



**“El realismo de la ética aristotélica:
una interpretación no naturalista del
obrar humano”**

Virginia Aspe Armella

**“El cuestionamiento del realismo
en la Modernidad”**

Harald Schöndorf SJ

“¿Realismo hoy?”

Sarah Arcelia Monreal Maldonado

**“Aristóteles como antecesor de una
hermenéutica analógica”**

Mauricio Beuchot Puente

UNA REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

Año II, Núm. 3, enero - junio 2013
Publicación semestral



Anáhuac
MÉXICO SUR



Revista de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Anáhuac México Sur
Año II, Núm. 3, Enero-Junio de 2013

DIRECTORIO

Act. Abraham Cárdenas González / Rector
Mtro. Alfredo Nava Govela / Vicerrector Académico
Mtro. Martín de Jesús Hernández Ortiz / Director de la Facultad de Filosofía

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dr. Carlos Díaz Hernández (Universidad Complutense de Madrid)
Dr. Harald Schöndorf (Hochschule für Philosophie, München)
Dr. Sixto Castro Hernández (Universidad de Valladolid, España)
Dr. Jesús Villagrasa (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)
Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado (Colegio de León, México)
Dr. Juan R. Coca (Universidad de Valladolid, España)

COORDINADORES

Mtra. María Eugenia Guzmán Gómez
Dr. Arturo Mota Rodríguez

DISEÑO EDITORIAL

D.G. Karen Polanco Antuñano
Alejandro Edgar Caso Lavalle

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.

CONTACTO

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR
Av. De las Torres # 131, col. Olivar de los Padres,
Del. Álvaro Obregón, Distrito Federal, México, C.P. 01780
filosofía.uams@anahuac.mx
Tel. 5628 8800, ext. 470
Fax: 5628 8837

D. R. (Derechos reservados)
ISSN (en trámite)

ÍNDICE

ESTUDIOS PRINCIPALES

- “El realismo de la ética aristotélica:
una interpretación no naturalista del obrar humano”
Virginia Aspe Armella 4
- “El cuestionamiento del realismo en la Modernidad”
Harald Schöndorf SJ 21
- “¿Realismo hoy?”
Sarah Arcelia Monreal Maldonado 39

APERTURA DE LA CÁTEDRA “HERMENÉUTICA ANALÓGICA”

- “Aristóteles como antecesor de una hermenéutica analógica”
Mauricio Beuchot Puente 57
- “¿Por qué es relevante la hermenéutica analógica?”
Dora Elvira García González 69
- “La hermenéutica analógica y su relación con el pensamiento
realista”
Arturo Mota Rodríguez 78

ESTUDIOS MARGINALES

- “Altepeteyacanco República: Antigua roca, nueva civilización”
Jaime Pérez Guajardo 82

TRADUCCIONES

- FICHTE, J. G., Über Die Würde des Menschen.
Tr. Beatriz Tuzpan 94
- THOMAE DE AQUINO, Scriptum Super Sententiis Petri Lombardi,
Lib. I, disct. 25, q. 1, a. 1.
Tr. Arturo Mota Rodríguez 102

“EL REALISMO DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA: UNA INTERPRETACIÓN NO NATURALISTA DEL OBRAR HUMANO”

Virginia Aspe Armella¹
Universidad Panamericana, México

Introducción

Una de las cuestiones filosóficas más importantes a esclarecer hoy día consiste en saber qué se entiende por realismo moral. Ante el relativismo imperante –que ha convertido todo criterio de moralidad en algo individual y eminentemente variable y subjetivo– y, frente al discurso normativo conservador de grupos que intentan exponer sus argumentaciones morales desde criterios netamente naturalistas –es lamentable ver como el discurso de creyentes se ha replegado frente al ateísmo y laicismo de la época dando exclusivamente criterios biológicos frente a problemáticas morales– surge la necesidad de establecer delimitaciones conceptuales originarias en la filosofía occidental, para ver –si al menos por ahora– logramos esclarecer qué se entiende por realismo moral. La pretensión de este artículo radica en mostrar al lector que la ética aristotélica es realista y que escapa a un enfoque naturalista cuando considera el obrar humano y sus fines. Me propongo esbozar, a la luz de algunos pasajes de la *Ética nicomaquea*² que el obrar humano tiene su sede en la razón humana libre, y no, como frecuentemente se interpreta al realismo aristotélico como un seguimiento de las inclinaciones naturales.

I. La *Ética a Nicómaco* comienza sentenciando que “todo arte y toda investigación, e, igualmente toda acción y libre elección, parecen tender hacia algún bien; por esto se ha manifestado con razón que el bien es aquello hacia lo cual tienden todas las cosas”³. Aristóteles tiene un claro criterio teleológico en su filosofía; su realismo consiste

¹ Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Catedrática de tiempo completo de la Facultad de filosofía de la Universidad Panamericana de México.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Gredos, Madrid, 1985. introducción de Emilio Lledó Iñigo. Trad y notas de Julio Pallí Bonet.

³ *Ibid.*, I-I, 1094a 1-3.

en la noción de fin o bien como causa primera de todo lo que ocurre en el cosmos sea en el orden físico, en el metafísico, en el político y en el moral. Pero qué sea el fin en cada caso, es precisamente lo que distingue a las diversas ciencias y modos de conocer. Dice nuestro autor que en algunos casos, el bien es el resultado de algunas actividades; y que, en cambio, en otros casos, el bien es la misma actividad, por ejemplo, dice que el bien del arte es la obra o sea el producto que surge después de que se realiza la actividad artística, y que en cambio, en la vida moral, el bien está en la misma acción realizada. Aristóteles habla de cosas que hacemos en las que queremos el fin por sí mismo y no por el resultado o ganancia que este nos aporta. Tal es el mundo del obrar moral y de las decisiones políticas pues en ambos lo que se busca es el propio bien del actuante, en el caso del obrar moral el bien del sujeto que decide, y en el caso de la vida política el bien común o bien de todos los ciudadanos, por eso considera el Estagirita al fin político como el más alto del mundo ya que este engloba todos los bienes humanos⁴.

Cuando Aristóteles habla de la vida ética y de la política señala que no se les debe de exigir a éstas el mismo rigor que a los razonamientos matemáticos. Considera que “cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes”⁵. Ello quiere decir que en el Estagirita el criterio de objetividad científico no es algo relevante en la ética porque trata de actos del sujeto que redundan en él; el criterio objetivo de universalidad y necesidad lo aplicó este filósofo a la ciencia matemática y a sus subalternas, y del saber moral no habla de criterios científicos sino de un saber que busca cómo ser mejores y practicar la virtud. Por último, Aristóteles considera que todos los hombres saben que su bien o fin es la felicidad; empero, que en general, pocos aciertan en saber en qué consiste ella como fin último, pues mientras que algunos la identifican con el placer y viven una vida de bienes corpóreos, otros la identifican con los honores en

⁴Ibid., I-2, 1094b 1.

⁵Ibid., I-3, 1094b 20-24.

la vida política, y sólo los más sabios y prudentes logran captar que la felicidad humana consiste en una vida virtuosa⁶. Para el Estagirita, la clave de la felicidad consiste en lograr un estado o función bueno al hombre que es la vida virtuosa. He aquí el realismo moral aristotélico: entender que “el bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente”⁷, pero cabe preguntarse, ¿Porqué es que todos los hombres están de acuerdo en poner la felicidad como su fin último? Porque es un fin que todos buscan por sí mismo, sin que haya nada más allá de él. La felicidad aparece como lo último, más allá de ella, no queda nada que predicarse, pero esto último no es un término ad quem pues a diferencia de Platón no es algo que implica un movimiento para llegar o alcanzarla sino que es un estado y actividad incesante. La felicidad es algo autosuficiente; ser feliz, es plena ganancia de ¿qué?, ¿en qué consiste ser feliz? Ser feliz es el mejor estado en que puede alguien encontrarse porque está ya inserto en una vida floreciente de acuerdo a lo propiamente humano. Como que la felicidad es estar en el pleno equilibrio de la persona, llegar a su estado óptimo, por eso sacia al sujeto y éste ya no busca nada más allá de ella. Nuestro autor dice que la felicidad es ese estado precisamente porque el hombre feliz está ejerciendo la función humana de la mejor manera.

Para que lo entendamos, Aristóteles pone el ejemplo del tocador de la cítara. Dice que se aprende a tocar la cítara tocándola y que la perfección del citarista consiste en tocar la cítara de la mejor manera. Resulta con esto que para lograr las cosas que queremos saber y ser hemos de realizar su actividad respectiva y sólo así podremos saberlas. Aristóteles señala que del mismo modo en que se aprende a tocar la cítara tocándola y en que se aprende a ser un buen tocador de cítara tocándola bien, la felicidad del ser humano consiste en estar realizando su propia función y en ejercerla de la mejor manera; con esto el hombre logra la perfección humana que es su felicidad o fin. Pero, ¿cuál es la función propia del ser humano que tan feliz lo hace cuando la ejerce bien? Lo propio del ser humano es su vida racional; es en esto en lo que se distingue el ser humano de los demás seres, en realizar acciones razonables no estando nada más inmerso en un mundo de apetencias y sensaciones. Aristóteles lleva la conclusión de

⁶Ibid., I-5, 1095a 15-30.

⁷Ibid., I-7, 1097a 15-40; 1097b 1-40 y ss...

su argumentación diciendo que “si la función propia del ser humano es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del ser humano y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y de un buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables⁸...es así que ... la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud”⁹.

Notemos cómo en la exposición aquí sentada, Aristóteles pone la perfección del ser humano en algo que precisamente no se da en el mundo natural: la virtud. El naturalismo moral –heredado a occidente no por el Estagirita sino por los estoicos de la primera era del cristianismo– es una postura ética que pone la identificación del recto obrar con el natural humano, es decir, con sus procesos biológicos, proponiendo la adecuación con una norma objetiva del bien porque el bien objetivo está plasmado ya en la naturaleza humana. Tal postura toma lo común con los seres de la naturaleza y considera que el recto obrar moral consiste en identificarse con los procesos y tendencias de la naturaleza es una postura ética que pone la identificación del recto obrar con el natural humano, es decir, con sus procesos biológicos, proponiendo la adecuación con una norma objetiva del bien porque el bien objetivo está plasmado ya en la naturaleza humana¹⁰. Dice en el libro II de la *Ética* a Nicómaco que “resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre”¹¹. En su clasificación de las virtudes dianoéticas y éticas señala que las primeras se adquieren por la enseñanza, y las segundas por la experiencia y con el tiempo. Equipara los movimientos naturales con la caída de los cuerpos que gravitan siempre hacia abajo y nunca podrían variar la trayectoria de su caída mediante costumbre. Dice que lo natural al hombre es tener la capacidad de ejercer virtudes, pero que éstas habrá de lograrlas el ser humano mediante la práctica y trabajando sobre el natural

⁸ Ibid., I-7, 1097b-1098b.

⁹ Ibid., I-8, 1098b 10.

¹⁰ Cfr. Ibid., I-3, 1095a 10.

¹¹ Ibid., II-1, 1103a 15-20.

temperamento que cada uno posee. Pese a que para él la virtud no es natural y hemos de enfatizar este realismo racional en el Estagirita, nuestro autor sostiene que la virtud moral se forja trabajando sobre el natural pues una acción recta es aquélla que esta entre el exceso y el defecto de la persona, pone el ejemplo de la robustez que se destruye tanto por falta de ejercicio como por el exceso que la desgasta¹² y si tanto en su génesis, desarrollo y destrucción la virtud tiene que ver con el cuerpo y la naturaleza, ella mejora al individuo porque su acto es siempre particular e incide sobre todo el sujeto que la pacta.

El realismo aristotélico tiene el mérito de considerar que por naturaleza todos los seres humanos están inclinados al placer y que rechazan el dolor; al mismo tiempo, el realismo aristotélico supera el estado de naturaleza en el hombre cuando sostiene que se aprende a ser justo sólo cuando se ejercen actos justos y que se aprende a ser valiente cuando se realizan acciones valientes, es decir, cuando se supera el estado natural de la temeridad o la cobardía (cólera o terror), pero pone la formalidad de la moralidad no en el temperamento y su moderación sino en el punto de partida de la ética, su fin primero, que es que se realizan acciones valientes porque se considera la valentía como algo bueno y valioso. Para Aristóteles el realismo moral consiste en considerar al bien como algo análogo¹³ ya que “el bien no es algo común en virtud de una idea”¹⁴ y las acciones éticas como aquéllas que proceden de los vicios y las virtudes respectivas. Una frase magnífica de su obra la Retórica dio pie para que Daniel Goleman realizara su taquillero libro Inteligencia emocional en el que explicita claramente el proceso que señalo con la frase aristotélica de que: “Es muy fácil enojarse, lo difícil es enojarse con la persona indicada, en el momento adecuado y en la dosis medida; eso es virtud”.

Mientras que las pasiones son “apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor”¹⁵ las virtudes son disposiciones que implican conocimiento de lo que se hace, elección y deseo de practicar la virtud, firme e inquebrantable voluntad de poseerla, pero no en razón de moder el natural temperamento y

¹² Ibid., II-2, 1104a 20.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, I-8, y VII-2.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, I-6, 1096b 15.

¹⁵ Ibid., II-4, 1105b 20-25.

actuando racionalmente sino porque es bueno realizar actos virtuosos: ese es el hombre que lleva una vida que apunta hacia lo mejor. Las pasiones son aun hechos indeterminados moralmente en Aristóteles, son neutrales porque no hay elección ni responsabilidad de sentirlas, en consecuencia, no están en el terreno de la normatividad, para Aristóteles, la vida moral no tiene nada que ver con mantener en regla el natural humano mediante técnicas y normas que lo sometan. Dicha concepción de la ética implica un paso de lo natural a lo normativo ajeno al Estagirita.

Sin embargo Aristóteles entiende que las virtudes son modos de ser personalísimos porque el natural de cada persona varía. Por eso se definen como el término medio entre el exceso y el defecto de cada individuo¹⁶ pues el cómo y las dosis de cada cosa al disponerse dependen del caso concreto y de cada individuo en particular; pero eso, insisto, no es lo que determina formalmente el acto ético – en dicha etapa se trata del momento psicológico y emocional del individuo– y la eticidad en el individuo es cuando realiza acciones racionales que son buenas y sabe que vale la pena lograrlas. Si algo hay de objetividad en la ética aristotélica es que considera que todos los hombres apuntan a ella porque tienen la convicción de que es mejor realizar acciones valiosas, y sostiene que todos los hombres tienen la capacidad para realizar esas acciones; en lo primero, hablamos de la convicción humana al fin moral, en lo segundo, de que la capacidad humana es objetiva porque está en la naturaleza de los hombres la posibilidad de realizar una vida ética al pertenecer a la especie racional, pero la realización formal de acciones éticas no es que persiga bien objetivo alguno sino que es su propia función vertida hacia lo mejor.

Ciertamente por el natural del individuo cabe decir que la virtud es el extremo entre dos opuestos en los que ambos son viciosos, unos por ser excesivos y otros por carentes o disminuidos, pero no basta esta consideración medial frente al natural humano para estar en la ética, el Estagirita señala que hay acciones que son malas en sí mismas, que carecen de término medio, y en esos casos no

¹⁶ Ibid., II-6, 1006b 25-30.

es posible acertar en ellas, pues siempre se yerra al realizarlas, lo que prueba que el estatuto moral de las acciones éticas no está en mediar lo natural. Acciones de esa índole son el robo, el adulterio y el homicidio, probando con esto que la ética supone la determinación formal del sujeto para realizar acciones óptimas o virtuosas más allá de trabajar con lo natural. Pero por ahora lo que interesa aquí es mostrar que nuestro autor abre para lograr un realismo razonable en la vida humana que precisamente escapa a las normas fijas y universales. Aristóteles concluye que no caben técnicas para alcanzar el bien; y sentencia que el tratado de la Etica nicomaquea no es teórico pues no investiga qué es lo bueno, sino práctico, pues trata de cómo lograr ser mejores personas.

II. Dejemos por ahora la exposición de los libros I y II de la Nicomaquea para comenzar a argumentar nuestra propuesta del realismo aristotélico: hemos señalado hasta aquí que por realismo nuestro autor entiende cualquier cosa menos universalidad y homogeneidad en el obrar moral; así mismo, por realismo moral no se entiende en Aristóteles la inclinación natural. Una tradición posterior dio con interpretar el realismo aristotélico más cercano a la propuesta platónica en la que por realismo se refería a una idea única de bien que se atribuía a los seres de la naturaleza de modo esencial o unívoco.

Más tarde, después de Cristo, el neoplatonismo cobró fuerza con autores como Plotino y su discípulo Porfirio, éstos autores bebieron del helenismo que surgió tanto hacia oriente como a occidente interpretando las obras de Aristóteles de manera heterodoxa y asimilando en su interpretación diversas influencias, entre otras la tradición judeocristiana. El cristianismo primitivo de algunos autores como Agustín de Hipona bebió de ambas posturas y reformuló su planteamiento a la luz del mensaje evangélico. Es así que para el obispo africano, la ley natural o recto obrar de los hombres consistía en la participación de la ley divina en la criatura racional. El tema cristiano de la ley natural sigue la idea veterotestamentaria de que Dios imprime su ley a la naturaleza y entrega a Moisés su mandato

en las tablas de la ley. Pero la explicación racional de la definición de ley natural agustiniana tiene también la impronta estoica que considera a Dios absolutamente trascendente y la norma humana como la recta inclinación del obrar adecuándose a lo natural siendo que Dios es creador del mundo y ha impreso su impronta en la naturaleza. La filosofía que influye e interpreta a Aristóteles, después de dispersarse las fuentes originales de su pensamiento, es de corte descendente: venida por la escuela Alejandrina de comentaristas de Platón, Aristóteles y demás griegos, la escuela Alejandrina, formada principalmente por judíos conversos, interpretó la filosofía del Estagirita desde la óptica descendente –el bien es uno y lo da Dios por participación de su ley o por participación de su obra creadora¹⁷. Esta escuela tradujo al latín diversas obras aristotélicas pasando tanto a occidente como a oriente un enfoque del pensamiento aristotélico diverso del original que tendría fuerte impacto en el cristianismo latino y en el mundo oriental musulmán¹⁸.

Hacia el siglo XIII de nuestra era Tomás de Aquino es capaz de corregir este planteamiento gracias a su conocimiento de las obras completas de Aristóteles por la traducción que Guillermo de Moerbeke hizo de los textos de Avicena, Avempace y Averroes. El realismo que descubre De Aquino gracias a los naturalistas árabes le permite replantear la noción de recta norma así como el auténtico espíritu del concepto de ley natural cristiano. En el tratado de la Ley, Suma Teológica, segunda parte q. 90 a la 100¹⁹, ya tenemos un criterio dinámico tanto de la naturaleza humana como de las acciones libres de los hombres. En Tomás ha cambiado el criterio de la norma moral: él no quita un ápice de la definición agustiniana de ley divina, ley eterna, ley natural, derecho divino positivo y derecho de gentes, empero, el enfoque ya no es el mismo. Cuando Tomás comienza su famoso tratado De la Ley muestra un criterio racional diverso al agustiniano, siendo que para él la ley se concibe como algo inmanente al sujeto y ya no como mera causa extrínseca que impera a los hombres. Pero escuchemos cómo es que de Aquino abre su tratado De la Ley en la cuestión 90: “De la esencia de la ley. Cuestión 90 A continuación

¹⁷ Para el análisis del derrotero que aquí se expone confrontar dos obras de diversa época que reflejan la problemática: PUECH, A., Histoire de la littérature gréco-chrétienne depuis les origines jusque a le fin du IV eme siècle, Belles Lettres, 1928. También: SORABJI, R. S., The philosophy of the commentators and neoplatonism in Late Antiquity, 200-600 ad. C., University press, Ithaca, New York, 2005.

¹⁸ He disertado sobre este problema en ASPE ARMELLA, V., Las distintas vías aristotélicas de la tradición medieval, Siglo XXI, México, 2008, (compilador Jorge Marínéz).

¹⁹ DE AQUINO, T., Suma de Teología. Tomo II, B.A.C., Madrid, MCMLXXXIX.

debemos tratar de los principios exteriores de nuestro actos. Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte²⁰, y “el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia”²¹. Es sumamente interesante descubrir que el Aquinate trata el tema de las causas extrínsecas del obrar humano –Dios y el diablo– en tratados separados al de la ley natural. Tomás dedica el tema de Dios, en la tercera parte del Tratado De la Gracia, es decir, Tomás separa de la realidad natural el tema de Dios y del diablo; en cambio, desarrolla el tema de la ley natural separado del mandato divino tanto como de las obras naturalistas y biológicas. Lo primero que hace en la cuestión 90 es decir que “la ley natural pertenece a la razón aclarando que la razón no utiliza órgano corporal, ni se encuentra en los miembros”.

En la solución al primer artículo, Tomás dice que “la ley es una regla o medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar, porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos²², constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo”. Note el lector cómo el Aquinate ya cuenta con una idea inmanente de ley natural; ella surge como principio de la razón humana, y termina en la misma actividad, tal y como habíamos visto que la concebía Aristóteles al cual cita constantemente. Para probar esta postura inmanente de la ley natural en el artículo 2 se pregunta si ¿Existe en nosotros una ley natural? y en las objeciones pone el pasaje de San Agustín en 1 De Lib. Arb. Que dice que “esta no es necesaria ya que el gobierno del hombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en el pasaje citado que la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas”. Y añade otra objeción Tomás que se daba en su tiempo el tema de la existencia de una ley natural en el corazón de los hombre, este ejemplo extremo en contraparte a lo que decía san Agustín: “la

²⁰ IDEM, Suma de Teología, q. 114.

²¹ S. Th., q. 109.

²² S. Th., q. 1, a. 1, ad 3.

²³ S. Th., q. 90, a. 2.

ley, como ya dijimos²³, ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede con las creaturas irracionales, que solo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego, en el hombre no hay ley natural alguna”. Notemos que en esta parte de las objeciones el Aquinate expone la postura radicalmente opuesta a la agustiniana. Si en Agustín, el problema estaba en interpretar la ley natural como mandato divino o causa extrínseca del obrar humano (Dios y lo que se opone a él, el diablo) en los contemporáneos de Tomás el problema estaba en pensar que propiamente no era necesario el tema de la ley natural, ya que, entendida adecuadamente, esta solo es regla y medida de la razón humana por lo que cada hombre podía obrar rectamente desde su propio raciocinio sin necesidad de esa ley; por la primera, se disminuía la libertad y responsabilidad del obrar moral, por la segunda objeción, la irrelevancia de la ley natural era porque se concebía redundante a la razón humana. Ahora bien, es indudable que para Aristóteles no existe carácter alguno de ley natural en los hombres; hemos visto como para el Estagirita, una vida humana plena y feliz es una vida que ejerce funciones racionales –el *ergon* humano– de la mejor manera, es decir virtuosamente.

En Tomás de Aquino, en cambio, existe una ley natural que participa de la ley divina por cuatro razones que no tuvo Aristóteles²⁴: primero, existe una ley natural entre los hombres porque existe un Dios que al crearlos dejó impresa su ley. Este argumento no cabe en Aristóteles porque consideraba al mundo eterno; ausente de la idea de creación, Aristóteles resuelve toda la problemática humana desde la cumbre del humanismo, la vida política. Otra razón que da el Aquinate es que existe una ley natural en los hombres porque “todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural”. Para Aristóteles el pre-conocimiento humano estaba en las convicciones de los hombres, esos primeros principios del orden moral surgían en las sociedades por la tradición de los más sabios, los ancianos, y los hombres virtuosos. No hay en

²⁴S. Th., II, q. 91, a. 3, ad.

el Estagirita principio universal y evidente alguno en la razón humana que sirva de base para el recto obrar posterior; en cambio, sí que lo hay en De Aquino, pues por la realidad divina y la de la creación se le otorga al mundo un estatuto radicalmente diverso. Sin embargo, note el lector que Tomás ha incorporado algunos principios de la ética aristotélica: la consideración de una ley natural inmanente a los hombres con un protagonismo mayor que el agustiniano, la inclusión analógica de la causalidad natural en el obrar moral humano pudiendo así analizar el principio y fin de las acciones, y un mayor protagonismo de la razón como orden y medida de los actos humanos en detrimento de la idea de que la razón se adecúa a lo natural. Esto se prueba por la tercera razón que da el Aquinante en la q.91 de la S.Th., I-IIae art 2 en que responde a las objeciones: dice que los animales participan también de la razón eterna a su manera, pero que “la participación que hay en la creatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y que por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón como ya vimos²⁵. En cambio, en la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación”. El pasaje no tiene desperdicio pues otorga un estatuto a la ley natural humana que pone la fuerza en la razón y la libertad. Sabemos que este pasaje tendrá consecuencias fuertes en el ulterior proyecto humanista de jesuitas como Suarez y Molina que, durante el siglo XVI pondrán una mayor fuerza en la libertad humana respecto de las acciones morales.

Otro punto del análisis de la ley natural tomista que merece mencionarse es el art. 4 de la q. 94 de la S.Th., I-IIae en que nuestro autor se pregunta si “La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?” Respondiendo en la solución a las objeciones que los segundos principios o principios derivados en la ley pueden variar o tener excepciones en cuanto a la rectitud del contenido o por diversas causas como la tradición, la cultura, malas disposiciones naturales o errores en el juicio u obscurecimiento por la pasión. Lo relevante de este punto es que Tomás abre cierto espacio para la variabilidad por razones culturales aunque debe decirse que mantiene la regla

agustiniana de que la ley natural es universal, evidente y necesaria en todos los hombres, punto absolutamente distinto al de la comprensión de la ética en Aristóteles.

III. Regresemos después de este ex cursus necesario al tema del obrar moral aristotélico para comprender de mejor manera la evolución occidental del tema de la recta norma en Aristóteles: en este último, el obrar moral y la felicidad se caracterizan como una vida buena o una vida con calidad cuando el ser humano realiza la propia función racional de la mejor manera, es decir, de modo virtuoso. Ello no obsta para decir que no haya concebido el Estagirita que el ser humano carezca de un acto fundante en su propio ser. En *Metafísica VII -7, 15-34*²⁶ Aristóteles proclama que la ousia es el acto primigenio del mundo natural. Sostiene que este acto es la substancia y que ella se entiende como materia –ilé–, forma –morfé–, y el compuesto de ambos –synolon–; y añade que los dos primeros principios nunca se dan separados, claramente en este ámbito ontológico Aristóteles opta por un realismo naturalista y niega la separación del alma y del cuerpo. ¿Cómo concibe Aristóteles el entramado hilemórfico de la ousia o substancia natural? Para nuestro autor, la “ousia” no es sólo un co-principio de materia y forma sino un entramado con-causal de cuatro principios metafísicos que conjuntamente dan lugar al dinamismo: la materia o principio indeterminado de ella, la forma o acto determinante, la causa eficiente o principio a partir del cual se da el movimiento y la causa final, es decir, aquello por lo que todo lo demás se dice y es²⁷. Note el lector cómo la concepción aristotélica de substancia es dinámica y con-causal. En *Metafísica VIII*²⁸ sostiene que la ousia es un todo completo y autosuficiente, capaz de moverse en y por sí mismo debido a esta interrelación. Por eso, en su tratado *Del alma*²⁹ nuestro autor puede explicar el auto-movimiento de la ousia en los seres vivos como un mantenerse en la existencia realizando por sí misma las funciones que le competen para mantenerse en la vida: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”³⁰.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica.*, ed. Gredos, trilingüe, trad. Y notas de Valentín García Yerba.

²⁷ *Ibid.*, VII-8, 1033 a 25; 1033b 1-11.

²⁸ *Ibid.*, *Metafísica*, VIII-4, 1044a 15 y ss...

²⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, L II-1, 412a 3-24; 412a 30; 412b 5.

³⁰ Cfr. *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon press, Oxford, 1999. El libro es un importante referente en la elaboración de este escrito; en concreto, el artículo de S. Marc Cohen titulado *Hylomorphism and Functionalism*, pp. 57-74, y los de Jennifer Whiting, *Living bodies*, pp. 75-92, y Michael Frede, *On Aristotle's Conception of Soul*, pp. 93-108, merecen citarse.

La teleología de la forma del tratado del Alma me parece lo que sirvió a Aristóteles de criterio para encontrar la solución del obrar moral. Aristóteles no es un iusnaturalista pues como hemos visto encuentra la rectitud moral humana en el ejercicio de la función ética para actos virtuosos y no en la adecuación con lo natural; sin embargo, la teleología del viviente le permite establecer una analogía entre el orden de la naturaleza y el orden que la razón establece en los actos de la voluntad, este último, el obrar moral en toda su extensión pues es allí donde encuentra que “lo bueno y el fin están en la función propia, lo racional”³¹. Para él, “actuar rectamente es alcanzar las cosas buenas y hermosas”³², pues las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante costumbre”³³. Lo natural en nuestro autor es la capacidad –dunamis–, en cambio, “ejercer, disponerse y poseer virtudes es cuestión racional”³⁴. El enredo hermenéutico posterior a Aristóteles vino de que no se entendió la prioridad de las actividades en la obtención de las virtudes, dicho de otra manera, se impuso un proyecto normativo –la concepción de una idea de bien objetiva a priori a la cual había que adaptarse– en lugar de entender que “adquirimos las virtudes como resultado de las actividades superiores y no las ejercemos porque naturalmente las tenemos”³⁵. Establece una diferencia operativa entre el orden natural-biológico y el ético cuando dice que mientras que porque tenemos ojos miramos nos hacemos justos realizando actos de justicia pues son las mismas causas y los mismos medios los que producen y destruyen la virtud³⁶ y reitera, “nos hacemos justos realizando actos de justicia y no adecuando nuestra decisión a otro”. Las acciones morales son causa de las virtudes y no la naturaleza, en eso consiste el orden de la recta razón aristotélica³⁷. Es decir, las acciones prácticas son lo primero³⁸, ellas se destruyen por exceso o defecto y no a la inversa, estando primero el exceso y el defecto y el individuo las atempera con una técnica medial. Se trata del acto de superar una vida de placeres estando en acciones valiosas. El itinerario revoluciona la educación humana pues resulta que ser un buen ser humano consiste en realizar acciones valiosas

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, I-7, 1098a 1.

³² *Ibid.*, I-8, 1099a 8.

³³ *Ibid.*, II-1, 1103a 25-26.

³⁴ *Ibid.*, II-1, 1103a 28.

³⁵ *Ibid.*, II-1, 1130a 30-40.

³⁶ *Ibid.*, II-1, 1103b 6-8.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, II-2, 1004b 13; X-1, 1172a 21-25.

³⁸ *Ibid.*, II-2, 1004b 24.

por lo que educar ya no es dar normas o imperativos sino “enseñar a alegrarse y entristecerse por lo que es debido”³⁹. Al revés de ese itinerario ¡cómo impresiona ver hoy que nos alegramos por la derrota del contrincante y no entristecemos ante acciones buenas que nos parecen demasiado altruistas y en consecuencia poco humanas y razonables! Aristóteles une en este itinerario los actos placenteros con los actos virtuosos; separado del nivel de los códigos y las normatividades, no por ello deja de tener un programa moral. Este lo inserta en el mundo de los actos y las actividades; lejos del ámbito de las adecuaciones –porque sin Dios no hay asidero alguno en que fundamentar la moral– descubre que son los actos virtuosos los que marcan la ruta realista para el obrar moral.

IV. Volvamos ahora a nuestra explicación inicial del obrar humano de acuerdo a los criterios aristotélicos: si la felicidad humana consiste en realizar la función que caracteriza la vida propia del hombre, y si ésta función ha de realizarse de la mejor manera, la felicidad plena del ser humano es una vida virtuosa. Pero poseer virtudes es algo que se opone al natural humano, luego, la felicidad y virtud de los hombres no consisten en seguir sus inclinaciones naturales sino en ejercer virtuosamente la racionalidad, Ahora resulta que una vida buena es una vida razonablemente lograda. La clave de nuestro autor radica en que sitúa la ética dentro de la ética misma⁴⁰. Esto lleva a concluir que lo natural del hombre es la substancia pero que lo que es por naturaleza en el ser humano es la racionalidad ya que esta es lo que lo distingue del resto de los seres naturales. Más allá de que esto parezca un juego de palabras, cabe decir que desde la visión immanente del mundo que caracteriza a la filosofía de Aristóteles podemos sostener que lo que según su criterio trasciende el estatuto natural del cosmos es la virtud, y de éstas, la virtud política es la suprema. Cuando occidente se plantea posteriormente el problema del iusnaturalismo como el paso –justificado o no– del plano natural al ámbito de la justicia –pienso que ha perdido el estatuto realista del

³⁹ Ibid., II-3, 1104b 13-14.

⁴⁰ Para el desarrollo de esta temática un artículo de referencia obligada es el de GÓMEZ LOBO, A., La fundamentación de la ética aristotélica, en: *Dianoia*, 37, 1991, México, pp 1-15. También Cfr. IDEM, The Ergon Inference, en: *Phronesis*, 34, 1989, 170-184. En sus obras Gomez Lobo plantea que la noción aristotélica de ergon es una noción descriptiva y no normativa. Además muestra que la función humana o ergon aristotélico no se identifica con el bien por lo que la recta razón de la EN no debe entenderse como un actuar conforme a la recta razón sino como un actuar con razón. El autor basa acertadamente esta precisión en *Met.*, IX-3, donde Aristóteles habla de las potencias racionales e irracionales explicando que las primeras están abiertas a la contrariedad mientras que las segundas están determinadas ad unum. Este punto apoya la necesidad aristotélica de que la ética funcione desde actos racionales y no naturales. Personalmente he disertado sobre este punto de *Met.*, IX, 3, en mi libro ASPE ARMELLA, V., El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles, FCE, México, 1994.

obrar humano aristotélico. Para Aristóteles no es necesario explicar el paso de lo natural a lo moral porque cada ámbito tiene su propio estatuto y no se requiere la justificación o paso de uno hacia el otro; dicho de otra manera, no hay en el Estagirita una falacia naturalista ni la necesidad de una justificación entre el ámbito del obrar humano y el de la naturaleza ya que el orden moral es diverso del orden ontológico y del natural. Recordemos el adagio aristotélico: se logra la virtud de la justicia practicando actos justos. En el acto moral que es la justicia no hay reducto alguno de elementos naturales. La justicia está en el orden relacional entre dos sujetos o cosas donde lo debido es el criterio último de la predicación; nada hay de natural en este asunto moral, en todo caso, lo que es por naturaleza es dar lo debido a los respectivos. La aclaración nos lleva a establecer una diferencia entre lo que es natural y lo que es por naturaleza, siendo que una tradición posterior al de Estagira dio por identificar estos dos modos de predicación.

Hemos llegado con esto a nuestro punto más alto de la exposición: el ser humano es, desde la antropología aristotélica, un ser natural que realiza ciertas acciones que son fin en sí mismas; dichas acciones pueden ser de diverso orden según el fin que las especifica. Las acciones naturales que son fin en sí mismas son la vida entendida como automovimiento pues vivir y haber vivido ya son uno y lo mismo y el ser vivo se mantiene en la existencia por sí mismo. Aristóteles descubre que –conocer y haber conocido son uno y lo mismo pues en la operación del intelecto el resultado está en la misma operación ejercida y llama a este tipo de acciones inmanentes –”praxis”⁴¹– ya que tienen el fin en sí mismas y nada ulterior a ellas resulta. Estas acciones se distinguen de las acciones del mundo físico en las que los actos realizados dan lugar a un producto distinto de la actividad y función. Pone el ejemplo del caminar pues el dirigirse hacia algún lugar implica una acción transitiva, no es lo mismo caminar y haber llegado al lugar, lo mismo ocurre con el caso de la producción de artefactos técnicos que se distinguen del sujeto que los hizo siendo que primero es el arte y solo después aparece la obra. En cambio, en las acciones que son praxis o fin en sí mismas, no hay procedencia natural alguna ni

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX-7, 1049a 26-35; IX-8, 1050a 23-35.

resultado extrínseco ulterior a la actividad que las realiza, otro ejemplo que pone Aristóteles es el de la gordura, adelgazar o engordar dice son kinesis ues el sujeto se mantiene el mismo a pesar del añadido o deterioro de la cantidad⁴².

En cambio, en la vida moral aparece una ganancia immanente distinta del orden ontológico y natural, pues diciendo una mentira resulta que uno se hace mentiroso y compartiendo las cosas con otros el sujeto se vuelve generoso, es decir, en las acciones que son praxis y que tiene que ver con el orden de los actos voluntarios hay una disposición moral distinta a los procesos del mundo natural. Este orden, absolutamente diverso del mundo extrínseco es el orden plenamente humano que procede de la racionalidad. Podría decirse que Aristóteles es el gran continuador de la paideia griega que inició Sócrates. En ambos, el estatuto de la moralidad consiste desplegar actos racionales –que no naturales ni en su seguimiento ni en su procedencia– actos que preceden de actividades de un orden respectivo en los que la ganancia está en el mismo principio que los configura; este principio es el bien o fin por el que se hacen las acciones, su ganancia dispone al sujeto para realizar actividades ulteriores de mejor o peor manera. Pero hay una diferencia profunda que separa a Sócrates de Aristóteles, mientras que el hallazgo del primero –la inmanencia del fin moral– ubicó la validez moral de las acciones en el plano intelectual cayendo en universalismos morales, el hallazgo aristotélico consistió en ubicar la ganancia de la racionalidad en la dimensión libre y particular de los actos humanos: he allí el realismo moral aristotélico, el descubrimiento de las variables humanas por su circunstancia concreta, su natural conformación y el libre y recto deseo de desplegar acciones humanas de manera virtuosa. En consecuencia, la ética no consiste en realizar la función humana pues eso es lo propio de cualquier ser vivo, vivir su función a la manera de su propio ser; la ética está en entender que las cosas deben hacerse porque son buenas. Enseñar en la virtud, practicar la virtud, es el modo ético del ser humano. Aprender a ser valiente y admirar la valentía; gozarse por las acciones valiosas y entristecerse cuando alguien realiza lo contrario. Si por naturaleza el ser humano

⁴² Ibid., IX-8 1049b 27-35; 1050a 1-37.

tiene la capacidad de la virtud nada natural habrá de promoverla; solo apuntando a una vida mejor y virtuosa el ser humano podrá realizar acciones respectivas.

El itinerario marca una revolución en el modo de proceder y de enseñar. En este ámbito la literatura cobra una fuerza aplastante pues mirar acciones virtuosas en otros hombres y épocas es ejemplo que persuade para apuntar hacia la práctica del bien. De la misma manera, conocer las perversiones ajenas hace que nos entristezcamos por ellas y que evitemos practicar tales vicios. Desde esta dimensión se comprende también porqué hay que corregir acciones malas y premiar las buenas pues solo practicando la virtud los seres humanos pueden acceder a acciones que valgan la pena. La vida floreciente o de calidad aristotélica es una vida donde la clave educativa está en las convicciones y el buen ejemplo no en códigos éticos ni en imperativos morales; en la ética, las leyes son tan irrelevantes como si un enfermo pusiera muchísima atención en lo que le da de diagnóstico el médico pero no llevase a la práctica los remedios y medicinas que le entregara; el bien o fin, la salud, no se llevarían a cabo por mucho que el paciente supiese del diagnóstico y las reglas curativas. Aparece aquí un círculo aristotélico complicado: para ser bueno hay que ejercer actos virtuosos al mismo tiempo que solo se aprende qué es la virtud ejerciendo los actos respectivos. Surge entonces la necesidad del ejemplo moral en las sociedades pues en su etapa inicial sólo se puede aprender la virtud por contagio viendo cómo se alegran por las acciones virtuosas y cómo es que éstas se consideran bellas. El legalismo y la normatividad suplen la tarea experimental y vivencial de la ética aristotélica pues imponen criterios de acción más allá de éste itinerario. No es que en Aristóteles se demeriten las leyes políticas ni la subordinación de los hijos a los padres y a sus maestros sino que promueve que la tarea individual ética y política del ser humano es irremplazable, al mismo tiempo que sostiene que las leyes y normas educativas han de surgir de las convicciones de los hombres y de su vocación a la virtud no tanto a la inversa, que se pongan leyes políticas

“EL CUESTIONAMIENTO DEL REALISMO EN LA MODERNIDAD”

Harald Schöndorf SJ
Hochschule für Philosophie, München

Edad Media: Realismo y nominalismo

¿Qué es el realismo? El término realismo tiene su origen en la contraposición de los realistas a los nominalistas en la Edad Media. El nominalismo es una teoría que dice que los términos son meramente “nombres”, es decir, una especie de etiquetas, de designaciones que damos a los objetos para designarlos y clasificarlos. Pero, según esta teoría, con nuestros términos no alcanzamos la “res”, es decir, la cosa misma en su verdadera esencia. En contra, los partidarios del realismo sostienen que nuestros conceptos expresan la realidad, es decir la esencia, el núcleo de los objetos. Lo que el nominalismo niega es el conocimiento de la esencia de las cosas. En un cierto sentido, el nominalismo se ofrece como la solución más viable del problema de la explicación de cómo es posible conocer la esencia de las cosas y no solamente su lado exterior, es decir su apariencia.

Me parece probable que el origen de las distintas formas del nominalismo está en relación con el descubrimiento de que hay diversas capas o dimensiones de la realidad. El parangón más famoso de esta teoría es la parábola de la cueva de Platón. Pues, el primer índice de la dualidad o pluralidad de niveles de realidad es la diversidad entre lo sensible y lo inteligible, entre las cualidades de las percepciones de nuestros sentidos por un lado y la constitución de nuestras palabras por el otro. Además, se muestra que hay en todas partes un “exterior” y un “interior”.

Si se niega rotundamente el conocimiento de la esencia, el problema del co-nocimiento de la esencia parece resuelto de manera radical. Lo

desagradable de esta solución aparentemente tan elegante es que ya no es posible explicar cómo y de donde tenemos la idea y el concepto de la esencia. Y tampoco es posible en el caso de un nominalismo estricto justificar nuestras decisiones, puesto que solamente la esencia de algo y no su mera aparición puede justificar una decisión en favor o en contra de ello. Cuando uno nos pregunta lo que entendemos por el término “esencia” podemos decir que la esencia es lo decisivo. Por lo tanto, en teoría podemos negar la cognoscibilidad de la esencia, pero cuando debemos tomar decisiones serias (y lo debemos hacer) no podemos renunciar de antemano al conocimiento de lo esencial del asunto. Es, en efecto, la práctica, la praxis, la que nos imposibilita man-tener la tesis nominalista.

El nominalismo clásico tiene su raíz probablemente en el hecho de que se puede distinguir entre lo exterior y lo interior de un ente. Eso es evidente en cuanto a nosotros los seres humanos, pero vale también para objetos no humanos aunque en un sentido distinto. Este sentido se muestra en la indagación científica que nos enseña que lo que se ubica y sucede dentro de una cosa puede distinguirse esencialmente de la apariencia superficial exterior. A partir del momento en que el núcleo interior de una cosa no parece accesible, entonces resulta la posición nominalista. Tal es p. ej. la posición de John Locke que piensa que nunca seremos capaces de llegar al conocimiento de la esencia interior de las cosas. Y también la posición de Immanuel Kant puede considerarse como una variación de tal nominalismo.

Me parece posible también que el nominalismo tiene su origen en consideraciones sobre las ciencias naturales. Pues aun cuando la concepción de las ciencias naturales que conocemos hoy día no aparece antes de la Modernidad, ya anteriormente había una investigación de la naturaleza. La ciencia natural nos suministra sobre todo explicaciones de procesos. Contrariamente a enunciados sobre hechos que son verdaderos o no, en el caso de explicaciones, esta alternativa clara no existe. Pues las explicaciones son modelos, fórmulas que permiten calcular eventos futuros o nos informan sobre el influjo de las causas u otros factores decisivos de lo que

comprobamos en la naturaleza. Para tales esquemas es menester que sean practicables, que se puedan aplicar y que nos den resultados correctos. Pero para eso no hace falta que el modelo explicativo represente adecuadamente la esencia de la realidad. Así durante mucho tiempo tanto el sistema ptolemaico como el sistema copernicano explicaron varios fenómenos astronómicos de suerte que no era posible decidir con certeza cuál de estos sistemas correspondía mejor a la realidad. Pues el criterio para una teoría científica no es que sea un fiel reflejo de la realidad sino que nos dé correctas informaciones sobre las causas y los efectos de tal o cual proceso.

Por eso se recomienda una interpretación nominalista de la explicación científica del mundo. Hay que añadir que cualquier ciencia natural procede mediante abstracción. La física no toma en consideración los fenómenos de la vida, la biología no se ocupa de los procesos que no son típicos para seres vivos, etc. Por eso, ya de antemano sería falso pensar como hoy día ocurre con frecuencia que las ciencias naturales nos presenten la realidad en su esencia. En cambio, hay que tomar en consideración que la visión científica de la realidad no engloba todos los aspectos y omite con intención (¡y no por error!) puntos y dimensiones esenciales de nuestro mundo a causa de su perspectiva especial. Por lo tanto, conviene interpretar los resultados de las ciencias en un sentido nominalista. Desgraciadamente, la mentalidad actual se ha habituado a olvidar que cada ciencia natural no considera sino determinados aspectos de la realidad y no la totalidad de lo que existe. Los progresos científicos favorecen la ilusión de que el aumento de nuestro saber científico equivale al conocimiento de la esencia de las cosas.

Realismo y "res"

En la Modernidad, el significado del término "realismo" ha cambiado. Hoy día entendemos por realismo la posición gnoseológica según la cual conocemos o podemos conocer lo que existe en realidad e

independientemente de nosotros. Las distintas posiciones antirealistas coinciden en la tesis de que el contenido de nuestro conocimiento es el producto de nuestros órganos o facultades que difiere de lo que existe en la realidad que nos rodea.

La palabra “real” se deriva de la palabra latina “res”: cosa. Originariamente, lo real es el contenido de una cosa, de un ente. En este sentido, las palabras “real” y “realidad” son usadas todavía por Descartes y Kant. En su tercera meditación, Descartes habla de la “realidad” de algo. Tal realidad puede ser formal y actual, y entonces existe verdaderamente; pero tal realidad también puede ser “objetiva”, es decir solamente pensada, puesto que en la escolástica el ser objetivo es el ser pensado y se distingue del ser que tiene existencia independientemente del pensamiento. La realidad, es decir, el contenido de ambos seres es la misma. Lo que varía es su estatus ontológico. Kant enumera la realidad entre las categorías (la cualidad comprende realidad, negación y limitación) y entiende por realidad en este contexto el contenido del objeto. Sin embargo, Kant usa el término “realidad” en otros contextos con el significado, hoy corriente, de existencia actual. En este sentido atribuye al final de su “Estética trascendental” al espacio y al tiempo la “realidad empírica”.

En la alta escolástica, “res” había sido un atributo trascendental del ente y significaba que cada ente tiene una determinación, un contenido que permite su conocimiento descriptivo. En la escolástica tardía, la “res” (cosa) llega a ser sinónimo de “ens” (ente). Por eso, Kant puede hablar de la “cosa en sí” lo que no significa un objeto material en oposición a un ente viviente o a un ser humano, sino que significa lo mismo que un “ente en sí”. Cuando se toma la palabra “real” en este sentido, lo no-real es imposible porque carece de cualquier determinación, de cualquier contenido descriptible.

Realismo, idealismo y otras posiciones antirealistas

En la terminología corriente de hoy día el nominalismo no es más que una variación del realismo porque ya no entendemos por realismo la posición según la cual conocemos la esencia de las cosas sino cualquier posición que admite que son los objetos que determinan nuestro conocimiento y no nosotros.

Esta teoría se impone definitivamente con la filosofía de René Descartes. Pues Descartes en sus primeras meditaciones alega argumentos en favor de la contraposición de espíritu y materia que parecen a primera vista irrefutables. Aquí yace la raíz de estas teorías dentro de la corriente de la filosofía de la Modernidad que se oponen al realismo y proponen el así llamado idealismo. ¿Cómo se llega a esta posición? A pesar de su oposición radical entre espíritu y materia Descartes afirma la interacción entre cuerpo y alma humanos mediante la famosa glándula pineal dentro del cerebro.

Pero gran parte de los seguidores de Descartes se dieron cuenta de que tal interacción está en contradicción a la oposición metafísica que el mismo Descartes había establecido entre espíritu y materia. Luego negaron cualquier posibilidad de interacción entre cuerpo y alma. Por otra parte es cierto que la capacidad de conocer es una propiedad de la mente, del intelecto. Luego, si hay un conocimiento de objetos materiales, tal conocimiento no puede ser el resultado de la cooperación de fuerzas que son tan diversas que no tienen nada en común donde podrían entrar en comunicación o interacción. Si se admite el conocimiento sensible – lo que es la opinión del sentido común –, este conocimiento se debe a una causa transmundana, es decir a Dios. Tal es la posición del ocasionalismo, la posición de la mayor parte de los cartesianos.

De ahí sólo queda un paso pequeño a la primera teoría que en la modernidad recibió el nombre de idealismo y que se interpretó comúnmente como opuesta al realismo. La primera teoría a la cual se atribuyó el nombre de idealismo fue la teoría del obispo anglicano

George Berkeley. En la segunda edición de su “Crítica de la razón pura” Kant defiende su posición contra el reproche que se trate de un idealismo. Y aquí entiende por idealismo la teoría de Berkeley, es decir la teoría según la cual la materia no existe realmente sino nada más que nuestra representación, un contenido de nuestro pensamiento.

Berkeley quiso oponerse al escepticismo y al ateísmo que le parecían relacionados. Por eso hacía falta refutar la tesis de la existencia independiente de la materia ya que para Berkeley tenía como consecuencia lógica la tesis del materialismo. Pues, la afirmación de la existencia independiente de la materia equivale para Berkeley a la tesis de una materia absoluta que está en contradicción a Dios.

Berkeley tiene varias intenciones. Una de éstas es evitar el escepticismo puesto que el escepticismo es una de las causas del agnosticismo, es decir de la negación de la cognoscibilidad de Dios. Para ese fin hace falta eliminar la diferencia de dos esferas de la realidad. Por eso hay que reducir la realidad a lo que se percibe por los sentidos y suprimir cualquier realidad metafísica más profunda. Y aquí interviene otra razón: hay que evitar el materialismo. Para Berkeley el materialismo tiene su fundamento en la afirmación de que hay una sustancia material que existe por sí misma. Pues tal existencia sería absoluta e imposibilitaría de esta manera la existencia y omnipotencia de Dios. Por lo tanto, hay que quitar a la materia cualquier independencia metafísica.

Berkeley no ve o no admite que puede haber sustancias que existen con independencia relativa, es decir sin estar ligadas a otros seres como los accidentes pero sin embargo dependientes de Dios. Por otra parte, no puede admitir la comprensión normal de nuestro conocimiento sensible como un proceso causado por los objetos exteriores. Por un lado, en este caso algo material sería la causa del conocimiento, cosa que en la tradición cartesiana es imposible. Por el otro lado, en esta concepción nuestro conocimiento se basa en una conclusión a partir de nuestras impresiones sensibles a la causa de estas impresiones.

Pero cualquier conclusión es sujeta a objeciones posibles, y aquí yace según Berkeley la raíz del escepticismo que conduce al agnosticismo y al ateísmo. Para evitar el agnosticismo y por consiguiente el ateísmo hace falta defender un realismo que no descansa en conclusiones pero que es lo más inmediato posible puesto que lo inmediato no está expuesto a objeciones y dudas. Si hacemos un esquema del conocimiento podemos distinguir entre el sujeto cognoscente, la representación del objeto en el sujeto y el objeto existente. Si identificamos la representación con el objeto mismo, el esquema se reduce a dos términos, el sujeto y la representación que es a la vez el objeto. He aquí la tesis de Berkeley respecto de los objetos materiales: no existen independientemente en la realidad sino sólo en nuestra mente como representaciones. Y la causa de estas representaciones es Dios. Para Descartes, un Dios que en nosotros produce representaciones de objetos materiales que no existen independientemente de nuestro conocimiento habría sido un engañador.

Para Berkeley, el ser de las cosas materiales se reduce al “ser percibido”: “Their esse is percipi” (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, § 3). El ser de esos (de los entes meramente materiales) es (podríamos añadir: nada más que) percibirse. Dado que nadie puede dudar de las representaciones que se encuentran en su mente, el escepticismo está superado una vez para siempre. Dejemos a un lado que el mismo Berkeley se verá forzado durante su Tratado a modificar esta posición hasta reformularla finalmente a la posición de que todo objeto material debe ser pensado por lo menos en la mente divina, una posición que sería compatible con la tesis clásica de que todo ente es cognoscible. En la concepción de Berkeley se trata de una especie de realismo lo más inmediato posible. Sin embargo, los demás llamaron a esta posición idealismo. Esto fue el caso por lo menos en la época de Kant el cual se esforzó de mostrar que su propia teoría no es un idealismo sino una teoría realista.

Los argumentos de los cuales Berkeley se sirvió son los mismos que más tarde empleará también Fichte. Pueden reducirse al argumento fundamental de que todo lo que llamamos “ser” o “ente” está ubicado en nuestra mente, es decir se piensa como existente, de suerte que no podemos nunca salir del recinto de nuestra conciencia. Todo ser es nada más que ser pensado.

¿Cómo se llega a tal posición? Además de la oposición radical entre espíritu y materia esta teoría se debe a la reflexividad que se pone como punto de partida. Ambas condiciones tienen su origen en el pensamiento de Descartes. En sus Meditaciones Descartes plantea la pregunta por la certidumbre de nuestro conocimiento. Está en búsqueda de algo indudable, de un fundamento “inconcuso”. Para eso hace falta ponerlo todo en duda. Pero la duda no es el acceso directo a los objetos, sino una posición reflexiva, es decir una posición que reflexiona sobre la relación cognoscitiva entre el sujeto cognoscente y los objetos que se nos presentan. Ya no estamos ocupados de los objetos, sino que estamos reflexionando sobre nuestro propio conocimiento.

Desde Descartes se planteó el problema de la explicación de la interacción entre el cuerpo y el alma. Puesto que el cuerpo se interpretó no como un organismo vivo sino como una máquina, la cuestión se redujo a la cuestión de la posibilidad de una cooperación entre dos tipos de seres totalmente opuestos: el ser que piensa y el ser material extenso. Para cualquiera que estaba convencido de la existencia del intelecto no cabía duda de que el conocimiento no pudo explicarse sino por el intelecto y no por la materia. Por consiguiente surgió el problema de la explicación del conocimiento de objetos materiales, es decir del conocimiento sensible. Los “ocasionalistas” resolvieron ese problema atribuyendo la causalidad a Dios. Berkeley lo resolvió mediante la supresión de la materia.

Como ya se ha dicho, se encuentran en los escritos “populares” de Fichte semejantes argumentos de los argumentos de Berkeley. Sin embargo, el punto de partida del primer Fichte es diferente.

Fichte llama su teoría “doctrina de la ciencia”. En un cierto sentido se trata de un proyecto parecido al proyecto de Berkeley, que había nombrado su obra principal, “Un tratado que concierne a los principios del conocimiento humano”. En ambos casos el tema de la investigación es nuestro conocimiento. Pero Fichte quiere proponer un sistema englobante según el modelo de la ética de Spinoza. Todo debe derivarse de un solo principio primero y supremo. Claro está que este principio no puede ser material puesto que se trata de una explicación de una capacidad del sujeto y por ende de la mente, del intelecto humano.

En su primera filosofía Fichte no puede admitir un realismo porque entiende por este término un materialismo. Toma lo real como equivalente a lo material. Y hasta hoy hay concepciones filosóficas en las cuales por lo real se entiende lo mismo que la materia, sobre todo cuando no se trata de filosofías idealistas sino de filosofías materialistas.

Los argumentos de Berkeley que quieren mostrar que ser no es otra cosa que ser percibido o pensado vuelven en los escritos “populares” de Fichte. Originariamente estos argumentos sirvieron para establecer la diferencia entre las cualidades llamadas primarias (en realidad cantidades) y secundarias (sensibles, “cualia”). Puesto que la percepción de claridad, colores y sonidos depende de la luz y del aire respectivamente, se atribuyó al comienzo de la Modernidad (y se atribuye en ciertas teorías hasta hoy día) a las cualidades secundarias (sensibles) el carácter de la mera subjetividad. Berkeley y Fichte mostraron que también la percepción de las cualidades primarias (cantidades) depende del sujeto y de ahí sacaron la consecuencia de que no forman parte de un ser independiente de nosotros. Mientras que Berkeley mantiene la posición de que los seres espirituales existen realmente contrariamente a los objetos materiales que no son más que nuestros pensamientos, Fichte en sus primeros escritos absorbe todo el contenido de nuestro conocimiento en la subjetividad porque no hace caso de otras personas.

Mientras Berkeley sustrae a las cosas materiales su propio ser, Fichte se sirve de la dialéctica para explicar los objetos materiales. Según Fichte, después de haberse puesto a sí misma como yo, la conciencia humana mediante la negación del yo pone el no-yo y de ese modo el mundo. Y sigue el tercer paso, la posición de la limitación como combinación del yo y del no-yo.

Pero el inconveniente de ese procedimiento es que en verdad la negación del yo no puede producir el mundo puesto que el mundo no es mera negación sino algo positivo. Pero por la mera negación no se puede originar nada de positivo. La alteridad (otredad) del no-yo no surge de la negación del yo sino que tiene su raíz en lo otro mismo. Es verdad que lo otro supone la negación del yo para poder aparecerme, pero eso es nada más como una condición necesaria, pero todavía no una condición suficiente como lo sugiere el pensamiento de los grandes idealistas.

Schelling y Hegel se dieron cuenta del problema de la filosofía del primer tiempo de Fichte que consiste en el hecho de que la naturaleza no obtiene un estatus propio. Por eso Schelling propone una filosofía de la naturaleza y las concepciones de Schelling y Hegel pueden considerarse como más realistas que el idealismo inicial de Fichte.

La duda y la reflexividad como vía hacia el idealismo

Descartes extiende la duda a la realidad entera. Haciendo eso, no se da cuenta que destruye la condición necesaria de la duda misma. Pues, se puede dudar únicamente si se presupone que hay una realidad que es más que el contenido de nuestras representaciones. En otras palabras: la duda presupone la diferencia (por lo menos posible) entre pensar y ser. Si pensar y ser coinciden totalmente, ya no se puede dudar puesto que no puedo dudar de mis propios pensamientos. Pero hay dos posibilidades de eliminar la diferencia entre el pensamiento y la realidad: una es la reducción total de la realidad al pensamiento, como lo hizo Berkeley respecto de las cosas materiales; la otra es la

duda de la realidad entera que propone Descartes al comienzo su segunda Meditación.

Descartes no se da cuenta de que su transición de la duda de cualquier objeto concreto a la duda universal es ilegítima, y esto por dos razones: La primera es que la duda de cualquier objeto concreto es universal en el sentido distributivo y no legitima la transición a la duda de todo en el sentido cumulativo. Por otra parte, con la extensión de la duda a la totalidad de la realidad Descartes suprime la base necesaria de cualquier duda, a saber la diferencia entre nuestros pensamientos y la realidad existente. La existencia del mundo es indispensable como condición de posibilidad de una duda racional. Es verdad que se puede dudar de la existencia de cualquier objeto concreto e individual dentro del mundo, pero no se puede dudar de la esfera de la realidad como tal, es decir del mundo entero. En otras palabras: El realismo en el sentido moderno de la palabra, a saber no como oposición al nominalismo sino como la afirmación de la existencia independiente del mundo objetivo, este realismo está con necesidad a la base de cualquier investigación crítica de nuestras facultades de conocimiento.

Los pensadores posteriores a Descartes suelen asumir sin más como punto de partida de sus consideraciones la posición reflexiva, y olvidan que la posición reflexiva ya es el resultado de una reflexión anterior sobre nuestra actitud normal que se dirige directamente hacia los objetos. Pero si se comienza con la actitud reflexiva, se olvida fácilmente que cualquier posición reflexiva supone previamente la intención directa hacia los objetos. En ningún caso la reflexión expresa es el primer paso sino que siempre presupone el acto no reflexivo.

El enfoque físcio y el olvido de los demás personas

Hay otra razón por la cual fue posible el surgimiento del antirealismo en el sentido moderno de la palabra. Es el hecho de que toda la tradición clásica de la metafísica y de la explicación del conocimiento procede como fundamentación de una metafísica de las cosas materiales y deja totalmente de un lado el conocimiento de otras personas. Así se desarrolla una teoría que quiere derivarlo todo a partir del conocimiento sensible sin darse cuenta que no hay ningún conocimiento expreso sin el uso del lenguaje. Pero la comprensión del lenguaje no puede explicarse de una manera empirista como resultado de las percepciones sensibles. Desde un principio estamos en contacto con otras personas, y sin este contacto que es consciente no habría ningún conocimiento ni siquiera de las cosas materiales.

Se puede decir que vemos aquí la consecuencia de una evolución que comenzó con el olvido del conocimiento de otras personas en la filosofía teórica. Este olvido ya remonta hasta Aristóteles. Eso probablemente tiene su raíz en el descubrimiento que el conocimiento de otras personas nunca se reduce a una acción meramente teórica sino que comprende siempre también una especie de reconocimiento del otro, es decir un componente ético. Pero es también posible que ya en Aristóteles la filosofía teórica se concibió sobre todo como preámbulo a la ciencia teórica, la física.

Santo Tomás afirma que el objeto adecuado de nuestro intelecto es el objeto "material". Se puede suponer que eso no quiere decir un objeto que consiste únicamente de materia sin vida sino un objeto que puede percibirse por los sentidos. Sin embargo, de hecho toda la concepción aristotélico-escolástica de nuestro conocimiento sirve para el conocimiento de objetos no-personales. La teoría de las especies sensible e inteligible explica como llegamos a un concepto que nos indica la forma y así la naturaleza de tal y tal objeto que hallamos en el mundo. Claro está que esto puede aplicarse también al conocimiento de un ser humano en cuanto éste se nos representa como mero objeto.

El problema es que la tradición concibió el tema del conocimiento como fundamento de las ciencias naturales. Es decir que todo está orientado al conocimiento de cosas materiales. Aristóteles se dió cuenta que el conocimiento de personas siempre conlleva algo ético. No podemos conocer a otras personas sin reconocerlas y sin darnos cuenta de que constituyen una exigencia ética para nosotros. Es otra cosa con las cosas meramente materiales. Estas tienen un valor menor que nosotros mismos. Además se consideran en la tradición platónico-agustiniana que domina en la Modernidad por lo menos a partir de Descartes como lo opuesto al espíritu del sujeto humano. Pero cuando la materia se considera como algo desprovisto de cualquier elemento intelectual o espiritual, nuestro conocimiento de la materia no se puede explicar a partir de la materia. Esta convicción puede radicalizarse en el sentido de que la materia no puede ni siquiera participar en la constitución de su conocimiento. Esto puede ser el caso sea porque la materia carece de verdadera sustancialidad como es la opinión de Berkeley, sea porque le falta a la materia cualquier actividad como es la posición del idealismo alemán. Así surge una posición que entiende por realismo una filosofía que erróneamente atribuye a la materia la fuerza de originar lo espiritual e intelectual, en otras palabras se equipara el realismo con el materialismo. La posición opuesta que parece ser la única verdadera se llama ahora idealismo. Tal idealismo sería imposible si se considera nuestro conocimiento de antemano como un conocimiento de otras personas y no solamente como un conocimiento del mundo material.

El conocimiento de otras personas no admite ningún idealismo en el sentido moderno de la palabra. Pues todo conocimiento de otras personas es a la vez reconocimiento, y eso implica que es reconocimiento de la autonomía ontológica de la otra persona. Contrariamente a las cosas materiales, es impensable que la otra persona sea el producto de mis facultades de conocimiento. Desgraciadamente ya con Aristóteles comienza la tradición de la filosofía teórica que reduce el enfoque al conocimiento de las cosas materiales. Probablemente la razón de esta tradición está en el hecho de que cualquier conocimiento de otras personas contiene siempre

también un aspecto práctico-moral, exige de nosotros un respeto mientras el conocimiento de cosas materiales no rebasa la esfera teórica y no incluye un elemento de reconocimiento. Pero es posible también que ya Aristóteles concebiera la metafísica como base de la física, como será el caso sobre todo en la Modernidad. Tanto la metafísica de las Meditaciones de Descartes como la Crítica de la razón pura de Kant se entienden como fundamentación de la física y no hacen caso de otros seres humanos. Pero dado que los seres sin vida no tienen de suyo una verdadera sustancialidad y unidad individuales, pueden considerarse con más facilidad como constelaciones más o menos producidos por nuestra mente.

El conocimiento de otras personas no es posible sino de manera realista. Si la tradición filosófica se hubiese dado cuenta que el conocimiento de otras personas es por lo menos tan original (o tal vez más original) como el conocimiento de las cosas materiales, nunca se habría formado una teoría idealista de nuestro conocimiento.

La contradicción entre espíritu y materia

Durante la Modernidad hay una especie de competencia de diversas teorías del conocimiento. Por una parte, hay la tradición clásica que explica el conocimiento por una cooperación entre una componente activa y una componente pasiva o, mejor dicho, receptiva. El espíritu o intelecto humano es en parte activo y en parte receptivo, y esto puede atribuirse también a la sensibilidad. En la Modernidad hay una tendencia a oponer el factor activo y el factor receptivo de nuestra facultad de conocimiento o aun a eliminar uno de estos factores. Ya se ha mencionado que Descartes establece una oposición neta entre el espíritu del sujeto cognoscente y la materia de los objetos conocidos. Para el idealismo nuestra facultad cognoscitiva es activa mientras para el empirismo o por lo menos para su variación extrema, el positivismo, nuestra facultad de conocimiento es enteramente receptiva. Kant distribuye la parte activa y la parte receptiva al entendimiento y los sentidos respectivamente.

Ya en el curso de la Edad Media se origina una posición ontológica que traza una oposición contradictoria entre el espíritu y la materia. Se encuentra esta doctrina en Suárez que ya no admite la teoría aristotélico-tomista del conocimiento inteligible dentro de lo sensible sino que explica nuestro conocimiento por un proceso simultáneo paralelo de los sentidos y del intelecto puesto que para Suárez una cooperación interna entre sensibilidad e intelecto de antemano es contradictoria y por lo tanto imposible.

Lo común de todas estas posiciones es que no admiten que la misma facultad de conocimiento sea a la vez activa y pasiva, es decir receptiva. El empirismo radical concibe el conocimiento más o menos como un mero reflejo o un espejo. El problema es, sin embargo, que esta concepción simplista no puede mantenerse a la larga porque tarde o temprano también los positivistas más convencidos no pueden menos de descubrir que la teoría empirista no puede explicar más que la percepción de cualidades y cantidades pero no las unidades y las diferencias categoriales. Deben darse cuenta de que el acto de conocer no es meramente pasivo sino por lo menos también el fruto de una actividad de nuestra parte. Pero en la lógica del empirismo vale como axioma que cualquier actividad es incompatible con receptividad y al revés.

La falta radical de muchas teorías de hoy día consiste en el hecho de que parten de una falsa lógica rígida que no quiere admitir que en la vida humana lo activo y lo pasivo no se excluyen sino se incluyen. Esto no vale solamente para el conocimiento sino también para nuestras acciones: siempre son una especie de mezcla de actividad y pasividad, de propia iniciativa y de receptividad. Pero la Modernidad se dirige demasiado hacia los objetos materiales y no se da cuenta que una lógica que tal vez es adecuada para la esfera de la física puede ser absolutamente inadecuada para la vida humana.

Luego si se muestra inevitable admitir que nuestro conocimiento es el fruto de una actividad del sujeto (o de su cerebro, como piensan los materialistas), se forma la teoría del constructivismo que dice

que todo nuestro conocimiento es una construcción de parte del sujeto y por consiguiente – como les parece – no un conocimiento determinado por la realidad tal cual es sino una construcción subjetiva y, por lo tanto, no real. Así las teorías modernas oscilan entre realismo y antirealismo.

¿Hay una salida de este dilema, de este callejón aparentemente sin salida? Sí, hay una salida: basta reconocer que todo conocimiento se compone de un aspecto recibido de la realidad y de un aspecto constructivo que se interpenetran. Esto puede mostrarse de la manera más clara cuando se trata del conocimiento de otra persona. Como ya se ha dicho, es imposible conocer una persona sin reconocerla como tal, es decir sin atribuirle una existencia autónoma: en este sentido cualquier conocimiento personal es realista. Sin embargo siempre nos formamos una imagen de la persona que conocemos, y esta imagen es una especie de construcción de nuestra parte como todos sabemos, una especie de construcción que debemos corregir siempre de nuevo cuanto más conocemos la persona en cuestión. Por lo tanto se ve que el realismo es compatible no con un constructivismo radical y extremo pero sí con cierto constructivismo: no hay una oposición exclusiva entre ambos.

El realismo es irreductible

El argumento central del idealismo dice que todo “ser” se encuentra en nuestra mente, se piensa. Aun cuando hablamos de un ser “fuera” e independiente de nosotros, lo pensamos. No hay un más allá de la mente, de la conciencia. Cuando se presenta este argumento, puede parecer irrefutable. La conciencia, la mente parece un recinto cerrado que lo engloba todo. Y si hubiera algo fuera de ese recinto, no podríamos alcanzarlo porque en el momento en el cual lo alcanzáramos ya se encontraría dentro de nuestros pensamientos.

El poder de esta argumentación es impresionante. No obstante, se puede refutar. Primero hay que darse cuenta de que este argumento

parte del punto de vista de la reflexión. Pero cualquier reflexión supone anteriormente la intención directa, y esta intención nos conduce “fuera” de nosotros mismos. Antes de pensar aisladamente (o por lo menos simultáneamente) ya conocemos, ya estamos en el mundo, ya estamos en contacto con otras personas. De lo contrario, ni siquiera tendríamos una lengua que nos hace falta no sólo para hablar sino también para pensar de manera precisa y exacta. Además vale que ya desde un principio sabemos que hay otras personas que existen efectivamente y no pueden resolverse en ser pensadas por nosotros. Y mi propia existencia es más de lo que pienso. No puedo reducirme a un “yo” puramente interior que se reduzca a mi conciencia y mi libertad, sino me experimento como un “yo” cuya existencia precede a sus propios pensamientos. Y se puede mostrar también con otras argumentos que el idealismo no tiene razón.

En última instancia, el realismo es inevitable e incuestionable. Pues al comienzo y al fin debemos preguntar: ¿Qué es o quiere decir eso en realidad? Y cuando asumimos una posición gnoseológica dentro de la discusión sobre el realismo y sus negaciones, no podemos menos que atribuirnos a nosotros realmente tal o cual posición. Para definir cualquier posición gnoseológica hay que recurrir a una descripción realista. El idealista o constructivista no puede menos de decir que lo que nos parece real en realidad (!) no sea real sino solamente un producto del sujeto cognoscente. Así se enreda con necesidad en una contradicción. Y carece de to-do sentido cuando uno dice – como lo he leído una vez – que la teoría misma del constructivismo debe interpretarse en un sentido constructivista. Pues si fuese así, esta teoría no sería más que un capricho de algún individuo particular sin ningún interés para los demás.

Cualquier puesta en duda del realismo lo presupone puesto que sin la suposición de una realidad que existe independientemente de nosotros no podemos ni dudar ni siquiera seriamente preguntar. En este sentido, el realismo es irrecusable. La pregunta y la duda presuponen el realismo; sin el realismo carecen de sentido. Si no hay una realidad independiente, no se puede ni preguntar ni dudar.

Solamente el realismo permite la crítica y la duda. Cualquier posición gnoseológica debe formularse y afirmarse en un sentido realista.

La irreductibilidad del realismo se muestra además cuando tenemos que ver con personas. Las personas no pueden relativizarse en meras construcciones hechas por nosotros; las personas o bien existen realmente o bien no existen. No tiene sentido querer atribuir la existencia a personas solamente dentro de ciertos márgenes, de cierto sistema. El hecho de existir independientemente de ser pensado es constitutivo para personas.

Nuestro interés gnoseológico fundamental es el interés en la verdad. Pero son verdaderas las afirmaciones que dicen lo que es así en realidad y no en nuestra ficción. Queremos vivir en la realidad y no en un mundo ficticio, por lo menos a la larga. Aun cuando preferimos ocultarnos la verdad porque nos parece desagradable, sabemos en nuestro interior que la verdad vencerá, se impondrá, que la verdad, la realidad es más poderosa que nuestros intentos de huir de ella. Por eso en última instancia las teorías antirealistas, cuales sean, no pueden perdurar aun cuando en el momento puedan parecer más plausibles que el realismo.

“¿REALISMO HOY?”

*Sarah Arcelia Monreal Maldonado
Guanajuato, México*

Resumen

El presente artículo se ofrece como un “mosaico” de reflexiones en torno a la pertinencia que hoy en día tiene el reconsiderar el realismo desde una perspectiva metafísica, a fin de destacar su valor e importancia para la ciencia como conocimiento de lo real, pues, por exigencia de la propia ciencia, tiene la metafísica que ser ontología y epistemología a la vez.

Palabras clave: metafísica, realidad, conocimiento, virtualidad, constructivismo. ser, conocer.

“Si queremos conocer la situación presente de la humanidad en general
y la crisis de nuestra cultura en particular,
debemos darnos cuenta del hecho de que hemos tenido éxito
y hemos fallado exactamente por la misma razón,
a saber por nuestro modo de racionalidad.”

Jerzy A. Wojciechowski.

No cabe duda que nuestra vida transcurre inmersa en un complejísimo entorno que solemos llamar “realidad”; y no parece relevante para el vivir cotidiano subrayar el carácter intuitivo de esta convicción más allá de la circunstancia “existencial” –complejísima también- que la explicita y la vuelva “singular” para cada uno. No obstante, en el momento en que tomamos conciencia de este hecho y buscamos comprender tanto su mera facticidad, como su naturaleza, su significación lógico-racional y vivencial, se vuelve problemática. ¿Será por eso que preferimos no preguntar y con ello, ahorrarnos el esfuerzo intelectual y la conmoción emocional que nos causa desacierto y nos interpela para tomar posición?

Tal vez la pregunta, obvia para algunos, fuera de lugar para otros; incómoda para quienes no desean sentirse interpelados o simplemente, incomprendible para una mayoría que ni siquiera la reconocen como parte de sí, de su “mundo” y de su pretensión de estabilidad y bienestar personal, laboral, social y cultural. Esta pregunta, la pregunta por lo real, está fuera del “lugar” que es el “hoy”. Sí, podemos dispensarnos del preguntar, del interrogar sobre ese Todo (de lo real) tan palpable como tan escurridizo e intangible en los niveles a donde nuestra percepción sensible no nos facilita penetrar. Mas para el filósofo, ese espíritu inquieto cuya ansia de saber y gustar la “realidad” que lo sobrepasa, la pregunta por lo real se constituye en el hábitat vital; el ahí donde se anuncia “sentido” y se alimenta el preguntar mismo¹. Este hombre, no es necesariamente el “filósofo” de profesión; todo hombre por el hecho de ser eso, hombre, -ya lo decía Aristóteles² - se asombra ante y por la realidad; por el ser de las cosas: el universo, la vida; la naturaleza física en su conjunto y la propia vida en su peculiaridad humana. Son las ciencias, en su diversidad de enfoques y más allá de su parcialidad de campos la mejor prueba del interés y asombro por lo real.

En el centro de ese interrogar, se encuentra el hombre, (lo humano), como el “locus” de la realidad más enigmática y misteriosa que no sabemos cómo abordar³. Y, hoy, más que en el asombro, en la incertidumbre de su potencial pérdida y en la búsqueda de horizonte de esperanza donde su misma realidad como humano, pueda prometer certeza de que la existencia tiene pleno sentido y de que nuestra indagación por lo real tiene una meta⁴.

Este asombro, al alcanzar el plano de la reflexión filosófica y al volvernos hacia el propio preguntar, un preguntar en torno a lo que sea el pensamiento y –en general- el conocimiento mismo, ponemos en marcha un proceso de pensamiento ahora sí, privativamente o más bien, privilegiadamente filosófico al colocarlo en el plano de lo que le es propio y específico al filosofar mismo. Convenimos en que

¹ Cfr. GALIMBERTI, U., *Lectio Magistralis*, Assisi, Ottobre 6, 2012.

² ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 980,21.

³ Cfr. MORIN, E., *La méthode : L'humanité, L'identité humaine, Essais* Éditions du Seuil, Paris, 2001, p.10. Citando a Pascal: « Nous demeurons un mystère à nous –mêmes. » « La phrase de Pascal citée en exergue est plus que jamais actuelle ». ... «...c'est le mode de connaissance qui inhibe notre possibilité de concevoir le complexe humain. L'apport inestimable des sciences ne donne pas ses fruits... ».

⁴ «...La amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana, y por consiguiente, nos conduzca a un estadio “posthumano” de la historia. Esto es importante, alegaré, porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie”.

tal interrogar, incluye una indagación por el pensar-la-realidad y por la realidad misma en que consiste dicho pensar.

Filosofía como indagación por lo real y su conocimiento.

La indagación filosófica por lo real y por su conocimiento – sabemos-, tiene una larga y convulsa historia; posee un recorrido cultural en el que la diversidad de los órdenes han impuesto “fronteras” ontológica y epistemológicamente independientes que positivamente por un lado, han propiciado la comprensión del problema al enriquecer su planteamiento y ofrecer vías de solución en las que la interdisciplinariedad científica y metódica ha jugado un papel de importancia capital. Por otro lado también, nos han “negado” legitimidad y autenticidad para el ámbito metafísico⁵, que es por principio y derecho, el ámbito más propio para abordar la realidad como un “Todo” que se alcanza en el nivel de abstracción más alto de la intelección humana. Este ámbito –nos adelantamos- es el del ser y sus infinitos modos entitativos en que nos es dada la existencia de las cosas “reales” que lo constituyen.

Es así que, paradójicamente, en medio del extraordinario desarrollo de las ciencias y particularmente de la tecno-ciencia, se puede constatar una situación de crisis, de malestar profundo; de desasosiego y desesperanza⁶. Acotando el problema y acortando el camino, definimos esta crisis como “crisis de principios” Y, ¿no es la filosofía un saber de principios?. Cuando se trata de métodos y teorías que son lo propio del saber científico, cada ciencia resuelve sus dificultades con autonomía. Mas, cuando las dificultades son de índole metafísico, obligan a plantear una cuestión principal. ¿cómo es posible “esta” ciencia? ¿cuál es el fundamento de su legitimidad? Es así como reparamos que, el fundamento de legitimidad es común a todas las ciencias, pues tanto la unidad y comunidad de

FUKUYAMA, F., El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica. Ed. B.S.A, Barcelona, 2002. (título original: Posthuman Society)

⁵ “La philosophie occidentale, au XXe siècle, eut à affronter au moins deux grands spectacles: le triomphe des techniques et le désastre des deux guerres mondiales. Elle entre en concurrence, pour gouverner les esprits, avec la montée des sciences sociales, de la psychologie et des sciences de la nature. Aussi, elle se devait d’y répondre avec les moyens méditatifs qui sont les siens, amputés de deux recours : Dieu et la métaphysique, qu’elle cède aux sciences de l’univers.” JOURNET, N., Un siècle de philosophie, en : Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, 29 (Décembre 2012/ janvier-février 2013), p. 13

⁶ Ibid.

lo real, como la unidad y comunidad de la razón son y están como “principios” que posibilitan la ciencia en general⁷. Los recursos de cualquier ciencia particular, resultan inadecuados para tratar este problema, de la misma manera en que son también inadecuadas las investigaciones de carácter puramente lógico. El formalismo del pensamiento y de la expresión científica no roza siquiera la cuestión del fundamento. Y hoy en día, constatamos que es la unidad de la ciencia –del saber– en general, la que determina la amplitud total de la crisis, independientemente de que los síntomas se presenten en algún sector del conocimiento de manera más aguda que en otros. El problema no puede resolverse por ninguna alteración o innovación que se introduzca en el campo de una ciencia particular, por alta que sea la eminencia que le otorguemos. En ese campo, el problema no puede siquiera plantearse con la debida universalidad. “La crisis de los principios corresponde a la competencia estricta de una ciencia de principios”.⁸ La universalidad es un carácter definitorio del concepto de principio. No hay ciencias carentes de principios, ni ciencias que tengan unos principios distintos de los de otras. La unidad de la ciencia se establece por la unidad del fundamento. De ahí que a la universalidad del fundamento ha de corresponder la universalidad del concepto mismo de ciencia⁹.

Es pues, la unidad de la ciencia la que determina la amplitud total de la crisis. A ello se añade el que la falta de un concepto claro y bien definido de lo que debe entenderse por ciencia sea otro síntoma de la crisis. Y la tarea científica al respecto no ha podido desvanecer la confusión que produce un vicio de terminología cada vez más difundido al reservar exclusivamente el nombre de ciencia para las investigaciones puramente formales y para el conocimiento de la realidad natural¹⁰. Tampoco podemos justificar ciertas fórmulas como

⁷ “La filosofía está en peligro (...) La filosofía es crítica ella misma (...) la filosofía es crítica porque nació sabiendo de sí misma, y cada uno de sus actos implica este saber. Así, las épocas de crisis en su historia no parecen anomalías, cuando esta historia se considera en conjunto, sino episodios de su natural desenvolvimiento (...) La reforma es necesaria en la situación presente. ¿es todavía posible? Afinarse es fundarse. Cuando se reforma, la filosofía no cambia de fondo: lo recupera. Pero ¿no son acaso los fundamentos los que ahora se ven amenazados? Si los fundamentos son unos principios del ser y el conocer, nada puede alterarlos. Fundada en unos principios la filosofía se convirtió a su vez en fundamento de la vida. De este fundamento común no suele hablarse en sus obras: está en el acto que las crea.” NICOL, E., “Prefacio del Temor”, en: El porvenir de la filosofía, FCE, México, 1972, p. 7.

⁸ Cfr. NICOL, E., Los principios de la ciencia, FCE, México, 1965, pp. 10; 369.

⁹ “...nuestro siglo efectúa una inmersión (...) vertiginosa (...) en la crisis de los fundamentos del conocimiento. La crisis empezó con la filosofía. Al mismo tiempo que seguía siendo plural en sus concepciones, la filosofía de la Época Moderna se vio animada por una dialéctica que remitía de uno a otro la búsqueda de un fundamento cierto para el conocimiento, y el perpetuo retorno del espectro de la certidumbre. En esta dialéctica, el evento clave del siglo XIX fue la puesta en crisis de la idea de fundamento” Morin, E., El Método III, “El conocimiento del conocimiento”, Libro primero, Cátedra, Madrid, 1993.

¹⁰ Cfr. ARTIGAS, M., El desafío de la racionalidad, EUNSA, Pamplona, 1994.

“filosofía de la ciencia”, utilizada para designar las especulaciones que se ven obligados a hacer, quienes, creen en su ciencia sin creer en la filosofía¹¹.

Si se da una situación de crisis al interior de la ciencia es porque la crisis de la metafísica tiene un aspecto negativo, consistente en la incapacidad que ella ha mostrado en el siglo XX de revelar la unidad fundamental de la ciencia y de precisar, en los términos que corresponden al nivel que las ciencias positivas han alcanzado, cuáles son las condiciones universales y necesarias del conocimiento en general.

También es un hecho hoy en día, el que los descubrimientos se adelantan demasiado a los “esquemas teóricos” en que hubo de fundarse la investigación que permitió lograrlos¹². Cada nuevo hecho importante, en vez de consolidar el esquema, parece que lo invalida¹³, pues adquiere la condición de un problema epistemológico, por falta de un marco de categorías en el que pueda encuadrarse automáticamente. De este modo, no sólo resulta desconcertante la frecuencia con que es necesario ir cambiando aquellos esquemas; la misma facilidad con que se arbitran y se desechan devalúa su importancia epistemológica¹⁴.

Superación de la epistemología

Ante tal escenario, no han faltado quienes consideran que solucionar el problema implica una “superación de la epistemología”.¹⁵ Ciertamente que la epistemología está ahora sometida a un escrutinio crítico intenso, en el que ha habido también excesos al considerar todo el proyecto

¹¹ “Una filosofía de la ciencia ha de ser filosofía; (...) su cultivo requiere un dominio de técnicas especiales y un conocimiento de la tradición filosófica. Esta filosofía no será científica porque la improvisen los especialistas de alguna ciencia, sino porque la elaboren científicamente los filósofos.” NICOL, E., op. cit., p. 12.

¹² KUHN, T. S., La estructura de las Revoluciones Científicas, (Breviarios FCE, México, 2004.

¹³ Cfr. Popper, K. R., Lógica de la investigación científica, Tecnos, Madrid, 1977; Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual, Tecnos, Madrid, 1977.

¹⁴ P. K. Feyerabend, quizá sea él un buen ejemplo de la “falibilidad” epistemológica, al aducir que puesto que no hay conocimientos ciertos, todo, cuanto signifique admitir un conocimiento como algo establecido obstaculiza el progreso científico.

¹⁵ TAYLOR, Ch., Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Paidós, Barcelona, 1997; “La epistemología, en otros tiempos el orgullo de la filosofía moderna, parece estar enferma hoy en día (...) un movimiento importante no sólo en la filosofía sino también inmensamente influyente en la ciencia social, daba la impresión de que el auténtico centro de la filosofía era la teoría del conocimiento. Esta se entendía como la principal contribución de la filosofía a la cultura científica: la ciencia avanzaba y acumulaba conocimiento y la reflexión filosófica se ocupaba de la validez de las pretensiones de conocimiento...” TAYLOR, Ch., La superación de la epistemología, en: Argumentos, p. 19.

sen los especialistas de alguna ciencia, sino porque la elaboren científicamente los filósofos.” NICOL, E., op. cit., p. 12.

desde Descartes, pasando por Locke y Kant y proseguido por varias corrientes de los siglos XIX y XX, cuyo resultado ha sido el que esté cada vez menos claro lo que signifique superar la epistemología. Pero como se ha dicho más arriba, se trata de la crisis en que el saber filosófico en general ha caído en nuestros días postmodernos. Este presunto final de la filosofía ha tenido como signo un agotamiento escéptico o relativista al que ha conducido la radicalización de la teoría “crítica” del conocimiento, practicada de muy diversas formas por la mayor parte de los pensadores modernos¹⁶. De tal guisa, la teoría del conocimiento no sólo se ve envuelta en dicha crisis -crisis de la filosofía-, sino que de algún modo aparece como la principal responsable.

De cara a este estancamiento histórico, se suele optar por reducir la teoría del conocimiento a alguna de las especialidades científicas que absorben la temática gnoseológica: la filosofía de la mente (psicología), la teoría de la ciencia y su método, la sociología del conocimiento, la teoría de la comunicación; ...como los despojos de una gran figura del pasado.

Es tarea pues de la filosofía hoy, indagar por una vía que nos lleve a renunciar a la pretensión de hacer de la “Crítica” del conocimiento el único cometido de la metafísica. Una investigación acerca de las posibilidades de saber no se ha llevado a cabo ni ahora podrá llevarse a cabo si no se apela a alguna concepción de la realidad¹⁷. De igual manera, esta tarea habrá de comenzar por desenmarañar a la teoría del conocimiento de todos los hilos sutiles del criticismo, para facilitar un estudio del conocimiento humano en positivo, es decir una teoría del conocimiento enfocada con realismo; y éste de igual manera evitando que incurra en las mismas contradicciones pragmáticas del criticismo moderno. Un realismo maduro y reflexivo, crítico pero no criticista, capaz de retomar –sin prejuicios descalificantes- las mejores aportaciones de la teoría del conocimiento realizadas por los filósofos de todas las épocas a fin de desvelar en ellas el horizonte insospechado de verdad del que están grávidas y del cual han guardado silencio durante siglos.

¹⁶ Cfr. GILSON, E., La caída de la filosofía moderna, en: La unidad de la experiencia filosófica, Rialp, Madrid, 20045, pp. 233-252.

¹⁷ MIRABEL, I., “Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad”, en: Studia Poliana, 6 (2003), pp.165-179.

La realidad como problema

Trasladándonos al otro polo, el de la realidad como elemento correlativo del conocimiento; y antes de guiar la mirada sobre lo ya dicho tan magistralmente por tantísimos maestros (E Gilson, C Fabro, O.N. Derisi, entre otros; investigadores y estudiosos del Medioevo de la talla de F. Van Steenberghen, M. de Wulf, A Zimmerman...) destacamos también el carácter problemático de lo real y la condición aporética en que la crisis de la metafísica en el ámbito de la cultura actual a la que hacíamos referencia más arriba, la ha encajonado¹⁸.

En el marco de la postmodernidad como talante cultural de un presente cultural difuso y confuso, se han desechado los metarrelatos; esa “justificación general” de toda realidad, que tenía la función de dotarla de sentido. Ciertamente es que hemos caído en cuenta de que ninguna justificación puede alcanzar a cubrir toda la realidad en su diversidad y complejidad que es como se presenta a nuestra limitada inteligencia y uso –tanto natural- ordinario, como científico- de nuestra razón. Pues, como lo expresa E. Morin:

“...Quisiera mostrar que esos errores, ignorancias, cegueras, peligros (de la razón) tienen un carácter común que resulta de un modo mutilante de organización del conocimiento, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real. ...¹⁹ Y añade: “La patología moderna del espíritu está en la hiper-simplificación que ciega a la complejidad de lo real. La patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad. La enfermedad de la teoría está en el doctrinarismo y en el dogmatismo, que cierran a la teoría sobre ella misma y la petrifican. La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable.”²⁰ ...

Habremos de entrar en una “conversión”. Esta sabia opinión nos ayuda a darnos una idea del porqué de este desasosiego postmoderno. Que ante la complejidad de lo real y la fragmentación de los saberes, el

¹⁸ MORIN, E., La Inteligencia ciega, en Introducción al Pensamiento Complejo (Versión digital PDF, p. 28).

¹⁹ Ibid, p. 34.

²⁰ “Poco a poco se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre filosofía y metafísica sin presuponer postulados metafísicos. En una palabra, la antimetafísica recae irreversiblemente en presupuestos metafísicos.” ESTRADA, J. A., Dios en las tradiciones filosóficas. 1: Aporías y problemas de la teología natural, Trotta, Madrid, 1994. Introducción.

acoso del escepticismo y la tentación del nihilismo son algo auténtico y serio. Se fundan en el permanente carácter complejo y problemático de la realidad en el que puede fijarse el hombre. No es de extrañar pues, que a pesar de la inclinación de su razón; a pesar de la apertura de su existencia, el hombre puede cerrarse a la realidad del mundo y de sí mismo e interpretar cualquier entidad que esté frente a sí, como simple apariencia. Una consecuencia de esta actitud nihilista y escéptica, es su cerrazón a la problemática realidad a la que radicalmente me niego, quedando sólo la faceta de su inanidad. La realidad se cierra a mi actitud básica de desconfianza y se vuelve el condicionante de todas mis vivencias y comportamientos.²¹

Entonces... ¿cómo “sacar” al realismo del “estrecho” ámbito de una epistemología que no contempla sino desde la razón y no desde la “vida”? Porque aunque requiere indispensablemente de la razón, exige y supone la inteligencia que es más amplia e inclusiva; ahí puede anidar también el mundo de lo “indecible” de lo “incomunicable” por la formalidad de la razón; “desprendida” “abstraída” de lo “real” individual que es la existencia de las cosas del mundo-universo y de cada uno de nosotros con sus misterios incomunicables²².

Añádase a todo eso las “nuevas” formas o maneras de visualizar la realidad: el ámbito de lo virtual y los constructivismos en su generalidad.

La realidad virtual y la realidad construida.

Desde que Matrix²³ nos hizo “despertar” –como gran público- al alcance que tiene la virtualidad, y la centralidad que ocupan en todo ello los logros de la tecno-ciencia, no hemos dejado de advertir lo evidente que resulta –perdón por la redundancia- la dilapidación de energías humanas en propósitos miserables. Lo virtual en lo que Guy Debord llamó La sociedad del espectáculo. Es un magnífico escaparate de las incompetencias, despropósitos y mezquinas vanidades de la pequeñez humana de los líderes virtuales; tal vez

²¹ KÜNG, H., “Confianza en la realidad”, en: Existe Dios, Trotta, Madrid, 2005.

²² Cfr. WACHOWSKY, A. (director y guionista), THE MATRIX (ciencia ficción), 1999.

²³ Cfr. DEBORD, G., La sociedad del espectáculo, Ed. la Flor, Buenos Aires, 1974; IDEM, Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, Anagrama, Barcelona, 1988.

sea por eso que resulta tan asombrosamente irresistible observar el espectáculo²⁴. Tras la experiencia virtual, queda un regusto amargo de lo que parece, de necesidad de lo real. Ese éxito palpable de lo virtual es rotundamente inesperado y consiste en que incrementa el deseo por lo real, por la experiencia directa y no mediatizada, por el contacto sin intermediarios y por la percepción sin prejuicios virtuales. La virtualidad transparenta la clara necesidad de realidad tangible y no “sustituta” en el mundo en el que vivimos. Pero Matrix, explica el drama y en él, el proceso del “cómo” llegamos ahí. Describe los peligros subyacentes a la “inteligencia artificial”: diseñada para atrapar la mente de aquellos que han sido “cultivados” por las máquinas; resultantes estas últimas de la inversión del creador en “creatura”, que creó las máquinas a su “imagen y semejanza” y a las cuales se hallan conectados los “nuevos habitantes” de ese nuevo mundo y “nueva realidad, como imagen residual del primitivo mundo real de los humanos y, de las cuales han de ser o-pudieran ser- de nuevo rescatados por el “Elegido”, quien tiene posibilidad de “escapar” (de lo virtual) y vivir en el mundo real..

“Es así como la tecnociencia –en su expresión de lo virtual- se preocupa por su imagen pública en busca de legitimidad y consenso, precisamente porque, de hecho cambia más las sociedades humanas y la vida de las personas que la propia naturaleza.”²⁵

Pero, ¿Quiénes en la actualidad no han experimentado la alucinación que provoca la fantástica y abrumadora realidad virtual?... “Obligados a hacer compatible la realidad más prosaica y cotidiana con la realidad virtual, los “habitantes” de esta época vivimos un desafío construido como un relato mágico que conforma deseos homogéneos y rechazos unívocos en el plano individual y colectivo. Ese relato, hoy, es paradigma de lo virtual”. Y como bien lo expone Margarita Rivière:

“El desafío de la virtualidad que hoy nos rodea es que nos acostumbramos a que el intermediario hacia ese territorio sea la creatividad mercantil, una forma cultural más bien perversa porque no requiere de nosotros otro esfuerzo que el de pagar: El colmo de esta situación, desde luego, es el llamado pay per view,

²⁴ Cfr. WACHOWSKY, A. (director y guionista), THE MATRIX: Cierta que esta “profesía” es una de las últimas versiones de lo ya anunciado por otros visionarios como Aldous Huxley, por ejemplo (El mundo Feliz).

²⁵ ECHEVERRÍA, J., La revolución tecnocientífica, (Coferencias) Cátedra Alfonso Reyes, ITESM, (Campus Ciudad de México), 31 de marzo 2004.

una forma descarada de recordarnos que estamos pagando por vivir: Esa es, desnuda, la idea. Cuando hay que pagar por ver es que, como mínimo, se piensa que todos somos ciegos. Quizás lo somos; ciegos para la realidad real, a la que odiamos, acaso porque es gratis, sólo tenemos ojos para el paraíso virtual, obra suprema de la ambición y los errores del hombre moderno, convertida ya en una nueva realidad real”(..) El problema acuciante que tenemos ante nosotros es que, por obra y gracia de la nueva realidad virtual, confundimos el arte con el negocio, el fútbol con la religión, la prensa del corazón con la sensibilidad, la vida con un culebrón y a los vendedores de crecepelo con Dios. Y, desde luego, cada día no sólo parece menos claro dónde empieza el sueño virtual y dónde acaba la prosaica realidad, sino que ni tan sólo importa ya que nuestra vida acumule sucedáneos de experiencias. Es como si se gritara: ¡Cuidado, la realidad en vivo contamina! El contacto con lo real, pues, da pavor.”...²⁶

El mundo de lo virtual, en la era de la información, está marcada pues por la autonomía de la cultura frente a las bases materiales de nuestra existencia²⁷. Es el anuncio de que el sueño se ha hecho realidad: ya se puede vivir de fantasía, según parece. Es así que por vez primera en la historia humana, el mundo real es una cosa que el hombre no controla y que además, por ser no recomendable, se le ha de superponer la nueva realidad real del mundo virtual creado y totalmente controlado por el hombre.

Con todo y ser un mundo fantástico de la “seguridad”, el ahí en el que todo, incluso el dolor y la muerte es ficción, se vive y realiza en un espacio de incomunicación. El mundo virtual que nos rodea y tiende a dominar todos los ámbitos de la experiencia humana, es el mundo de la incomunicación, pese a que se pretenda todo lo contrario, pues la tiranía de la virtualidad consiste también en la exclusión de todos los demás²⁸.

Nos queda la inquietud y nos brota la pregunta: ¿cuál es finalmente la consistencia ontológica de la virtualidad? ¿Cuál es la “realidad de lo virtual”? ¿Cómo servirnos de ella para vivir y comprender mejor la realidad en la que se apoya, y a la que “simula”? ...

²⁶ RIVIÈRE, M., Crónicas virtuales: La muerte de la moda en la era de los mutantes, Ed. ANAGRAMA, Barcelona, 1998, p. 10.

²⁷ Ibid., pp. 10-11.

²⁸ CASTELLS, M., La era de la Información: economía sociedad y cultura, vol. I, Siglo XXI, México 2000.

Junto a la virtualidad, y ya en el dominio de la epistemología y la ontología, aparecen las corrientes constructivistas socavando en sus raíces el sentido común de la razón hasta ahora en salvaguarda por las epistemologías realistas que “suponen” –según el constructivismo– que la realidad puede ser descubierta²⁹.

Existe ya una amplia y bien difundida exposición e información de y sobre los constructivismos por autores provenientes de las disciplinas científicas más reconocidas y prometedoras de hoy en día; desde la filología hasta la lógica-matemática pasando por la medicina y en ella la neurofisiología, la psicología y psiquiatría; la cibernética...que confirman la primacía del saber científico y la conquista de la tecnociencia, en la cultura actual...

Se dan también interesantes y fructíferos debates en torno a las modalidades que adopta el constructivismo; de entre ellas, dos líneas básicas, el constructivismo radical, por ejemplo, que niega la existencia de la realidad objetiva al margen e independiente del sujeto. Su postulado: la realidad es una construcción, un invento, una creación del sujeto. Está también el constructivismo objetivo como una réplica de Berkeley. En esta modalidad, el conocimiento hace referencia a algo que es radicalmente diferente de la representación objetiva de un mundo independiente del observador, pero cuya realidad se constituye en y por la “percepción” sensorial. El conocimiento hace referencia a estructuras cognitivas que construimos de eso que “consideramos mundo real” y que tendemos a suponer como existente allende nuestra interfase perceptual³⁰.

Como postura epistemológica, el constructivismo busca revolucionar la forma de pensar, en la ciencia, la psicología y la filosofía. El centro que agrupa y define a las diversas formas de constructivismo, es su posición en torno a la realidad objetiva. Su tesis central afirma que sin el sujeto, la realidad objetiva es un concepto vacío de significado.

²⁹ “...la realidad supuestamente hallada es una realidad inventada y su inventor no tiene conciencia del acto de su invención, sino que cree que esa realidad es algo independiente de él y que puede ser descubierta; por lo tanto, a partir de esa invención, percibe el mundo y actúa en él.” WATZLAWICK, P., Prefacio, en: IDEM, *La realidad inventada: ¿cómo sabemos lo que creemos saber?*, Gedisa, Barcelona, 2000. pp. 15-19.

³⁰ Cfr. VON GLASERSFELD, E., “Quelques aspects du constructivisme” (curso-conferencia), en: *Scientific Reasoning Research Institute*, University of Massachusetts, 1991.

Un estudio más completo, que abarca un abanico amplio de los más relevantes constructivistas, aparece publicado en la Revista del seminario de Psicología Teórica, de la Facultad de estudios superiores de Zaragoza España y de la Universidad Autónoma de México. En él, su autor, Alejandro Escotto Córdova, analiza con certera mirada, las contradicciones en que incurren las diversas modalidades del constructivismo no sin valorar también los aportes positivos en su contribución al problema capital que es hoy el conocimiento de la realidad. Los constructivismos contribuyen a precisar algunos de los problemas que en la investigación reciente han surgido en el seno de la psicología, la epistemología científica y la filosofía misma, añadidas las explicaciones socioculturales que surgen de la biología del conocimiento. No obstante, concluye mostrando que el sujeto no construye ni inventa la realidad objetiva, la percibe la transforma conceptualizándola en el plano lógico formal y la explica en el lenguaje y las teorías³¹.

Actitud filosófica como exigencia.

Entonces, ¿por dónde abrir ventanas de acceso al plano de lo Real que funda toda realidad y nos sitúa en actitud confiada ante los infinitos modos suyos que “esconden (evidencian)” las cosas todas del universo y del hombre? “Volver a la realidad misma” fue la consigna de Husserl, e intentándolo fundó para el siglo XX la fenomenología, pues ni la psicología –por un lado- ni la física por otro, descubren, ni pueden descubrir cuáles son los principios ontológicos y epistemológicos de la ciencia en general, y para que pueda tener sentido y pueda organizarse racionalmente el trabajo en su ámbito particular, se propende a improvisar una propia ontología y una propia teoría del conocimiento. Esto, no sin haber advertido que las proposiciones “universales y necesarias” que ocupaban el rango de principios, no son de hecho inmutables y que a pesar de la aparente carencia de principios, el trabajo positivo ni se interrumpe y puede ser conducido eficazmente por “esquemas” que tienen valor instrumental confirmado, instalándose en el quehacer científico

³¹ ESCOTTO CÓRDIVA, A., “La paradoja de las paradojas, o la tumba del constructivismo”, en: Revista del Seminario de Psicología Teórica, Facultad de Estudios Superiores, Zaragoza, y Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 1, Núm. 1, p. 27.

un cierto instrumentalismo o pragmatismo interno a la ciencia. Es en cierto modo la evidencia de que los “esquemas” teóricos que han venido a sustituir a los principios metafísicos no necesitan ser inmutables para ser útiles.

Pero los problemas metafísicos (ontológicos y epistemológicos) no hay manera de eliminarlos, de ahí la urgencia de re-construir ahora, -si no existiese ya, milenariamente - una ciencia de los principios definida como ciencia del ser y el conocer. Además, el adjetivo “metafísico” no cualifica una especie determinada de entes sino una manera específica de considerar lo real en cuanto ente, todos los entes.

Comprendemos no obstante, que esta ‘mirada’ está ausente, para quien se halla totalmente absorbido por una mentalidad tecnocrática y a quien no se logra convencer explicando cuál sea la utilidad propia de la metafísica, pues la filosofía tiene como exigencia no tanto el “tener razón”, cuanto la indagación de la verdad para “estar en la verdad”.³² Pero también comprendemos que en el empleo de la palabra “metafísica” existe mucha confusión terminológica, cuando no muchas malas interpretaciones. No entraremos aquí en ello, pero sí confesamos que reservamos la palabra “metafísica” para la ciencia que considera todo aquello que denominamos “real” como ser, en cuanto ser. Esta cuestión del ser en cuanto ser que se inició con Parménides, alcanzó su culminación con Aristóteles y Tomás de Aquino y fue reconsiderada en su sentido original por Heidegger en un marco histórico-cultural más cercano a nosotros hoy en día, es uno de los campos más fecundos que el pensamiento de occidente haya legado al saber universal y que aun a pesar del “mucho polvo” que haya acumulado por su olvido en bibliotecas a olor “antiguo” a “medioevo”, -como si la época en que nacieron ciertos saberes constituyera un “hándicap” para la ciencia del ser y del conocer- conserva su frescura por no haberse jamás desligado del mundo ni haber desligado al hombre de ese mundo que con el realismo metafísico puede afirmarse que es un mundo radicalmente humano o más bien que el mundo es radicalmente humano. Pues ¿no está aquí

³² “Saber, εἰδέναι es poseer intelectivamente la verdad de las cosas. [...] El saber a que por naturaleza estamos impulsados no es un saber cualquiera, sino que es un εἰδέναι un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas”. ZUBIRI, X., La filosofía como modo de saber, en: IDEM, Cinco Lecciones de Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 17.

uno de los problemas que dieron al traste con la metafísica del ser en cuanto ser?

“Vivimos bajo el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción, cuyo conjunto constituye lo que llamo el “paradigma de simplificación”. Descartes formuló ese paradigma maestro de Occidente, desarticulando al sujeto pensante (ego cogitans) y la extensa (res extensa), es decir filosofía y ciencia, y postulando como principio de verdad a las ideas “claras y distintas”, es decir, al pensamiento disyuntor mismo. Este paradigma, que controla la aventura del pensamiento occidental desde el siglo XVII, ha permitido, sin duda, los enormes progresos del conocimiento científico y de la reflexión filosófica; sus consecuencias nocivas ulteriores no se comienzan a revelar hasta el siglo XX,”³³

Hombre-mundo: sujeto-objeto de lo real

Pues bien, si no es posible hablar del mundo sin el hombre porque están íntimamente ligados, el conocimiento impone constantemente a decir no sólo algo del polo “objeto”, cuando queremos afirmar algo del polo “sujeto”, sino también, a la inversa, al nombrar el polo sujeto cuando queremos hablar del polo objeto, razón por la cual se concibe también el conocimiento como un fenómeno de “relación”. Como sujeto, el hombre está inmerso en cosas que no son contenidos de conciencia, sino la macidez y la densidad, sólidas e inmovibles de la realidad³⁴. Ante este hecho no tiene sentido preguntar si hay un mundo real, pues el mundo es precisamente aquello sin cuya realidad el hombre no es existencia y, por lo tanto, no es hombre. Si hay un problema de conocimiento, los términos en los que se exprese este problema tendrán que ser suministrados por el conocimiento, como realmente ocurre, y no por un sistema filosófico del conocimiento³⁵.

El mundo real en el cual el hombre existe como un sujeto no es un mundo-sin-el-hombre ni una realidad cruda, un mundo en sí. La idea de existencia, como expresión de la esencia del hombre, hace que la construcción mental “un mundo-sin-el-hombre sea una contradicción.

³³ MORIN, E., “La ptología del saber”, en: Introducción al Pensamiento Complejo, ed. Digital, p 30.

³⁴ “La vérité n’habite pas seulement l’homme intérieur, ou plutôt il n’y a pas d’homme intérieur, l’homme est au monde, c’est dans le monde qu’il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je retrouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.” MERLEAU-PONTI, M., *Phénoménologie de la perception*, (p. V).

³⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, FCE, México, p. 61.

Como existencia, el hombre está ligado al mundo, de manera que a la inversa también el mundo está ligado al hombre. O ¿es posible preguntar si hay un mundo-sin-el-hombre? Un mundo sin el hombre presupone que el hombre retira del mundo la pregunta-dirigida-al-mundo- que él mismo es o que puede formular una pregunta fuera de esta pregunta. Sencillamente no se puede pensar un mundo-sin-el-hombre pues ello presupone que es posible pensar un mundo sin la presencia pensante de un sujeto existente. Así cuando el hombre afirma “hay” (mundo) afirma el ser de lo que quiere afirmar y no hace esta afirmación fuera de su propia presencia como sujeto existente; haber no puede tener ningún otro significado que haber-para-el-hombre. Como subjetividad existente, el hombre es la afirmación del mundo real³⁶. (35) Sí, pero ello no significa que la realidad del mundo se conciba subjetivista u objetivista. Pues si concebir el mundo se entiende en un sentido objetivista, el sujeto quedaría aniquilado como afirmación existente del mundo y dejaría de esa guisa ser un sujeto real. Un ente cualquiera del mundo no es una realidad cruda sino un ente que se revela-por-sí, un fenómeno un significado-para-el-sujeto. El mundo es un sistema de significados cercanos y distantes. Todo ser, todo ente, es esencialmente “sentido”³⁷ fuera del “sentido” no puede afirmarse realidad alguna, y sin afirmación de la realidad las palabras carecen de significado³⁸.

Y desde que el hombre –como sujeto- está implicado en el mundo se dan una infinidad de puntos de vista humanos sobre el mundo como también se dan muchos mundos reales (significados) por el hombre. Y toda significación como toda pluralidad de puntos de vista, no escapan a una consideración entitativa, queremos decir, desde una metafísica del ente en cuanto ente.

Es así como la realidad abordada como ser, puede convertirse en punto central de referencia de todas las “realidades” (entes). Y el sujeto “finito” y “limitado” que es el hombre filósofo, se esfuerza en reducir (remitir) la pluralidad en una especie de unidad, trata de descubrir estructuras, quiere com-prender. Descubre que en cualquiera de las grandes filosofías actúa una intuición original, un faro que permite

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 365.

³⁷ MERLEAU-PONTI, M., *op. cit.*

³⁸ “Tuttavia, l'uomo è da sempre tentato di conciliare il tempo ciclico della natura con il tempo umano, che è un tempo scopico (dal greco *skopeo*, che indica un guardare mirato). Con questa operazione l'uomo vuole reintrodurre scopi umani nel tempo naturale, naturalmente privo di scopi. Emerge qui dunque la necessità propriamente umana di progettarsi, cioè di gettarsi-fuori di sé verso un obiettivo, cercando di dotare di senso la propria esistenza.” GALIMBERTI, H., *op. cit.*, *supra*. n.

arrojar luz sobre la complejidad de la realidad. Y mientras intenta hacer esto, no sabe de anemano cómo se efectuará la unidad ni cómo se descubrirán las estructuras. La luz mediante la cual piensa no se determina primero y se pone después en funcionamiento; su filosofar comienza con una vaga sospecha de que determinado enfoque rendirá frutos; antes de que el filósofo se dé perfecta cuenta de lo que está haciendo, del principio que lo guía, de la luz que sigue o la intuición fundamental que emplea. Por lo común la evidente inutilidad de una determinada manera de pensar utilizada en el pasado da origen y sirve de guía a un nuevo modo de pensar, pero provisionalmente no resulta nada claro en qué consiste este nuevo modo. Y... de nuevo, son las ciencias la prueba de este hecho. Mas también en la filosofía, ocurre que muchos filósofos son mejor entendidos por otros filósofos que por ellos mismos.

Es pues evidente que una filosofía será fructífera en la medida en que su hecho primario sea capaz de dotar de transparencia a la multiplicidad y complejidad de la realidad, reduciéndolas a una unidad. Es así como Tomás de Aquino, por ejemplo, afirma tan simple y llanamente al inicio de su *Quaestio Disputatae* “De Veritate”:

“...sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit est ens (...)unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”.³⁹

Con esto, y ya para finalizar, somos llevados a establecer una especie de “recordatorio” de “los principios” del realismo del ser y del conocer que milenios atrás fueron elaborados por las mentes brillantes de Aristóteles y Tomás, por sólo mencionar los más conocidos y destacados en nuestros “medios académicos” escolarizados.

Son innumerables –decíamos también- los estudiosos y las “plumas” que han escrito sobre el tema, de ellos y en ellos nos apoyamos para

³⁹ AQUINO, T. De, De Ver, q. 1, a. 1, c., (BAC Maior) Serie Bibliotec Clásica, Madrid, MMI.

⁴⁰ E. Gilson, F. Van Steenberghen, M. de Wulf, C. Fabro, O.N. Derisi, Alejandro Llano, Leonardo Polo...etc.

apuntalar algunas claves de la tradición clásico-cristiana –por decirlo de otra manera- para poder guiar la mirada en los aspectos centrales de la doctrina realista del conocimiento⁴⁰.

Todos ellos coinciden en dar a la metafísica del ser tratada por Tomás el valor de su universalidad, es decir, por el hecho de poseer una "apertura universal" al estar abierta a toda la realidad en todas sus dimensiones y aspectos y por su valor "inclusivo" de la tradición anterior a él: seleccionando, depurando y re-construyendo lo que consideró apropiado para una "nueva puesta" del problema conforme las exigencias científico-doctrinales de su momento de forma que la "originalidad" que le imprimió a la manera de abordar el problema hizo que fuera "irreductible" a los sistemas recibidos del pasado pero, por sus principios, hizo que permaneciera abierta al futuro. Y, es así como se nos ofrece al hoy para hacerla concurrir con las maneras actuales de tratar el problema, pues un sistema nuevo no es sino una manera nueva de enfrentarse a los mismo problemas y con unos mismos fundamentos.

De ello merece la pena destacar para una visión realista del conocimiento:

- La, o, su filosofía del ser, no sólo por impregnar toda su obra, sino por ser la constante de su recorrido magisterial y magistral de su obra que va de las Sentencias a las Sumas.
- El hacer de dicha filosofía, la plataforma desde la cual intentó penetrar en el nivel más profundo de la realidad y en donde reside su fundamento, base de todos los demás constitutivos⁴¹.
- Por ser el o lo primero conocido por el entendimiento⁴².
- Por ser la filosofía del ser, garantía del realismo en el conocimiento al constituirse como principio de unidad y comunidad de lo real; de unidad y comunidad de la razón; y, de racionalidad y temporalidad de lo real⁴³.
- Proporciona para una comprensión –no racionalista- sino intelectual-conceptual de la realidad en toda su gama ontológica; una inteligencia vuelta y alimentada por el ser.

⁴¹ Cfr. GILSON, E., *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid 1997.

⁴² De aquí se desprende el principio del conocimiento (realista), y reivindica el principio de no contradicción por estar directamente relacionado con el "objeto de la filosofía primera" que es a su vez el axioma radical del ente.

⁴³ NICOL, E., *op. cit.*, p. 369.

- El distinguir, en el ente los constitutivos básicos: “esse”- esencia (quidditas, forma, universal) que permite a su vez considerar el “acto” de ser como distinto de la esencia o “modo de ser” . No sin reconocer el carácter aporético de dicha relación-constitutiva de lo ente.
- El hacer posible la distinción de los objeto(s) de la Inteligencia y reservar para la inteligencia humana la quidditas de las cosas materiales por vía de abstracción. Porque el ser, aprehendido en “lo que es” (ente) se alcanza, en la medida abstractiva y analógica de los pobres y limitados conceptos humanos.
- Aspecto de capital importancia para justificar la diversidad de objetos y enfoques para los saberes de las ciencias particulares y su carácter innacabado y temporal-histórico.....etc...

Con todo, esta doctrina realista (del ser y conocer) heredada por Tomás, no constituye un sistema acabado aunque lo esté en sus principios, en las líneas generales de su estructura (en su espíritu) y en su posición fundamental realista e intelectualista de una inteligencia sostenida y sometida al ser, inserta en sus entrañas mismas que se convierte en fundamentación filosófica y en la justificación racional de las tendencias más profundas e incoercibles del espíritu humano y del hombre todo entero. Por ello y en fuerza de estos mismos principios, permanece siempre abierto y anhelante del ser; en continuo desarrollo y aplicado a la solución de nuevos problemas ontológicos y al esclarecimiento de aspectos inexplorados del ser que hoy nos asombran en el ámbito de la astrofísica por ejemplo; del Cosmos en su conjunto, con sus misterios de supernovas y agujeros negros.

Es el ser de lo real que presenta de continuo inagotables facetas que aprehender en extensión y en profundidad. Queda pues al espíritu inquieto del hombre filósofo el seguir indagando el seguir preguntando e interrogando los misterios del ser y del conocer en el marco de un realismo fiel a los principios del ser que ofrece para cada siglo y para cada época nuevos problemas, cada vez en planos más profundos planos que iluminar y aprehender.

“ARISTÓTELES COMO ANTECESOR DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA”

Mauricio Beuchot Puente

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En estas páginas me propongo señalar una gran aportación de Aristóteles a la hermenéutica, que es la analogía. Consiste en la idea de una significación múltiple, pero no irreductible, como la de la equivocidad, sino que se puede reducir o conmensurar, o ponerle límites, aunque nunca va a alcanzar la unidad y claridad de la univocidad. De hecho, es un modo de significar o de predicar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad, y tan no alcanza la primera, esto es, la identidad, que siempre se dijo que se acercaba más a la segunda, a la diferencia.

Primero quiero señalar algunos antecedentes en el uso que de ella, la analogía, hicieron los pitagóricos, y luego pasaré a la que es propiamente la de Aristóteles. De esta manera se verá mejor la aportación del Estagirita a la hermenéutica, porque, como trataré de hacer ver, es de mucha ayuda y aplicación para la interpretación. Nos ayuda a acercar significados y a separarlos, a diferenciarlos.

Sobre los antecedentes pitagóricos

Aristóteles es sin duda el genio de lo que ahora llamamos analogía. Ya había algunos señalamientos de este concepto, como en los pitagóricos, pero Aristóteles añade usos y contenidos diferentes. En cuanto a los pitagóricos, si uno va al índice de palabras (Wortindex) de la obra clásica e imprescindible de Hermann Diels y Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en el 3er volumen, y busca

el término “analogía”, se percatará de que son pitagóricos los que la emplean¹. Se dirá que quizá es un término introducido por los doxógrafos posteriores, y que los pitagóricos no la llamaron así, pero por lo menos estaba el concepto. Se encuentra tres veces en los fragmentos presocráticos que esos dos filósofos filólogos nos han conservado. La palabra está en Filolao de Crotona (A13: I 400, 30), en Arquitas de Tarento (A19, como proportio: I 429, 31; A23a: I 430, 38 y B2: I 436, 4), en los pitagóricos (31B96: I 345, 23, B16: I 455, 15) y está en Hipócrates (I 396, 15), que depende de los pitagóricos. En todos ellos tiene un carácter matemático, ya sea aritmético, geométrico o músico: la armonía. Desemboca y se sintetiza en esta noción de armonía, que depende de la proporcionalidad, esto es, de la analogía.

En Filolao y Arquitas tiene, pues, un sentido de proporción matemática. En los médicos, como en Alcmeón de Crotona e Hipócrates de Quíos, tiene un uso biológico o médico, aplicando las proporciones de los humores a la proporción o equilibrio de las pasiones o pulsiones psicológicas. De hecho, es lo que los latinos tradujeron como proportio. Es la proporción matemática, como la de que $a:b::c:d$, y conecta los conceptos o las realidades a que se refieren. Proporción tanto aritmética como geométrica y armónica. Recordemos que la música, según ellos, formaba parte de las matemáticas.

Ciertamente este tipo de analogía es importante, porque conecta, relaciona, unifica, une. Y esto se necesita para la matemática y para la lógica. De hecho, si atendemos bien, ya en la proporción pitagórica se encuentra el esquema del silogismo aristotélico, a condición de usar tres términos que se combinan: $a:b::b:c$, es decir, el término medio funciona como común denominador, se elimina y conecta los dos términos extremos como sujeto y predicado, que es lo que se obtiene en la conclusión del silogismo. Según Lukasiewicz, ese formalismo, ya incipiente en Aristóteles, es lo que permite estructurar la silogística como un sistema axiomático.

¹ DIELS, H. – KRANZ, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. III, Weidmann, Dublin-Zürich, 196712, p. 43.

Pero la analogía o proporción es importante no sólo por eso. Lo más excelente es que ayuda a conectar categorías diferentes, ámbitos distintos, es una especie de lógica de la diferencia, de la aceptación o respeto por la diferencia. Ya de suyo en la analogía predomina la diferencia, se acerca más a la equivocidad que a la univocidad. Sin embargo, conecta lo que es posible conectar, como no perdiendo una inclinación al menos tendencial a la univocidad. Así conectaron los pitagóricos la proporción matemática de la armonía con la física, con la biología y la psicología, de modo que la proporción de los humores era la salud del cuerpo, y su temperamento y carácter. Así la paz del alma era una armonía de los elementos y facultades del cuerpo, así como de sus pasiones. La misma alma era vista por Filolao como la armonía misma del cuerpo. También se aplica a la política, pues era una proporción de fuerzas análoga a la del hombre, el cual fue visto, al parecer con Alemaco Crotoniata, como el microcosmos, el análogo del mundo, de todo el universo.

Otro uso de la analogía o proporción era en la psicología y la ética, con la idea de virtud, de areté. Ya en la idea pitagórica de mesoótes, de término medio, está presente. Sobre todo en la phrónesis o prudencia, que es proporción o medida en las acciones y también es proporcionar adecuadamente los medios para conseguir los fines. Asimismo, la templanza es proporción, sentido de la medida en cuanto a las necesidades humanas, sobre todo para dejar algo a los demás. La fortaleza es asimismo proporción, pues consiste en dar constancia o persistencia a la templanza. Y la justicia es igualmente proporción. La justicia conmutativa y la legal, proporción aritmética, y a la justicia distributiva pertenece la proporción geométrica. De este modo, las virtudes tienen como esquema o estructura la proporción, corresponden a una vida proporcional, proporcionada, templada o equilibrada, según el contexto o la circunstancia en que se encuentra.

La analogía en Aristóteles

Pero el Estagirita casi no usa la palabra analogía en el sentido anterior. En cambio, lo que me parece que funge en el Estagirita como analogía, más que la de una proporción, es la que los medievales llamaron de atribución, y él atribución *pròs hen*. Es muy sabido que Joseph Owens la ve como un tipo de equivocidad, pero esto no tiene problema². Todavía Domingo de Soto, en sus *Summulae*, divide la equivocidad en dos, a *casu* y a *consilio*, y esta última es la analogía. Como diciendo que hay dos tipos de equivocidad, la verdadera y la analogía. Más fuerte ha sido Pierre Aubenque, el cual ha dicho que la analogía del ser no fue algo de Aristóteles, sino de los teólogos medievales³; pero creo que con esa precisión se puede ver el *pròs hen* como cierto tipo de analogía. Y pasaré al *pròs hen*, ayudado por el libro de Teresa Oñate⁴.

Efectivamente, Oñate, después de referirse a los textos de Aubenque, hace una aclaración muy pertinente: “Así pues, ¿debemos excluir la vía analógica de explicación del auténtico aristotelismo? Se debe reparar en un asunto, a nuestro parecer poco tenido en cuenta por la crítica. A saber: que la recusación de la vía analógica, estando perfectamente fundada en lo que se refiere a la unidad de significaciones del ser -que, como veremos a continuación, es una unidad *pròs hén*, sin lugar a duda posible, en Aristóteles y en contra de la confusión medieval-, no por ello puede, sin más, ser excluida de la consideración...”⁵ Para ella, y en esto está de acuerdo con Owens, la analogía y el *pròs hén* comparten el ser equivocidad limitada. Y esto es lo que me interesa, que ambas ponen límites a la equivocidad, pero me interesa más el *pròs hén*, porque resalta más la diferencia.⁶

En la *Metafísica*, sobre todo en el libro Gamma o IV, dice que el ente se dice de varias maneras, pero en orden a una cosa, y no equívocamente (*ouk homónimos*)⁷. El que contraponga esta multiplicidad de sentidos a la equivocidad u homonimia, autoriza para pensar en la analogía, pues la univocidad o sinonimia queda excluida. Se trata, pues, de

² OWENS, J., *The Problem of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 19784.

³ AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1972, pp. 198 ss.

⁴ OÑATE Y ZUBÍA, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 336 ss.

⁵ *Ibid.*, p. 337.

⁶ *Ibid.*, p. 340.

⁷ ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 2, 1003a33.

una significación analógica. Y en seguida usa el clásico ejemplo de “sano”, que se atribuye a varios predicados en sentidos distintos, pero ordenados; al organismo propiamente, al alimento porque conserva la salud, al medicamento porque la restituye, y a la orina porque es signo de ella. Y el ente se dice de muchas maneras pero en orden a un principio (pròs mían arjé).

En el libro Delta o V, que es una especie de diccionario de filosofía, dice en varias partes de ciertos términos “pollajós légetai”, se dice de muchas maneras. Lo dice, por ejemplo, del ser, el ser se dice de muchas maneras. Entre ellas, la primera o principal es como ousía, como esencia o substancia. O sea que el ser se predica principalmente de la ousía o del ti esti⁸. Pero también se predica o atribuye, de una manera derivada, de la cantidad (posón), de la cualidad (poión), de la relación (pros ti), de la acción (poiein), de la pasión (pásjein), del lugar (pou), del tiempo (póte), sin mencionar allí la posición () y el hábito (hexis). Vemos aquí que hay una jerarquía, una especie de deducción trascendental de las categorías. El ser se dice de muchas maneras, pero maneras jerarquizadas, según grados de ser, con un orden.

La causa también se dice de muchas maneras⁹, de cuatro¹⁰, pero ordenadas jerárquicamente. Primero la causa final, que es la que comanda la causación. No hace el ser de las causas, pero las hace ser causas, las mueve a causar. Pues según el fin, la causa eficiente proporciona la materia a la forma, que se recibe en ella.

Lo mismo la naturaleza¹¹, que se dice primero de la substancia, luego la materia, las generaciones y el crecimiento. Lo mismo lo necesario¹², que primero es lo simple, luego lo inevitable, lo forzoso y lo violento. También el uno¹³ se dice de muchas maneras, primero del uno per se o substancial y luego del uno per accidens o por agregación. Incluso llega a decir Aristóteles de los conceptos metafísicos que, “puesto que el ente y el uno se dicen de muchas maneras, necesariamente les seguirán también las demás cosas que se siguen según ellos, de suerte que también lo idéntico, lo otro y lo contrario serán distintos según cada categoría”.¹⁴

⁸ Ibid., V, 7, 1017a24-27.

⁹ Ibid., V, 2, 1013b5.

¹⁰ Ibid., 1013b16.

¹¹ Ibid., V, 4, 1015a13.

¹² Ibid., V, 5.

¹³ Ibid., V, 6.

¹⁴ Ibid., V, 10, 1018a35.

En la *Ética a Nicómaco*, se habla del bien, que también se dice de muchas maneras, pero jerarquizadas. De manera más impropia se dice del bien que es medio, porque el bien es el fin, y ese bien es el que menos tiene condición de fin y más de medio. Así, el supremo es el que no es medio, sino fin, y es la virtud, sobre todo la contemplativa¹⁵.

En consonancia con esto, está en la misma *Ética a Nicómaco*¹⁶, en la que la amistad coincide significativamente con el bien. También la amistad se dice de muchas maneras, pero jerarquizadas. Así, la amistad más baja es la amistad útil, en la que se quiere al amigo porque ayuda, porque sirve, porque presta dinero o nos apoya. Un tanto mejor es la amistad deleitable, porque no se usa al otro como medio, aunque todavía no se lo tiene como fin. Y la amistad superior es la amistad honesta, en la cual se quiere el bien del amigo, lo quiere como un fin, se quiere su bien, sobre todo el de la virtud. Es la amistad virtuosa o la amistad para la virtud.

Tal es la idea de analogía más propia de Aristóteles, o el *pròs hén* o el *del pròs hén*. Ciertas cosas, que son las más propias de la filosofía, se dicen de muchas maneras, de maneras diversas, pero ordenadas, incluso jerarquizadas, lo cual no quiere decir rígidas.

Para Aristóteles, la significación unívoca es muy rara. Solamente la buscan los matemáticos¹⁷. Y la significación equívoca, si no se tiene cuidado con ella, conduce a la falacia de equivocación y a la de anfibología. Es tan importante esto que, después, se llegó a sostener una reducción de todas las falacias a la de equivocación, con lo cual se resalta la importancia de ese peligro de jugar con la equivocidad.

Así, hay cosas que son sinónimas, esto es, unívocas, las que se dicen con un mismo nombre y la enunciación de la esencia según ese nombre es la misma, y otras homónimas, esto es, equívocas, las que se dicen con el mismo nombre pero con la enunciación de la esencia según ese nombre es diferente¹⁸. A ellas se añade la analogía y el *pros hen*, que admiten diferentes sentidos o muchas maneras de decirse algo, sin que por ello caigan en la equivocidad.

¹⁵ IDEM, *Eth. Nic.*, I, 7, 1098a12 ss.

¹⁶ *Ibid.*, VIII, 3, 1156a6 ss.

¹⁷ *Ibid.*, I, 3, 1094b26.

¹⁸ IDEM, *Cat. I*, 1a1-6. El propio Aubenque admite que son los que serán llamados "unívocos" y "equívocos" por los escolásticos (Aubenque, P., *op. cit.*, p. 174).

La analogía, el pròs hén y la hermenéutica

Creo que el pròs hén tiene varias aplicaciones en la hermenéutica. En primer lugar, crea una multiplicidad de significados posibles y válidos, más de lo que se puede aceptar en una actitud sinonímica o unívoca, en la que se pretenderá que sólo uno tenga en exclusiva esa adecuación de significado, y, por lo tanto, sólo cabe una única interpretación como válida. Pero tampoco abre el abanico tanto que todas las interpretaciones posibles sean válidas, como ocurriría en la homonimia o equivocidad, donde todas las interpretaciones son válidas y complementarias. Si la hermenéutica unívoca se cancela porque donde hay una única interpretación válida no queda espacio para la interpretación, la hermenéutica equívoca se autodestruye porque donde no hay límite para las interpretaciones válidas, la misma interpretación sale sobrando.

La interpretación, el interpretar, se dice de muchas maneras (pollajós légetai), es decir, no se dice de un solo modo, como en la univocidad, pero, como también recalca Aristóteles, tampoco de todos, con equivocidad (ouk homónimos). Se dice de muchas maneras, pero no equivocamente. Esto es, admite muchas interpretaciones, pero no con equivocidad. Las admite siguiendo un orden, con arreglo a un principio o a una principal. Así, el pròs hén hace que quepan muchas interpretaciones de algo, de un texto, pero ordenadas jerárquicamente, de modo que habrá una principal, una que será el pròs hén, y otras que serán secundarias o derivadas, que participarán de ese pròs hén su corrección o validez.

De este modo se evita la tentación de una hermeneusis infinita, de una interpretación que no tiene fin, que nunca alcanza el significado. Ciertamente el pròs hén implica que no se alcanza el significado definitivo, sino sólo una aproximación que es la más cercana, la mejor, pero no la única. Según diversas consideraciones, otra de ellas puede ocupar ese puesto de la mejor, o intercambiarlo con otra de acuerdo a la perspectiva que se adopte. Y esto no significa caer en el equivocismo, pues hay límites en la interpretación, que evitan ese

desbordamiento de los significados y las interpretaciones válidas en una inmensa ola que destruye toda seriedad a su paso.

Y el que haya un *pròs hén*, una interpretación principal, tampoco significa que se vuelva al univocismo, como lo han dicho algunos, alegando que ese significado principal está tomando el lugar del significado unívoco, de la interpretación única válida, porque no es así, no tiene el carácter de una interpretación sola y definitiva, como es la que se requiere en una postura univocista de la interpretación, en una hermenéutica unívoca.

Otra cosa más en la que el *pròs hén* puede orientar es con respecto al sentido literal y el sentido alegórico. Casi se puede decir que la historia de la hermenéutica es la de la pugna entre el sentido literal y el sentido alegórico, esto es, entre literalistas y alegoristas. La cual sigue en la actualidad, los literalistas son los pragmatistas analíticos, como Umberto Eco, que defiende el sentido literal en contra de Richard Rorty, neopragmatista post-analítico, que llegó a sostener que sólo hay sentido alegórico en los textos¹⁹. La predicación *pròs hén* puede abarcar desde un sentido muy literal hasta un sentido completamente alegórico; pero hará ver que el sentido literal pleno es inalcanzable, y que el sentido alegórico total mata al autor, y sólo deja el texto a merced de la creatividad del lector. Hace totalmente prescindible al autor, su intencionalidad, lo que quiso decir, y con ello el texto es un mero pretexto, hasta se podría prescindir de él, también hace prescindible el texto. El *pròs hén* nos haría ver que hay una interpretación principal, pero que caben muchas más, y tendrán su propia fecundidad según el grado de aproximación que se necesite hacia la literalidad o hacia la alegoricidad.

Otra cosa en la que nos puede ser de mucha utilidad el *pròs hén* es en el significado tropológico, en los tropos del lenguaje o literarios (retórico-poéticos), sobre todo la sinécdoque, la metonimia, la metáfora y la ironía. Quedémonos con la metáfora y la metonimia, que con ello tenemos suficientes dificultades. El significado o predicación *pròs hén* abarca desde el significado metonímico (en el ejemplo de Aristóteles

¹⁹ RORTY, R., "El progreso del pragmatista", en Eco, U., Interpretación y sobreinterpretación, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 101.

²⁰ ARISTÓTELES, *Met.*, V, 7, 1017a.

(de Metafísica, V, 7)²⁰, “sano” se dice propia y prioritariamente del organismo; pero también se dice sano el alimento, el medicamento, la orina e, incluso, el clima, el ambiente y la amistad, pero esto ya es sólo metafórico. Así, una hermenéutica vertebrada sobre el modelo de la predicación *pròs hén* abarcará desde el significado metonímico hasta el metafórico. Pero siempre el metonímico se ha considerado como el ideal y el metafórico como el sucedáneo. La interpretación metonímica tendrá, para ciertos textos, esa idealidad, será la interpretación principal, y la interpretación metafórica tendrá un rango secundario, pero importante, incluso imprescindible para ciertos textos. Poniendo casos, los textos científicos exigirán una lectura más metonímica, y los textos literarios una más metafórica. Así se evita su antinomia, y se vuelven complementarios.

Esto lo ha recalcado muy bien Teresa Oñate, al hablar de un carácter mediador del *pròs hén*. Afirma: “El estatuto intermedio-mediador de la relación *pròs hén* en este conflicto (entre el reduccionismo monista de una ontología de la sinonimia conducida por un auténtico absolutismo de la esencia- y la disolución del ser en el lenguaje meramente alusivo de la sola atribución inesencial -absolutismo del accidente- que contiene la pura homonimia del ser), confiere a la unidad referencial (*pròs hén*) el carácter de un verdadero mesótes ontológico, instaurado el cual la sinonimia y homonimia puras aparecen como los extremos o excesos desequilibrados, que resultan de su mutua exclusión, de su parcial y aislada pretensión absoluta”.²¹ Es decir, así como la predicación *pròs hén* tiene ese carácter no sólo intermedio sino, además, mediador, una interpretación *pròs hén* tendrá la capacidad de reunir, en un mesótes hermenéutico, el sentido literal y el sentido alegórico, la metonimia y la metáfora. No como una mezcla, sino como ruptura del dualismo, lucha contra la dualidad y la dicotomía, para buscar una conmensuración y una reducción o acercamiento de los opuestos. Una verdadera dialéctica.

²¹ OÑATE Y ZUBÍA, T., op. cit., p. 342.

Desembocadura en una hermenéutica analógica

Vemos que las aportaciones de Aristóteles, con la recuperación de la analogía de los pitagóricos y con la añadidura del *pròs hén*, que seguramente tenía raíces platónicas, con la visión jerárquica de la realidad que tenía su maestro, nos conducen a una hermenéutica analógica.

Algunos, como Aubenque, han dicho que la analogía no fue propia de Aristóteles, sino el *pròs hén*, y que la analogía fue invento de los teólogos medievales, pero me parece que toda una tradición acepta que el Estagirita tuvo al menos en el concepto lo que después se llamó analogía de atribución, la cual se coloca al lado de la de proporcionalidad, de los pitagóricos.

Esto nos habla de la riqueza de la analogía, y de las ventajas que ofrece al ser aplicada a la hermenéutica, para darnos una interpretación equilibrada y comedida, módica y moderada. Es decir, trata con una *phrónesis*, de aprovechar las bondades y evitar los inconvenientes de los dos extremos de las hermenéuticas unívocas y equívocas.

Una hermenéutica unívoca es como la del positivismo y cientificismo, que tiene la pretensión de llegar a una interpretación definitiva, única. Una hermenéutica equívoca es como la de muchos en la posmodernidad, que se abren demasiado a una interpretación indefinida, infinita, etc. Todo eso ha hecho mucho daño a la hermenéutica. Tanto el univocismo como el equivocismo en la interpretación llegan a hacer inútil la hermenéutica. Por eso se tiene que ir más allá de esos extremos.

A diferencia de todo eso, una hermenéutica analógica trata de evitar el inconveniente de la hermenéutica unívoca, que es pretender una interpretación completamente clara y distinta, y trata de aprovechar su ventaja, que es no perder la tendencia hacia el rigor y la claridad. Trata de evitar el inconveniente de la hermenéutica equívoca, que es

rendirse a una dispersión de las interpretaciones, que a veces no tiene límite, y, poniéndole límite, trata de ganar su ventaja, que es abrir lo más posible el abanico de las interpretaciones que se pueden admitir.

En la actualidad tenemos esa polarización que marca la lucha entre el cientificismo univocista y el relativismo equivocista. Es una muestra del nihilismo que nos ahoga en la actualidad. El nihilismo univocista es el que señaló Heidegger, del lado de la ciencia y la técnica, cuando no se tiene más que lo que él llamaba la violencia teórica. El nihilismo equivocista es el que hemos visto en algunos teóricos posmodernos, que resaltan tanto la diferencia, que nos quedamos sin ninguna capacidad de conmensurar las otredades, y llegamos a un callejón sin salida en el que no hay ninguna posibilidad de universalizar o ni siquiera de detener la alocada corriente de lo fragmentario y atomizado. Tenemos que poder salir de ahí.

De modo que una hermenéutica analógica está plenamente en la línea de Aristóteles. Podría pensarse que sólo recoge el *pròs hén*, pero quiere hacer la recuperación completa, y retomar también la analogía de proporción de los pitagóricos. Los pitagóricos, Platón y Aristóteles son ya una gran tradición, que es la de la analogía. Ahora que estamos, después de un tiempo de mucha univocidad, con los cientificismos y positivismos al uso, en un tiempo de una gran equivocidad, por los relativismos y subjetivismos que amenazan llevar hasta el escepticismo y el nihilismo, es cuando se aprecia mejor la oportunidad y vigencia de una hermenéutica analógica. Ésta recoge la tradición mencionada, que es de búsqueda de apertura pero también de no perder el rigor, no entendido como rigidez, sino como seriedad. Apertura y seriedad. Eso es lo que estamos necesitando en nuestra filosofía de hoy.

Conclusión

Ojalá haya podido señalar la importancia de esa aportación de Aristóteles a la hermenéutica que es la analogía y el *pròs hén*. Es la capacidad de tener varios sentidos sin que por ello se incurra en la equivocidad; es, por así decir, una equivocidad limitada, domeñada, un poder dominar el alocado torrente de la equivocidad para jugar con ella, para lograr algún conocimiento. Es casi reconocer que la realidad, en cuanto movediza, padece equivocidad, ambigüedad, vaguedad, y hay que restarla, domesticarla, urbanizarla. Tal es la excelencia de la analogía y del *pròs hén*. Tienen la fuerza suficiente para evitar el monismo absolutista de la sinonimia o univocidad de Parménides y Platón, así como el pluralismo desordenado e irreductible, como marejada incontenible, de los sofistas y su relativismo equivocista.

Con ello nos ha dado la posibilidad de aplicar el *pròs hén* a la hermenéutica, e interpretar los textos de manera abierta, sin exigir a priori la univocidad en la interpretación, sino poder dar cabida a la multiplicidad de sentidos, de toda la variedad de interpretaciones que resulte admisible, sin derrumbarnos en la equivocidad, la cual diluye la misma interpretación y a la larga la hace imposible. Nos permite tener apertura, es una hermenéutica abierta, pero también cierre, límites, es decir, una hermenéutica abierta pero con límites sin rigidez. Con ello excluimos tanto el absolutismo de la esencia como el relativismo extremo en el que incurrimos cuando jugamos demasiado con la diferencia.

“¿PORQUÉ ES RELEVANTE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA?”

Dora Elvira García González
ITESM, Campus Ciudad de México

Hoy día en diversos espacios académicos del ámbito filosófico mexicano y extranjero, la figura de Mauricio Beuchot resulta ser ampliamente conocida y apreciada. Su reconocimiento tiene que ver con su importantísima aportación para la filosofía y en los espacios de la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, en la filosofía de la cultura y su impacto en la filosofía política, en la filosofía de los derechos humanos, del psicoanálisis y de los estudios de género. Cuando Mauricio Beuchot plantea su teoría hermenéutica analógica inaugura posibilidades y alternativas en el pensar contemporáneo. En él ha patentizado la crisis de la epistemología y de la lógica así como el empobrecimiento de la ontología, la desintegración del sujeto, el incierto camino ético, la expiración de la metafísica, y también la fragilidad del humanismo. La problemática que este movimiento posmoderno ha propiciado y ha puesto en aprietos a la razón ilustrada por haber generado, por un lado, la crisis en la humanidad y por el otro, callejones sin salida y absurdos¹. En este movimiento posmoderno los fundamentos racionales fuertes y los criterios de verdad o falsedad han quedado soslayados, por lo cual surgen relatos contingentes y efímeros. Así, ante las dos polarizaciones, la filosofía hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot inaugura un equilibrio que no cancela ninguno de los dos polos sino que los articula. La originalidad del pensamiento de Beuchot radica en que mediante el recurso de la hermenéutica analógica resignifica y replantea recursos que han emanado en la historia del pensamiento filosófico y que más adelante comentaremos.

¹ BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Ed. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1997, p. 13

La hermenéutica metafísica de Mauricio Beuchot constituye la base sobre la que se pueden sustentar desarrollos reflexivos que se apoyan en estas consideraciones, como lo son las cuestiones de interculturalidad y las cuestiones de los relativismos tan comunes hoy día. Con las aportaciones de la hermenéutica analógica podemos lograr un equilibrio justificado sobre aquellas cuestiones que han parecido irresolubles a lo largo del pensamiento humano, y tan necesitadas en nuestro mundo contemporáneo.

Mauricio Beuchot ha hecho que en épocas como la actual -en la que se manifiesta una impotencia especulativa- se logre la superación de la escisión entre el mundo ideal y el mundo real haciendo una tarea de mediación tensional que evita los universalismos ciegos que podrían llamarse -por un lado- fundamentalismos absolutistas, mientras que por el otro, se presentan los nihilismos subjetivistas. La consideración de la metafísica con una perspectiva hermenéutica se enclava en el mundo humano, contextualizado, circunstanciado e histórico que da la necesaria riqueza viva. Es el ser humano el mediador que contextualiza las estructuras del ser y de la realidad. Esta mediación tensional propuesta por Beuchot a través de su hermenéutica analógica se alimenta por un lado de la diversidad de interpretaciones factibles, y por el otro de la variedad de lenguajes con que se nombran, de manera circunstanciada, esos principios.

Esta aportación da luces dado que en el pensamiento y la filosofía contemporáneos hay quienes pretenden anular cualquier rasgo de carácter metafísico pensando que eso es lo que aleja del mundo y del contexto. El problema de estas posiciones es precisamente lo que la hermenéutica analógica supera, mediante la comprensión de la metafísica en un sentido hermenéutico de manera circunstanciada. La cancelación de esta tensión guía hacia al ámbito de la fragmentación y de la percepción relativista, en vez de complementar y articular ambas posiciones, entre lo universal y lo que se ancla al contexto. Por ello podemos decir que Beuchot redefine a la metafísica desde la perspectiva de la hermenéutica ampliándose el ámbito de sus posibilidades y dando cabida a un sinnúmero de opciones. Desde ahí

es que se revitaliza su aplicación en diversos contextos de cultura. La hermenéutica promueve el entendimiento, la comprensión, el diálogo, la argumentación y el raciocinio. De ahí que, como consecuencia sea intersubjetiva y posibilite la interculturalidad. Al no cerrarse a una sola realidad o a un único modo de apreciarla, posibilita una apertura hacia lo múltiple y lo disímil, con un consecuente enriquecimiento. La analogía organiza la multiplicidad y la diversidad en los elementos comunes, por ello, si la diversidad es absoluta, la analogía no puede llevarse a cabo, así tampoco puede hacerlo si es un todo único. El ser y la realidad son análogos, por ende nuestra interpretación también lo es. En el marco de la acción mediante la *phrónesis* –como analogía aplicada- y desde el ideal racional y la experiencia moral, se articulan ambos extremos de modo que, mediante la deliberación, se evade cualquier pretensión absolutizadora universalista y se relaciona con lo contextual. De este modo, la hermenéutica analógica da soluciones a los dilemas culturales, sociales y políticos dado que la *phrónesis* tiene como punto de partida lo particular para encontrar lo universal.

Este recurso nos da claridad y riqueza en cuestiones características del mundo contemporáneo y que se reflejan en las problemáticas interculturales, en las cuestiones éticas, y en los temas políticos. En todas ellas los contextos particulares se expresan, haciendo que los principios y/o los criterios universales se adapten a esas particularidades para que se permeen en los diversos contextos, pero siempre de abajo hacia arriba, corrigiendo lo universal en aras de lo particular y siempre manteniendo clara la tensionalidad correlativa entre ambos ámbitos. La deliberación práctica de la *phrónesis* ante la multiplicidad de experiencias humanas particulares se libra de la subjetividad privada y amplía su lugar de la acción a otros ámbitos además del meramente ético, como el político y el cultural. En ellos reconocemos la relevancia de tal proceso analógico en el mundo humano.

La hermenéutica analógica tiene fuertes vínculos con diversas reflexiones filosóficas en los diferentes espacios disciplinares. Así, en el ámbito de la filosofía política podemos ver la presencia de la

hermenéutica analógica que se expresa mediante las coincidencias con filosofías de gran impacto teórico como la de John Rawls. Parece que la hermenéutica analógica en el ámbito político se interrelaciona específicamente con la teoría del filósofo norteamericano y específicamente con el equilibrio reflexivo rawlsiano, en esa caracterización teórico práctica. En el aspecto teórico en cuanto presenta los primeros principios de la justicia, y en el práctico en cuanto al ámbito de aplicación en la política.

Si partimos de la división que hace Beuchot entre la hermenéutica *utens* y la *docens*, podemos decir que precisamente, al igual que en la esfera de la lógica y de la ética, en la esfera de la política sucede algo similar en cuanto que la política *docens* vendría a ser la teoría política o la filosofía política como teoría. La política, y en este caso la teoría política rawlsiana, puede considerarse como *utens* al igual que en la hermenéutica *utens*, como aquella que tiene vida “que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene prudencia o *phronesis*². Con base en esta virtud interpretativa y analógica, es que podemos enlazar los ámbitos teórico y práctico. La fundamentación rawlsiana recae en el mecanismo del equilibrio reflexivo como proceso de corrección recíproca del sentido de la justicia y del sentido común. Este mecanismo se permea en toda la teoría rawlsiana como balance para relacionar principios fundamentales con la realidad de las instituciones, que son particulares, concretas y por ende históricas.

Ambas teorías expresan un ajuste mediador y tensional entre lo universal -los principios elegidos- y lo contextual -la situación que se vive-, mediante ese juego que revisa y ajusta reflexiva y deliberativamente dichos principios a la realidad contextual, para que sean vivos y que no estén vacíos de contenido empírico. Hay un vaivén entre universalismo y particularismo a través del mecanismo del equilibrio reflexivo. La misma función lleva a cabo la hermenéutica analógica con los elementos culturales que enfrentan los posicionamientos de absolutización de una cultura -que propicia situaciones graves, como lo son los totalitarismos-

² *Ibid.*, p.13.

versus la absolutización de las culturas particulares -que da lugar a etnocentrismos peligrosos-. Esta conformación se subsana por el recurso hermenéutico analógico.

Los postulados de esta hermenéutica analógica se vinculan asimismo con el tema del sentido común, recurso tradicionalmente utilizado explícitamente en la historia del pensamiento y tan necesario hoy en día. La cuestión del sentido común -pensándolo como categoría eje propuesta para las relaciones entre las personas- se ha instaurado en un marco de instancias fundamentalmente éticas y que a su vez se articulan con cuestiones de carácter socio-político, lo mismo que realiza la propuesta de Mauricio Beuchot. Las herencias deudoras de la Modernidad filosófica se dividieron siguiendo dos cauces en relación con esta temática del sentido común: el epistemológico, sin duda es el que ha tenido mayor impacto, como lo podemos ver en algunos filósofos escoceses, y la otra senda, desde la que se ha apreciado tal sentido común y tiene un carácter más humanista y se vincula con cuestiones éticas, sociales y políticas. Esta segunda vía es con la que se relaciona la hermenéutica analógica y que fue representada principalmente por autores como Vico, Gracian, Shaftesbury, y más cerca de nosotros Arendt y Gadamer quienes comparten su preocupación por el humanismo. Ambas teorías, la hermenéutica analógica y la hermenéutica del sentido común posibilitan la comprensión de las diversas formas de vivir lo humano.

Por esta diversidad es que el mundo ha de verse también a partir de diferentes perspectivas, desde donde se posibilita la interpretación y la comprensión en las formas de actuar y de vivir y en lo diverso de lo humano a partir de la analogía y el sentido común. La hermenéutica analógica al ser una racionalidad abierta y humanizante busca lo común tal como lo hace la hermenéutica del sentido común, de modo que ambas son modalidades racionales no ceñidas a las pautas de una racionalidad dura que pretende claridad y distinción. En este sentido ambas hermenéuticas incluyen realidades como la pasión, la emoción, la diversidad y lo vivencial, asuntos que han de entenderse mediante un recurso más amplio que el estrictamente racional.

Ambos procesos apelan a un plus más integral y más pleno que da cuenta de lo que la naturaleza humana exige, y que al día de hoy es una exigencia impostergable y que no se contenta con explicaciones cerradas e incompletas. La comprensión buscada mediante el sentido común radica respectivamente en apelar de una u otra forma a la analogía –ya sea en su parte teórica o en la práctica o frónesis- que logra la compenetración entre lo propio y lo diferente, y en el concepto de “sentido común” que permite entender lo diferente en tiempo y espacio. El elemento de lo común juega un papel fundamental, y se alcanza, ya sea por medio de los recursos del “sentido común,” conformado por la fantasía, intuición imaginativa, ingenio y, en Beuchot por medio del papel que juega la analogía implicada en el ícono, en tanto hace converger en ese elemento común las diversas formas de vivir, pensar, valorar, etc. En ese común está comprendida una parte que nos muestra el todo, aunque siempre queda algo misterioso en esa comprensión que requiere profundizarse para desentrañarlo. Partir de un fragmento o de una pequeña parte nos conduce al todo, de manera que lo podemos prever o deducir del punto de partida. En ese ícono – y por ello Beuchot apunta la realidad icónica de la hermenéutica analógica- ya está incubada la universalidad de manera analógica, y ahí se encuentra contenido de manera similar el “sentido común” que muestra lo que es la humanidad.

Otra de las relevancias de la reflexión de la hermenéutica analógica tiene que ver con la historia y la cultura. El sentido común apela a una socialidad originaria como lo es un pueblo, una nación o el género humano”³, a partir de un proceso de imaginación –que alude a lo simbólico- en la cual se apoyan las comprensiones y explicaciones sociales y culturales que hacen posible la convivencia y la ciencia. Desde ahí que estas teorías se relacionan, como cuando Giambattista Vico –y creo que Beuchot signaría esta afirmación también- señala que hay elementos comunes que se entienden más allá de lo racional, como son las formas poéticas que nos permiten el conocimiento de la realidad desde parámetros que van más allá de la pura racionalidad.

³VICO, G. B., “De los elementos”, XII (142), p. 119.

La analogía en su faz práctica: la frónesis, permite un conocimiento integral. Esta cuestión, para algunos filósofos como Vico y Gracián resulta fundamental por su discrecionalidad, y al dar cuenta de las particularidades que, al articularse con las formas preceptivas muestran la capacidad del albedrío humano. Así pues, la analogía -en tanto proceder de sabiduría práctica- y el “sentido común” hacen eco de un criterio del juicio práctico que articula lo diferente y lo similar, lo general y lo contextual a través de la frónesis.

La integralidad siempre buscada por el pensamiento beuchotiano busca cancelar los univocismos por desatinados al cancelar lo humano, pero asimismo liquida la multiplicidad infinita de posiciones que conlleva la fragmentación expresada en el equivocismo⁴. Es necesario hacer matices porque, si bien se acepta la pluralidad de culturas, de argumentos políticos, de formas de interpretación y de pareceres sociales, así como de comportamientos, esto significa que se trata de -como sostiene Beuchot- “encontrar lo que es alcanzable de semejante en las cosas, sin olvidar que predomina lo diferente, la diversidad. Se respeta la diferencia sin renunciar a la semejanza que permite lograr alguna universalización.”⁵ Lo humano en su amplia polisemia tiene similitudes que se localizan en los elementos comunes. Estos elementos comunes apuntan a cuestiones universales o generales, así como también consideran lo particular de manera central. En la concepción analógica en torno a lo humano se aprecia la existencia de algo común, universal o general compartido pero al mismo tiempo se acepta la peculiaridad.

De manera similar a este sentido común, la frónesis intenta dar importancia a las circunstancias, se orienta a las situaciones concretas, y tal como asienta Gadamer, esa relación entre los principios generales y el saber de lo concreto no es una mera oposición, ni una subsunción de lo concreto por lo general. Ciertamente es algo más, es una tensión entre ambos campos.

El sentido común no homologa sino que, como la hermenéutica analógica, distingue. El entendimiento de la hermenéutica del

⁴ BEUCHOT, M., Tratado de hermenéutica analógica, UNAM, México, 1997, p. 9.

⁵ Ibid.

sentido común nos obliga a la necesitada comprensión de personas preocupadas por los demás, por las instituciones que son garante de un estado de cosas deseado, así como por el desarrollo de las capacidades y potencialidades de sus miembros, impulsando la pluralidad de voces y generando acciones cívica y moralmente justas. Esto significa que ese sentido común ha de orientarse y canalizarse de manera que hemos de responsabilizarnos de nuestras acciones promoviendo el respeto mutuo en aras del respeto a lo humano, constituyéndose así como fortalezas de sociedades reflexivas y maduras. Sólo así, en todo caso, se puede pensar la desaparición de la violencia en el ámbito político, social y cultural. Con ello, la actitud abierta que permite el encuentro de lo común es una premisa básica de la cultura democrática, para desde ahí ventilar, dirimir y comprender discursivamente las sanas diferencias.

Ambas hermenéuticas, la analógica y la del sentido común se conciertan porque ambas tienen un suelo común en el que logramos ponernos de acuerdo en el universo social, alcanzando en cierta forma un consenso sobre el sentido del mundo. Esto da la pauta para el diálogo entre aquellos que comparten ese sentido común, y que por sus insuficiencias debidas a la finitud necesitan de los otros con quienes se comparte ese mundo, se juzga y se actúa, con quienes se inventan nuevas situaciones humanas mediante la imaginación en el intento de encontrar nuevos motivos de la acción. Ese sentido común es convivencia, por lo que implica un sentido social. Ambas hermenéuticas funcionan como ideales regulativos y heurísticos entre las personas, posibilitando así su convivencia pacífica, y buscando a fin de cuentas, una sociedad justa. Además de distinguir y apreciar las diferencias dentro de lo común, es posible entendernos como sujetos solidarios, con reclamos no meramente individuales, sino comunitarios y compartidos. De este modo, tal sentido común nos ubica indisolublemente ligados a la justicia y a las cuestiones referentes a lo común, rechazando el egoísmo insolidario e individualista que tanto daño ha hecho en las comunidades contemporáneas.

Como puede verse en este brevísimo recorrido, la presencia de las reflexiones de Beuchot en la filosofía contemporánea desborda tanto las fronteras de nuestro país como los límites temáticos. Esto evidencia la originalidad y la pertinencia de la hermenéutica analógica en el panorama del pensamiento actual. Tal hermenéutica no puede ser obviada en los estudios contemporáneos de la filosofía. Por ello es que felicito muy enfáticamente a la Universidad Anáhuac del Sur por generar un espacio académico de tal importancia, con la muy relevante creación de una Cátedra con el nombre de “Hermenéutica analógica” porque con ello se hace justicia a un pensador de nuestros días que ha mostrado un caudal filosófico mayúsculo y original, y que ha sido maestro –en toda la extensión de la palabra- de un sinnúmero de estudiantes que hemos transitado por sus cursos y hemos quedado marcados. Esta huella indeleble queda por el carácter humanista de la filosofía que nos ofrece nuestro maestro. Pero tal vestigio no reside únicamente en el sentido académico -que por supuesto es de altísima estima-, sino porque pensar en Mauricio Beuchot significa referirse a una grandeza de espíritu, a una magnanimidad, y una generosidad siempre impolutas, así como de una convicción humanista vivida en la cotidianeidad mediante el ejemplo de lo que ha de ser lo humano.

¡Muchas felicidades por la creación de la Cátedra Hermenéutica Analógica!

“LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y SU RELACION CON EL PENSAMIENTO REALISTA”

Arturo Mota Rodríguez
Universidad Anáhuac México Sur

El realismo es calificado actualmente de muchas maneras: crítico, naturalista, materialista, entre otras acepciones. Una manera de entender el realismo propone la posibilidad de relacionar el pensamiento con la metafísica. En el contexto de la filosofía más contemporánea, esto es problemático, porque los problemas metafísicos parecen estar separados de los problemas del lenguaje, de la lógica y de las ciencias naturales. Sin embargo, subyace ciertamente un concepto acuñado por Aristóteles, y se han comenzado a desarrollar trabajos que retoman nuevamente el pensamiento aristotélico (neo-conservadurismo).

A finales de la segunda década del siglo XX, Joseph Maréchal, SJ, ofreció una de las más prometedoras neo-interpretaciones de la idea aristotélica de una “filosofía primera”, al haber intentado desarrollar una metafísica en el marco del planteamiento de I. Kant. Este planteamiento lleva la designación de “método trascendental” – este nombre proviene de los neokantianos. El esfuerzo de Maréchal en torno a este método fue completado por los trabajos de otros más, y la filosofía trascendental brindó valiosas aportaciones al pensamiento filosófico de su tiempo, poniendo en el panorama filosófico una propuesta realista.

Los filósofos que utilizan el método trascendental interpretan las condiciones a priori de posibilidad de modos diversos. Común a todos ellos es, sin embargo, la convicción de que estas condiciones son constitutivas del contenido de un acto y se coafirman en el ejercicio de ese mismo acto, pero que el conocimiento acerca de ellas es implícito, y por lo mismo, hay que explicitarlo. El análisis del proceso que explicita este saber o conocimiento constitutivo,

debe, así se espera, conducir a una solución de las antinomias paradójicas de la filosofía. Maréchal investiga el acto judicativo, y muestra enseguida que su naturaleza dinámica es constitutiva en el sujeto; K. Rahner y E. Coreth muestran que el acto interrogativo, el preguntar, implica necesariamente en su ejercicio un pre-saber; para B. Lonergan, el deseo de saber, la tendencia del conocimiento, en las ciencias naturales, en las matemáticas y en el sano “sentido común”, manifiesta una estructura dinámica y heurística permanente, que es constitutiva de la posibilidad de conocer. Estas condiciones que son consideradas por parte del respectivo filósofo como constitutivas de la conciencia del objeto, se utilizan para ofrecer definiciones operativas de los conceptos básicos de la filosofía, particularmente de los conceptos centrales de la metafísica.

Un poco más adelante, algunos pensadores tomaron la fenomenología como quehacer filosófico para justificar esta misma pretensión. El “regreso a las cosas mismas” de Husserl, amplió las orientaciones realistas de pensadores como M. Scheler y E. Stein.

En el panorama de la Filosofía más actual, especialmente en el contexto de la posmodernidad deconstruccionista (Derrida, Foucault, Vattimo, etc.), se ha descartado una pretensión de pensamiento metafísico, y por lo mismo, de pensamiento realista. Y es justamente en este contexto que resulta renovador, a inicios de este siglo XXI, el pensamiento del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, quien, en el marco de la hermenéutica filosófica nos ofrece las bases para plantear una posibilidad de pretensión metafísica, a través de la analogía. En efecto, desde antiguo, la analogía fue utilizada como herramienta de pensamiento, desde los pitagóricos. Aristóteles la retoma y le da cauces lógicos (tópicos), prácticos (Ética a Nicómaco, IV – Prudencia) y metafísicos (Metafísica). Más adelante, el pensamiento medieval, primero en pensadores de la llamada Patrística (Escuela de Alejandría), y después en la Escolástica, la analogía es retomada como una importante herramienta de pensamiento. Y es que la analogía permite establecer relaciones entre lo particular y lo universal, entre lo diferente y lo semejante. En este sentido, la propuesta del Dr.

Beuchot, de una Hermenéutica analógica, es renovadora. Frente a las propuestas de que la interpretación no puede tener límites, debido al carácter polisémico que implica y a la pluralidad de sentido en que se desenvuelve, quedando la ambigüedad y el sin remedio como resultados, el Dr. Beuchot admite en que se necesita una polisemia, pero analógica, para que sea posible la interpretación, para que haya hermenéutica. Se requiere, dice el Dr. Beuchot, un modelo o paradigma analógico de interpretación. Y esa analogía textus (analogía del texto) nos lleva a la analogía interpretationis (analogía de la interpretación), y ésta, a la analogía entis (analogía del ente), y, por lo mismo, a la metafísica, pero no a una metafísica de los absolutos, como quería la modernidad, sino a una metafísica, digámoslo así, con un sentido intermedio, que privilegia la realidad de la diferencia, pero añadiendo un sentido de relación, de “fusión de horizontes”, como anunciaba ya Gadamer, con un cierto sentido de jerarquización, aunque sin admitir una sola interpretación como la válida, pero evitando también el vacío de sentido en las interpretaciones.

La hermenéutica analógica es un pensamiento realista, de acercamiento a la realidad desde la interpretación misma, de horizonte de sentido en medio de la diversidad de interpretaciones, gracias al sentido de relación y de proporcionalidad entre las mismas. Esto hace posible y consistente que, sin haber jerarquía absoluta en las interpretaciones, podamos afirmar interpretaciones mejores que otras, según la proporción que toca a cada una según su intencionalidad y su contexto. Hay una posibilidad de verdad y de interpretaciones verdaderas, de referencias interpretativas.

Esto es muy importante, porque si existe la posibilidad de sentido metafísico, es también posible un sentido antropológico y un sentido ético, del pensamiento social, económico y político.

La hermenéutica analógica nos da a conocer un realismo diferente, no es un realismo ingenuo, es un realismo, tal vez quepa la enunciación, analógico, que promete alcances importantes en el entorno del

pensamiento más relativista que ha permeado tan ampliamente las distintas esferas del pensamiento actual.

Felicidades y enhorabuena por este esfuerzo importante de la Universidad Anáhuac México Sur en pensar, desarrollar y difundir la hermenéutica analógica como un eje de construcción de un pensamiento en que pueden descansar los esfuerzos intelectuales de aportar un sentido realista al trabajo intelectual universitario.

“ALTEPETEYACANCO REPÚBLICA¹: ANTIGUA ROCA, NUEVA CIVILIZACIÓN”

Jaime Pérez Guajardo
Universidad Anáhuac México Sur

Aquí se propone un modelo no conflictivo en la relación de la República y la poesía a partir del caso del templo católico construido sobre y con piedras de antiguos edificios prehispánicos, que matiza amplios panoramas como el geográfico, estético, histórico e incluso psicosocial de México, se vincula directamente con sus raíces filosóficas y poéticas, proponiendo analizar la posible influencia de Marsilio Ficino en el matiz platónico que puede estar incluido en ese rico mestizaje mexicano, con gran participación de fray Bernardino de Sahagún.

Introducción

La amplísima experiencia humana, exuberante, variada, mutable, adquiere un particular sentido de sencillez universal cuando nos encontramos ante: la idea y la roca. La sutileza intangible de la idea contrasta con la presencia palpable, estable y firme de una piedra.

La idea puede ser propia o ajena, la peña siempre será externa y sin embargo el hombre ha sabido grabar sus pensamientos en la cantera. Así el patrimonio inmaterial generado al transcurrir el tiempo, ha impreso huellas por donde el ser humano pasó acumulando ideas, saciando su apetito intelectual deja testimonios en sílice, pedernal o mármol, creando cultura y civilización, generando así un vínculo entre la estética y el pensamiento filosófico.

El tiempo concebido como eterno retorno para algunos; en proyección lineal para otras concepciones; o como tal vez lo

¹ Este título está tomado de Molina, 1571. Vocabulario en lengua castellana y mexicana. Es representativo del contenido del trabajo.

entendieron en la antigüedad del “nuevo continente”: regreso –al modo griego– pero en otro modo, más parecido al caracol que gira cubriendo su propio pasado². Cualquiera que sea la cosmovisión del paso cronológico nos presenta el reto de comunicar nuestras ideas, a los presentes, proyectándonos al heredero de nuestras culturas y civilizaciones, pudiendo leer de otros sus ideas en petroglifos, relieves o esculturas de distinta antigüedad. Nos situamos para este estudio en México.

Si tan duro es el granito ¿Cómo puede grabarse en él un suave concepto? Sólo por arte en el manejo material, así como en el orden de las ideas. Veinticuatro toneladas de basalto cantan el devenir del tiempo en la “Piedra del Sol” (INAHTV, 2009), con sutileza de quicunces (Panico, 2012), con poética mitología de soles icónicos (Caso, 1976), nos atrae en círculos concéntricos interrogando por el pensamiento de los antiguos mexicanos, por su arte para labrar la piedra sin metales, o la forma de llevarla al centro de un lago donde evidentemente no fue originaria

Aquí se presenta la duda: Este puente de mito y poesía, vínculo entre la idea y la piedra ¿es necesario para conocer la verdad? ¿Conocemos el cosmos, al hombre y a Dios sin poesía? Ante la evidencia del templo construido sobre la pirámide mexicana ¿nos dicen algo las piedras?; ¿lo dicen poéticamente?; ¿verdaderamente?

Marcilio Ficino y Bernardino de Sahagún

Habiendo ya traducido los diálogos de Platón en 1484, Marsilio Ficino tradujo a Plotino en 1492, año en que se realiza el descubrimiento de América y Antonio de Nebrija publica la “Gramática de la lengua castellana” siendo profesor de latín en la Universidad de Salamanca.

El paso de fray Bernardino de Sahagún por Salamanca fue entre los años 1523 y 1528 (León-Portilla, 1966), al tiempo en que en México se efectuaba la conquista de Tenochtitlan, caída en 1521 bajo el

² Varias ceremonias reflejan esta concepción cíclica progresiva, como es la construcción sucesiva de pirámides como signo de renovación, así como la fiesta del Xipe Totec; la cuenta del tiempo por la danza de los quetzales o palo volador; etc. Cfr. (González, 2011).

pontificado de León X (Juan de Medici), hijo de Lorenzo de Medici, el mecenas de Ficino (Ficino, 2001).

Por ese tiempo el Magnífico Rector de la Universidad de Salamanca, la más antigua de los pueblos hispanos (León-Portilla, 1966), era el Maestro Hernán Pérez de Oliva quien en su “Razonamiento que hizo en Salamanca el día de la lición de oposición de la cátedra de philosophia moral”, dice (Pelayo, 2013):

“De París fuy a Roma, a un tío que tuve con el Papa León, y estuve tres años en ella siguiendo exercicio de philosophía y letras humanas y otras disciplinas que allí se exercitava en el estudio público, que entonces florecía más en Roma que en otra parte de Italia. Muerto mi tío, el Papa León me recibió en su lugar y me dió sus beneficios. Y estava tam bien colocado que cualquier cosa que yo con modestia pudiera querer la podía esperar (...) Anduve de propósito de ver toda Italia, y no cierto a mirar los dices, sino a considerar las costumbres, y las industrias, y las disciplinas”. (Gracia, 2013)

La cercanía del Rector con los Medici, en el ambiente de la formación filosófica y humanística de ese tiempo, permite pensar en el contacto con el pensamiento neoplatónico, tanto más cuanto hay quienes ven en la famosa fachada misma de la Universidad, posibles interpretaciones de influencia platónica (Pelayo, 2013)

En 1585 fueron editadas las obras póstumas de Pérez de Oliva, dedicadas a Hernán Cortés, lo que hace ver el interés de la universidad salmantina con el México que así se estrecha los vínculos establecidos desde el 21 de septiembre de 1551 cuando por cédula de Carlos V, se concede la erección de la Real y Pontificia Universidad de México, con todas “las exenciones y privilegios, que gozan las demás Universidades de sus Reynos, especialmente la de Salamanca” (dePalafox, 1775)³

Con lo anterior parece razonable que la influencia de la corriente de pensamiento neoplatónica italiana, pudo ser parte de la formación filosófico humanista en la católica España, para los frailes que pasaban “plus ultra” en misión evangelizadora.

³ Conviene también tener en cuenta el ambiente de cercanía conventual del joven fraile Bernardino de Sahagún, con el Arzobispo fray Juan de Zumárraga, profundamente comprometido con la Universidad de México.

En las líneas escritas a continuación se destacarán algunas semejanzas y diferencias entre Ficino y fray Bernardino de Sahagún, constatadas sobre todo en los acontecimientos.

La República y su gobierno

La propuesta neoplatónica supone el retorno del alma caída a su estado original y perfecto, proponiendo la vivencia gradual de las perfecciones desde el imperfecto furor amoroso hasta el profético, pasando por el poético y religioso. Así se logra la liberación del alma caída en la prisión del cuerpo, como aparece en el cuadro siguiente:

FUROR	Profético	religioso	poético	amoroso
ÁMBITO	Adivinación	misterio	poesía	amor
FACULTAD	Conocimiento	afecto	oído	vista
EFEECTO	Conocer a Dios	culto	canto	furor-amatorio

Este recorrido refleja fundamentalmente una concepción antropológica, centrada en el alma, cuya perfección consistirá en el desprendimiento progresivo de lo temporal, manifiestamente expresado por la negación primero de los sentidos de “contacto directo con la materia” como son el gusto y el tacto, ascendiendo por la vista, el oído para continuar posteriormente con el sentido interno del afecto, hasta llegar al conocimiento, que permite alcanzar lo uno, lo perfecto, a Dios.

Las tres partes del alma humana son espejo de la constitución de la República⁴ doctrina escuchada en Salamanca por los filósofos, quienes ahora se ven impelidos en promover una nueva organización, vinculando la cultura de sus coterráneos con la de los hombres encontrados en el nuevo continente.

⁴ Cfr. IX, 577,d.

El Gobernante

Respecto a la autoridad del gobernante es interesante comparar la visión mexicana de la autoridad respecto a la europea y las metáforas aludidas respectivamente para referirse a ella.

Como testimonio explícito de la visión española podemos recurrir a la gráfica descripción de fray Antonio de Molina (Molina, 1571) donde con claridad podemos encontrar la doctrina paulina del “cuerpo místico” encabezado por la autoridad temporal del Rey. Así, pues, la encarnación de la autoridad divina, se realiza en la persona del emperador como cabeza, principio unitivo de todas las potencias, ostentando la máxima dignidad por ser él quien encarna el conocimiento; gobernante de las fuerzas militares como tendones; y de todos los ciudadanos como fuerzas operativas. El símil antropológico de la República platónica es explícito⁵.

Frente a esa visión de la autoridad aparece la mexicana, descrita por Sahagún (Sahagún, 1981 págs. L.X, c.IV) como un gran árbol de generosa sombra amparando, chicos y grandes, quien merece temor y reverencia así como el aprecio de todos. Destaca en esta descripción la procedencia originaria del concepto de autoridad como algo práctico y muy vinculado con elementos cósmicos, vegetales o animales, pues también lo compara con la protección de las aves a los polluelos. Así será conceptualizado incluso el Rey español, como “Tlatoani altepetl”, el que tiene palabra en la república. (Molina, 1571 (1910))

Ciertamente la visión europea parece estar más cercana a términos de Platón, sin embargo ambas perspectivas coinciden en la substancia del ideal platónico para el gobernante, que es, a semejanza del médico, velar por el bien del gobernado y no por el propio. (Platón, 1988 pág. 87)

Los frailes podían constatar que la alternancia de lujo y austeridad se daba entre los reyes españoles –pensemos en la corte de Carlos

⁵ “porque naturalmente de la cabeza así como de su origen y principio reciben los sentidos y nervios de todo el cuerpo la influencia y virtud, así dela misma manera reciben todos los miembros de la Republica la fortaleza y vigor de los nervios y sentidos del que preside en ella, para poderse sustentar y perseverar en el bien o en el mal, estando sujetos y obedeciendo a su imperio y mandamientos [...]”. (Molina, 1571)

l joven, contrastando con su retiro en Yuste, o con la austeridad de Felipe II– así como entre los Tlatoanis mexicas caracterizados por la opulencia de Moctezuma y la austeridad de Nezahualcóyotl, referida por los antiguos.

Encontramos también el ascenso a lo divino por el oído, y la importancia de educar a los príncipes en esta cualidad, así lo presenta el mismo Molina exhortando a: “saber muy bien la lengua de los Yndios, si pretenden hazerlos buenos Christianos. -pues como dize san Pablo, escribiendo a los Romanos. La fe se alcanza oyendo, y lo que fe ha de oyr, ha de ser la palabra de Dios, y esta fe ha de predicar en lengua que los oyentes la entiendan, porque de otra manera (como lo dize el mesmo San Pablo) el que habla, será tenido por bárbaro. Y para declararles los mysterios de nuestra Fe, no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar: pues por falta desto podrá acaecer aviedo de ser predicadores de verdad resulte de error y de falsedad.” (Molina, 1571 (1910)) y recuerda con nostálgica tristeza cuando el rey Carlos llegó a España sin poderse comunicar por su desconocimiento del castellano.

Así, pues, se presenta un especial reto para la formación de los “principales” desde el primero momento, cuando por ejemplo fray Bernardino se encuentra en Tepeapulco, tierra indígena de encuentro entre Texcoco y la nueva república de Tlaxcala.

En Tepeapulco se creó una especie de “Academia”, en la que Sahagún reunió a los ancianos, allí dialogaron extrayendo del corazón los más antiguos recuerdos. Aquel diminuto claustro recuerda la villa de Careggi, pero no de modo casual, pues se repite nuevamente este ejercicio académico en Tlaltelolco. Allí se llegará a producir el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, primer libro escrito por indígenas (Bye, 2013), y elaborado en el Nuevo Mundo, relacionado con el mundo de la medicina que tanto se relaciona con la educación de Marsilio Ficino.



Ejercicio académico en Tlaltelolco escribiendo el Códice Cruz-Badiano (Bye, 2013)

En este lugar los aliados ahora han de gobernar en condiciones de igualdad con los nuevos príncipes bautizados. Ambos proceden de cultura guerrera y se les propone la reducción a la paz ¿podríamos pensar en la proverbial mansedumbre del indígena resaltada por Mendieta, (Mendieta, 1980) como simple constatación de un temperamento local? ¿Existe acaso sed de una visión idealizada del “hombre nuevo” cristiano y del gobernante pacífico propuesta por Platón?⁶

Para dar respuesta podríamos argumentar por vía teórica, sin embargo los acontecimientos pueden aportar gran certeza. Tenemos por ejemplo el testimonio del propio virrey don Luis de Velasco que,

⁶ “[...] y tanto, que tratando de esta materia, refiere cierto venerable obispo de estas Indias en unos sus escritos, que habiendo estado entre ellos antes de obispo, no sé si quince ó veinte años, no había visto reñir un indio con otros, sino solos dos mozos, que el uno al otro se iban dando con los codos sin hacerse mal. Y lo mismo pienso que podría yo firmar de tantos, y por ventura más años, los primeros después que vine á esta tierra [...]”. Cfr. Mendieta, XXI

confiando en los naturales, en 1554 refiere a Felipe II: “En algunos pueblos de esta Nueva España se eligen cada año alcaldes y regidores que tengan cargo de la república, de que se ha seguido y sigue mucha utilidad y provecho; (...) y así lo he comenzado a hacer en Chelula y Xuchimilco, que son dos pueblos de calidad y cabeceras, con institución y orden muy particular que deben hacer por el tiempo que fuere, a voluntad de V. A. o mía en su Real nombre.” (Cuevas, 1975) Podemos ver así, la posible continuidad de aquellas autoridades indígenas en la actual estructura de fiscales y mayordomos transmitida en la entrega del bastón de mando, conservada en muchos pueblos indígenas.

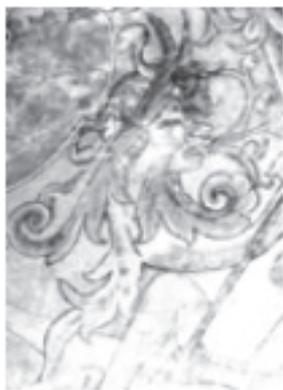
El Guerrero

La visión del guerrero tiene que ser modificada. Campea en sus mentes el ideal del Caballero, existe la necesidad de esta “agonía cristiana”, de lucha contra el mal, y al mismo tiempo es necesario purificar la “in atl in tlacinolli” –guerra florida– cuyos ritos espantan por los sacrificios tan detalladamente descritos en la historia general de fray Bernardino.

En el pueblo de Ixmiquilpan, tan cercano a Tepeapulco, los murales representan este esfuerzo, con demonios en las alturas, y seres míticos híbridos entre caballo y cocodrilo, entre español e indígena, centauros, águilas y jaguares. Se despliega una mitología más allá de lo puramente indígena, desafiando la interpretación y la búsqueda –entre flores– de Platón.

Eros, como daimón, puente o intermediario, entre lo divino y lo humano, en la interpretación cristianizada –al estilo ficiniano– del mal se representa en estas pinturas como Caco, demonios “en las alturas”⁷, como un aire infestado. Recordando al mismo san Pablo que afirma “Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas.(Ef. 6, 12)

⁷ “El Apóstol recuerda que combate, dentro de sí, contra los poderes exteriores. Dice así: No peleamos contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades de este mundo y los gobernadores de estas tinieblas, contra los malvados espíritus que habitan en el cielo. Con el término “cielo” se designa el aire, en el que se forman los vientos y las nubes, las borrascas y torbellinos, como atestigua la Escritura en muchos pasajes: (9 Ef 6,12.)”Cfr. Agustín, El combate cristiano, cap. III



Ixmiquilpan, Hgo. Mural

Los poetas

Hemos tocado el oficio de los artífices, la producción de los instrumentos para satisfacer las necesidades personales y comunitarias. En el caso de los murales hablamos de algo fundamental, la comunicación ponderada particularmente por fray Alonso de Molina en su introducción al Vocabulario, describiendo la caída de los hombres por su soberbia, ocasionando la diversidad de lenguas, esto para exponer la excelencia de la lengua náhuatl. Debemos entonces preguntarnos si también hay alguna similitud entre los poetas de estas tierras y la concepción de Platón sobre ellos.

Así como el tlacuilo muralista de Ixmiquilpan, nos cuenta su guerra florida, el poeta de la República, ha de ser un narrador de mitos, alguien que por su austeridad se ajuste a las normas necesarias para la educación de los militares⁸. Nadie dudará que los murales con motivos guerreros, en una tierra de frontera entre otomíes y chichimecas, tiene como objetivo la educación de un pueblo guerrero.

En la descripción que Sahagún hace de los oficios (Sahagún, 1981, L. X, c. 11), cada una de las descripciones consta del perfil positivo y perfil negativo del artista en cada uno de los trabajos. Donde podemos

⁸ "En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares." Cfr. Platón, Diálogos, III, 398 b.

ver esta lucha continua por llevar el auriga⁹ con autoridad. Deja ver el esfuerzo de someter las pasiones bajas a las superiores, en cada uno de los ámbitos del trabajo humano. Aquí podemos preguntarnos por la influencia que pudieron ejercer los esquemas del fraile en su interrogatorio a los sabios, y distinguir el contenido auténtico de las expresiones de los naturales, posiblemente siguiendo un modelo previamente trazado por el educador.

Desde luego, lo evidente en la descripción de todos los oficios en la Historia General de Sahagún, es que con ellos se satisfacen muchas necesidades, y más allá de las puramente básicas, se llega a la producción artículos suntuarios como es el trabajo de los amantecas. Así podemos pensar que esta civilización no es reciente, pues el mismo Platón observa que “el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas.” (Platón, 1988).

La República y poesía

Una de las primeras necesidades es la interacción humana, como fray Alonso de Molina recuerda, citando a Aristóteles, el hombre es naturalmente amigo de comunicación y compañía. Así podemos ver como el poeta mexicano aporta un gran servicio en Anáhuac, cuando expresa:

“En verdad aquí viven,
Ya escucho su canto florido.
Es como si les respondiera la montaña.
En verdad junto a ellas mana el agua preciosa,
La fuente del xiuhtótol.” (León-Portilla, 2011)

La relación del agua y del cerro es lo que en su vocabulario fray Alonso de Molina registra como Altepetyacanco República. Este primer cantar nos habla de la ciudad donde se vive, entre flores y trino de aves. En su comentario a los cantares León-Portilla lo relaciona con el Nican mopohua, crónica de los acontecimientos guadalupanos

⁹ “Platón en el Fedro llama a la mente, entregada a las cosas divinas en el alma humana, auriga; a la unidad del alma, cabeza del auriga; a la razón y la opinión que habla de las cosas naturales, el caballo bueno; a la fantasía confusa y el apetito de los sentidos, el caballo malo. Y llama a la naturaleza del alma toda entera, carro, porque su movimiento, por así decir circular, comenzando de ella a ella retorna, reflexionando sobre su naturaleza”. Cfr. Marsilio Ficino, (2001), De Amore Comentario a «El Banquete» de Platón, Madrid: Tecnos, pp. 223-224. Esta imagen del carro será posteriormente usada con frecuencia en el arte barroco.

que tradicionalmente se atribuyen a Antonio Valeriano, uno de los alumnos trilingües de Bernardino de Sahagún.

Fundar una ciudad es construir in atl in tepetl –el agua y el cerro– difrasismo que se refiere a la vida y al culto porque el cerro es el templo, pirámide para el culto, como decíamos al inicio, cubierta por nuevas pirámides en el decurso de los fuegos nuevos. Por eso podemos decir que cuando al indio Juan Diego se le solicita la construcción de un templo es fundar una nueva ciudad, una República, una Nueva Jerusalén.



le dice: "SÁBELO, TEN POR CIERTO, HIJO MÍO EL MÁS PEQUEÑO, QUE YO SOY LA PERFECTA SIEMPRE VIRGEN SANTA MARÍA,(...) MUCHO DESEO QUE AQUÍ ME LEVANTEN MI CASITA SAGRADA.

Quimolhuilia:"MAXICMATTI, MA HUEL YUH YE IN MOYOLLO, NOXOCOYOUH,CANEHUATL IN NICENQUIZCACEMICAC ICHPOCHTLI SANTA MARIA, (...) HUEL NICNEQUI, CENCA NIQUELEHUIZ INIC NICAN NECHQUECHILIZ-QUE NOTEOCALTZIN. (Valeriano, 1570)

Conclusión

Nos hemos preguntado la posible relación de Platón con las actividades docentes de fray Bernardino de Sahagún, encontrando que si bien no existe una referencia explícita del fraile a las doctrinas del filósofo, si encontramos coincidencias cronológicas y vínculos personales muy cercanos a Marsilio Ficino, y existen manifestaciones concretas en la forma de vida, como es su método “académico” de recabar la información conviviendo y dialogando con los sabios que vierten las enseñanzas de sus antepasados, en forma colegial, incluyendo el tema de la salud que tanto interesaba a Ficino.

Llama la atención la similitud de la jerarquía de los ciudadanos que constituyen las nuevas Repúblicas de indios, con los tres niveles fundamentales descritos por Platón, y que ese sistema de organización ha llegado hasta nosotros, aunque de forma muy degradada en la organización de los fiscales en los pueblos indígenas.

Arte y poesía también contienen rasgos de la metafísica platónica –El uno superior, los daimones, guerreros y hombres caídos– que por la brevedad de este trabajo no pueden ser detalladamente descritos, pero quedan esbozados brevemente. Y la participación del poeta en la descripción y fundación de la República, o ciudad de modo muy cercano a la experiencia cotidiana por nuestra cercanía a los acontecimientos guadalupanos.

“ÜBER DIE WÜRDE DES MENSCHEN”

“ACERCA DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE”

Tr. Beatriz Tuzpan

Beim Schusse
seiner philosophischen
Vorlesungen
gesprochen
von
J. G. Fichte

1794

Nicht als Unetersuchung,
soudern als Ausguss
der bingerissensten
Empfludung
nach der Untersuchung,
widmet seinen Gönnern und
Freunden
zum Andenken der seeligeu
Stunden,
die er mit ihnen im
gemueiuschaftlichen Streben
nach Wahrheit verlebte,
diese Blätter
der Verfasser.

En la clausura
de sus clases filosóficas
por

J. G. Fichte

1794

El autor dedica, estas páginas
a sus admiradores y amigos
como expresión de un
sentimiento desgarrado,
para recordar las horas felices
que compartió con ellos
en el esfuerzo comunitario
por la verdad.

Wir haben den menscheichen Geist vollständig ausgemessen; – wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des ursprünglichen System im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Beschlusse einen kurzen Ueberblick auf das Ganze.

Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmässigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, – und wie er diese weitervorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins unendliche verschiedenen, – jedem seinen Platz an, dass keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur Ein organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das Sysytem der ganzen Geisterwelt, und der Mensch

Hemos considerado compensar plenamente al espíritu humano; – hemos establecido un fundamento, sobre el cual puede edificarse un sistema connatural científico como exposición adecuada del sistema originario en el hombre. Al final hago un resumen de todo.

La filosofía nos conduce a indagar todo en el yo. Primeramente, mediante el yo llega orden y armonía, a la masa inerte y amorfa. Únicamente a partir del hombre se extiende la regularidad completamente rodeándole hasta el extremo de su observación, – y en cuanto más la amplía, el orden y la armonía progresarán. Su observación que es infinitamente diversa le remite a cada quien su lugar, – de tal modo, que nada excluya al otro; la observación pone unidad en la diversidad infinita. Por ella se mantienen unidos los cuerpos mundanos, pone unidad en la diversidad infinita, y se convierten en un cuerpo organizado por la relación que guarda consigo mismo; por la observación giran los astros en sus cauces correspondientes. Por el yo existe un orden gradual impresionante que va desde el serpigo hasta los

erwartet mit Recht, dass das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das von ihm aus ins unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; dass mit der fortrückenden Cultur des Menschen, zugleich die Cultur des Weitalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird – nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen – immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen.

Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloss als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!

Er legt nicht nur die nothwendige Ordnung in die Dinge; er giebt, ihnen auch diejenige, die er

serafines; en él se encuentra el completo mundo espiritual, y el hombre espera legítimamente que la ley, que se da a sí mismo, deba valer también para el completo mundo espiritual; espera legítimamente el reconocimiento universal. Aquí se encuentra la promesa, que se difundirá a partir de él, hasta donde todavía no hay orden ni armonía; con la cultura progresiva gradual del hombre, se incrementará la cultura del mundo. Todo, lo que en este momento es amorfo y desordenado, se disolverá por el hombre en un orden sumamente bello, y lo que hasta ahora es armónico, será – lo no desarrollado todavía por las leyes – mucho más hermoso aún. El hombre pondrá orden en el caos, y un plan en la destrucción general; por él la corrupción transformará, y la muerte llamará a una nueva vida gloriosa.

Éste es el hombre, considerándolo sólo como inteligencia observadora; ¡qué no será, si lo consideramos como potencia práctico-activa del pensamiento!

No sólo pone el orden necesario en las cosas; les da incluso aquel, que él mismo elige

sich willkürlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schießt das, was vorher kalt und todt war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschießen, sobald er ihr anders gebieten wir. – Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen ein gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.

Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter

libremente para sí mismo; ahí, donde él entra, la naturaleza despierta; cuando el hombre mira a la naturaleza, ella se dispone al hombre de tal modo, que de él adquiera la creación más hermosa. Ya su cuerpo mismo es lo más espiritual, surgido a partir de la materia circundante; a su alrededor el aire será suave, el clima benévolo, y la naturaleza se sosiega por la expectativa de que por el hombre pueda ser transformada en hogar, y en una madre nodriza de los seres vivientes. El hombre le ordena a la materia bruta, a organizar su ideal, y a proporcionarle el material del que él necesita. Lo que antes era frío e inerte, se convierte en el gran alimento, fruto que deleita como uva vivificante, y se convierte en algo distinto para él, desde el momento en el que el hombre le ordena otra cosa. – A su alrededor se domestican los animales, bajo su mirada tímida los animales dejan de ser salvajes, y de la mano de su domesticador reciben una sana alimentación, a la que ellos se someten a él por obediencia dócil.

Todavía más, en torno al hombre se ennoblecen las almas; cuanto uno es más hombre, tanto más profunda y hambriamente actúa

wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schliesst sich auf jeder menschliche Geist, und jedes menschliche Herz. Um den hören Menschen berum schlissen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpuncte am meisten nähert, der die grösseren Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur Einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem grossen einzigmöglichen Plane der Menschheit. Der höhere Stufe der Menschheit berauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reisst mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus.

–

Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Daseyn nech schlechthim unabhängig von allem, was auser ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner

sobre los demás; y repercutirá en la comunión con los demás, y lo que porta el sello de la humanidad jamás será olvidado por ella; cada emanación pura de humanidad se encierra en cada mente humana, y todo corazón humano se abre a la emanación pura de lo auténticamente humano. Alrededor del hombre superior forman los hombres un círculo, la gente busca en torno a quién unirse, a aquel que es más humano. Sus espíritus tienden y se esfuerzan a estar en comunión, para ser un espíritu en muchos cuerpos. Todos se comprenden y se aman, y están como colaboradores del único grandioso proyecto de la humanidad. El hombre superior atrae hacia sí fuertemente su época elevándola a un nivel supremo de humanidad; la humanidad mira hacia atrás, y se asombra del abismo que sorteó, lo que ignoró; el hombre superior toma con grandes brazos, y saca del género humano, lo que puede de sí. –

¡Destruyan su cuerpo! en virtud de su existencia, es absolutamente independiente de lo que está fuera de él; él existe absolutamente por sí mismo; y ya en la cabaña de barro tiene el sentimiento de esa existencia, en los momentos de su éxtasis, cuando el tiempo

Erhebung, wenn Zeit und Raum, und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreißt, – und dann wieder freiwillig, zu Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. – Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubehen, die ihn jetzt umgeben: er wird noch seyn; und er wird seyn, weil er es wollen wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aufser ergender Kraft.

Hindert, vereitelt seine Pläne! – Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? – was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er wirkt fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloss eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die Farben seiner Pläne, und die äusseren Gestalten derselben können ihm verschwinden; sein Plan bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reißt er etwas neues ausser sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an sich zu reissen, bis er alles in Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

y el espacio, y todo, lo que no es él, desaparece; cuando el espíritu se separa violentamente de su cuerpo, – y cuando voluntariamente prosigue, en la consecución, de los objetivos por el cual regresa a su vida cotidiana. – Separen los dos últimos granos de arena, que ahora le rodean; todavía será; porque lo querrá. Es eterno, por sí mismo y por su propia potencia espiritual.

¡Obstaculicen sus planes! – Podrán detenerlo: pero ¿qué significan los miles y miles de años en la historia de la humanidad? – lo que el suave sueño matutino al despertar permanece. Él continuará actuando, y lo que a ustedes se les presenta como un desaparecer, sólo es un ensanchamiento de sus ámbitos: lo que se les presenta como la muerte, es su preparación para una vida superior. Los colores de esos planes, y las figuras externas pueden desaparecer; su plan sigue siendo el mismo; y en cada momento de su existencia el hombre halla algo nuevo fuera de sí mismo, y seguirá apropiándose, hasta absorber todo en ese círculo: hasta que la materia lleve la impronta de

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann; Ich bin Mensch. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schauern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! – Das ist jeder, der mir sagen kann: Ich bin. – Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; – ob du auch noch so nahe grenzend mit demThiere, unter dem Stecken des Treibers Zuruckerrorhr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will – oder ob mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest – du bist darum duch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiss auf der Stufe derselben, und es giebt auf dieser Leiter keinen Sprung – vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewusstseyns, vielleicht so schnell darüber hineilend, das ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewusstseyn zu erheben: aber ich stand einst gewiss da: – und du wirst einst gewiss – und dauere es Millionen, und millionenmal Millionen Jahre –

su intervención, y todos los espíritus construyan con su espíritu un solo espíritu.

Éste es el hombre, así es cada uno, puede decirse a sí mismo: Soy ser humano. ¡Acaso no debería tener un gran temor ante sí, y estremecerse ante su propia majestad! – esto es, cualquiera que pueda decirme: Yo soy. – Independientemente del lugar donde habites, tú, que sólo tienes rostro humano; – aunque vivas también muy cerca de los animales, aunque te halles cultivando caña de azúcar; tú, que te hallas calentándote, donde no has encendido la llama, lloras amargamente, porque esta llama no se mantendrá por sí misma – o soy yo la más depravada, la falla del origen del malandrín – tú también, eres lo que yo soy; porque tú, malandrín, puedes decirme: existo. Tú eres mi compañero y mi hermano. Oh, el malandrín dirá también, yo estuve ciertamente alguna vez en el nivel en el que tú te encuentras ahora; pues es un grado de la misma humanidad, de modo que no tuve tiempo para ser consciente de esta situación: pero ahí estaba yo, de eso estoy seguro: – y tú ciertamente seguirás existiendo – aunque pasen millones de años – ¿Qué

was ist die Zeit? – du wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der ich jetzt stehe: und du wirst einst gewiss auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreissen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem grossen Plane anerkennen. – Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Solte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel – aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?

Erd und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? – Ich führe Sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen *; dies sey das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken.

* Selbst ohne mein System zu kennen, ist es unmöglich, diesen Gedanken für spinozistisch zu halten, wenn man nur wenigstens den Gang dieser Betrachtung im Ganzen übersehen will. Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird.

es el tiempo? – y estarás en el nivel de humanidad, en el que yo me encuentro ahora: y te encontrarás en el nivel en el que estoy ahora, obrando sobre ti, y tú sobre mí. También tú algún día serás llevado a mi círculo, y tú me llevarás al tuyo; también te reconoceré un día como colaborador de mi gran plan. – Este soy yo, el que yo soy, todo aquel, soy yo. No debería yo temblar ante la majestuosidad de la imagen del hombre; y ante la divinidad, que habitan tal vez en la penumbra misteriosa – pero que con toda certeza habita en el templo, que lleva su huella.

Tierra y cielo, y tiempo y espacio, y todos los límites de la sensibilidad se me desaparecen ante este pensamiento; ¿y el individuo no debería desaparecerseme? – yo no lo llevaré a lo mismo.

Todos los individuos están incluidos en la única gran unidad del espíritu puro*; esta sea la última palabra, mediante la cual me encomiendo a su recuerdo; y el recuerdo, al que yo me encomiendo con respecto a ustedes.

* Sin conocer mi sistema, es imposible tener por spinoziana esta idea, también pasando por alto el curso de la consideración, la unidad del espíritu puro. idea inalcanzable; fin último que jamás será real.

“THOMAE DE AQUINO, SCRIPTUM SUPER
SENTENTIIS PETRI LOMBARDI
LIB. I, DISCT. 25, Q. 1, A 1”

“TOMÁS DE AQUINO, COMENTARIO A LAS
SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO
LIB. I, D. 25, Q. 1, A 1.”

Tr. Arturo Mota Rodríguez

Articulus 1

Utrum definitio personae
posita a Boetio sit
competens

Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a Boetio: persona est rationalis naturae individua substantia. Videtur quod haec definitio sit incompetens. Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in 3, dist. 10. Ergo videtur quod definitio sit incompetens.

Artículo 1

Sobre si la definición de
persona establecida
por Boecio sea
adecuada

En primer lugar, si se procede y se establece la definición de persona por parte de Boecio: Persona es substancia individual de naturaleza racional; resulta evidente que esta definición es inadecuada. Y es que la definición debe ser convertible con lo definido. Pero la noción formal de “persona” se encuentra en Dios, y en los ángeles, y en los hombres; por lo mismo, esta definición de “persona” no conviene a las personas divinas, como dice el

Maestro, en el libro III, distinción 10. Por lo tanto, es evidente que la definición resulta inadecuada.

Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.

Además, dado que la definición se adecua a la cosa, las partes de la definición deben adecuarse a las partes de la cosa. Pero la definición significa a la cosa definida. Y por ello, las partes de la definición significan a las partes de la cosa. Pero la persona divina es simple, no tiene partes. Por lo tanto, tal definición no es conveniente en este último caso.

Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod Socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, rationalis naturae.

Asimismo, lo que se predica de algo en sentido recto, no debe ponerse en su definición en sentido oblicuo (ambiguo). Pero la naturaleza intelectual se predica de la persona en sentido recto: por eso decimos que Sócrates es en cualquier caso de naturaleza intelectual o racional. Por lo tanto, es evidente que está mal dicho “de naturaleza racional”.

Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus. Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.

Además, la diferencia específica, propia de algún género, no se encuentra como ajena o exterior respecto de aquel género. Pero “racional” es diferencia específica de “animal”. Por lo tanto, no se encuentra sino en los animales. Pero “persona” se encuentra en el Ángel y Dios, que no están contenidos en el

género “animal”. Por lo tanto, “racional” no debe ponerse en la definición de “persona”.

Item, persona in assignatione Boetii et Tullii coordinatur essentiae, subsistentiae et substantiae. Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis essentiae, quam naturae.

Igualmente, “persona”, según la asignación de Boecio y de Tulio, se relaciona con “esencia”, “subsistencia” y “substancia”. Pero en Dios lo mismo es naturaleza y esencia. Por lo tanto, debe decirse con mayor propiedad “de esencia racional”, que “de naturaleza” (racional).

Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in definitione personae.

Además, la materia es principio de individuación. Pero en algunos entes se encuentra realizada la noción “persona”, en los cuales nada hay material, al menos en Dios. Por lo tanto, “individuo” no debe ponerse en la definición de “persona”.

Item, substantia in usu Latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi; hypostasis autem est substantia particularis aut individua; videtur quod superflue additur individua. Si pro essentia; cum individuatío ponatur circa subjectum, quae individuatío in divinis est per distinctionem proprietatis;

También, en el uso de los Latinos, “substancia” se dice equívocamente respecto de “esencia” y de “hipóstasis”. Cuando, por tanto, se dice que “persona es substancia individual”, “substancia” se toma, o bien, por “esencia”, o bien, por “hipóstasis”. Si se toma por “hipóstasis”, “hipóstasis” es, sin embargo, substancia particular o individual; en este caso es evidente que se añade “individual” de modo desmedido. Si se toma

sequeretur quod proprietates distingueret essentiam. Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae; quod videtur inconveniens.

Praeterea, persona autem est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis: quia substantia ponitur in sua definitione in recto; et hoc etiam patet per Boetium qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nominet accidens, quia dicit intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.

por “esencia”, cuando la individuación se establece acerca del sujeto, cuya individuación en las personas divinas se dice por la distinción de sus propiedades, se sigue que la propiedad distingue a la esencia. Y, además, cuando se ha multiplicado lo definido, se multiplica la definición, según que muchos hombres son muchos animales racionales, etc.; se sigue, entonces, que muchas personas son muchas esencias, lo que evidentemente es inconveniente.

Además, “persona” es un término que se dice de la substancia, o del accidente. Pero no puede decirse que sea un término que se diga del accidente, porque “substancia” se pone en la definición de “persona” en sentido recto; y esto lo deja claro Boecio, quien separa “persona” de un género de accidentes. Por lo tanto, es un término que se dice de una substancia. Entonces, cuando por “individuo” se nombra al accidente, porque dice una intención cualquiera, según se dice del nombre del género y de la especie, es evidente que se pone inconvenientemente en la definición de “persona”, casi como una diferencia de la substancia.

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 24, qu. 2, art. 2, hoc nomen persona secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen singulare, vel genus et species; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, rationalis naturae; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur individua.

Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in

Respondo diciendo que, como fue dicho arriba, en dist. 24, q. 2, a. 2, el sentido de este término, “persona”, según es aceptado por su generalidad, no es el nombre de la intención/noción, como es el sentido de un término singular, o del género y de la especie; sino es nombre de la cosa, a la que refiere alguna intención/noción, es decir, una intención/noción particular, y en una naturaleza determinada, esto es, intelectual o racional. Y, por lo mismo, en la definición de persona se establecen tres cosas, a saber: el género de aquella cosa, que se significa con el término “persona”, en tanto se dice “substantia”; y la diferencia específica por la cual se contrae a una naturaleza determinada, en la cual se establece/realiza la cosa, que es la persona; es en este sentido que se dice “de naturaleza racional”; y se establece además algo perteneciente a aquella intención/noción, bajo la cual el término “persona” significa su cosa; ciertamente no significa la substancia racional como un absoluto, sino según que se subentiende una intención/noción particular: y por lo mismo, se añade el término “individua”.

Al primer argumento se responde entonces diciendo

ista definitione, possunt dupliciter considerari: vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit Boetius: unde etiam ibi inquirat definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam incretam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem

que aquellas cosas/elementos que se establecen en esta definición de persona (de Boecio), pueden considerarse de dos maneras: o de modo estricto, según la propiedad de las palabras, y así, como fue aclarado, no es propio decir las de las personas divinas, como dice el Maestro; o en sentido amplio, y así es como conviene que se establezca el término “persona” a cualquier naturaleza intelectual; así lo acepta Boecio. De ahí que sea esto último el aspecto por el que se examina la definición de “persona” para tratar de hacer notar el modo en que Cristo sea una persona, en lo cual consta no el ser (de Cristo) sino (como) la persona divina increada.

Al segundo argumento se responde diciendo que, según Avicena, la definición puede considerarse de dos modos, a saber: o bien, según aquello que se significa por la definición; o bien, según la intención/noción de la definición. Si aceptamos el primer modo, entonces lo mismo es el significado tomado como lo definido y la definición; de ahí es que dice el Filósofo que la razón/fundamento por la cual el nombre/término significa algo, es la definición; y así, la definición y lo definido son lo mismo, y este es el modo

significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale. Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit. Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in eo possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint designari tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali. Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis

por el que aquellas cosas/ elementos que se establecen en la definición (de persona) en sentido recto, no son partes de la definición, es el modo en que la cosa es tomada como una definición de las cosas significadas, y no según lo definido. Si, entonces, cuando se dice “animal racional mortal”, y se toma “animal” como parte del hombre, no se predica de todo el hombre, como tampoco se predica de todo el hombre ninguna parte integral. De ahí que “animal” se dice de todo el hombre y de modo semejante “racional mortal”. Y por lo mismo, el hombre no se dice ser tal a partir sólo de “animal” y de “racional” y de “mortal”, sino se dice ser “animal racional mortal”. Pero el género significa un todo como no designado, y la diferencia específica como designante, y la definición como lo designado, al modo como sucede con las especies, las cuales son de varias clases; por ejemplo, “cuerpo”, según que es parte de “animal”, es un género de diferente especie, como dice Avicenna. En efecto, cuando la razón formal de “cuerpo” consista, en este sentido, en que sea de tal naturaleza, en esa medida en él pueden designarse tres dimensiones; si, de este modo, por el término “cuerpo”

conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum. Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi. Unde quodcumque istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset significatio alterius; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei. Et inde est

se significa alguna cosa, en esa medida, en ella pueden designarse tres dimensiones bajo esta condición, tal que le sobreviene otra perfección que plenifica a la misma (condición) por una razón formal más noble, como es “alma”. Así, “cuerpo” es parte de “animal”, y así también no se predica de “animal”. Si verdaderamente con el nombre de “cuerpo” se significa una cosa como poseedora de tal naturaleza, a partir de cualquier forma la misma (naturaleza del cuerpo) puede plenificarse, y pueden designarse en ella tres dimensiones. Entonces, “cuerpo” es género, y significa un todo: no por que se asuma cualquiera forma especial, sería ésta una forma ajena a éste por lo que se condicione la razón formal de “cuerpo”. Sin embargo, no por ello se determina indistintamente que a partir de tal o cual forma posea dicha propiedad. Pero cuando se dice “animado”, se designa la forma por la cual recibe tal razón formal, aun cuando reciba algo más a partir del alma que de la razón formal de “cuerpo”, y así la diferencia específica es designante, y entonces, la especie será lo designado. Pero lo “verdadero” es que (lo definido) esté en arreglo al género y a la diferencia específica, aunque

quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicitatis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem. Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui adinvenit has intentiones; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.

no sean partes, sin embargo, fluyen a partir de las partes de la cosa, porque el género fluye a partir de la materia, aunque no sea materia, y la diferencia específica fluye a partir de la forma, aunque la forma no sea diferencia específica, sino que la forma es el principio de aquéllos. Y así, la definición compuesta expresa una real composición. Sin embargo, en los entes simples, y principalmente en Dios, la composición expresada en la definición, no reconduce a alguna composición de la cosa, sino sólo según la razón formal que se funda en la verdad de la cosa, tal como lo expresa algún modo de definición de Dios, que es substancia intelectual divina, o algo parecido. De ahí que cualquiera de estos nombres que se dicen en la definición, tienen una verdadera significación en Dios, y la significación de uno no sería la significación de otro; y sin embargo, la diversidad de las significaciones no se funda sobre alguna diversidad de la cosa. Y de ahí es que según el ser de la cosa simple, es que el entendimiento enuncia por composición afirmativa muchos nombres, cuando incluso en la cosa no exista composición alguna; además lo mismo sucede respecto a la “quiddidad” de la cosa simple,

en la que no hay composición: el entendimiento la designa por muchos nombres, cuya pluralidad de razones formales/nociones subyace en la cosa, y no en la diversidad de la cosa. Y según esto, la pluralidad de nociones que se ponen en la definición de la persona divina, no son de mayor simplicidad en cuanto a la cosa, que respecto a la misma persona, sino sólo según la noción. Pero si se considera la definición según su intención/noción, la definición no es lo definido, sino lo deducido en su conocimiento. Y así, la definición está compuesta de muchas intenciones/nociones, de la cuales, ninguna se predica de la misma, ni es convertible, porque la intención/noción del género no es la intención/noción de la definición; pero esto no se cumple sino según el entendimiento en el que se encuentran estas intenciones/nociones. Y así, no es inconveniente poner en las personas divinas el todo y la parte según la operación del entendimiento; incluso, en la proposición que de Dios se forma, el sujeto es parte del todo de la proposición.

Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari. Vel ut pars, ut

Al tercer argumento se responde diciendo que, como ha sido explicado, la esencia o naturaleza puede significarse de

significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de Socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod Socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid hujusmodi; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, in quantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo.

dos modos. O bien, como parte, al modo en que se significa el término “humanidad”, y así, la naturaleza o esencia no puede predicarse de la persona en sentido recto, como no se predica “humanidad” de Sócrates. O bien, como un todo, tal como se significa el término “hombre”, y de este modo se predica de la persona. Decimos entonces que “Sócrates es hombre”. Éste, empero, acepta la noción de naturaleza racional según el primer modo, en cuanto es principio de la diferencia específica y no la misma diferencia específica, al modo como sucede con “racionalidad”, que no puede ponerse en la definición de hombre en sentido recto, sino en sentido amplio; así como si de dijera que es poseedor de “animal racionalidad” o algo parecido. Pero la naturaleza signada en las cosas compuestas también posee una diferencia específica real respecto a la persona, en cuanto, por ejemplo, que en la naturaleza sucede la adición de algo, como lo demuestra la materia, por la cual, la naturaleza común del género o la diferencia específica se individua. Pero en los entes simples, y principalmente en Dios, en quien no hay adición alguna según la cosa, no es una

Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. Quandoque sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius, nominat Angelum animal rationale, et Dionysius, etiam dicit, quod sensibile et rationale sunt in Angelis supereminenter quam in nobis; et rationem etiam inter divina nomina connumerat; et sic accipit Boetius.

real diferencia específica de naturaleza, como si “persona” lo significara, sino sólo en cuanto al modo de significar; por lo que cae en la definición de “persona divina” en sentido amplio.

Al cuarto argumento se responde diciendo que “racional” se dice de dos modos. Primeramente, siempre que se asume en sentido estricto y propiamente, según que la noción dice/expresa un cierto oscurecimiento de la naturaleza intelectual, como dice Isaac (Israelí), que la razón nace en la sombra/oscuridad de la inteligencia. Lo que queda claro a partir de esto, y de modo firme, es que (el entendimiento) no se ofrece para sí la verdad, sino que la encuentra por la indagación y el discurso. Y así, “racional” es diferencia específica de “animal”, lo que no conviene a Dios y al Ángel. En segundo lugar, siempre que se asume conjuntamente por cualquier conocimiento de la virtud (intelectual) no impresa en la materia, y así conviene conjuntamente a Dios, al Ángel y a los hombres. De ahí que Gregorio nombre al Ángel “animal racional”, y Dionisio, diga también que “sensible” y “racional” son en el Ángel supereminentemente que en nosotros, y cuenta a la “razón”

Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.

Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile.

entre los nombres divinos, y así lo acepta Boecio.

Al quinto argumento se responde diciendo que, según Boecio, la naturaleza se dice de un modo por el que la diferencia específica informa a una cosa cualquiera; y por ello el término “naturaleza” no nombra a la esencia de modo absoluto, sino según que determina a algún género o a alguna especie, y por ello es que “persona” no nombra a la substancia subsistente, sino en determinado género, esto es, de naturaleza intelectual, por ello es mejor poner “naturaleza” que “esencia”.

Al sexto argumento se responde diciendo que en la individuación, según que se realiza en las cosas compuestas, hay que considerar dos aspectos: primero, aquello que es causa de la individuación, que es la materia; y según esto, este sentido no se traslada a las personas divinas; y segundo, es decir, considerando que la razón formal de individuación es el fundamento de la incommunicabilidad, en cuanto algo, uno y el mismo, no se divide en muchas cosas, y no se predica de muchas cosas, y no es divisible, y así es como conviene a Dios.

Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem. Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus,

De ahí que según Ricardo el lugar del individuo puede ser incommunicable.

Al séptimo argumento se responde diciendo que “substantia” se dice de cuatro modos. Un modo es que la substantia es lo mismo que la esencia, y así “substantia” se encuentra en todos los géneros, lo mismo que la esencia. Y esto se significa, por ejemplo, cuando se investiga: “¿Qué es la blancura?”, un color. Otro modo es que “substantia” significa al individuo en el género de la substantia, que se dice “substantia primera”, o “hipóstasis”. El tercer modo se dice de la “substantia secunda”. El cuarto modo se dice de la substantia generalmente en cuanto se abstrae de la substantia primera y de la segunda; y así, por este modo se asume “substantia” por el individuo, y por una cuasi diferencia específica, por la que posee intelectualmente lo que permanece como substantia primera. Según que cuando se dice “animal racional mortal”, “animal” significa la naturaleza del animal en cuanto se abstrae a partir de todas las especies, y como una diferencia específica añadida por la que se posee intelectualmente una determinada especie.

quod natura humana non est persona in Christo; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communicabilitas assumptibilis. Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.

Sin embargo, en cualquier caso, dicen que se asume “substancia” por “hipóstasis”, lo mismo sucede acerca de la noción de “persona”, que realiza la incomunicabilidad en tres maneras, esto es, en tanto que se priva de la comunidad universal, en tanto se priva de la comunidad particular que posee en la constitución del todo, y en tanto se priva de la comunidad del conjunto de premisas de la cosa de mayor dignidad, por cuanto decimos que la naturaleza humana no es persona en Cristo; por el término “hipóstasis” se niega la noción universal y particular, y por adición de “individuo” se niega la comunicabilidad como premisa (asuntiva). Pero lo primero es mejor, porque esto no puede poseerse intelectualmente a partir de la significación de las palabras. do Y, además, hasta aquí compete la respuesta a la objeción de cómo se asume “substancia” en la definición de “hipóstasis”, cuando decimos que la “hipóstasis” es substancia individual.

Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam;

Al octavo argumento respondemos diciendo que, como fue dicho en el cuerpo del artículo, “persona” no nombra a la intención/noción, sino a la cosa a la que refiere

nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem. Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essenziale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio. Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones.

Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad

aquella intención/noción; y, por lo mismo, no nombra al accidente, sino a la substancia; y no por esto, es decir, que es individuo, que es diferencia de la substancia, porque el particular no añade diferencia alguna a la especie. Pero lo particular se efectúa en el individuo por algún principio esencial, mismo que en las cosas compuestas es la materia, y en las personas divinas es la relación que las distingue; y porque los principios esenciales son ignorados por nosotros, frecuentemente ponemos en las definiciones algo accidental, para significar algo esencial; y así, el término “individuo”, que es un término accidental, se pone para designar un principio substancial, por el que se realiza la individuación. Es conocido que, respecto a la persona, se dan otras definiciones.

Una es la de Ricardo que corrige la definición de Boecio, según aquel modo por el que se dice “persona” de Dios, y así define persona: persona es existencia incommunicable de naturaleza divina, porque “racional” e “individuo” y “substancia”, no son adecuadas con propiedad a las personas divinas, por el uso común que hacemos de estos términos. Otra es dada por los maestros, así: persona

nobilitatem pertinente; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparisonem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparisonem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparisonem habet.

es una hipóstasis de distinta propiedad por una nobleza pertinente; y parece haber un retroceso a lo mismo, a menos que ésta se asuma por comparación a una propiedad que la distingue, por lo que permanece persona, o como aquella definición de Boecio que se asume por comparación a la naturaleza, respecto de las cuales la persona posee realmente la comparación.

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

Somos Anáhuac



Maestría en Filosofía. RVOE-SEP: 964167. Próximo inicio: febrero de 2014.

Doctorado en Filosofía. RVOE-SEP: 995386. Próximo inicio: febrero de 2014.

¿Qué puedo conocer?
¿Qué debo hacer?
¿Quién soy?
¿Qué me es permitido esperar?
¿Qué es el hombre?
¿Hacia dónde voy?



UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR

Informes:
Mtra. María Eugenia Guzmán Gómez
filosofia.uams@anahuac.mx
Tel. 55 5628 8800 ext. 171



MÉXICO SUR

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR
Av. de las Torres 131, Col. Olivar de los Padres
C.P. 01780, Álvaro Obregón, México D.F.
5628 8800 / www.uas.mx

ISSN en trámite