como el de San Bartolomé el Desollador bastaría, especialmente si se trata de despellejar para sanar.

---

<sup>33</sup> Bataillon, M., Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, FCE, México, 1996, p. 821.

<sup>34</sup> Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, pp. 191-192.

<sup>35</sup> Zavala, S., Por la senda hispana de la libertad, FCE/ MAPFRE, México, 1993, p. 190.

<sup>36</sup> Ibid., p. 191.



Al modo de la disección que se practicaba para conocer la anatomía del cuerpo humano en el siglo XVI,<sup>37</sup> así también se hurga hoy en la estructura social para poder deshilarla, lo que nos lleva a concluir que discutir, desde la bioética como desde las ciencias sociales y las humanidades, es necesario para imponerle límites a la biopolítica; para humanizar tanto la vida como la muerte.

---

<sup>37</sup> De humani corporis fabrica libri septem (“De la estructura del cuerpo humano en siete libros”) es una obra profusa en imágenes alegóricas sobre anatomía humana, escrita por Andrés Vesalio (1514-1564) en 1543.



## Bibliografía

Abellán, J. L., *Historia del pensamiento español*. De Séneca a nuestros días, Espasa-Calpe, Madrid, 1996.

Agamben, G., *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 2002.

Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1996.

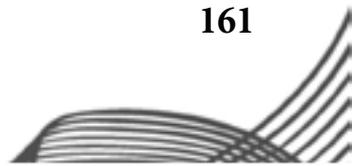
Maldonado Castañeda, C. E., “Bioética, biopolítica y los problemas de la acción”, en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.

Castel, R., “La lógica de la exclusión”, en: Bustelo, E. – Minujin, A., *Todos entran: propuesta para sociedades incluyentes*, UNICEF/ Cuadernos Santillana, Bogotá, 1998.

Castro-Gómez, S., “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá, 6 (2007), pp. 153-172.

Cortés, F., “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en: *Papeles de población*, Toluca, enero-marzo, 47 (2006), pp. 71-84.

Díaz-Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2007.





Espinoza, J. A., El Ejemplo de Sonora, 1932, citado por Treviño Rangel, J., “*Racismo y nación: comunidades imaginadas en México*”, en: Estudios Sociológicos, México, vol. XXVI, 78 (2008), pp. 669-694.

Esposito, R., *Biopolítica y filosofía*, Grama Ediciones, Buenos Aires, 2006.

Etxeberria, X., *Temas básicos de Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.

———, *La vida de los hombres infames*. Ensayos sobre desviación y dominación, Altamira-Caronte, La Plata, 1996.

García, R. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

Giménez, C., voz “*Exclusión social*”, en: Giner, S. – Lamo de Espinosa, E. – Torres, C. (eds.), *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid, 1998.

Heller, A. y Féhér, E., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995.

Lewontin, R. – Rose, S. – Kamin, L., *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Grijalbo, México, 1991.



Mainetti, J. A., “*El complejo bioético: Pigmalión, Narciso, Knock*”, en: *Revista latinoamericana de bioética*, vol. 8, julio-diciembre, 2 (2008), pp. 30-37.

Reñique, G., “*Región, raza y nación en el antichinismo sonoreño. Cultura regional y mestizaje en el México posrevolucionario*”, en: Grageda Bustamante, A., *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Plaza y Valdés, México, 2003.

Sotolongo, P. L., “*¿Es una bioética separada de la política menos ideologizada que una bioética politizada?*”, en: *Revista Brasileira de Bioética*, vol. 1, Brasilia, 2 (2005), pp.133-144.

Urrea Mora, F. C., “*De la ética a la bioética*”, en: Fonseca Chaparro, M. E., *Historia y fundamentos de la bioética: en camino hacia la biopolítica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.

Van den Berghe, P., *Problemas raciales*, FCE, México, 1971.

Van Dijk, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Van Dijk, T. A., “*El racismo de la élite*”, en: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 14 (1993), pp. 106-111. Fuente electrónica: <http://www.discursos.org/oldarticles/El%20racismo%20de%20la%20%E9lite.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).



Zavala, S., *Por la senda hispana de la libertad*, FCE/ MAPFRE, México, 1993.

<http://www.voanews.com/spanish/news/latin-america/guatemala-reclama-estados-unidos-experimentos-sifilis-117733739.html> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

[http://www.cnrha.mspci.es/bioetica/pdf/declaracion\\_Helsinki.pdf](http://www.cnrha.mspci.es/bioetica/pdf/declaracion_Helsinki.pdf) (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/CartaBuenosAires-RED.pdf> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).

<http://www.publico.es/ciencias/303863/sentencia-contra-las-patentes-de-genes-humanos> (Disponible al 19 de noviembre de 2012).



## ÉTICA Y TEORÍA CRÍTICA UNA PERSPECTIVA «NEGATIVA»<sup>1a</sup>

Ricardo M. Rivas García  
Universidad Intercontinental

**Resumen:** *En el presente trabajo nos proponemos esbozar una concepción antropológica que, a su vez, permita delinear una propuesta ética, sobre la base teórica de Erich Fromm. No para proponer un ideal de humanidad ni de vida buena, sino para interpelar, desde la propia negatividad humana (lo in-humano, que es igualmente humano), nuestras expectativas de humanización, apoyados en la inversión de la sentencia de Terencio: “Homo sum; humani nihil a me alienum...”*

**Palabras clave:** *Naturaleza humana, contradicción existencial e histórica, biofilia-necrofilia.*

**Abstract:** *This paper is to outline an anthropological concept which, in turn, allow outlining an ethical proposal, based on Erich Fromm's theoretical. Not to propose an ideal of humanity or good life, but to be challenged, from within the human negativity (the un-human, which is also human), our expectations of humanization, supported by the reversal of the judgment of Terence: “Homo sum, humani nihil a me alienum ...”*

**Keywords:** *Human nature, existential and historical contradiction, biofilia-necrophilia.*

<sup>1</sup> a Este manuscrito asume algunas tesis expuestas en la ponencia «Aportaciones para una antropología y ética «negativas», desde el humanismo de Erich Fromm, presentada en el Simposium de Antropología Filosófica, dentro del XVI Congreso Internacional de Filosofía: «Filosofía, razón y violencia»: Toluca, México, 24 a 28 de octubre de 2011. Sin embargo, va más allá de esa propuesta, ya que el presente trabajo ofrece una «fundamentación» positiva de la ética que se puede hallar implícita en la Teoría crítica y especialmente en las aportaciones de E. Fromm.

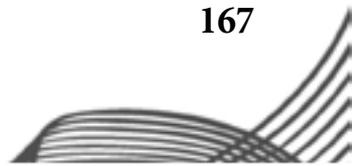


## Introducción

Ningún miembro de la Escuela de Frankfurt logró explicitar una teoría antropológica, debido a la influencia del materialismo histórico marxiano, para quien el ser humano se define por la antropogénesis, es decir, por el dinamismo mediante el cual el hombre se genera a sí mismo en el decurso de la historia, a través del trabajo y la interacción. Para la “teoría crítica”, cualquier concepción antropológica corría el riesgo de desautorizarse por el aire metafísico por considerar al ser humano como ente fijo e intemporal. Toda antropología filosófica, además de ser reduccionista, fácilmente puede ser relacionada con la denominada “teoría tradicional”, combatida por los promotores de la “Teoría crítica”. Lo mismo podrá decirse de la filosofía moral de los frankfurtianos; no existe explícitamente una noción de vida buena ni un ideal moral, por lo que la conceptualización de una propuesta ética que se haya implícita en los planteamientos del proyecto de la teoría crítica tienen que ser rastreados con un procedimiento «dialéctico», es decir, negativo.

Conscientes de este riesgo, el cual asumimos, el presente trabajo busca esbozar una antropología filosófica en clave negativa, ya que lo que se postula es la contradicción inherente a la existencia humana. Para ello, primero nos apoyamos en dos conceptos inspirados en Freud, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por éste, a saber, la pulsión de vida o ‘eros’ y la pulsión de muerte o ‘tánatos’. Estos conceptos son interpretados por Erich Fromm, recobrando nuevos significados, a partir de la citada idea de la ‘contradicción inherente’ al ser humano, y son denominados como tendencias biófilas y tendencias necrófilas, respectivamente. Posteriormente, inspirados en la dialéctica negativa de Adorno<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> La Dialéctica negativa de Theodor Adorno es una obra que parte de una dialéctica hegeliana invertida, puesta sobre sus pies. Adorno, debido a la influencia del materialismo marxista, rechaza la dialéctica del idealismo, no aceptando esa identificación ni su





desarrollamos la inversión del *dictum* de Terencio, poeta latino del siglo II a.C.: «*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*». (Hombre soy; pienso que nada de lo humano me es ajeno), aplicándole la inversión propuesta por Glücksmann: «*nada in-humano me es ajeno*», con el objeto de esbozar la propuesta de ética humanista que subyace en el pensamiento frommiano y que se puede leer en otros autores miembros del *Institut für Sozialforschung*, de manera implícita en su crítica a la moral dominante. La impronta de Adorno consiste en que una propuesta antropológica y ética desde este marco teórico no es aquella que parte de una definición positiva del hombre o de su ideal de vida buena, sino, en cuanto subraya la negatividad, es decir, lo in-humano como marco de referencia para una categorización universalizable del ser humano, que al mismo tiempo salvaguarde las diferencias constitutivas de nuestra propia humanidad compartida. Los teóricos frankfurtianos no recaen en la pretensión de ofrecer un ideal de humanidad; no se sabe en que acabe la realización de la vida humana, pero se sabe sabe-histórica y empíricamente- qué es lo que se opone a ella. Lo inhumano, como negatividad humana, no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral negativa, pues parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad y nos da razón de lo que *no debería ser*.

---

consiguiente justificación del “*statu quo*”. Para él la realidad no sólo no es racional, sino que habría llegado a alcanzar un estado de irracionalidad cualitativamente nuevo. Ello, no obstante, no le llevará a proclamar un abandono de la racionalidad, sino a establecer una nueva noción de razón, una razón crítica que le sirviese para fundamentar filosóficamente su rechazo de la sociedad dada, razón crítica que se va a ejercitar una “dialéctica negativa”: dialéctica, en tanto que parte del reconocimiento del carácter contradictorio de la razón humana; negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada. Ante todo, dialéctica negativa significa para Adorno la no afirmación de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre éste y su concepto. Afirmar la identidad equivale a anular las diferencias, reducir la multiplicidad a la unidad, lo dado particular y concreto al pensamiento, para así poder dominarlo. Así pues la Dialéctica negativa se define como anti-sistema y que no acepta la «identidad del concepto». Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 7-54.



1. Necesidad de rehabilitar una «ciencia del hombre»; las estructuras frommianas

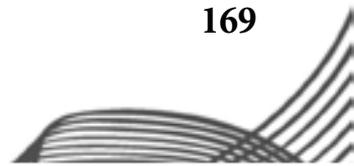
Esta primera parte está apoyada en un supuesto moral, a saber: si no partimos de una noción de ser humano, no podemos tener un criterio para diferenciar lo justo de lo injusto, lo debido de lo indebido, lo tolerable de lo intolerable. En esta perspectiva, y tomando en cuenta el legado de la tradición humanista de occidente, Erich Fromm –responsable del departamento de psicología social en la primera “*Escuela de Frankfurt*”- lanza la propuesta de rehabilitar una ciencia del hombre, pues está convencido, como él mismo señala, que “*las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre (...), [ya que] las normas morales se basan en las cualidades inherentes el hombre*”<sup>3</sup>.

Para Fromm el ser humano ha sido encasillado demasiado en los saberes científico-tecnológicos, al grado de que se ha olvidado de conocerse a sí mismo; por ello considera necesario reivindicar el conocimiento del hombre, como “*ciencia del hombre*”<sup>4</sup>. Tal conocimiento ha de ser el conocimiento crítico de la completa realidad humana, cuya explicación ha de tener en cuenta la condición subjetiva propia del hombre, la comprensión de lo que él ha dicho y dice acerca de sí mismo, de sus intenciones, de sus deseos, de sus anhelos, del sentido de sí mismo y su propia existencia.<sup>5</sup> La posibilidad de dicha ciencia descansa, pues, sobre

<sup>3</sup> Fromm, E., *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 201025, p. 19.

<sup>4</sup> Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1985, p. 106.

<sup>5</sup> La propuesta de Fromm acerca de una ciencia del hombre pretende ser lo más integral posible, como él mismo lo expresa: “debiera llamarse (...) ‘ciencia del hombre’, una disciplina que trabajaría con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fuesen relevantes para





la existencia misma del hombre: “*el concepto de una ciencia del hombre descansa sobre la premisa de que su objeto, el hombre, existe y de que hay una naturaleza humana que caracteriza a la especie humana*”<sup>6</sup>.

Éste es un punto problemático de la cuestión, debido a la dificultad de definir satisfactoriamente la naturaleza humana, pues muchas corrientes de la filosofía contemporánea arguyen que se trata de una construcción teórica.<sup>7</sup>

Más recientemente, con el desarrollo de los diversos campos científicos en los que se tiene como objeto al ser humano, cualquier intento de ofrecer una definición de naturaleza humana se topa inmediatamente con la objeción de que tal respuesta no es más que especulación metafísica, entendida como algo esencialista, ahistórico, inmutable, un eidos creado por Dios o regido por una ley eterna y, por tanto, digna de rechazo por su oposición a la realidad histórica, finita y contingente del ser humano. Otra de las objeciones a la noción proviene de la crítica de las ideologías que encontramos en la Teoría crítica de la sociedad, para la cual la idea de una naturaleza supuestamente universal ha caído en una generalización abusiva, y en nombre de ella se han justificado toda clase de situaciones denigrantes, desde la esclavitud hasta las formas de dominio de la sociedad burguesa-capitalista, y clínicamente para aceptar que son inevitables algunos aspectos indeseables del comportamiento humano como la voracidad, el crimen, el engaño y la mentira.

---

comprender al hombre”. *Ibíd.*, p. 64.

<sup>6</sup> Idem, *Ética y psicoanálisis...*, p. 33.

<sup>7</sup> Para el desarrollo de este apartado nos hemos basado en el análisis frommiano realizado en a partir de los siguientes textos: Fromm, E., *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México, 19952, pp. 134-135; Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, México, 19838*, pp. 223-224; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp. 35-36; Fromm, *La revolución de la esperanza...*, pp. 64-66. Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 20002, pp. 172-179.



En estas condiciones se presenta la siguiente cuestión, ¿cómo afirmar en qué consiste la ‘naturaleza humana’ sin caer ni en reduccionismos cientificistas ni en el esencialismo a histórico? La reflexión filosófico-antropológica frommiana, apoyándose en Marx y Freud, pero yendo más allá de ellos, ofrece una vía de solución: la consideración de que la naturaleza humana<sup>8</sup> tiene su punto nodal en la “contradicción inherente de la existencia humana”<sup>9</sup>. Fromm aborda la realidad humana como una realidad procesual (*antropogénesis*<sup>10</sup>) cuyo desenvolvimiento ha de esclarecerse desde las condiciones de vida del hombre concreto en su existencia histórica, una existencia atravesada por paradojas, que la ciencia del hombre ha de afrontar en toda su crudeza.<sup>11</sup>

La observación de las condiciones propias de la existencia humana, de las cuales surgen todas las diversas posibilidades de lo humano, nos acercan a descubrir la contradicción inherente en el hombre.<sup>12</sup> A primera vista resulta que éste, por lo que respecta a su cuerpo y a sus funciones fisiológicas, pertenece al reino animal. Sin embargo, a diferencia del resto de los animales –cuya existencia es una existencia armónica con la naturaleza y cuya conducta está determinada por los instintos– el hombre parece haberse separado de la naturaleza y su equipo instintivo resulta incompleto

---

<sup>8</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, FCE, México, 200421, p. 31; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp. 51-63. Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, pp. 66-67. Para evitar las posibles connotaciones metafísicas y cientificistas de la expresión naturaleza humana, en el resto del texto se hará únicamente uso de la terminología frommiana de condición humana.

<sup>9</sup> Cf. Fromm, E., *Más allá de la cadenas de la ilusión: mi encuentro con Marx y Freud*, Herrero Hermanos, México, 19682, p. 144; Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 135.

<sup>10</sup> Con base en la teoría de Marx, el término antropogénesis hace referencia al estado en el que el hombre es hacedor de su propia historia y se hace a sí mismo, condicionado por la historia que hace. Cf., Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, p. 228.

<sup>11</sup> Cf. Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 262.

<sup>12</sup> Para Fromm este abordaje no se realiza ya desde especulación metafísica, sino del examen de los datos de la antropología, la historia, la psicología del niño y la psicopatología individual y social. Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, p. 67.





e insuficiente para asegurarle la supervivencia, convirtiéndose así -biológicamente hablando- en el animal más desvalido y frágil.<sup>13</sup> En el momento en que el hombre se pone de pie, se emancipa de la naturaleza: disminuye notablemente el sentido más poderoso que lo ponía en estado armónico con aquélla, el olfato, y aumenta, compensatoriamente, el tamaño y complejidad de su masa encefálica. Por eso, Fromm concluye que el hombre es un fenómeno nuevo en la naturaleza, pues “(...) es el primate que apareció en el punto de la evolución en que la determinación instintiva había llegado al mínimo y el desarrollo del cerebro al máximo”<sup>14</sup>.

El desarrollo y la complejidad del cerebro es la clave biológica de la supervivencia de la especie humana: si la ausencia de determinación instintiva parecía poner al hombre en una posición sumamente frágil y desvalida respecto de las otras especies, en esa misma debilidad biológica es donde radica la condición de su fuerza, gracias a su cerebro.<sup>15</sup> El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite usar procesos mentales para conseguir objetivos inmediatos, en orden a lo práctico para sobrevivir. Pero las modificaciones cerebrales le han dotado de particularidades enteramente nuevas: la razón y la conciencia de sí mismo, cualidades mentales de las que carecen los animales.<sup>16</sup> La primera supera la inteligencia instrumental, pues le da capacidad de aplicar su pensamiento a la comprensión objetiva –es decir, no sólo conoce los objetos, sino sabe que los conoce-. Por la segunda, puede conocerse a sí mismo y a los otros como otros, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia

<sup>13</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 26-27.

<sup>14</sup> Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 19838, p. 229.

<sup>15</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, p. 180.

<sup>16</sup> A decir de Fromm, él mismo comparte esta opinión con dos destacados investigadores en el campo de la evolución humana, sus contemporáneos: F. M. Bergounioux, paleontólogo, y el zoólogo y genetista T. Dobzahansky. Cf. Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, pp. 233-234.



y, finalmente, vislumbra su propio fin: la muerte.<sup>17</sup> Se puede comprobar, de este modo, cómo “*la autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la armonía que caracteriza[ba] la existencia del animal*”<sup>18</sup>.

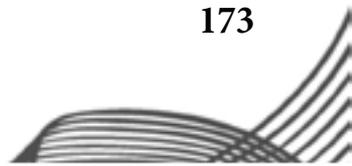
La principal contradicción de la existencia humana es la siguiente: el hombre se ha de enfrentar al conflicto de ser una parte de la naturaleza y ser, sin embargo, una rareza de la misma, porque está separado de ella. Está sometido a sus leyes físicas y no puede modificarlas y, al mismo tiempo, trasciende a todo el resto de la naturaleza; siendo parte de ella, está aparte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede liberarse de su mente aunque quiera, y no puede liberarse de su cuerpo mientras viva -y éste le impulsa a desear la vida-. La razón, que es la bendición del hombre, paradójicamente se convierte también su maldición, pues le obliga a luchar constantemente para resolver esta contradicción insoluble.

A diferencia de los animales, el hombre no puede vivir su vida repitiendo los patrones de su especie, sino que él tiene que vivirla. El animal está satisfecho si sus necesidades fisiológicas son satisfechas, pero la satisfacción de esas necesidades no basta para hacer feliz al hombre, ya que sus necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia. De ahí que el hombre sea el único animal para el que su propia existencia constituye un problema del cual no puede evadirse. Es el único que puede sentirse expulsado del paraíso.<sup>19</sup> Es prisionero del drama al que le enfrentan su razón y autoconciencia, pero tiene que seguir desarrollando su razón hasta

<sup>17</sup> Cf. Fromm, E., *El humanismo como utopía real*, Paidós, México, 1998, p. 109; Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 135; Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, p. 230; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 53.

<sup>18</sup> Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, p. 27; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 52.

<sup>19</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 28-29.





hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo. La contradicción fundamental no puede verse como una mera contrariedad entre polos estáticamente aislados; sino que surge en las condiciones específicas de la existencia humana y está entretejiéndose constantemente en medio de la realidad humana. Si bien la contradicción existencial básica las demás contradicciones existenciales que de ella derivan son ineludibles, lo que sí se puede y se debe, es reaccionar ante ellas de manera que se potencien hacia un camino de la hominización a la humanización. Tal carencia originaria (negatividad originaria, llamada por Fromm), inserta en la contradicción existencial descrita, se presenta en una doble vertiente: por una parte como desventaja frente a la naturaleza y, por otra, como condición de posibilidad del caudal de las potencialidades propias de la condición humana y son éstas las que hacen posible dicho tránsito hacia la humanización.

Pero cuando a esta primera negatividad se le añade una segunda (inducida socialmente por las estructuras, las prácticas o el modo de vida vigentes) que obstruya el despliegue de las potencialidades positivas por la imposición de ciertas disfuncionalidades que generan sufrimiento, angustia, malestar, miedo, dolor, cabe hablar de una alienación histórica, en cuya tensión es difícilmente viable un desarrollo humanizante.<sup>20</sup> Tal alienación surge a la par de la historia, con el primer acto de libertad, cuando el hombre cortó los vínculos que lo unían con la naturaleza.<sup>21</sup> Si bien se observa en la historia una constante tendencia emancipadora, ésta misma, paradójicamente, se ve afectada por múltiples relaciones de dominio que le salen al paso, de manera que los logros emancipadores se ven acompañados por nuevas formas de dominio y alienación. La historia de la humanidad es, de este modo, historia de libertad e historia de alienación, y este antagonismo de tendencias opuestas es el que permite hablar de contradicciones históricas. Éstas

<sup>20</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, pp. 233-234.

<sup>21</sup> Cf. Fromm, E., *Y seréis como dioses...*, p. 67.



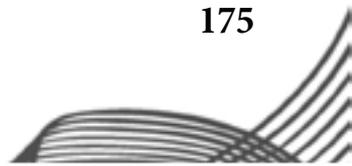
son diferentes de las contradicciones existenciales –congénitas al hombre e ineludibles-, pues se presentan en determinados momentos de la evolución cultural, y se deben a causas igualmente determinadas. Las contradicciones históricas no constituyen, pues, una parte necesaria de la vida humana, sino que son obra del hombre.<sup>22</sup> Al enfrentarse a una contradicción que lo hunde en la deshumanización, el hombre no puede permanecer pasivo, sino que entra en acción a fin de resolverla. Cuanto más una sociedad lo mutila, tanto más éste está disconforme, y la misma disconformidad es el elemento que le impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. El hombre siempre ha reaccionado contra aquellas condiciones que le hacen intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. Todo progreso humano se debe a este hecho. No se trata de que el hombre tenga una tendencia humana al progreso, sino que lo impulsa la necesidad de resolver las contradicciones que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo.

El reconocimiento de la paradójica condición humana y, al mismo tiempo, de su capacidad para desplegar sus potencialidades, son necesarias para que el hombre sea capaz de garantizarse éxito en la acuciante tarea de ser él mismo para sí mismo y alcanzar la felicidad por medio de la realización plena de las facultades particulares y al mismo tiempo luchar por la emancipación de esas contradicciones históricas.

## 2. Las estructuras de sentido: “biofilia” y “necrofilia”

El constante estado de desequilibrio de la existencia humana genera necesidades que en mucho sobrepasan las necesidades

<sup>22</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura...*, pp. 232-233.





derivadas de su origen animal. Por una parte, la contradicción esencial de su propia existencia obliga al hombre a buscar una solución a ella. Por otra parte, su razón e imaginación le exigen orientarse intelectualmente en el mundo. Estas necesidades dan lugar una tendencia a restaurar el estado de equilibrio y de unidad entre él mismo, los demás y el resto de la naturaleza. El hombre no es una cosa, sino un ser viviente, que está en un continuo proceso de desarrollo, en cada punto de su vida aún no es todo lo que puede ser. De este modo, al hombre sólo le queda buscar la unificación de su existencia en su propio esfuerzo productivo, pues de otra manera su autoextinción será inminente.<sup>23</sup>

Este intento de restauración lo hace en primer lugar por medio de la razón, la cual faculta al hombre para construir un cuadro mental inclusivo del mundo que le sirve como marco de referencia para dar respuesta al problema de dónde está y qué es lo que debe hacer. En segundo lugar –puesto que es una entidad dotada de cuerpo y mente-, ha de reaccionar ante la dicotomía de su existencia no sólo pensando, sino con el proceso total de la vida, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contiene no sólo elementos intelectuales, sino también sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva. La devoción a una meta o una idea o a un poder que trascienda al hombre, es una expresión de esta necesidad de plenitud en el proceso de vivir.<sup>24</sup>

Al enfrentarse a una contradicción que lo hunde en la deshumanización, el hombre no puede permanecer pasivo, sino que entra en acción a fin de resolverla. Cuanto más una sociedad lo mutila, tanto más éste está disconforme, y la misma disconformidad es el elemento que le impulsa eventualmente a

<sup>23</sup> Cf. Fromm, E., *El amor a la vida...*, p. 222.

<sup>24</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 59-60; Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, p. 60.

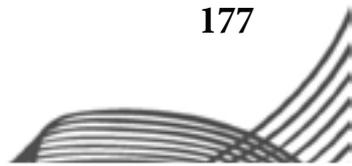


cambiar las formas sociales que lo mutilan. El hombre siempre ha reaccionado contra aquellas condiciones que le hacen intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. Todo progreso humano se debe a este hecho. No se trata de que el hombre tenga una tendencia humana al progreso, sino que lo impulsa la necesidad de resolver las contradicciones que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. La necesidad de una estructura orientadora se manifiesta por las propias tendencias que se observan en la conducta humana a lo largo de la historia.

La alternativa fundamental de una estructura orientadora supone para el ser humano, implícitamente, la elección entre la vida y la muerte, considerando éstos no como estados biológicos, sino como estados de ser, como modos de relacionarse con el mundo, con los demás y consigo mismo. En este sentido, la vida significa un cambio constante, a la manera de un nacimiento continuo. La muerte significa, por el contrario, un cese en el desarrollo, dejar de evolucionar, una tediosa repetición.<sup>25</sup> Elegir entre la vida y la muerte comporta -en últimos términos- optar entre creatividad y destructividad, armonía y violencia, realidad y engaño, objetividad e intolerancia, fraternidad y dominio, libertad y opresión, emancipación y alienación, independencia y sometimiento, progreso y regresión, y quizá a manera de encrucijada: humanización y barbarie.

Se ha afirmado desde el punto de la biología que, filogenéticamente, las primeras formas de organización por selección natural y por poseer las características mejor estructuradas químicamente, seguían un curso en la flecha del tiempo hacia más estructura y mejor función: el requisito era sobrevivir. Y surge la pregunta: ¿para qué sobrevivir?, ¿por qué la vida, a diferencia de la muerte? La vida debe prevalecer. Sí, como rebeldía, entre más vida, menos muerte; entre más vida mayor posibilidad de escapar

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p.145.





de la materia, así la connotación vital ya no es sólo materia, es algo diferente que podríamos llamar espíritu o energía, es una nueva propiedad, ajena, contradictoria y hasta antagónica a lo universal que fue su creación, como vimos a propósito de la paradoja humana.

Freud había aportado la conceptualización de dos tipos de pulsiones en la vida anímica. Unas buscan conducir al ser vivo hasta la muerte, y las llama “*pulsiones de muerte*”; las otras serían las pulsiones libidinales o de la vida, conocidas como Eros, cuyo propósito sería configurar, a partir de la sustancia viva, unidades cada vez mayores para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos. Fromm desarrolla el concepto de *biofilia* —que podría compararse con Eros— y la considera como una tendencia a conservar la vida y a luchar contra la muerte. Para él la vida es acrecentamiento de modo estructural; unificación y crecimiento integrado son características de todos los procesos vitales, no sólo por lo que concierne a las células, sino también con respecto al sentimiento y el pensamiento. Como ejemplo se puede aludir a la tendencia natural formada a lo largo del desarrollo histórico: la tendencia a la unión. La unión sexual se basó en la atracción de los polos masculino y femenino. En ello reside —según Fromm e indirectamente en Freud— el placer más intenso: la fusión y creación de un ser nuevo. Para Fromm, el ciclo de la vida es unión, nacimiento y crecimiento, así como el ciclo de la muerte es cesación de crecimiento, desintegración y descomposición.

Entonces, a la orientación que tiende a conservar la vida, Fromm la denomina biófila y a la opuesta —la que tiende a destruirla—, necrófila.<sup>26</sup> La orientación biófila se manifiesta principalmente en un doble aspecto: el primero, en cuanto a la tendencia a vivir y a combatir la muerte; el segundo, en cuanto a la tendencia de integrar

<sup>26</sup> Cf. Fromm, E., *El corazón del hombre...*, pp. 40-48.

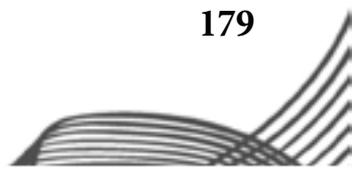


y unir – y, en este, sentido, tiende a unirse con entidades diferentes y opuestas-, y a crecer de un modo estructural. Tal integración de unificación y crecimiento es característica de todos los procesos vitales. Por su parte, la orientación necrófila es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con ella: se inclina por la violencia y la destrucción, le atrae profundamente la muerte y adora la fuerza. El necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. Reduce todo -procesos, sentimientos y pensamientos de vida- a cosas que puede poseer y controlar, pues en el acto de controlar mata la vida. Por eso sus valores supremos son la obediencia y la organización. Lo que cuenta para esta orientación no es la experiencia, sino la memoria; no el ser, sino el tener.

De acuerdo con lo anterior, se entiende que en el ser humano esté la posibilidad de inclinarse tanto hacia la biofilia como hacia la necrofilia.<sup>27</sup> Éstas constituyen estructuras de sentido ante las cuales el ser humano no puede sustraerse. Pero si no puede escapar de éstas, ¿por qué es necesario tomar partido por alguna? Se infiere que las tendencias biófilas tienen que imponerse sobre las necrófilas porque están referidas a la promoción, acrecentamiento y desarrollo de la vida humana, a manera del concepto ontológico spinoziano del *connatus* (todo lo vivo quiere vivir). Recordemos que para Spinoza “existe un ímpetu universal de todo lo que es a preservar en el ser”.<sup>28</sup> Hay una tendencia universal y natural entre

<sup>27</sup> Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, pp. 95-96; 97-98.

<sup>28</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición VI, *Orbis*, Madrid 1980, p. 130 ss. Este conatus obedece a una tendencia racional de la única substancia, Dios o la Naturaleza. Este planteamiento se puede leer con cierto aire de familia con la categoría central del pensamiento de A. Schopenhauer, a saber: la concepción de “la voluntad de vivir”, esto es, la fuerza o voluntad universal que tiene como objeto de su querer la vida; es un ciego impulso cósmico irracional que domina toda la naturaleza y se manifiesta en todos sus dominios, persiguiendo solamente su perpetuación. Esta voluntad de vivir se objetiva prácticamente en toda realidad y se hace consciente y reflexiva en el hombre. (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, II, §§ 24-25.) de la misma manera, se puede relacionar con la concepción de la vida en F. Nietzsche, es decir, el impulso vital, que todo lo abarca y que siempre aspira a más. La vida, es fuerza ciega, y





los seres vivientes a preservar en la vida. En la condición humana es posible encontrar el *conatus* hacia la conservación,<sup>29</sup> y para Fromm, esto es la medida del bien y del mal: “*Bueno es la reverencia para la vida, todo lo que fortifica la vida, el crecimiento, el desarrollo. Malo es todo lo que ahoga la vida, lo que la angosta, lo que la parte en trozos*”<sup>30</sup>. En este sentido, la vida humana se vuelve el principio normativo de lo bueno y malo.

Esta conclusión quizá puede parecer apresurada, por una parte, porque puede catalogar esta reflexión dentro de la “*falacia naturalista*”, según la cual no pueden derivarse juicios prescriptivos de juicios descriptivos; no puede inferirse el “*debe*” del “*es*”; y por otra parte, tal conclusión no es estrictamente “*formal*”, -desde la cual quedaría garantizado el respeto a la pluralidad de formas de vida-; por el contrario, la formulación tiene una fuerte connotación material, lo cual atenta contra el pluralismo tan reivindicado en nuestros días. Pero, como sostiene E. Dussel, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* sobre el que pueden efectuarse “*juicios de hecho*” o “*enunciados descriptivos*”.

Ya que la vida humana se nos entrega a nosotros mismos, como un hecho, y con la responsabilidad de hacernos cargo de ella, se torna a su vez en una exigencia simultánea y necesaria, “*que se «imponen» a la voluntad (al orden pulsional de la humanidad como*

---

toda fuerza impulsora sería a su vez expresión de la vida, ésta sería el principio afirmador de todo lo existente: “la vida es el impulso que conduce a hallar la forma superior de todo lo que existe”. (Nietzsche, E., “Eterno retorno y voluntad de poder” Fragmentos póstumos, Tecnos, Madrid 2006.). La radical diferencia con el planteamiento spinoziano es que en éste, la vida es una tendencia racional; mientras que en Schopenhauer y Nietzsche, la vida es ciega e irracional.

<sup>29</sup> Fromm se ve influenciado por el concepto de la reverencia por la vida, acuñado por el premio Nobel de la paz (1952), Albert Schweitzer. Cf. Fromm, E., *¿Tener o ser?*, FCE, México, 1994, p.155; Fromm, E., *La revolución de la esperanza...*, p.94.

<sup>30</sup> Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p.48.



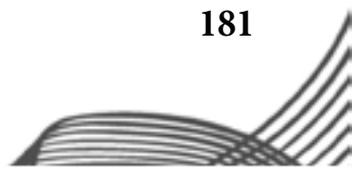
género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva.”<sup>31</sup> No es un salto injustificado del “ser” al “deber ser”. La vida humana no sólo se da espontáneamente, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “hay vida humana” se puede “fundamentar” racional, práctico-material y reflexivamente el deber ser ético, que puede emitirse como “enunciado normativo” o “juicios éticos de realidad”, con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia el *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con la voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética, puede precipitarse en un suicidio colectivo. El *vivir* se transforma así de un criterio de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.<sup>32</sup>

### 3. Propuesta de una antropología y ética negativas

Mirando la historia humana se hace patente que las normas biófilas llevan siempre al acrecentamiento y desarrollo de las potencialidades humanas, mientras que las normas necrófilas conducen a la disfunción y a la patología, aunque estas últimas parezcan imponerse como norma a lo largo del tiempo. Para problematizar sobre esta cuestión, tomemos como referencia en esta última parte la sentencia de Terencio, “*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*” (“Hombre soy y pienso que nada

<sup>31</sup> Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta-UAM/I, Madrid, p. 138 ss. Para superar la crítica la falacia naturalista, E. Dussel propone el siguiente ejemplo: «Juan, que es un ser viviente autoconsciente, debe seguir comiendo. Si no comiera moriría, y por ser autorresponsable de su vida, dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable». (Ibid.)

<sup>32</sup> Ibid., p. 139.





humano me es ajeno”).<sup>33</sup> Este dictum nos advierte que todo hombre, en sí mismo, representa toda la humanidad, por lo cual no hay obra grande ni vil crimen de los cuales cada uno no se pueda imaginar autor o corresponsable. El hombre sólo puede vislumbrar la experiencia de la humanidad cuando profundiza en su subjetividad y no en su esencia abstracta.<sup>34</sup> El hacerse uno con la humanidad no se reduce a saberse como un miembro más dentro de un género, sino que se atisba en la experiencia, cuando uno mismo se descubre por completo, se reconoce igual a los otros y se identifica con ellos. La condición humana es única e igual en todos los hombres, a pesar de las inevitables diferencias.<sup>35</sup> El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “*vida buena*” cultural e histórica, que se comparte individual y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad. En esto encontramos pretensiones de *verdad práctica* y pretensiones de *universalidad*. Desde el punto de vista de Fromm, esto no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso y derivaría de las mismas tendencias biófilas.

Las nociones antropológicas y éticas anteriormente esbozadas se apoyan en un punto de partida de carácter negativo: los tiempos actuales nos ofertan un pesimismo respecto de la condición humana; ésta se presenta atrapada en paradojas y sin un ideal de humanidad establecido al cual tender como finalidad, como consecuencia del agotamiento del pensar metafísico. Las paradojas reflejan el anclaje dialéctico de nuestra condición, inclinada contemporáneamente al escepticismo, la desconfianza y la frustración, por la prevalencia

<sup>33</sup> Publio Terencio, Obras, Gredos, Madrid, 2008, p.77. Esta frase aparece en la obra de Terencio Heautontimoroumenos (El atormentador de sí mismo/El autoflagelado), escrita entre 170-160 a.C. y ha quedado para la posteridad como una justificación de lo que puede ser el comportamiento humano.

<sup>34</sup> Cf. Fromm, E., La revolución de la esperanza..., p. 147; p. 67.

<sup>35</sup> Cf. Fromm, E., El humanismo como utopía real..., p. 33.



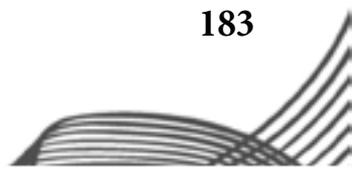
de tendencias necrófilas en nuestra época (lo que alguien llamó: “*La cultura de la muerte*”). El estado de pesimismo del que parte esta perspectiva, nos dice de su talante negativo, causado sobre todo por las paradojas históricas que ponen a prueba la endeble condición humana.

Si bien la experiencia del ser humano como especie es preciosa y privilegiada en todo lo que ha logrado para su autoconservación, la constante histórica ha sido la crueldad, la muerte, el sufrimiento, en una palabra, la barbarie. Encontramos situaciones de barbarie cuando la humanidad es negada y dividida, cuando los humanos se enfrentan entre sí, ahí donde hallamos “*suicidios colectivos*”.<sup>36</sup> Esto se opone claramente al *conatus*, al desarrollo de las tendencias biófilas o de las potencialidades humanas. El comportamiento agresivo del hombre, tangible en toda clase de manifestación de la destructividad no se debe a un instinto innato y, por tanto insuperable, como si el hombre estuviera programado genéticamente a la autoextinción, pues esta conducta obedecería a un destino fatal programado ya en la condición humana.<sup>37</sup> Ciertamente, todo rasgo de conducta inhumano como la agresividad, la destructividad o el egoísmo connota la maldad ética que virtualmente está ausente en el resto de los animales, lo cual acentúa su especificidad en la especie humana -y esto tiene carácter trágico, porque el hombre no puede dejar de ser humano y por tanto no puede sustraerse estas virtualidades-, pero debe subrayarse que, siguiendo a Fromm, paradójicamente, no es innato en él. Lo inhumano se puede explicar como una potencialidad secundaria debido a que se manifiesta sólo ante el fracaso en la actualización de las potencialidades primarias, las tendencias biófilas.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., “Humanidad y barbarie: De la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en: *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 10, (1993), <[http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_04JoseAntonio\\_Perez\\_Tapias.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html)>, [consulta 25 de marzo de 2011].

<sup>37</sup> Cf. Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, pp.16-20.

<sup>38</sup> Fromm distingue en el hombre potencialidades primarias y secundarias. Las primarias son las que se actualizan siempre y cuando cuenten con las condiciones





Así como derivado de las tendencias biófilas puede el hombre humanizarse, no debemos perder de vista que la deshumanización también es una posibilidad del hombre por su propia condición, pero causada por verse distorsionadas sus necesidades, lo cual hace que se perviertan los modos de satisfacción, reforzando la deshumanización desde las propias necesidades. Lo inhumano es considerado entonces como “*la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad*”<sup>39</sup>. De este modo queda claro que la maldad humana no tiene por sí misma una existencia independiente, sino que es resultado del fracaso en la realización de la vida. Diríamos, que es resultado del predominio de las tendencias necrófilas.

Hemos subrayado ya que la peculiaridad de la vida humana radica en la indigencia existencial y en la contradicción inherente que le hace ser capaz tanto del bien como del mal. Sin embargo en la misma singularidad de la condición humana radica la perspectiva positiva del planteamiento frommiano, es decir, no hay ningún organismo vivo semejante a él, ninguno que sea consciente de su propia tragedia. La condición humana impone por sí misma una exigencia desde este mal: luchar por superarlo.

El criterio de esta propuesta antropológica y ética que se propone puede inspirarse y complementarse con la máxima de Terencio antes citada, pero aplicándole la inversión propuesta por André Glucksmann: “*nada in-humano me es ajeno*”.<sup>40</sup> Esta necesarias. Las secundarias, las que se actualizan sólo si las condiciones son opuestas a las necesidades primarias. Por ejemplo, la semilla tiene potencialidad primaria a germinar y dar lugar a un árbol si las condiciones de tierra, iluminación y humedad son adecuadas; de mermar alguna de las condiciones mencionadas se muere (esto conforma su potencialidad secundaria). Cf. Fromm, E., *Ética y psicoanálisis...*, pp.234-237.

<sup>39</sup> Fromm, E., *El corazón del hombre...*, p. 177.

<sup>40</sup> Cf. Pérez Tapias, J. A., *Claves humanistas para una educación democrática: de los*



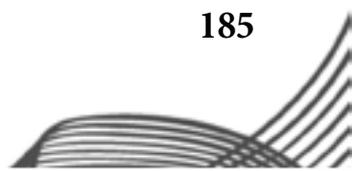
sentencia permite una doble lectura: por una parte, nos recuerda nuevamente que cada hombre lleva en sí toda la humanidad, lo que significa que también es portador de lo in-humano y, en este sentido, la inhumanidad que deshumaniza es también de condición humana.

En estos tiempos de escepticismo epocal difícilmente se puede aceptar un ideal de humanidad; no sabemos a ciencia cierta en qué consista la realización de la vida humana, pero sabemos con toda evidencia qué es lo que se opone a ella. Esta es la razón por la que esta propuesta antropológica y ética no se puede establecer a partir de una relación *ser-deber ser*, sino, en cuanto subraya lo inhumano como el *no deber-ser* al cual aspira superar; se finca, pues, sobre un nuevo pilar: la relación entre ser - no deber ser. Quizá esto nuevamente nos coloque frente a la crítica a la falacia naturalista, sin embargo nos situamos en la afirmación del carácter normativo que se torna la vida humana, en cuanto autorreflexivamente asumida y vivida. Históricamente y empíricamente podemos sostener: es de las tendencias necrófilas prevalentes en la crueldad humana *no debe* tener la última palabra. Esto no significa en lo absoluto que tal posición haga una apuesta por lo inhumano como ideal de vida buena. El referente negativo sólo alerta: nadie debe olvidar que es susceptible de ejecutar actos inhumanos. Lo inhumano, pues, no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral “*negativa*”, pues parte del dato encarnizado en la historia de la humanidad del predominio de las tendencias bárbaras y necrófilas.<sup>41</sup> No

---

valores humanos al hombre como valor, Grupo Anaya, Madrid, 1996, pp.195-196. Cf. Glucksmann, A., *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?*, Ediciones 62, 1993.

<sup>41</sup> El humanismo negativo se encuentra inscrito en la Declaración de los derechos del hombre de 1793, donde se dice que la necesidad de afirmar los derechos del hombre nace de la consideración al despotismo. Al respecto, Glucksmann comenta que es la inhumanidad lo que funda los derechos del hombre como una barrera puesta a esa inhumanidad, y no una idea definitiva, universal y eterna del hombre. (El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?, p. 333). Cf. Glucksmann, A., *El discurso del odio*, Taurus, Madrid.





se constituye en criterio de verdad, menos aún de moralidad, al menos no en sentido positivo, sino como interpelación para nuestras expectativas humanizantes.

#### 4. Reflexiones finales

Los riesgos que afronta la humanidad en estos tiempos de indigencia –los conflictos bélicos generalizados, las grandes crisis socio-económicas y alimentarias, los desastres ecológicos-, constatan que ninguna cultura se halla exenta de actos de barbarie. Pero, por más que éstos sean deshumanizantes, no debemos olvidar que también son humanos -en cuanto proceden del hombre-. Esto refleja la ambivalencia propia de toda realidad humana, que desde el carácter contradictorio de la existencia del hombre, la encontramos como una urdimbre constituida por las tendencias positivas y negativas, humanizantes y deshumanizantes, presentes -aunque en distinta proporción- en las diferentes tradiciones y culturas y en las realizaciones de los hombres a lo largo de su historia. Tal entramado inseparable explica el devenir de la historia humana entre emancipación y alienación, humanidad y barbarie, como las dos caras -positiva y negativa- procedentes de la escisión existencial en que se desenvuelve la realidad humana.

Cabe advertir que lo inhumano no sólo se presenta como un fenómeno subjetivo, sino que depende de causas objetivas que lo inducen y de ahí el riesgo de que se pueda consolidar objetivamente en los diversos fenómenos socioculturales-burocráticos creados por el hombre -obras, instituciones, productos- que, al escaparse de su control, se revierten contra él y alimenten la dinámica de



regresión, y se traduzcan aun más en formas de alienación, opresión, servidumbre, en suma el predominio de las tendencias necrófilas y la negatividad de lo humano como inhumano. Considerar la inhumanidad que crece entretejida en la humanidad supone denunciar todo comportamiento contrario a lo que reclama la humanidad de todos -la de los demás y la propia- y, en consecuencia, descubrir la necesidad de una irrenunciable ética universalista de anclaje humanista que se erija en baluarte para la defensa de los derechos de todo hombre, independientemente de las diferencias socioculturales.

Sólo cuando el hombre se coloca frente a lo no deseable que trae consigo lo inhumano es capaz de identificar, al mismo tiempo, la exigencia implícita de revertir eso mismo, de expresar el deseo de que no se vuelva a repetir y la aspiración y el compromiso por afirmar su ‘*contrario*’. El hecho de sufrir, resultante de la ausencia de un desarrollo biófilo, produce una tendencia dinámica a vencer el sufrimiento: no queremos que el dolor y la muerte tengan la última palabra. El sufrimiento de la humanidad nos llama a asumir la propia responsabilidad que a cada uno le corresponde ante lo inhumano, pues aquél –como estado afectivo común a todos los hombres- interpela al consuelo de la solidaridad. De esta manera, lo que hace humanista a esta propuesta antropológica y ética no es la búsqueda de la explotación de las posibilidades humanas, sino la mirada de misericordia y solidaridad ante la fragilidad humana.<sup>42</sup>

La propuesta frommiana propone así la instauración de una ética humanista a partir de lo que objetivamente puede calificarse de humano: la contradicción existencial inherente a nuestra condición.

Si bien el deseo de vivir es inherente al hombre, tener éxito en

---

<sup>42</sup> Cf. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp. 227-229.



el acto de vivir depende del empleo de sus potencialidades. La ética humanista frommiana, colocando como valor supremo e inviolable al hombre, de acuerdo con el criterio de moralidad establecido – bueno es lo que promueve el despliegue de las potencialidades del hombre y malo lo que las mutila–, lo encamina al crecimiento, ensanchamiento y realización de las potencialidades que éste ha desarrollado en el curso de la historia.<sup>43</sup> En este sentido, no se trata de una ética restrictiva, sino de una ética productiva, constructiva. La ética humanista busca así promover la capacidad productiva del hombre, entendiendo por productividad la capacidad para emplear sus fuerzas y realizar sus potencialidades.<sup>44</sup>

Sin embargo, lo paradójico de plantear esta ética humanista que está orientada a la construcción humanizante del hombre y del mundo, como se puede inferir de todo lo anterior, es que no puede garantizar que todos los hombres vean y fomenten los signos de la nueva vida y estén preparados en todo momento para solidarizarse. Esta propuesta debe estar abierta al riesgo latente de que algunas veces esto no se realizará, pues aquéllos cuya esperanza es débil pugnan aún por la comodidad, el conformismo o por la violencia.

No obstante, la apuesta ha de ser por lo “*todavía posible*”, incluso aunque no sea probable, para que el ser humano mantenga la firme decisión de transformar la desesperanza en esa “*esperanza paradójica de esperar al Mesías todos los días pero no descorazonarse porque no llegue cuando creíamos*”<sup>45</sup>. Se necesita, por ende, manifestar nuestra esperanza en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cf. Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 334.

<sup>44</sup> La orientación productiva del hombre es analizada ampliamente por Fromm en *Ética y psicoanálisis...*, pp. 97-121.

<sup>45</sup> Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana...*, p. 431.

<sup>46</sup> Conviene aclarar que la esperanza paradójica no está abocada ciegamente hacia el futuro, de tal manera que sacrifique el presente y el pasado.



Conscientes de la endeble condición humana, esperar la desaparición total de lo inhumano en la historia de la humanidad es ya por sí mismo un pensamiento inhumano. La finalidad de la vida humana es vivirla intensamente, liberarse de las ideas de grandiosidad infantil, para lograr convencimiento de nuestras verdaderas pero limitadas fuerzas; es ser capaz de admitir la paradoja de que cada uno de nosotros es lo más importante del universo y, al mismo tiempo, un pequeño grano de polvo en medio de él. Ser capaz de amar la vida y, sin embargo, aceptar la muerte sin miedo ni dolor; tolerar la incertidumbre acerca de las cuestiones más importantes con que nos enfrenta la vida, y no obstante tener fe en nuestras propias ideas y sentimientos. Ser capaz de estar solo y, al mismo tiempo, sentirse identificado con las personas que amamos; seguir la voz de la conciencia, pero al mismo tiempo no caer en la desesperación cuando esa voz no sea suficientemente fuerte para oírla y seguirla. Vivir por el amor, la razón y la esperanza, respetando la propia vida y la de los semejantes.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea...*, pp.171-172.



## Bibliografía

Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984.

Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta-UAM/I, Madrid, 2007.

Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

———, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México, 1995.

———, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

———, *Ética y psicoanálisis*, FCE, México, 2010.

———, *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, FCE, México, 1985.

———, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, FCE, México, 2004.

———, *¿Tener o ser?*, FCE, México, 1994.

Glucksmann, A., *El discurso del odio*, Taurus, Madrid.

———, *El undécimo mandamiento: ¿es posible ser moral?*, Ediciones 62, 1993.



Nietzsche, F., “Eterno retorno y voluntad de poder” Fragmentos póstumos, Tecnos, Madrid 2006.

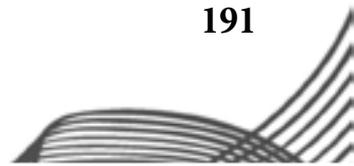
Pérez Tapias, J. A., *Claves humanistas para una educación democrática: de los valores humanos al hombre como valor*, Grupo Anaya, Madrid, 1996.

———, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 20002.

———, “Humanidad y barbarie: De la ‘barbarie cultural’ a la ‘barbarie moral’”, en: *Gazeta de Antropología* [en línea], No. 10, (1993), <[http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_04JoseAntonio\\_Perez\\_Tapias.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html)>, [consulta 25 de marzo de 2011].

Publio Terencio, *Obras*, Gredos, Madrid, 2008.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición VI, Orbis, Madrid 1980.



**“Can possible worlds be used for analyzing counterfactual conditionals?”**

*Dr. Jesús Jasso Méndez<sup>1</sup>*

**Abstract:** *The goal of this paper is not to elaborate an elucidation of the notion of possible world, but to show some of the difficulties the usage of this notion yields if it is considered to be the ontological basis of a truth-conditional semantics for counterfactuals.*

**Key words:** *Possible worlds; Conditionals; Counterfactual conditionals; Semantic; Lewis; Kripke.*

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía de la Ciencia, área Filosofía de las Matemáticas y Lógica de la Ciencia, IIFs – FFyL, UNAM. Estancia de Investigación doctoral: Grupo LOGOS, Universidad de Barcelona, España. Profesor-investigador, Academia B de Filosofía e Historia de las Ideas, UACM-Tezonco, Área: Lógica y Epistemología.

Thanks to Carlos Jimenez for his valuable assistance in Spanish to English translation of this paper.



## Introduction

The concept of possible world is one of the most broadly used concepts in contemporary Philosophy of Logic. After Kripke's work, this notion is usually thought to be an appropriate basis for the building of semantic theories which interpret modal systems—in particular, systems including propositions which have the form of counterfactual conditionals.

The goal of this paper is not to elaborate an elucidation of the notion of possible world, but to show some of the difficulties the usage of this notion yields if it is considered to be the ontological basis of a truth-conditional semantics for counterfactuals.

Our strategy to achieve this goal will be as follows:

Introducing an standardized analysis of the form of a counterfactual conditional.

Enumerating three basic requirements a semantic interpretation of counterfactual conditionals must not only consider but satisfy.

Analyzing some of the problems which arise when (ii) are attempted to be satisfied using the notion of possible world as the ontological basis of semantic interpretation—for this we will consider David Lewis' realistic approach as it was put forward in *Counterfactuals* (1973)<sup>2</sup> and Kripke's conceptualist version of possible worlds found in *Naming and Necessity* (1972)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> In particular, we are referring to 4. Foundations: 4.1 Possible Worlds and 4.2 Similarity of Lewis, D (1973), *Counterfactuals*, B. Blackwell, Oxford.

<sup>3</sup> Kripke, S (1972), *Naming and Necessity*, Harvard University Press. Spanish versión by Margarita M. Valdés (1980), Instituto de Investigaciones Filosófica-UNAM, México.



Finally, we will try to explain in which sense, the difficulties which arose in (iii) haven't been successfully dealt by these proposals.

This paper has been divided in two main sections: 1. Counterfactual Conditionals: A Semantic Interpretation, and 2. Possible Worlds and Counterfactuals: Semantic Problems. The former deals with (i) and (ii), while the latter deals with (iii) and (iv).

### Counterfactual Conditionals: A Semantic Interpretation.

A counterfactual conditional has the following form:

If it had been p, then it would have been q

This kind of conditionals express a non-actual state of affairs. In other words, the antecedent of (a)<sup>4</sup> in the actual world is always false. What the antecedent of a counterfactual could express ranges from any possible<sup>5</sup> fact —i.e. stating a non-real fact of the actual world— to any logically impossible fact. Our argument is focused only on the first kind of counterfactuals, that is, the ones which have the form of (a) and express a possible fact. The justification for our choice is simple: Regarding natural language, this kind of counterfactuals are the most frequently used<sup>6</sup>. Current assessments

<sup>4</sup> The antecedent of (a) "If it had been p, then it would have been q" is "If it had been p", the consequent: "it would have been q".

<sup>5</sup> A possible fact is one which is non-contradictory, logically speaking, e.g. Today could be cold, even though it is actually quite hot. However, it could not be the case that today were cold and not cold at the same time.

<sup>6</sup> We must be aware that not everything that can be said about counterfactuals of the form (a) which express possible facts could be extended to all kind of counterfactuals. Some semantic generalizations could be made, but dealing with counterfactuals that have an antecedent expressing both logical and factual impossibilities comprises semantic singularities that require an analysis of a different sort.



of such counterfactuals —i.e. giving a semantic interpretation of them in truth-conditional terms— systematically appeal to possible worlds discourse. From our point of view, this seems to lead to certain non-solvable problems. Let us see.

Let us assume there is a close relationship between the concept of possible world and an interpretation of counterfactual conditionals. Considering the primary object of our analysis, this relationship will be expressed as follows: if the antecedent of a counterfactual conditional of the type (a) is always false in the actual world, we should find at least a possible world where this antecedent is true and assess afterwards if the consequent in that world is also true. In other words, we should find a world where  $p$  and then  $q$  are true —according to (a)—, i.e. a possible world where not only  $p$  is true, but also the material conditional “if  $p$  then  $q$ ” is.

If we could obtain these results, it should be assumed our semantic theory satisfies certain requirements such that truth conditions for counterfactuals of type (a) could be formulated within our theory. We will consider three basic requirements:

#### Number and Kinds of Objects:

i.i The set of objects of different possible worlds should not necessarily be the same of the actual world.

i.ii It is certainly possible to have worlds with no individuals in common, but if the objects of a possible world are the same than the ones of the actual world, then the theory should allow their properties and relations among them to be different from the ones that hold in the actual world.



i.iii Either the set of objects of the actual world could include the set of objects of a possible world as a subset, or the former set could be included as a subset of the set of objects of a possible world

Identity Criterion: If the actual world must be related to at least a possible world for interpreting a counterfactual of type (a), a criterion for deciding when an object in the actual world is the same than an individual in a possible world must be used.

Criterion for Choosing Possible Worlds: If the antecedent of a counterfactual of type (a) is always false in the actual world, we must find at least a world where such antecedent is true ¿Which conditions should be observed to select one possible world over another if the set of possible worlds is infinite? We must have a criterion at hand, not only for making choices possible, but for having them grounded on a certain order —e.g. degrees of similarity or closeness to the actual world.

Having presented these conditions, we will see what kind of problems the realist approach —defended by Lewis— and the conceptualist approach —defended by Kripke— must cope with.

#### Possible worlds and counterfactuals: semantic problems

Regarding (i), we think most people will accept its content. In fact, when we refer to the set of objects of all possible worlds related to our actual world, we are obviously including the objects which are a product of our imagination. We have the capability of imagining that the actual world's state of affairs could have been different, even though some of the objects that exist in our imagination are actually considered just fiction. Precisely, the only way to deny (1) is avoiding the inclusion of these latter conditions,



which seems to be far too counter-intuitive. In many occasions, we just simply consider the idea that things could have been otherwise.

Regarding requirements (ii) and (iii) we must have at hand an explanation of the notion of possible world in order to understand properly what such semantic requirements demand and therefore be able to assess the different proposals being made. We will try to clear this explanation up after Kripke's and Lewis' proposals.

Kripke maintains a conceptualist interpretation of 'possible worlds'. In *Naming and Necessity* (1972), he states that possible worlds constitute different ways of imagining or conceiving counterfactual situations, i.e. non-actual situations:

Further, if one wishes to avoid the Weltangst and philosophical confusions that many philosophers have associated with the 'worlds' terminology, I recommended that possible state (or history) of the world, or 'counterfactual situation' might be better (Kripke, 1972, p. 15).

From a realist approach David Lewis in *Counterfactuals* (1973) calls for the existence of possible worlds. Possible worlds are isolated entities which have an ontological status of its own and are not related to language or thought at all. They are exactly the same kind of entity that our actual world is. They have a real and concrete character<sup>7</sup>. So, for an individual of another world, our actual world is just another possible world:

I emphatically do not identify possible worlds in any way with respectable linguistic entities; I take them to be respectable entities

---

<sup>7</sup> The expresión 'concrete world', according to Lewis, refers to a world comprised of real objects such as the ones which exist in our actual world, e.g. building, people, landscapes, animals, ecosystems, etc.



in their own right. When I profess realism about possible worlds, I mean to be taken literally. Possible worlds are what they are, and not some other thing... (Lewis, 1973, p. 85).

Our actual world is only one world among others. We call it alone actual not because it differs in kind from all the rest but because it is the world we inhabit (Lewis, *Ibidem*, p. 85)

How do Lewis conditions satisfy requirement (ii)? Even though Lewis maintains that possible worlds are isolated entities and that, therefore, an individual *x* does not exist in different worlds, but just in the actual world —i.e. the world where *x* exists—, requirement (ii) points toward a problem of trans-world identity that not only Kripke's conceptualist version, but Lewis realist approach must consider and overcome.

The problem of trans-world identity can be put forward in the following terms: In principle, we have an infinite number of possible worlds. If we have exhaustive knowledge of an object *x* in the actual world (AW), i.e. we know its intrinsic conditions of existence and the extrinsic relations it holds with other objects, we can play with its descriptions and make some variations on them. For modifying *x*, we should also consider making some changes in the objects which *x* is actually related to. So, when adjusting certain sort of relation of *x* into a new description, *x* is now considered within the context of a possible world (PW)<sup>8</sup>. If this is the case, how can the following question be answered: Is the object *x* of PW the same object *x* we start from in AW?

---

<sup>8</sup> It is important not to lose sight of the fact that the relations an object *x* has, are elements which distinguish it from other objects. So, when modifying these relations, in certain sense, we're modifying not only *x*, but the set of objects related to it.



What we hold in this paper is that the answer to this question is contextually dependent on the conception of possible worlds we maintain within a theoretical framework. In what follows we will give a look at the answers that Kripke and Lewis would provide within their own frameworks.

Even though Kripke accepts that possible worlds follow from our faculty for conceiving certain situations, he rejects the idea that we are able of conceiving everything that is true or false of such situations, except for what concerns the counterfactual situation. Actually, Kripke believes it is possible to legitimately stipulate that an object in a possible world is the same than another object in the actual world, even if its properties and relations have been modified. According to Kripke, this is the behavior speakers of most linguistic communities usually have when they face or have to use a counterfactual conditional within natural language context. e.g.

A speaker says:

(b) *“If Nixon hadn’t won the elections, then he would have been a soccer player”*

According to Kripke, the speaker uses (b) to express a belief about a particular situation, i.e. the person who says (b) is imagining a situation where the man, Nixon, who won the elections and the non-winner Nixon who is a soccer player are the same individual. Considerations of this sort are not only in the basis of the thesis of proper names conceived as rigid designators, but the reason why descriptions are not conceived as such:

---

<sup>9</sup> Let us imagine and grant the Nixon of our actual world loved to play soccer.



Let's use some terms quasi-technically. Let's call something a rigid designator if in every possible world it designates the same object, a nonrigid or accidental designator if that is not the case (Kripke, 1972, p.49).

In these lectures, I will argue, intuitively, that proper names are rigid designators, for although the man (Nixon) might not have been the President, it is not the case that he might not have been Nixon (though he might not have been called 'Nixon' (Kripke, *Ibidem*, p. 49).

This way of interpreting counterfactuals on the basis of the thesis of rigid designation and the idea of possible worlds as "counterfactual situation" entails a rejection of the various problems which follow from "trans-world identification" (Cfr. Kripke, *Ibidem*, pág. 49-50). However, on Kripke's view, the issue of trans-world identity turns into the problematic issue of essential properties. A property of an object is essential to it, if and only if, that property forms part of the object in any place where the object exists or could exist. The proper name 'Nixon' is a rigid designator, and even if in a counterfactual situation we could conceive him as the one who did not win the elections, it could not be the case that he were not Nixon. It is precisely because we rigidly designate Nixon that we could stipulate that we are talking about Nixon in a counterfactual situation, even though we attribute him different properties from the ones he has in the actual world.

Now then, with these resources, Kripke must answer our question: Is the object  $x$  in (PW) the same object than the object  $x$  we start from in (AW)? Kripke, seems to offer an affirmative answer by appealing both to the thesis of rigid designation — as we have mentioned above— and to the idea of possible world as a "counterfactual situation".



However, although we could grant Kripke that the behavior of a speaker who states a counterfactual of type (b) entails that the object *x* in (PW) is the same object *x* in (AW) even though some of its properties have been changed, this —we think— does not solve the problem. ¿Can we keep saying the same about *x* while modifying gradually its properties and relations in different possible worlds ranging from (W1, W2 ... Wn)? ¿How far can we go maintaining we are dealing with the same object *x* in such a situation? If we reach a point in which the variation of properties and relations turns into a complete exchange of properties between the object *x* and *y*, including essential and accidental properties (such that it is possible to say, for instance, that Nixon is, let us say, Benjamin Franklin), is *x* still the same object?

From our point of view, Kripke must cope with some problems which can be better appreciated after considering the following:

if *x* and *y* do only exchange non-essential properties, there are no problems on maintaining the kripkeanian interpretation in which Nixon is the same object in different worlds (W1, W2 ... Wn),

if the set of essential and accidental properties of *x* are exchanged for the set of essential and accidental properties of *y*, it is possible to say that Nixon is not Nixon anymore, but, let us say, Benjamin Franklin,

if *x* and *y* have exchanged all their properties, but not their names, ‘Nixon’ and ‘Benjamín Flanklin’ respectively, it is possible to say that, now, the name ‘Nixon’ designates Benjamin Franklin and the name ‘Benjamín Franklin’ designates Nixon.



but, according to Kripke, if ‘Nixon’ and ‘Benjamín Flanklin’ are rigid designators, these names must designate the same individual in all possible worlds —point which is in doubt after considering (iii),

if (iii) and (iv) are the case, then ‘Nixon’ and ‘Benjamín Flanklin’ are not rigid designators anymore, but secondary properties of *x* and *y* respectively, the properties of “being named Nixon” or “being named Benjamín Franklin”. So, proper names will designate different objects in different possible worlds.

The point we simply want to make with the above is that defending Kripke’s reduction of trans-world identity to essential properties determination is highly problematic.

If a theory deems essential the property of an object so that a world where the object does not have this property cannot be conceived, the problem comes down to a problem about the capability of a subject for conceiving possible worlds from her beliefs system. Therefore, a conceptualist version of possible worlds, at least Kripke’s, has this burden to deal with: identifying what is possible with what is conceivable<sup>10</sup>.

Another objection is concerned with the Identity Axiom: If two individuals are identical, then they have the same properties. According to Kripke’s considerations, this axiom will stop being relevant, since we can talk about the same object even when it had different properties in different worlds. So we have two options:

---

<sup>10</sup> In the history of science we can find cases where this identification has shown to be inappropriate. There had been scientific facts which were real, even though, at a certain moment, they were unconceivable, and vice-versa.



Either a possible world semantics based on rigid designators entails leaving aside the classical axiom of identity,

Or, if we refuse leaving this axiom, we must leave aside the thesis of rigid designation and with it the belief that trans-world identity of objects could be determined by having proper names working as rigid designators.

Let us talk now about Lewis. At first sight, it seems David Lewis' realist version of possible worlds, tries to brush off all the problems that Kripke's conceptualist approach has to face. Lewis supplies his possible world notion with a matching counterpart theory. An object  $x$  exists in just one and the same world, in other worlds, there only are objects highly similar to  $x$ . Lewis calls these objects —highly similar to  $x$ —  $x$  counterparts. The objects of a particular world can have at least one counterpart in other possible worlds. If this is the case, assessing the truth value of a counterfactual of type (b) requires choosing not a possible world from the ones where the actual world Nixon had not won the elections, but one world where Nixon's counterpart has not won the elections and is a soccer player. Trans-world identity in the realist approach acquires a different shade from the one it had in the conceptualist version. Within Lewis' proposal, the identity relation turns to be a similarity relation between an object and its possible counterparts in other possible worlds.

¿Have we got any benefits from this change? ¿Is the realist version actually immune to all the problems the conceptualist version has been pointed out? Lewis admits the similarity relation between an object and its counterpart does not have the logical properties entailed by the identity criterion. The similarity relation between an object and its counterparts, and the similarity relation between worlds this former relation relies on are vague links.



If a counterpart is an object  $y$  that, in an specific world, resembles an object  $x$  of another world to the highest degree regarding its extrinsic and intrinsic features, then there is no other object of that world which resembles  $x$  more than  $y$ :

...something has for counterparts at a given world those things existing there that resemble it closely enough in important respects of intrinsic quality and extrinsic relations, and that resemble it no less closely than do other things existing there. Ordinary something will have one counterpart or none at world, but ties in similarity may give it multiple counterparts (Lewis, 1973, p. 34)

Let us take a look at the following example to see how much this conception resist:

In (AW) Carnap is a philosopher who died in 1970,

In (PW1) Carnap has a counterpart who is a violinist and died in 1970,

In (PW2) Carnap has a counterpart who is a philosopher and died in 2002,

After considering (i), (ii) y (iii) the expected question is ¿which of these two counterparts resembles Carnap the most? We have at least two options:

The counterpart we are looking for is (ii) because he does not only have the same name, but lived at the same Age and died in the same year Carnap did.



The counterpart we are looking for is (iii) because he does not only have the same name, but the same profession Carnap had.

Now, If we provide our example with the following counterfactual: (c) “If Carnap had died in 2002, he would have been the best violinist of the London School of Music”. ¿Which counterpart —a or b— satisfies this counterfactual better? We think neither (a) nor (b) satisfy (c) properly. Anyway, we should be able to find out a counterpart in a specific world where an object had died in 2002 and at the same time had been the best violinist of The London School of Music. If we find out an object with those features in a possible world and, besides, this object has some other features relevant to the actual world Carnap such as being the son of a man and a woman who had the same name, and having written in 1947 the book *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* we would effectively think that object, in a possible world, is our actual world Carnap’s counterpart. However, under what criteria can we tell Carnap’s counterpart resembles more, or less, our actual world Carnap? ¿What kind of features and how many should an object of a possible world have so we could effectively decide we are dealing with the counterpart of an object of the actual world? Where should the limits be drawn?

Lewis does not solve this problem. The inaccuracies of the realist approach regarding the object-counterpart relation are the case. And even though we could grant a degree of vagueness when interpreting counterfactual conditionals using a notion of possible world contextually dependent on particular theories, the inaccuracies maintained by Lewis seem far too much. It seems to be a conflict tough to go out from, because if Lewis effectively drew limits and fixed certain criteria for deciding which and what kind of features must an object have in order to be the counterpart of an object of the actual world in a possible world, we would fall



again in a problem similar to the one the conceptualist version has been pointed out regarding rigid designation and essential properties.

So, as we see, neither Kripke's conceptualist version of possible worlds, nor Lewis' realist proposal deal successfully with the semantic problem entailed by requirement (ii). Regarding this aspect, within none of these theoretical frameworks it is possible to actually assess the truth value of a counterfactual of type (a).

Let us talk about requirement (iii) now. ¿Under what criteria can we select a world—from the set of all possible worlds—for evaluating a counterfactual? What we are looking for is a possible world where the antecedent of the counterfactual of the form (a) “If it had been *p*, then it would have been *q*” is true; so we can grant that not only the antecedent, but the conditional “*p*, then *q*” is true.

According to Kripke—as it has been mentioned above—possible worlds represent different worlds of imagining or conceiving counterfactual situations. Therefore, Kripke would accept possible worlds are built up from the real world, by introducing different hypothetical modifications. If this is the case, we could also say Kripke would grant the difference between close and distant worlds in terms of variation degrees, i.e., the closest worlds to the actual would be the ones whose objects have been conceived after variations of real world objects, while the most distant would be the ones which include strictly fictional objects, or fictional objects build up from reality. It is from this point of view that counterfactual conditionals are assessed.

If the antecedent of a counterfactual expresses variations from the actual, then these variations work as admissible hypotheses which yield a sort of classification of possible worlds in terms of



their short or long distance to the actual world. Therefore, the degree of variation depends on the acceptability of the hypothesis comprised by a particular counterfactual. Considering these results, imagining or conceiving a set of possible worlds is a constructive process: We conceive a world where the antecedent is true and then adjust the characteristics of the objects related to the contents of the antecedent accordingly.

If we grant the above, the constructive process of possible worlds is a semantic issue which relies on what an individual could conceive or imagine after the actual world.

Conceiveability, then, is a criterion which permits the building up of a possible world or a “counterfactual situation”. So, what can be conceived is not any situation or any product of our imagination, but what is admissibly conceivable, i.e. if the contents of the antecedent of a counterfactual is an acceptable hypothesis, such hypothesis is only possible if it satisfies the conceiveability criterion which determines what hypotheses are admissibly conceivable. If this is the case, then, Kripke faces a new problem ;How can we sharply distinguish when variations of an object are admissible and when they are not? If the criterion of worlds conceiveability follows a logic of acceptability ;how do we conceive the most acceptable world for deciding on the truth of both the antecedent and the whole conditional —if p then q— comprised by a counterfactual of type (a)? By not offering an answer, this becomes a latent problem in Kripke’s conceptualist proposal.

Jus as it happens with the conceptualist point view, from Lewis’s realist assumptions regarding possible worlds ontology we could yield an order among worlds. This order depends on comparative similarity between possible worlds and the actual world. Within a scheme, the actual world is in the centre. The closest worlds would



be the ones which resemble the actual the most, while the most distant would be the ones which resemble the actual the least. So, if this representation accurately mirrors Lewis proposal, we can say that if the antecedent of a counterfactual of type (a) is true in a world close to the actual, it will be true in all the worlds which are at the same distance of comparative similarity to the actual world.

Regarding this, the main problem the realist approach must face will be not only how can we determine the degree of similarity of a possible world related to the actual, but how can we order the set of possible worlds in terms of comparative similarity? As we have seen above, Lewis says that possible worlds are not related to linguistic or mental considerations, possible worlds just have the same ontological status than the actual world. They exist in the same way. However this ontological consideration does not entail an established fixed order among worlds, and this is a requirement [modal] realism must consider. Let us recall Lewis, himself, grants the vagueness of the notion of comparative similarity:

Overall similarity consist of innumerable similarities and differences in innumerable respects of comparison, balanced against each other according to the relative importance we attach to those respects of comparison. Insofar as these relative importance differ from one person to another, or differ from one occasion to another, or are indeterminate even for a single person on a single occasion, so far is comparative similarity indeterminate (Lewis, 1973, p.91)

There could be worlds which have the same degree of similarity regarding one feature, but different regarding some other. If the worlds scheme put forward by Lewis' modal realism is not fixed, then similarity variation will depend on the aspects being taken into account. In principle, this appears to be such an amazing



result for a realist version of possible worlds. However, Lewis holds that even though the notion of comparative similarity is vague, we have enough elements at hand for deciding when the antecedent of a counterfactual is true in the set of worlds which share the same range of similarity related to the actual world, i.e. there is range which will vary according to the aspects under consideration and even though such a range is not fixed, it let us decide not only when a counterfactual is true in a set of worlds and not in some other set, but establish when some counterfactuals are true or false in every possible world where the antecedent is true.

Our criticism to this realist version is that there are possible worlds for which the range used for measuring the distance of possible worlds related to the actual seems to fade, i.e. it seems impossible to decide which world, from at least two, has a higher degree of comparative similarity related to the actual world.<sup>11</sup>

Actually, besides having examples of quite weird worlds whose degrees of similarity related to the actual world cannot be asessed, we still do not have a clear example which let us illustrate this point within the framework of counterfactuals analysis. However, intuitively, this seems to be related to the truth indeterminacy of the conditional ‘if p then q’ when it comprises a reference to specific times in the antecedent and in the consequent., e.g. (d) “If Laura had studied math, at a certain moment, she would not have failed the course later on”. If we can certainly grant that the relation between a particular event and a particular time—in the antecedent and in the consequent—is fully determined in the actual world, such a relation between events and particular times might not the be same in other possible worlds.

---

<sup>11</sup> Let us imagine worlds inhabit by quite weird objects such as talking monkeys, flying tigers, flying pigs, green elephants, etc. How can we decide how far, regarding comparative similarity, are these worlds from the actual world? ¿Where are the limits between what is similar and what is not?



We know Lewis' stance regarding this would be something similar to this: the difference between the particular facts expressed by the counterfactual is more important in the antecedent than it is in the consequent. So, the antecedent of a counterfactual of type (b) will be true in those worlds where there is a similarity relation closer to the actual world in terms of a state of affairs pretty similar to the one expressed by this antecedent leaving aside the consequences the referred state of affairs could have yielded — which are expressed by the consequent of the counterfactual.

However the problem is still open. There is no way to determine the truth value of a counterfactual within a vagueness framework where decisions about similarity and closeness between worlds depend, either on the belief systems of a speaker, or —if we are realists à la Lewis— on the basis of a discourse which insufficiencies are left aside.

As a conclusion: Both the realist approach and the conceptualist point of view go far away from a conception of possible worlds as ways of conceiving or imagining the different forms the actual world could vary or could have varied. Their versions of what possible worlds are, at the end, comprise features such as the conceiveability criterion for determining the acceptability of worlds, a continuous reference to the belief systems of speakers for determining degrees of comparative similarity between worlds, or for determining —in its case— if one and the same name designates the same object in different counterfactual situations which entail certain variation of properties and relations. Actually, we think a notion of what possible world is must be given in terms of belief systems regulated by a theoretical semantic framework which attempts to avoid the problems we have mentioned, i.e. a framework which could solve the vagueness features which block the appropriate assessment of counterfactuals in truth-conditional terms. The possibility of



assessing, in truth-conditional terms, counterfactual conditionals of type (a): “If it had been p, then it would have been q” depends on the maturity of a semantic theory and not in digressions regarding the finding of realist elements compatible with the assumption that possible worlds are Lewis-like ontological entities —assumption which, at the end, relies on theoretical interpretations too.

## **Bibliography**

Lewis, D (1973), *Counterfactuals*, B. Blackwell, Oxford.

Kripke, S (1972), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.  
Versión española de Margarita M. Valdés (1980), Instituto de Investigaciones Filosófica-UNAM, México.

R. M. Chisholm (1967), “*Identity Trough Possible Worlds: some questions*”, in *Nous*, Vol. I.



**Mauricio Beuchot: Ordo Analogiae, Interpretación y Construcción del mundo, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Filológicas, 2012, 168pp.**

En este trabajo, Mauricio Beuchot se propone revisar algunos temas relacionados con la analogía y la hermenéutica, a decir, una hermenéutica analógica y las aplicaciones que se pueden hacer de ella. En su reflexión aborda los siguientes temas: la necesidad de una hermenéutica analógica, la analogía e iconicidad, símbolo y paradoja, el sentido de la vida y el sentido de la existencia, la hermenéutica analógica y pedagogía, la phronesis y analogía, para tocar finalmente la hermenéutica analógica y religión. La relación de estos temas con dicha hermenéutica servirá para aclararla más y también para poder comprender mejor los problemas y temas que en ella se estudian.

El autor nos expone la necesidad de una hermenéutica analógica en tiempos posmodernos para mediar entre el equivocismo posmoderno y el univocismo positivista y científico. La noción de iconicidad está muy conectada con la analogía ya que ésta se puede mostrar como algo muy útil para el replanteamiento de una ontología nueva que no deje de lado lo particular ni el devenir, el tiempo. El aprendizaje del ícono nos da una mejor comprensión del fenómeno de la analogía a la que pertenece la iconicidad. Basada en la capacidad abstractiva del ícono, lo particular encuentra lo universal y en lo temporal encuentra lo intemporal y a través de ellos el ser se conecta con el tiempo. Nos muestra que Vico es uno de los paradigmas del realismo hermenéutico ya que maneja la iconicidad recuperando el orden de una historia ideal eterna y el de la naturaleza para la enseñanza. Así mismo le da gran importancia a la fantasía que explica en mitos y fábulas y en su lenguaje que es de origen poético. Plasmó de manera icónica la imagen del hombre como microcosmos, como ícono de todo lo existente. *“Realismo y hermenéutica, además de poesía, para atrapar la realidad de las cosas con la razón y potenciarlas con la creatividad de la fantasía”.*

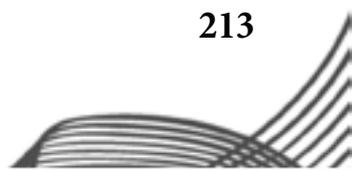


Beuchot menciona que Franz Brentano es uno de los grandes hitos de la historia de la noción de analogía. Es el antecesor de la fenomenología recuperando la tradición aristotélica y escolástica. Influyó principalmente a Husserl y a Heidegger con su ideal cientificista y univocista. Es importante porque nos deja la inquietud de la analogía, de la postura analógica en el conocimiento que es difícil de alcanzar.

El existencialismo ha dejado una herencia a la actual posmodernidad y por ello, ha sido de interés del autor recoger algunas de las ideas de los llamados “*existencialistas*” para analizar su vigencia. Una de ellas, la principal, es la recuperación del sí mismo, de la autenticidad, de la lucha contra la masificación, posturas que van en contra de la despersonalización y deshumanización. Ideas que deben enfrentar a los estudios científicos y tecnológicos que reducen a los filosóficos a su mínima expresión.

Carl Gustav Jung al construir su propuesta de una “*psicología profunda*” usó mucho los símbolos en forma de arquetipos, explorando los límites en los que surge la psicología e ir más allá de ellos. Una psicología como ciencia, basada en la experiencia y la razón, pero también conectada con lo irracional, con el mito y el símbolo, ambos propiedad del inconsciente. Jung, para Beuchot, tiene un temperamento muy analógico porque sabe temperar sus tipos psicológicos, el extremo del introvertido y del extrovertido buscando siempre el equilibrio proporcional, analógico.

Si Jung hizo la genealogía de la psicología y Nietzsche, exploró la genealogía de la moral en su obra *El origen de la tragedia*, se debe buscar la genealogía de la filosofía colocándose en los límites del mito y la razón, de la tragedia y la filosofía. A través de la historia, la filosofía ha convivido con el mito, es decir, con el símbolo como sucede con Comte y su mito del progreso o los pitagóricos en la postura entre la religión y la filosofía. Ahora la filosofía necesita de la hermenéutica, de la interpretación de la facticidad en la que nos encontramos e interpretar lo eterno en el hombre, su esencia para rescatarla, y debe ser analógica para saber captar esa esencia





a pesar de todas sus modificaciones y disfraces.

Adeptos a la hermenéutica, el sentido se nos vuelve lo más importante. La pregunta por el sentido del ser, de la vida, del existir se torna necesario, algo muy propio de la hermenéutica ya que anda tras el sentido en los textos o en todas las cosas vistas como textos. Pero no una hermenéutica distendida, dice el autor, entre corrientes unívocas y equívocas por lo que la analogía es indispensable para posicionarnos en medio de los dos extremos, acercándolos de modo tal que puedan convivir sin destruirse. No los supera, sino los hace coexistir dentro de su mismo conflicto.

La transmisión del sentido se hace de manera primordial por medio de la educación, y la hermenéutica analógica puede ayudar a clarificar los procesos educativos ya que en la enseñanza se usan muchos procedimientos analógico-icónicos como la parábola, el ejemplo o el paradigma. Algunos elementos que se dan en el proceso educativo se orientan a formar el juicio, pero no meramente teórico sino un juicio práctico, prudencial o de *phrónesis* según Aristóteles, propio del espíritu de fineza, de Pascal o del juicio reflexionante de Kant. Al ser algo complejo, rehúye la facilidad unívoca de la teoría y la simpleza equívoca de lo práctico incontrolable. Aquí debe entrar, para el autor, una interpretación prudencia y sutil propia de la hermenéutica analógica.

El autor aborda posteriormente el tema de la analogía y su relación con la dialéctica y lo hará en los pitagóricos y en Hegel. La analogía pitagórica y posteriormente orientación también en Hegel, Heidegger y Gadamer, viven la contradicción y el conflicto, en una dialéctica abierta que no se cierra y la cual pide una interpretación móvil y dinámica. Sin embargo, propone atenernos a nuestra situación concreta de latinoamericanos para poder hacer una filosofía provechosa que se pueda aplicar a nuestras circunstancias.

Finalmente Beuchot toca el tema de la religión, una de las importantes fuentes de sentido. La analogía será de gran relevancia pues interpreta el símbolo que es un elemento fundamental de las



religiones. Nos señala las dos corrientes principales en la filosofía de la religión, la fenomenología, que describe los fenómenos religiosos y la analítica, que es crítica de los argumentos que se ofrecen para apoyar las creencias religiosas, así como del lenguaje religioso. Será la hermenéutica analógica la que ayude a desarrollar la filosofía de la religión en la medida que nos puede permitir hablar acerca de Dios con la advertencia de que es poco lo que se puede decir de Él, pero suficiente para saber algo. Propone, entonces, una filosofía de la religión vertebrada con la hermenéutica analógica que nos acerque al hecho religioso y argumente a favor de la existencia de Dios y de la propiedad del lenguaje analógico que usamos sobre Él.

Es así como el Dr. Beuchot reflexionando sobre estos temas nos propone para una mejor visión del mundo la hermenéutica analógica ya que produce interpretaciones aproximadas, ni unívocas ni equívocas ya que la analogía es el modo de significar intermedio entre ambas posturas extremas, ni aspira a la exactitud y rigor de la primera, ni cae en el relativismo excesivo de la segunda.

*María Eugenia Guzmán Gómez  
Universidad Anáhuac del Sur*

## **“Reflectio”**

### **Revista de Filosofía**

#### **POLÍTICAS DE COLABORACIÓN**

El texto debe cumplir los siguientes criterios de presentación:

- Corrección (recto seguimiento de las normas ortográficas y gramaticales).
- Un resumen en español y en inglés, cuya extensión será de 8 a 10 líneas; además de cinco palabras clave (descriptores).
- Extensión (sin incluir la bibliografía): entre 15 y 20 cuartillas.
- Tipografía: Formato de letra Arial, en tamaño de 12 puntos, e interlineado de 1.5 líneas; formato de párrafo con alineación justificada.

#### **NORMATIVIDAD DE CITACIÓN Y CONSIGNACIÓN BIBLIOGRÁFICA**

Las colaboraciones deberán atender a las siguientes indicaciones metodológicas:

1. Las citas textuales superiores a los cuatro renglones, deberán aparecer en párrafo aparte, con márgenes distintos al resto del cuerpo del escrito y en interlineado sencillo. Las citas inferiores a este número de renglones

podrán aparecer en el cuerpo del trabajo, en letra cursiva y entre comillas.

2. Al pie de página:

- 2.1. Las locuciones latinas se consignarán con estilo de fuente *cursiva*
- 2.2. La consignación bibliográfica de confrontación se sustituirá con la abreviatura “*Cf.*”
- 2.3. Una cita al pie de página aparecerá consignando los datos requeridos según el formato indicado enseguida:
- 2.4. Para citar un libro:
  - El apellido paterno del autor en **VERSALES**, (seguido de una coma) y la inicial del nombre del autor (seguido de un punto y una coma).
  - Título de la obra en *cursivas*, y subtítulo también en cursiva, si lo tiene.
  - Después del título aparecerá la editorial, el lugar y el año de la publicación (mediando con una coma entre tales datos: v.gr.: Sígueme, Salamanca, 1999). El número de una nueva edición se indicará en forma de exponente en el número del año de la edición original, ej.: 1999<sup>2</sup>.
  - Los números de las páginas consultadas aparecerán después del año y precedidos por una coma precediendo también la(s) sigla(s) “p.”

o “pp.”

2.5. Para citar artículo de Revista:

- El apellido paterno del autor en **VERSALES**, (seguido de una coma) y la inicial del nombre del autor (seguido de un punto y una coma).
- El título de los artículos deberá aparecer en cursiva y entre comillas italianas (“ ”), seguido de una coma y escribiendo la preposición “en” y dos puntos.
- El nombre de la revista en cursivas seguido del número del volumen (en números romanos), el número de revista (en arábigos) y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Ejemplo:

MANSUR, J. C., “*Principios precríticos y críticos del pensamiento de Emmanuel Kant*”, en: *Tópicos* 36 (2009), pp. 65-84.

2.6. Otros casos y generalidades:

- En general, los datos deberán aparecer separados por una coma.
- En general, las distintas citas en un mismo pie de página deberán separarse con “punto y coma”.
- Cuando a lo largo del artículo o del capítulo del libro se vuelve a citar la misma obra de un autor, sólo se escribirán los datos del autor, como ya

fue indicado, y el inicio del título del artículo o del libro ya citado, en cursivas, con dos o tres palabras que recuerden el título completo más tres puntos suspensivos, luego la página o páginas, **evitando** las locuciones latinas: *o.c.*, *a.c.*, *art. cit.*, *op. cit.* Ejemplo:

LONERGAN, B., *Insight...*, pp. 283-320.

- Sin embargo, se utilizarán las locuciones latinas: *Ibid.* e *idem*, para citar de modo continuo la misma obra, o al mismo autor y distintas obras del mismo.
- La citación de las obras de los autores clásicos seguirá los lineamientos de consenso internacional: Presocráticos (Diels-Kranz); Platón (Stephanus); Aristóteles (Bekker), etc.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

*Somos Anáhuac*

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

RVOE 995386

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DEL DERECHO

RVOE 2005233



APERTURA 10 DE AGOSTO 2012

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

*Somos Anáhuac*

¿Qué puedo conocer?

¿Qué debo hacer?

¿Quién soy?

¿Qué es el hombre?

¿Qué me es permitido esperar?

¿Hacia donde voy?

INFORMES

Mtra. Ma. Eugenia Guzmán Gómez  
filosofia.uams@anahuac.mx  
tel. (55) 5628 8800 ext. 171  
RVOE: 964167



# MÉXICO SUR

Universidad Anáhuac México Sur  
Facultad de Filosofía