

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica

Dikaiosyne N°2
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela, 1999



2

DIKAIOSYNE N° 2 /1999

**La reflexión ética y la constitución
de una cultura política orientada al entendimiento**

Págs. 9 - 40

Luz Marina Barreto
Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
lbarret@reaccium.ve

Reason, not regard, is what sets off the Intentional from the mechanistic; we do not just reason about what Intentional Systems will do, we reason about how they will reason.

Daniel Dennett

Resumen

¿Es posible, como dice Habermas, “motivar racionalmente” a un interlocutor para que siga nuestras recomendaciones respecto de un determinado curso de acción? Esta es una pregunta crucial si queremos encontrar alguna fundamentación racional para nuestras teorías morales y para aquellas teorías políticas que creemos promueven del mejor modo una sociedad bien ordenada.

Pero esta pregunta se refiere al espinoso problema acerca de la naturaleza de nuestras deliberaciones morales. Una corriente muy influyente de la filosofía hace depender nuestras capacidades deliberativas de nuestras pasiones o nuestro carácter. Esta postura, mejor conocida como internalismo, se opone a la posición que sostiene que es posible persuadir a alguien, incluso si no tiene una motivación interna para ello, para que acepte que tiene una buena razón para hacer lo que se le recomienda. El propósito de mi artículo es examinar si y bajo que condiciones podríamos promover esta clase de deliberación racional en las sociedades modernas.

Palabras clave: ética, internalismo, racionalidad, cultura política.

Abstract.

Could it be possible, as Jürgen Habermas stresses somewhere, to “rationally motivate” an interlocutor who has no reason to do what we recommend her? This is a crucially important question if we want to find a rational foundation for our moral theories or for those political theories we consider promote a well ordered society; in other words, if we want to persuade a person to accept our models for this sort of moral world or this kind of society. This question bears on the problem, for which there is not a clear-cut answer, concerning the nature of a moral deliberation. For centuries it has been thought that our deliberative capacities depends on the quality of our passions or character. This posture, better known as internalism, contrasts with the view that considers possible to persuade someone, regardless the order of her preferences, of the “goodness” of a determinate action, even if she does not have the corresponding motivation in her internal motivational system. The purpose of my article is to analyze if and under what conditions we could promote this kind of rational deliberation in the modern societies.

Key words: Ethics, internalism, rationality, political culture.

1. Con frecuencia, en una profusión de ensayos sobre la paz, suelen citarse frases de Albert Einstein de repudio al uso bélico de la fuerza atómica. Tal vez algo ingenuamente, el enorme prestigio del nombre de Einstein fue y es aún muy usado para abogar en favor de la paz y del uso de la inteligencia y el conocimiento para fines morales y pacíficos. Lo que no suele citarse con mucha frecuencia, tal vez sólo en libros de cosmología, es la confianza que tenía Einstein en el conocimiento teórico y en su poder para permitirnos penetrar en la realidad y transformar nuestra visión de las cosas. De hecho, el desarrollo de la teoría de la relatividad no habría sido posible si Einstein no hubiera estado convencido de que la matemática pura era suficiente para ofrecer una imagen adecuada de la estructura del universo.

La idea de que un constructo puramente teórico puede transformar nuestra visión de la realidad y ofrecer una representación adecuada de la misma puede ser una intuición notable o curiosa para un científico, pero es, de hecho, la idea que anima al trabajo filosófico. Esto no puede ser más cierto para el caso de la reflexión teórica que se ocupa de la motivación moral.

El modo como definimos una motivación moral es crucial para desarrollar una serie de políticas públicas destinadas al cultivo de una sociedad predispuesta a la solventación pacífica de conflictos. En la disputa filosófica contemporánea, los bandos se dividen entre aquellos que definen la motivación moral como una disposición psicológica de carácter afectivo y aquellos que, al aspirar a una fundamentación racional de la moral, creen en el poder de la reflexión para, como dice Habermas, motivar racionalmente a un actor social. Lo que está en juego es, entonces, la capacidad que tendría o no tendría la especie humana, no sólo para cultivar una actitud subjetiva orientada por la reflexividad, la conciencia crítica y la disposición al diálogo, sino para argumentar eficazmente y de modo persuasivo en favor de las formas de vida que creemos más correctas o mejores, en el sentido de que conducirían a la felicidad y a la paz.

Estas ideas, que, como he dicho, definen el proyecto de una fundamentación de la moral en la razón, suelen considerarse ingenuas en dos sentidos diferentes: por una parte, se piensa que no atienden de manera adecuada al modo como está constituida la subjetividad humana, que, de acuerdo con esta concepción, no deja, como creía Kant, a la razón influir en la voluntad. Por el otro lado, se piensa que desconoce la “verdadera” dinámica del poder, que se supone que no deja resquicios, para usar una palabra favorita en esta concepción, para el logro de acuerdos no coactivos y buscados de buena fe.

Así como es típicamente kantiana la idea de que la razón puede influir en la voluntad libre humana, es típicamente humeana la idea contraria de que la razón es impotente para impedir el dominio de la pasión sobre las acciones. “No es contrario a la razón —escribe David Hume en su *Treatise*— preferir la destrucción del mundo a un rasguño de mi dedo”.³ Básicamente, sugiere el carácter personal de la preferencia que decide un curso de acción determinado. La razón, en efecto, no tendría nada que decir respecto de las preferencias de una persona porque ella aludiría sólo a la “comprensión”. De esta manera, la razón no podría constituir un motivo de acción porque ella se refiere únicamente al entendimiento, es decir, al conocimiento de causas y efectos, lo que sugiere que la racionalidad concierne el pensamiento abstracto y demostrativo, que sólo resulta capaz de dirigir nuestro juicio si queremos o consentimos en ello.

Los motivos de acción, por el contrario, se refieren a la esfera de la volición, a la voluntad, a lo que se desea, por decirlo así, “apasionadamente”. Así pues, ni siquiera las personas reflexivas tendrían, de acuerdo con Hume, una predisposición más acentuada que otros individuos a la razón. Por el contrario, que, en la subjetividad de ciertas personas, a algunas pasiones vengan a oponérseles tendencias a realizar acciones más reflexivas, se explica por la presencia de pasiones temperadas o por el dominio de pasiones “calmadas” en la economía de preferencias de ese individuo. De esta

manera, las variaciones de las acciones proceden de cambios de temperamento y del modo cómo en un individuo se han balanceado las pasiones calmas con las violentas.⁴

Esta concepción del equilibrio entre pasión y razón, que es muy influyente, ha pasado a la reflexión filosófica contemporánea en la forma de tres prejuicios:

El primero sugiere que la razón tiene sólo un carácter instrumental y se refiere sólo a la escogencia adecuada de medios en vista de fines preestablecidos y fuera de su alcance.

El segundo afirma que la escogencia de preferencias proviene del carácter de cada cual o de su temperamento.

Y que la experiencia que constituye primariamente una motivación deriva de ese temperamento y de procesos meramente psicológicos de socialización y no de una experiencia reflexiva o que involucre algún tipo de intercambio argumentativo.

Como es obvio, estas conclusiones han tenido profundas consecuencias en nuestra concepción de la motivación moral. Me referiré a algunas de ellas más adelante, pero baste, por ahora, con sugerir que explican nuestras renuencias a promover decididamente una cultura basada en la reflexividad y en la argumentación racional, de modo que así como las pasiones dominan la publicidad de los medios de comunicación, así la concepción humeana de la razón práctica explica, como ya sospechaba Adorno, parte del empobrecimiento que la reflexión ética padece en el mundo de la vida contemporáneo. Por cierto, un buen ejemplo de una subcultura que carece de medios para reflexionar profundamente sobre las vidas y preferencias personales de sus miembros lo ofrece el cineasta británico Mike Leigh en su película *Naked*.

En *Naked* de Mike Leigh, un joven de 27 años, poseído por ideas apocalípticas y perteneciente a esa nueva clase europea de los excluidos, es decir, de los jóvenes desempleados que deambulan desorientados en una sociedad cuya bonanza es inaccesible para ellos, viaja a Londres desde Manchester para buscar a su ex-novia, con la cual ha compartido una relación que ha durado el tiempo récord de un año. Como, al llegar a la ciudad, la ex-novia parece más bien indecisa, nuestro personaje se abandona a una especie de amargura cínica. Demasiado lúcido y culto como para encontrar alguna forma de identidad en la pobreza y el desempleo, John tampoco encuentra amistad y solidaridad entre la gente con la que se encuentra en esa especie de deambular sin norte ni concierto, signado por la ausencia de horarios y la ausencia de propósito.

A ratos violento, John desprecia a todas las personas con las que se tropieza. Las señoras de mediana edad le parecen viejas patéticas, el empleado de bajo nivel le parece un hombre condenado a una vida horrible y sin sentido, la joven que se enamora de él es una drogadicta desarticulada. John está inmerso así en un mundo social habitado por figuras que no entiende ni respeta. En un mundo social moralmente erosionado.

Por lo general, el concepto de erosión del mundo de la vida se reserva a la erosión del sentido. No me cabe la menor duda de que el personaje de la película de Mike Leigh, excluido como está de toda la riqueza y diversidad cultural reservada a los que tienen dinero para consumir (en una escena reveladora, John, que ha tenido una buena educación y es un muchacho inteligente, aprovecha un descuido de alguien para robarle un par de libros), ha perdido el “sentido de la vida”.

Pero lo que se ha desdibujado para John no es sólo el sentido de su vida, sino el rostro del otro, el rostro humano. No sólo se encuentra en un mundo donde toda idea de realización y felicidad se encuentra reservada para otros, sino que no puede formular una noción de felicidad personal articulada con sus semejantes. Las interacciones de John con el resto del mundo se caracterizan, o bien por el desprecio, la violencia y la indiferencia, o bien por el uso mutuo y la explotación. No existe reciprocidad, respeto, consideración o el afecto que nace de la compasión.

Lo que estoy sugiriendo, entonces, es que una cierta manera de ver la motivación en general y, en particular, la motivación moral, ha contribuido a la impresión de que no es necesario o posible

reflexionar sobre una cultura que cultive la deliberación racional en favor de una determinada forma de vida. Como en la película de Leigh, el mundo pierde sentido porque pierde los contenidos que conforman una comunidad moral y que constituyen las bases de un acuerdo común que justifican tácitamente mi sensación de pertenencia a esa comunidad, mi amistad con mis semejantes, el autoreconocimiento basado en el reconocimiento del otro y las convicciones que otorgan legitimidad al universo político que habito. Con estos prejuicios respecto de la índole meramente afectiva o volicional, no discursiva sino meramente personal e incommunicable de nuestras motivaciones a la acción, se confunden, al mismo tiempo, intuiciones muy profundas acerca del carácter refractario de nuestras motivaciones a la acción a la argumentación crítica. Estas intuiciones tienen su origen no sólo en antropologías filosóficas que han destacado todo lo que de irracional comporta la naturaleza humana: de hecho, hay estudios empíricos que han mostrado cuán inadecuadas y limitadas suelen ser nuestras capacidades críticas y reflexivas cuando se trata de ponernos de acuerdo sobre asuntos que nos conciernen.

Es así, pues que se ha constituido una especie de consenso alrededor de la imposibilidad de motivar racionalmente a un interlocutor en favor de la adhesión a una norma moral o, si al caso vamos, en favor de su adhesión a una cultura de la paz, que se fundamenta en intuiciones en torno a la naturaleza de la motivación —acabamos de ver en Hume un destacado representante de este punto de vista—, pero también en antropologías filosóficas como la nietzscheana o la freudiana, que definen la intencionalidad humana básicamente en términos dinámicos. A este tipo de concepción vienen a unírsele finalmente concepciones de la política en donde el ejercicio del poder es visto en términos cuasifísicos o cuasipulsionales, y cuyas metáforas preferidas suelen referirse a los resquicios, los rizomas, la espacialidad y la irreductibilidad de los “fenómenos” caracterizados por la presencia de esa “sustancia” llamada “poder”.

Afortunadamente para nosotros, Wittgenstein nos enseña que la filosofía es análisis de conceptos básicos. Precisamente, se supone que debemos intentar examinar nuestras concepciones más básicas en torno a la naturaleza de la realidad en lo que tienen de más oscuro e inacabado. Para desenredar el nudo constituido por las intuiciones que animan una concepción de la motivación moral y del ejercicio de la ciudadanía que abandona el cultivo de una conciencia moral esclarecida, reflexiva, crítica y argumentativa, es necesario examinar tanto nuestra idea de motivación, como nuestras ideas de la racionalidad práctica y la deliberación ética, lo poco que sabemos de los aspectos que definen a la psicología moral, y los estudios empíricos recientes, que provienen en parte de la psicología cognitiva, pero también de la filosofía de la mente, que podrían ayudarnos a iluminar la naturaleza de nuestras motivaciones prácticas.

Lo que encontramos es lo siguiente: La psicología moral contemporánea está dividida entre aquellos que asumen el paradigma humeano y exilian a la reflexión racional como constituyente de la motivación moral, y aquellos que, inspirados de diversos modos en el paradigma kantiano, insisten en la posibilidad de alcanzar una fundamentación racional, que además sería racionalmente motivante, de una moral. Bernard Williams y Martin Hollis han bautizado célebremente a los unos y a los otros como aquellos que adhieren al modelo “subhumeano” y los que adhieren al modelo “subkantiano”.

De acuerdo con el primer modelo, las acciones responden simplemente a los motivos que tiene el agente en un momento dado, y el hecho de que estos coincidan con una cierta concepción de la moral no los hace más “motivacionales” que los demás. En un sentido interno o basado en el modelo subhumeano, tener una razón para hacer *f* es idéntico a tener un motivo en el propio sistema motivacional subjetivo o a tener una serie de motivos que, aunados a un proceso deliberativo, lleven a *S* a adquirir un nuevo motivo. De esto se sigue, obviamente, que si estos

motivos no existen en S, A no tendrá ninguna razón para hacer algo que le recomiende otra fuente distinta de S, incluso si A necesita hacer f (necesita dejar de fumar, por ejemplo).⁵

Insistir, por el contrario, que una persona tiene una razón para hacer lo que necesita, o que alguien tiene una razón para perseguir lo que, de acuerdo con cualquier teoría podría llamarse intereses genuinos, supone que se interpreta “el tener una razón” desde un punto de vista externo, es decir, sin atender al sistema motivacional subjetivo del agente. Pero en el modelo subhumano, como hemos visto, no es posible definir una noción de racionalidad que no sea de algún modo relativa a las motivaciones previas de una persona.⁶

La pregunta de si la fundamentación de la moral es interna o externa ha dividido, a mi modo de ver, a la reflexión de la ética contemporánea entre aquellos que persiguen una fundamentación racional de la moral y los que creen que la razón nada tiene que ver con las disposiciones de acción. En la reflexión contemporánea encontramos a los que insisten en la posibilidad de motivar racionalmente a un actor no predispuesto, entre los que podríamos contar a John Rawls (en 1971), David Gauthier, John Mackie, Martín Hollis, Jürgen Habermas, etc., y los que defienden una posición internalista fuerte, como Peter Strawson o Bernard Williams. Los teóricos de la fundamentación interna examinan los fundamentos psicológicos y afectivos de la motivación moral, dado que no creen que se pueda motivar racionalmente a otro a aceptar una moral. Los teóricos de la fundamentación externa, los muy influyentes contractualistas, ofrecen a la deliberación racional modelos de pensamiento orientados a motivar racionalmente al oyente en favor de la adhesión a una determinada norma moral. Sólo algunos de estos modelos toman en cuenta la presencia de disposiciones morales, y aun en estos casos argumentan en favor de ellas, mientras que otros renuncian de plano a la consideración de motivaciones previamente existentes para pasar a argumentar racionalmente en favor de un sistema de normas de comportamiento recíproco.

Yo me he aproximado a este problema distinguiendo en una teoría de la motivación moral y los modos que contribuyen a su constitución y cambio, y una teoría de la fundamentación de las normas morales. Lo he hecho así porque al separar la cuestión de la motivación moral de una argumentación en favor de la racionalidad de los sistemas de normas morales podemos tratar por separado el problema de por qué hay personas que no se dejan persuadir por una argumentación racional de la moral. Esto sucede, no precisamente porque carezcan de motivación moral, como sugiere el internalismo, sino porque deliberan de modo especialmente irracional. Y hay que tratar este último punto de un modo adecuado: desde una teoría de psicología de la motivación moral que tome en cuenta estudios empíricos y otros aportes de la ciencia cognitiva y no asumiendo que la motivación es, en principio, absolutamente refractaria a la reflexión racional.

Cabe preguntarse, entonces, si es legítima la exclusión, basada en argumentos de carácter internalista, de toda racionalidad en la acción moral. ¿Está realmente claro que la motivación moral está constituida por elementos puramente afectivos o atinentes al carácter o a la “voluntad” de una persona?. ¿No podríamos sugerir, también, que la capacidad de actuar como una persona moral, requiere un cierto tipo de penetración y comprensión que es de carácter racional o que presupone la capacidad de deliberación racional?. Y si esto es así ¿qué tipo de consecuencias podríamos derivar de ello para definir una serie de políticas públicas, básicamente de carácter educativo, destinadas a promover de modo activo una cultura para la paz en América Latina?

Lo que quisiera sugerir es que el esquema subhumano que distingue entre razón y voluntad, entre razón y pasiones, ofrece una visión demasiado limitada del tipo de intencionalidad que podríamos llamar la disposición a actuar moralmente. Tener este tipo de disposición requiere tanto una socialización en una moral como la capacidad para discernir qué tipo de acción puede ser más conveniente o más racional. Este hecho se ha visto oscurecido por la tendencia a definir la

motivación y, en particular la motivación moral como un fenómeno que supone o implica únicamente competencias de carácter afectivo, tales como la capacidad de experimentar culpa, vergüenza, indignación y resentimiento. Incluso en el muy influyente ensayo de Strawson, “Libertad y resentimiento” se da por sentado que la índole afectiva de una motivación moral excluye toda posibilidad de concebir alguna forma de argumentación racional en favor de una norma moral que sea pertinente y motivante. Algunos autores han intentado llamar la atención sobre esta injustificada exclusión y sus consecuencias.

Por ejemplo, en “Responsability and the Limits of Evil. Variations on a Strawsonian Theme”, Gary Watson ofrece una crítica muy interesante a la perspectiva que calificamos de excesivamente voluntarista o emotivista. Para empezar, Watson llama a la teoría que Strawson expone en su “Freedom and Resentment” “una teoría expresiva de la responsabilidad”. Actuar moralmente sería, así, la mera expresión del tipo de persona que somos.

Watson le reprocha a Strawson que la responsabilidad moral esté exclusivamente constituida por actitudes reactivas, porque esto significaría que no es posible encontrar una creencia básica que pueda justificar u otorgar racionalidad a estas reacciones. La cuestión atañe no sólo al filósofo moral, que se pregunta cómo podría fundamentar la atribución de responsabilidad moral a individuos, sino, sobre todo, a la persona misma, la cual se pregunta, en la posición de la primera persona del singular, cómo justificar sus propios estados afectivos o cómo conducirse, en tanto que implicado en un mundo de la vida signado por relaciones morales, frente a la persona que viola una norma moral.

De acuerdo con Watson, el punto de vista de Strawson se opone a los modos tradicionales de fundamentar una determinada atribución de responsabilidad en la medida en que no supone que un enunciado verdadero referido a una virtud o un vicio haya de ser postulado por el que juzga la acción. Por el contrario, para Strawson, que existan o no este tipo de enunciados verdaderos es sólo parte del problema. Porque la sola referencia a normas morales válidas dejaría fuera algo que es fundamental a nuestra comprensión de la moral, a saber, nuestra capacidad de reaccionar afectivamente y de una manera no propocional a la violación de una norma moral.⁷

A esta concepción, Watson quisiera oponerle un modo un tanto más complejo de comprender la atribución de responsabilidad. En esta visión, no se trata simplemente de que al considerar al otro un miembro de la comunidad moral tendamos a reaccionar de modos afectivos a sus acciones respecto de nosotros y los demás, sino de que juzgamos y nos explicamos de ciertas maneras las acciones de los demás. Esto significa que insertamos la acción de los demás, por decirlo así, en un pleno de sentido, y son estas formas de explicación y de comprensión del sentido de la acción de los otros las que nos darán razones para expresar o inhibir nuestras habituales reacciones afectivas. Esto lo lleva a sugerir, correctamente en mi opinión, que una actitud reactiva es una forma incipiente de comunicación que presupone una comprensión compartida en común, o la posibilidad de alcanzar una comprensión común.

En una sugerente nota al pie de página, Watson afirma igualmente que capacidades cognitivas como la concentración o la capacidad de control volitivo son otras de las competencias que, paralelamente a la capacidad de comprensión de la demanda moral, acompañan o deberían acompañar a las actitudes reactivas. Para él esto significa que las demandas implícitas en nuestras actitudes reactivas están como dice “conceptualmente condicionadas de diversas maneras”, de modo que para que puedan tener sentido, deben, precisamente, ser dirigidas a alguien que las comprenda.

Es innegable, como hemos visto, que nuestro sentido moral se expresa de modos afectivos. Pongamos por ejemplo el caso de la culpa moral que surge cuando sabemos que hemos violado una norma moral en la que hemos sido socializados. Las actitudes reactivas resultan de la

internalización de la sanción moral, que ha de establecerse en estadios tempranos del desarrollo ontogenético. Pero el punto de Watson es que las actitudes reactivas expresan precisamente demandas hechas al otro y que ellas no son ciegas: responden a una manera muy particular de comprender cómo debe ser el trato que nos debemos mutuamente las personas. De esta manera, Watson tiene el mérito de poner de relieve que las actitudes reactivas tienen lugar en una comunidad comunicativa, en una comunidad en la que se dan ciertas formas de comprensión hermenéutica. Son una forma de comunicación incipiente.

En la medida en que se trata de una forma de comunicación, yo diría que las actitudes reactivas se vuelven susceptibles de asentimiento racional. Y, en efecto. Watson mismo sugiere que las actitudes reactivas presuponen un marco valorativo compartido, es decir, un marco común en el que el razonamiento práctico es posible⁸. De esta manera, también aquellos a quienes dirigimos nuestras actitudes reactivas son nuestros posibles interlocutores⁹.

Esto significa que, a diferencia de lo que parecería sugerir Strawson, una persona que no pudiera “dialogar” con nosotros en el medio de la comunidad moral, que no pudiera encontrar la inteligibilidad de las normas morales, estaría descalificada como un posible sujeto de nuestras actitudes reactivas. Esta idea se opone a la concepción strawsoniana en el sentido de que introduce un elemento discriminador, un aspecto judicativo, en nuestra expresión de actitudes reactivas. De esta manera, las actitudes reactivas, por decirlo así, serían experimentadas en un marco deliberativo.

La pregunta es, entonces, no si nuestras actitudes reactivas amainan cuando nos relatan la etiología de un sociópata, dado que Strawson no pone esto nunca en duda, sino la pregunta es por qué nuestras actitudes reactivas se debilitan al ponerlas en contacto con una explicación de este tipo. Sabemos que nuestras actitudes reactivas son sensibles a explicaciones complicadas sobre el origen de una determinada conducta, o a reflexiones en torno a la biografía de un individuo, pero, ¿por qué nuestras actitudes reactivas se ven afectadas por este tipo de consideraciones?. Una consideración “determinista” sí afecta el curso de nuestra sensibilidad moral cuando la dirigimos a otra persona. No es así, entonces, que nuestras actitudes reactivas sean el hecho básico, sin consideración a una “teoría” acerca del modo como ejercemos nuestras prácticas, que es en este caso la práctica de sentirnos indignados por la actitud de un sociópata. De esta manera, podemos observar que, a diferencia de lo que cree Strawson, no todo lo que queremos decir cuando hacemos un reproche moral es que una conducta inmoral nos afecta de modos emocionales.

Otra crítica importante, y estrechamente relacionada con lo que trato de mostrar, a la perspectiva expresivista se encuentra en el ensayo “Mechanism and Responsibility” de Daniel Dennett.¹⁰

Dennett no intenta mostrar, como Strawson, que no necesitamos metafísicamente establecer la verdad del indeterminismo o la del determinismo para encontrar sentido a nuestras prácticas que atribuyen responsabilidad, sino que se plantea la cuestión de cómo entender la responsabilidad moral en un mundo determinado. El mecanicismo de Dennett no involucra, por tanto, sólo el comportamiento de máquinas, sino también el comportamiento humano en la medida en que muchos de nuestros procesos orgánicos, en realidad todo el despliegue del genoma humano, responde al paradigma del determinismo.

La pregunta que se hace Dennett es si las explicaciones intencionales son exclusivamente referidas a acciones caracterizadas, por lo menos de un modo grueso, por la “libertad”. Esto es lo que parece sugerir Strawson, en efecto, que la intencionalidad puede establecerse como un dominio independiente o paralelo al dominio caracterizado por las explicaciones causales y que ese dominio, el de la intencionalidad, posibilita la atribución de responsabilidad moral. Pero, para Dennett, la posibilidad de explicaciones intencionales surge de una actitud suscitada por mecanismos

complejos. Y esto, en principio, despoja a la intencionalidad de su aura personal para colocarla al ras de los pedestres mecanismos determinados.

Dennett distingue entre tres de las actitudes posibles que se pueden tomar para explicar procesos complejos. En primer lugar, tenemos la actitud de diseño (design stance): si alguien sabe cómo ha sido diseñado un programa de computadora se podrá prever las respuestas posibles de ese programa ante los movimientos de otros así como es posible prever los movimientos de ajedrez que realizará una computadora con un programa muy simple o primitivo.¹¹

Luego tenemos la actitud física (physical stance), que supone en el intérprete conocimientos referidos a las leyes de la naturaleza o al comportamiento de organismos naturales. Esta actitud se distingue de la de diseño porque es desde ella que se puede explicar por qué deja de funcionar un mecanismo (a menos que el mecanismo en cuestión haya sido diseñado para fallar de modos señalados en determinados momentos). Pero si no es así, el punto de vista del físico nos permite comprender qué es lo que anda mal en un mecanismo complejo.

Finalmente, existe todavía una tercera actitud que es posible tomar ante un sistema complejo. Esta es la actitud intencional. Ella supone que el sistema que uno trata de entender es razonable, aunque no necesariamente perfectamente racional. Es frecuente, de hecho, que uno empiece asumiendo que el sistema es perfectamente racional y luego uno va adaptando su propia visión de la racionalidad del sistema a medida que se van conociendo sus fallas y debilidades. Lo interesante del punto de vista de Dennett es que no es en absoluto necesario que uno piense que el sistema complejo es una persona, para adoptar la actitud intencional con éxito. Se trata de una actitud que se asume por razones pragmáticas, con independencia de si el sistema tiene creencias, o es consciente, dado que se puede prever lo que el sistema hará a continuación si se lo considera desde el punto de vista de su razonabilidad. Uno puede también asumir una actitud intencional en relación con otras personas, o con animales, en la medida en que solemos atribuir la mayoría de las veces racionalidad perfecta en el otro hasta que nuestra experiencia de sus particulares rasgos de carácter nos conminan a modificar nuestra atribución de perfecta racionalidad.¹²

Crucial en esta definición de intencionalidad es la distinción entre la actitud intencional y la actitud personal, que es requerida si se ve al sistema complejo (en este caso, al otro individuo) como una persona que suscita un trato moral.

¿Por qué Strawson falla en hacer esta distinción? De acuerdo con Dennett, Strawson no sólo confunde la actitud intencional con la actitud moral, sino que identifica la actitud objetiva con la racionalidad fría y lo intencional con lo moral. De esta manera, lo que distingue a lo intencional de lo mecanístico es su susceptibilidad a una explicación racional y no la consideración moral. Y razonamos no sólo en relación con lo que los sistemas complejos van a hacer, sino también con relación a los modos como ellos razonan. Esto implica, en primer lugar, que para Dennett no existe una distinción tan tajante entre predicciones y explicaciones. Para Dennett, como para Wittgenstein, una acción humana es susceptible de explicación sobre la base de razones. Pero esto no significa que al intentar hacer predicciones acerca del modo cómo se comportará un sistema complejo no vayamos a especular acerca de las maneras como ellos razonarían llegado el caso. Es sólo una ilusión producida por la ausencia de racionalidad en las actitudes mecanísticas más básicas, la de diseño y la física. Pero que no tengamos que presuponer racionalidad en un sistema que responde a un diseño no significa que si el sistema es un poco más complejo no vayamos a necesitarla.¹³

Dennett rechaza que no exista continuidad entre explicaciones mecanísticas y explicaciones racionales. Pero esto es lo que parecía sugerir Strawson, para quien como vimos, la atribución de intencionalidad era igual a la atribución de responsabilidad moral, y ambas debían pertenecer a un dominio distinto al de la actitud "objetiva". Por esta razón, podemos concluir poniendo en cuestión

la existencia de una motivación moral completamente distinta e independiente de nuestra necesidad de explicarnos racionalmente una acción o de argumentar en favor de ella. Esta dimensión comunicativa forma parte de nuestras motivaciones morales: no se trata simplemente de un desideratum puesto de moda por algún filósofo ingenuo y bien intencionado. Se trata de una posibilidad sistemáticamente presente en nuestra comprensión de lo que es una moral, y ponerlo de relieve forma parte de esas tareas puramente teóricas a las que los filósofos son afectos y que tienen, como decía al inicio de estas páginas, consecuencias prácticas puntuales.

2. Quisiera ahora reflexionar sobre cuáles serían estas consecuencias y cuáles por otra parte, son las conclusiones apresuradas que hay que evitar.

Unas páginas más atrás —decía— que nuestra tendencia a ver a la motivación moral como un asunto fundamentalmente volitivo descansaba en intuiciones muy profundas acerca de la naturaleza recalcitrante de nuestras motivaciones a la acción. Lo que parece haber sucedido, entonces, cuando reflexionamos acerca de las razones que tenemos para actuar moralmente, es que una cierta tradición filosófica, la que he examinado con anterioridad, ha venido a confundirse con nuestros modos habituales u ordinarios de comprendernos a nosotros mismos y a los demás como agentes morales. Esto significa que las dificultades empíricas que tienen individuos para reflexionar adecuadamente se han generalizado hasta afectar nuestros modos de concebir la motivación y reflexión ética.

Por esta razón un análisis adecuado de la motivación y reflexividad éticas sería insuficiente si sólo tuviera un carácter normativo y no se detuviera en los estudios empíricos que muestran de manera puntual de qué modo en sentido fáctico o real reflexionamos. Esta pregunta también puede abordarse como una interrogación acerca de los obstáculos más poderosos que se levantan en el camino de una educación orientada a la promoción del entendimiento mutuo sobre bases racionales. Examinando evidencia empírica reciente, se ha podido discriminar hábitos reflexivos y tendencias inferenciales que parecen explicar la intuición de Hume, a saber, nuestras resistencias a dejarnos motivar racionalmente por un interlocutor en favor de una norma moral si nuestras preferencias inclinan a la motivación en una dirección contraria. Pero, al contrario de lo que sugería el esquema subhumano que describí en la primera parte de este ensayo, estos hábitos reflexivos no son un aspecto intrínseco de nuestra motivación, ni tienen por qué ser considerados necesarios o substanciales. Ellos han de ser vistos como el resultado de una cierta educación familiar y de énfasis culturales y, por tanto, contingentes, sobre ciertos aspectos de nuestro modo de ver la moral en desmedro de otros. En suma, como un asunto psicológico y político

Esto nos permite ver bajo otra luz nuestro problema inicial, a saber, por qué alguien podría no sentirse motivado a actuar moralmente. De acuerdo con la respuesta del internalismo de carácter emocional, la imposibilidad de un individuo para dejarse motivar racionalmente pondría de relieve el carácter refractario a la argumentación racional de la motivación moral. Por lo tanto, se concluye, la motivación moral no tiene nada que ver con la argumentación racional. Pero si preferimos ver este problema como un problema de psicología moral, que alguien no se deje motivar racionalmente por la argumentación que intenta fundamentar la acción moral, no tiene por qué significar que la motivación moral no tiene nada que ver con la racionalidad. Podría más bien poner de relieve que el agente en cuestión delibera mal.

Tradicionalmente, la filosofía no se pregunta por las capacidades deliberativas de los individuos. Ocupada en la clarificación conceptual la filosofía tiende a no considerar problemas decidibles de manera empírica. Pero cabe preguntarse si este modo de proceder tiene sentido cuando tratamos con cuestiones que conciernen a la motivación moral. Sólo recientemente, este problema ha comenzado a ser tomado en cuenta por la filosofía moral y, en particular, por filósofos morales y de

la mente, que han tenido una formación primaria en psicología. Uno de ellos es Owen Flanagan, quien en 1991, publica un libro muy interesante sobre las relaciones entre filosofía moral y psicología moral, su *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*.

Flanagan remite a una serie de estudios sobre racionalidad, inferencia y deliberación conducidos por Richard Nisbett y Lee Ross en el Departamento de Psicología Social de la Universidad de Michigan. Se trataron básicamente de estudios empíricos orientados a examinar cómo razonan habitualmente los individuos. Constituyen una fuente interesantísima de ejemplos que aluden a nuestra cotidiana irracionalidad. Entre los hallazgos descritos por estos autores se encuentra nuestra tendencia a deliberar de acuerdo con los aspectos salientes de la situación, o de acuerdo con creencias falsas que han quedado “ancladas”, o bien de acuerdo con la situación misma y en marcado contraste con convicciones o valoraciones consideradas parte fundamental de nuestras personalidades.

A diferencia de la opinión del psicoanálisis la información que quedaría “anclada” no necesariamente tiene que ser traumática. Nisbett y Ross consideran que la información tiene que ser “saliente”: una primera impresión o un rasgo impactante. Al mismo tiempo que la información saliente que ha quedado anclada, determinan las decisiones prácticas de los individuos la situación y no una personalidad unitaria e invariante. Este es el ejemplo del buen samaritano: en el ingenioso experimento, se les pidió a estudiantes de teología que comentaran la parábola del buen samaritano. Luego se les dijo que a causa de un asunto logístico, una importante prueba que tenían pautada para unas horas después había sido cambiada y que empezaría en breves minutos en una sala que quedaba no lejos del salón en donde los estudiantes comentaban la parábola bíblica: A medio camino, uno de los investigadores disfrazado de mendigo, solicitaría una limosna: Como era de esperarse, los estudiantes que tenían que estar en minutos en el otro salón, no dieron limosna, mientras que un grupo con más tiempo sí se detuvo a socorrer al supuesto mendigo.

Este y otros experimentos han sugerido a Nisbett y Ross que reaccionamos a situaciones no de acuerdo con una serie de convicciones personales, sino al calor de la situación misma. A la luz de la filosofía moral contemporánea, este resultado es sorprendente: tener una motivación moral no implica que hacemos lo que tenemos que hacer como si no tuviéramos otra alternativa. El ejemplo del buen samaritano indica que, incluso si somos individuos socializados en una moral, en posesión de una motivación moral deliberamos y lo hacemos, primariamente, racionalmente, como individuos que actúan autointeresadamente. Pero la pregunta importante es ¿en qué consiste la deliberación racional cuando involucra motivos morales?

Una manera de ver las cosas sería decir que aquel que delibera sopesa su motivación moral con otros motivos (alguien puede dejar de ayudar a un mendigo si cree que es más importante para él o ella aprobar una prueba: Seguramente podría decirse que pasar esa prueba es una condición para ser más efectivamente un buen samaritano). Pero lo que pudieran sugerir estos ejemplos es que la motivación moral misma ha sido constituida por una deliberación cuyos contenidos cognitivos configuran la interpretación de esa motivación y los modos como procesará la información considerada relevante. Esto significa que no es que el individuo tiene una serie de sentimientos y emociones morales y que ello constituye su motivación moral (y que no ser capaz de experimentar esos sentimientos indicaría que carece de sentido moral tout court). Lo que parece estar, por el contrario, en juego es que además de los sentimientos, una determinada interpretación de la situación, una manera idiosincrática de procesar información relevante, un cierto estilo de deliberación adaptado a cada situación discreta, definen lo que hemos de considerar estar en posesión de una motivación moral. Si esto es así, se comprende por qué podríamos decir que el individuo que es incapaz de verse motivado racionalmente para actuar de acuerdo con un sistema de normas morales podría estar deliberando mal, en vez de afirmar, como hace la filosofía moral

clásica, que no tiene una motivación moral en su sistema motivacional subjetivo o que no ha sido socializado adecuadamente en una moral.

¿Cuáles son, entonces, las condiciones que deben ser satisfechas para promover una cultura de la paz en América Latina, o bien, una cultura que promueva una actitud reflexiva y crítica en relación con asuntos prácticos, éticos y políticos? Si tengo razón, aparte del requisito ineludible de socializar un individuo en una moral, requisito que es, desde cualquier postura de fundamentación que se elija, absolutamente necesario, es menester igualmente promover una cultura política caracterizada por la reflexión y el intercambio argumentativo explícito y crítico de contenidos. Sé que esto suena obvio pero la pregunta que debemos hacernos es si está claro, en América Latina, que es necesario promover una educación moral y política con estas características. Mi respuesta es, sencillamente, que no.

Para no hablar del discurso moral, el discurso político es en América Latina, especialmente en nuestro país, extraordinariamente pobre. En mi país la educación cívica se reduce, básicamente, a la memorización de la gesta bolivariana. Un docente alemán me comentaba recientemente que no podía entender por qué los estudiantes venezolanos debían estudiar durante once años las hazañas de la independencia venezolana y nada o virtualmente casi nada de historia internacional. Los responsables de este estado de cosas son una serie de historiadores ligados a los partidos que han gobernado tradicionalmente nuestro país, y cuyo nombre ni siquiera me dignaré a mencionar, que piensan que lo más importante que le puede pasar a uno es saberse de memoria las fechas más destacadas en la vida de los fundadores de la Independencia de Venezuela. La misma mentalidad atraviesa todo el curriculum educativo venezolano y explica por qué nuestros estudiantes parecen tan desasistidos a la hora de exhibir dotes para el pensamiento reflexivo, argumentativo y crítico. Pero son precisamente estas dotes y estas capacidades las que son cruciales a la hora de promover una solventación pacífica y no coactiva de conflictos.

La fuerza opositora más importante hoy en día en Venezuela, y que muy probablemente sea elegida para presidir los destinos de los venezolanos en el próximo quinquenio, ha logrado aglutinar a un inmenso número de electores con consignas que apelan al heroísmo de nuestros próceres de la independencia y al patriotismo que los motivaba en el siglo XIX. Haciendo abstracción de las otras motivaciones que pueda tener el electorado venezolano para buscar una salida milagrosa a la pobreza y el hambre que lo castiga desde hace varios años, los eslóganes patrióticos no dan, de ninguna manera, cuenta de las verdaderas necesidades del país y de la índole de los correctivos que son necesarios para salir de la crisis económica. Con esta clase de contenidos, el discurso político se reduce a la confrontación a ultranza y oportunista (de modo que es virtualmente imposible aprobar una ley urgente sin que sectores políticos no se las arreglen para entorpecer el proceso y usarlo para fines políticos) o al pragmatismo. La disusión de principio es decir de principios políticos y morales de carácter regulativo está tan ausente de nuestro universo político que el debate parlamentario en torno al escándalo Clinton-Lewinski nos pareció a la mayoría de los venezolanos una especie de chiste, un asunto acerca del cual nadie se explica por qué podía producir alguna discusión. Esta ausencia de verdadero debate político es lo que ha conducido al desprestigio de los partidos políticos tradicionales en nuestro país que no es capaz de justificar racionalmente nada de lo que ha hecho en los últimos cuarenta años y a la falta de legitimidad de los proyectos destinados a corregir los desequilibrios económicos que se presentan como recetas tecnocráticas sin vinculación con los intereses y necesidades de los ciudadanos.

Por supuesto, son muchas y muy variadas las causas que explican el deterioro de la cultura política venezolana y de sus potencialidades como fundadora de un sentido político y moral crítico y reflexivo. Tal vez la más importante resida en la índole clientelar del estado venezolano, que se ha ofrecido a sí mismo como el distribuidor de los beneficios de la industria petrolera entre sus

allegados y electores tradicionales. Por esta razón ha estado en el interés de los partidos políticos tradicionales no promover el debate público y la reflexión y, dado que no son precisamente los más competentes sino los allegados políticos los que terminan disfrutando de aquellos cargos públicos de los que podría esperarse que transformarían nuestra educación, no han contribuido de modo significativo a enriquecer y promover el mejoramiento de las competencias reflexivas y críticas de los venezolanos.

Pero, al mismo tiempo, y por las mismas razones que he venido exponiendo, sería una ingenuidad de mi parte suponer que hacer énfasis en una educación reflexiva e informada, una educación que enseñe a los ciudadanos a observar autocríticamente los propios juicios y las razones que fundamentan tanto los nuestros como los de los contrarios, es suficiente para garantizar el cultivo y desarrollo de una cultura política orientada a la solventación pacífica de conflictos. En realidad, como acabo de señalar, aquellos que han insistido en el carácter refractario de nuestras motivaciones a la acción a buenas razones han observado bien algunos de los límites psicológicos de la subjetividad humana. Pero la enseñanza de estos análisis de carácter más bien psicológico es que, dada la contingencia de las conductas y predisposiciones humanas, que no se dejan administrar o encauzar en direcciones precisas todo el tiempo y en todas las circunstancias, nuestro deber es promover una forma de cultura en la que estas predisposiciones puedan orientarse en direcciones apropiadas en las direcciones que creemos que son posibles para la especie humana y de acuerdo con la experiencia que nosotros hemos hecho, así como otras sociedades antes que nosotros.

Naturalmente, una sociedad sólo puede institucionalizar esta forma autocrítica y reflexiva de la cultura política en un sistema jurídico orientado de acuerdo con principios de justicia imparciales e independientes del sistema político o intereses de poder. De hecho, los principios que fundamentan el sistema jurídico de naturaleza liberal vigente en la mayoría de las sociedades occidentales, parten de la convicción de que la solventación pacífica de conflictos nace de una consideración imparcial y desapasionada de los intereses en pugna, así como de la falibilidad del juicio humano. De esta manera, un sistema jurídico sólo puede ser legítimo si esta consideración imparcial de intereses no está puesta en duda y si esta animada por la convicción de que se pueden llegar a acuerdos de compromiso o razonables cuando los conflictos no pueden ser solventados de un modo cien por ciento satisfactorio para cada una de las partes.

Por otro lado la legitimidad de un sistema jurídico descansa en la convicción de que la alternativa es la guerra o el exterminio del otro. Kenneth Arrow decía en 1963 que una vez que lanzamos a un grupo humano a la guerra no hay manera de detenerlo. Como sucedió en Bosnia o en Ruanda, las guerras del futuro están motivadas por el odio. De acuerdo con cifras de las Naciones Unidas, el abastecimiento de alimentos seguirá aumentado más rápidamente que la población por lo menos hasta el año 2010. Según cifras de este organismo, estamos en capacidad de alimentar a la creciente población de planeta. El problema de desnutrición que afecta a los países en desarrollo no es un problema de producción, sino de distribución. Las hambrunas crónicas que afectan a algunos países de África se deben a movimientos políticos que decomisan alimentos y una buena parte de la ayuda internacional enviada para presionar cambios en el sistema de poder, indiferentes al dolor que producen.

De modo pues que no hay que subestimar el poder del odio como la principal amenaza para la paz. Yo creo que hay que tener el coraje de observar, más allá de las racionalizaciones a las que son afectos los partidos políticos que se embarcan en una guerra, sea esta del tipo que sea, el odio que mueve a un grupo humano contra otro. Una de las fuentes universales de este odio, aunque no la única, es la desatención a intereses legítimos.

Es por esto que la constitución de un sistema jurídico independiente del poder político y económico es, en América Latina, una tarea urgente y esencial.

Venezuela, por ejemplo, tiene que emprender profundas reformas en el sistema jurídico y estas se están realizando con la oposición de los partidos políticos del establecimiento. Tradicionalmente, en efecto, el sistema jurídico de nuestro país ha estado completamente a merced del sistema político, de modo que un individuo sin conexiones políticas o económicas, no puede adelantar en nuestro sistema judicial ningún reclamo justo. Bastante peores son las cosas a nivel de la opinión pública, en donde todo el mundo supone que los poderes ejecutivo y legislativo deberían estar en capacidad de invalidar una decisión judicial impopular. De este modo, se han vuelto parte del folklore nacional los indultos, los sobreseimientos injustificados, los sobornos a jueces ligados a partidos políticos o a otro tipo de intereses. Sin ir más lejos, nuestro presidente, que se supone que tiene un título de abogado, anuló los procesos que se adelantaban contra una serie de militares que intentaron un golpe de estado contra el sistema democrático de mi país. Esto nunca debió haberse hecho: nosotros necesitamos saber por qué una facción armada no debe intentar un golpe de facto contra un gobierno democráticamente electo. Con el sobreseimiento de esa causa se perdió una oportunidad única para reflexionar sobre las bases de nuestro sistema y las razones por las cuales lo hemos preferido. En aquella oportunidad, algunos líderes políticos venezolanos advirtieron contra la irresponsabilidad e inconstitucionalidad de ese sobreseimiento. Ahora, el líder de ese movimiento golpista accederá probablemente a la máxima magistratura del país, arrojando a Venezuela a un futuro más bien incierto.

Las leyes de amnistía, las comisiones para la Verdad y la Reconciliación, los sobreseimientos de causas por rebelión militar, las comisiones de Nunca Jamás, etc., son instrumentos de naturaleza no jurídica, creados para permitir y facilitar la transición de una situación de violencia o de guerra a una en donde imperen el orden constitucional y las leyes. Pero creo que a veces perdemos de vista que ellas no debieron ser invocadas en primer lugar. Un Estado de derecho sólido y un sistema judicial independiente, protegidos por una policía e instituciones militares cuyo sentido sea únicamente el de defenderlos contra los aventureros e insensatos de siempre, es la condición más importante para garantizar la paz en América Latina y el Caribe en el próximo milenio. Pero ¿lo sabemos realmente? ¿Proceden los poderes públicos en nuestra región con la convicción de que esto debe ser así? Más vale que reflexionemos sobre ello, no vaya a ser que otros tengan que decirnos que nadie, ni siquiera un Estado soberano, está or encima de la ley y que ella se aplica a todos por igual.

Bibliografía.

- Barreto, Luz Marina: 1994, El lenguaje de la modernidad. Monte Avila Latinoamericana.
- Barreto, Luz Marina: 1997, "Razón y mal moral", en Barreto, Luz Marina (ed.): *Ética y filosofía política en Venezuela*, Ediciones Universidad Central de Venezuela, Comisión de Postgrado.
- Barreto, Luz Marina: 1998, "Liberalismo moral y justicia económica" en Quesada, Fernando (ed.): *Filosofía política en perspectiva*, Anthropolos.
- Barrow, John: 1994, *Teorías del todo*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Carruthers, Peter: 1986, *Introducing Persons*. Routledge.
- Dennett, Daniel: 1973, "Mechanism and Responsibility", en Watson, Gary, 1982, *Free Will*. Oxford University Press.
- Hume, David: 1990 (1739-40), *Treatise of Human Nature*. Oxford.
- Flanagan, Owen: 1991. *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*. Harvard University Press.
- Flanagan, Owen: 1996. "The Moral Network", en Robert McCauley: *The Churchlands and their Critics*, Blackwell Publishers.
- Gauthier, David: 1986. *Morals by Agreement*. Oxford University Press.

Nisbett, Richard y Lee Ross: 1980. *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Prentice-Hall.

Rawls, John: 1971, *The Theory of Justice*, Oxford.

Ross, Lee y R. Nisbett: 1991. *The Person and the Situation*. Temple University Press.

Strawson, P.F: 1982 (1962). "Freedom and Resentment" en Watson Gary: *Free Will*, Oxford University Press.

Watson, Gary: 1987, "Responsability and the Limits of Evil. Variations on an Strawsonian Theme", en Schoeman, Ferdinand: *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press.

Williams, Bernard: 1981, "Internal and External Reasons" en Williams, B: *Moral Luck*, Cambridge.

1. Charla dada en los Espacios Unión, en el marco del evento "Encuentros Filosóficos", en el mes de noviembre de 1998.
2. Dennet, Daniel. 1973, "Mechanism and Responsibility" en Watson, Gary, 1982, *Free Will*, Oxford University Press.
3. Hume, David. 1990 (1739-40). *Treatise of Human Nature*. Libro II, tercera parte, sección III, p.416.
4. *Ibid.*, pp. 417 y ss.
5. Cfr. Williams, Bernard. 1981. "Internal and External Reasons", en Williams, B.: *Moral Luck*. Cambridge.
6. *Ibid.*, p.112.
7. Cfr. *Ibid.*, p. 262
8. *fr. ibid.*, p. 269.
9. Cfr. *ibid.*, p. 267 y 268
10. Dennett, Daniel, 1973
11. Cfr. *ibid.*, p. 154
12. *Ibid.*, pp. 155 y 156.
13. Cfr. *ibid.*, p.161

DIKAIOSYNE N° 2 /1999

Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano.

Págs. 41-66

Margarita Belandria R.

Dpto. de Metodología y Filosofía del Derecho

Escuela de Derecho

Universidad de los Andes

belan@faces.ula.ve

¿A qué se parece el alma humana?
¿se parece a un nido de huevos o a
una tierra sedienta que interroga al
cielo en espera de la lluvia?

El alma humana es un lamento que
sube al cielo.

NIKOS KAZANTZAKIS.

Resumen

El tema central de este trabajo muestra el resultado de una investigación en torno a la naturaleza del sujeto práctico en la doctrina moral kantiana. La naturaleza del sujeto práctico no fue expresamente desarrollada por Kant en ninguno de sus tratados, pero a partir de una serie de datos dispersos a lo largo de sus obras, hemos intentado reconstruir una doctrina que nos permita una comprensión de la estructura y ubicación del sujeto práctico en su sistema moral.

Palabras clave:

Moral kantiana, sujeto práctico, estructura ontológica, reconstrucción, facultad apetitiva, voluntad, arbitrio.

Abstract.

The pivot of this work is the result of research undertaken into the nature of the Practical Subject in Kant's moral doctrine. Though the nature of the Practical Subject was not explicitly expounded in any of Kant's Treatises, on the basis of data scattered throughout his different works, the author of this article has tried to reconstruct a doctrine allowing us to understand the structure and place of the Practical Subject in Kant's moral system.

Key Words:

Kantean Morality, Practical Subject, Ontological Structure, Reconstruction.

1. La comprensión de la ética kantiana implica una indagación sobre una de las piezas centrales que informan su estructura, como es la del sujeto práctico. La naturaleza del sujeto práctico no aparece desarrollada por Kant de manera expresa en ninguna parte, sino que acerca de la misma se encuentran una serie de datos dispersos a lo largo de su obra, y muy especialmente en sus tres tratados éticos.

Nuestra tarea está dirigida a recoger esos datos y sus necesarias conexiones, y sobre esa base, intentar la reconstrucción de una doctrina que permita desbrozar esa estructura del sujeto práctico en el sistema moral kantiano.

2. La estructura del sujeto práctico comienza a dibujarse a partir de la escisión que hace Kant del ánimo humano² en tres facultades o potencias fundamentales: la facultad de conocer, la facultad del sentimiento y la facultad apetitiva (3:31)³. Estas tres facultades son irreductibles entre sí y constituyen el objeto de estudio de cada una de las tres críticas kantianas: La Crítica de la Razón Pura, La Crítica del Juicio y la Crítica de la Razón Práctica, respectivamente.

Esta clasificación tripartita de las potencias del alma ya había sido, con ligeras variantes, anunciada por la tradición, y se funda en el factum de que hay tres diversas operaciones claramente distinguibles en el ente humano: pensar, sentir y decidir sus acciones. Con algunas excepciones, entre ellas Spinoza, quien negaba la separación de estas fuerzas aduciendo que “no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. que estas facultades o son ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de particularidades” (Eth.II.48), la mayoría de los filósofos prekantianos tuvieron en la base de sus doctrinas la tesis señalada. Así, en la República (IV.439-40), Platón distingue del alma tres especies: el poder racional, a quien le incumbe ejercer el dominio sobre los impulsos sensibles; el concupiscible (irracional) que es donde residen esos impulsos, y el irascible, auxiliar del alma racional, y que lucha por lo que ésta considera justo. Aristóteles, por su parte, distinguió un alma vegetativa, que es la potencia nutricia y reproductora propia de todos los seres vivientes; un alma sensitiva, relativa a la sensibilidad y el movimiento, propia del animal; y un alma intelectual o dianoética, que es exclusiva del hombre (De Anima II 2, 413 a 30 ss). En la intelectual distingue a su vez la parte apetitiva o práctica que es la voluntad, de la parte contemplativa que es propiamente la capacidad del conocimiento (ibid. III, X. 433 a 14. y Etic. Nic. VI. 1. 1139). Asimismo, San Agustín distinguió tres facultades del alma humana y las asemejó a las tres personas de la Trinidad. Consecuente con la tradición, Kant retoma ese dato de la tripartición de las facultades del ánimo humano, pero emprende la gran tarea de darle una rigurosa fundamentación racional para demostrar que si los principios éticos han de ser válidos para todo el mundo, éstos no deben provenir de la experiencia sino de principios a priori que tienen su origen en la razón y por tanto son universales y necesarios, y por consiguiente, válidos para todo ser racional.

3. Se dijo ya que Kant encuentra tres facultades irreductibles en el espíritu humano: la facultad de conocer, la del sentimiento y la de apetecer. A la facultad del conocimiento la subdivide a su vez en otras tres (B169): Entendimiento, Juicio y Razón⁴ (3:28). Estas tres facultades son fuentes de conocimiento a priori: La facultad del conocimiento deriva sus principios a priori del entendimiento y rige en el dominio de la naturaleza; estos conocimientos a priori constituyen la metafísica de la naturaleza. La facultad apetitiva tiene sus principios a priori en la Razón (en sentido estricto) y en su concepto de libertad; esa facultad está referida a la conducta humana, y su investigación corresponde a la metafísica de las costumbres. La facultad del sentimiento tiene una posición intermedia entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer, y está referida a la facultad de juzgar que también es una facultad intermedia entre el Entendimiento y la Razón. La facultad de juzgar carece de independencia porque ella es la que media la conexión entre estas dos facultades señaladas, y sus ejecutorias están al servicio de ambas (ibidem)⁵.

4. El conocimiento a priori. Dijimos anteriormente que las tres facultades en que se subdivide la facultad de conocer: Entendimiento, Juicio y Razón, son fuentes de conocimiento a priori. Poner de relieve esto es de la mayor importancia, ya que el conocimiento a priori sirve de estructura no sólo al mundo de los objetos sensibles, sino también al orden moral y jurídico. Los conceptos morales a priori, entre los cuales se distinguen los conceptos de perfección, deber, libertad y sumo bien, son los que le permiten a Kant fundar un sistema moral válido universalmente.

El término a priori, a parte de otros significados que ha tenido en la historia de la filosofía, se ha entendido generalmente en relación con la experiencia. Conocimiento a priori es un conocimiento

independiente de la experiencia y anterior a ella. Pero determinar “qué es anterior a la experiencia” comporta un problema que la tradición filosófica ha tratado de aclarar. Platón quien, al parecer, fue el primero en plantearlo, lo resuelve recurriendo a la doctrina órfica de la transmigración de las almas y a la reminiscencia. El alma, antes de nacer en este mundo sensible, ha contemplado directamente las ideas, y como las cosas de este mundo son copias de ellas, el hombre al entrar en contacto con esas cosas recuerda las ideas. En consecuencia, para Platón, conocer es recordar. De modo que él concibe “lo anterior a la experiencia” en un sentido cronológico.

En la escolástica medioeval y los pensadores modernos el conocimiento a priori está referido a las ideas innatas, cuyo origen y verdad ellos fundan en Dios.

En Kant subyace todo este planteamiento de la tradición, pero él le da un tratamiento distinto, pues él no funda el conocimiento a priori en Dios, ya que hacerlo así implicaría un razonamiento circular: fundar el conocimiento a priori en Dios significaría –según dice a Marcus Herz– admitir el conocimiento a priori de Dios antes de hacer la crítica del conocimiento a priori en general y de saber si los conocimientos a priori son verdaderos⁶. Esa es la tarea de la Crítica.

Según Kant (B91), la razón tiene que buscar en sí misma el origen de sus conceptos, y él designa la noción de lo a priori como una estructura originaria del sujeto, cuya sede es el entendimiento humano, donde yace en espera de la experiencia⁷ (Erfahrung) como ocasión para su desenvolvimiento. “Lo anterior a la experiencia” no lo considera Kant en sentido cronológico, pues señala que según el tiempo ninguno de nuestros conocimientos preceden a la experiencia y que todos comienzan con ella (B1).

En esta dirección, lo a priori no es por sí mismo un conocimiento, sino que es la condición de posibilidad de todo conocimiento, ya sea puro o empírico, (tanto en la teoría como en la práctica); sus notas esenciales son la universalidad (Allgemeinheit) y la necesidad (Notwendigkeit) (B4), notas éstas que, según Kant, están indisolublemente unidas, y esto es lo que lo diferencia del conocimiento empírico que es particular y contingente.

5. La base de esa división en tres facultades distintas, la de conocer, sentir y apetecer, se apoya en una primigenia división del sujeto en dos facultades fundamentales: sensibilidad (Sinnlichkeit) y pensamiento (Verstand) (razón o entendimiento en sentido amplio), que Kant supone procedentes de un tronco común cuyo origen nos es desconocido ya que, según él, su investigación excede los límites de la razón humana (B29). La raíz de esta dicotómica escisión se funda en la finitud del sujeto humano, sobre la cual hablaremos en el parágrafo 6.

La sensibilidad es la capacidad de recibir las intuiciones sensibles mediante sus dos formas puras que son espacio y tiempo. La facultad de sentir y la facultad de apetecer están referidas a la sensibilidad. La teoría de la sensibilidad como facultad cognoscitiva la expone Kant en la Estética Trascendental de la Crítica de la Razón Pura.

El pensamiento es la facultad de “pensar” esos objetos “captados” por la sensibilidad. Mediante la sensibilidad los objetos nos son dados; mediante el entendimiento ellos son concebidos. A la capacidad de pensar Kant la denomina también “razón” o “entendimiento”. Pero es preciso tener claro lo siguiente: razón es un concepto que usa Kant con dos significados distintos: En un sentido amplio designa toda la capacidad de pensar o facultad de conocer, y como tal, comprende toda la estructura conceptual a priori, esto es: 1) las dos formas puras de la sensibilidad, que son espacio y tiempo; 2) Los conceptos puros del Entendimiento, que son las 12 categorías; y 3) Las Ideas, siendo ésta última la Razón en sentido estricto, o sea, la facultad más alta dentro de la facultad del conocimiento, y es la sede de las ideas: alma, mundo, Dios. Asimismo, Entendimiento lo usa también en dos sentidos: a) con el significado de razón en sentido amplio, y b) para designar esa estructura de la razón que es el lugar de las 12 categorías.

Ambas capacidades (intuición y pensamiento) concurren para la producción del conocimiento. “Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin el entendimiento ninguno sería pensado” (A51). Ahora bien, esta división en dos facultades fundamentales, sensibilidad-entendimiento, como ya dijimos, tiene su origen, según Kant, en la finitud del sujeto humano.

6.- La finitud del sujeto práctico. Conviene aclarar previamente el uso del término sujeto práctico. Como Kant sostiene que la razón tiene dos usos, un uso teórico, cuando se aplica al mero conocimiento de objetos, y un uso práctico cuando se aplica al ejercicio de la conducta, es decir, a la realización de las acciones, sobre la base de esos “dos usos”, podría hablarse, aunque impropriamente, de dos sujetos: el que conoce fenómenos, y el que actúa sobre ese mundo de fenómenos conocidos; o sea, podría hablarse en el primer caso de un sujeto cognoscente, y en el segundo, de un sujeto práctico. Ontológicamente no es posible esta escisión porque el sujeto es único aunque sus ejecutorias sean diversas, pero ella es al menos pensable.

El sujeto que actúa es el sujeto práctico, es decir, el sujeto cuya voluntad puede llegar a ser determinada por la ley moral. Pues el esfuerzo de Kant no apunta a demostrar que la ley moral determina porque sí a la voluntad, sino que la voluntad es una facultad que “puede llegar a ser determinada por la ley moral”. Es sólo una posibilidad.

La existencia del sujeto práctico supone un sujeto cognoscente y un sujeto apetente; el sujeto práctico sólo puede ser tal en tanto conoce, siente y apetece. La facultad de conocer y la del sentimiento constituyen, pues, la base donde el sujeto práctico despliega no sólo su actividad, sino su posibilidad óptica.

En qué consiste la finitud del sujeto práctico no es algo que Kant tematice expresamente. A partir de algunos datos dispersos en la obra kantiana, Alberto Rosales ha elaborado una explicación en torno a ese punto que es aproximadamente la siguiente⁸:

La esencia de la finitud del sujeto práctico la concibe Kant como consistente en la separación originaria entre intuición y pensamiento (7:151). Lo que nos permite comprender que el sujeto es finito es la intelección de la idea de un ser infinito: Dios. La razón humana necesita representarse la idea de ese máximo de conocimiento y perfección que es Dios para poder darse cuenta de su propia finitud, pues lo finito sólo puede comprenderse en contraste con lo infinito. Es un conocimiento que se tiene cuando el hombre se mide con esa idea. En ese “ente infinito” no hay separación entre el intuir y el pensar. Todo lo que él piensa es dado en la intuición sin mediación. Su intuición es una intuición creadora porque en él pensamiento e intuición son uno. Lo que se da en la intuición divina se da inmediatamente unificado y determinado, no es una multiplicidad disgregada como la que se da en el ente humano para que después el pensamiento la ordene y la determine a través de los conceptos. De la escisión entre intuición y pensamiento se derivan las siguientes consecuencias: a) La intuición humana no es creadora, ella es sensible, es decir, receptiva. Intuición sensible no es exactamente intuición a través de los sentidos (vista, oído, olfato, etc.), sino que su significado es el de intuición pasiva, una intuición a la cual le es dado el objeto, mientras que intuición infinita (intelectual) es aquella que da el objeto: es intuición originaria. La intuición pasiva es derivada, se obtiene a partir del objeto dado. El pensamiento por su parte tampoco es creador, su función consiste en sintetizar la multiplicidad de sensaciones dadas en la intuición; interpreta esos datos sensoriales y los determina como “algo” (mesa, árbol, libro, etc.). Para que haya conocimiento es necesario que entre intuición y pensamiento se dé una conexión, la cual no es de identidad ni confusión, sino de colaboración. Esa colaboración entre ambas tiene como resultado la “construcción” del objeto. En el caso de Dios, él no tendría una representación sin el objeto porque para él pensar es intuir ya la cosa pensada. En el sujeto humano, como no es creador, sí puede darse una representación conceptual sin el objeto correspondiente o una intuición sin el correspondiente concepto. b) Lo “posible” y lo “real” son

diversos. Para Dios todo lo que es posible es ya real; para el sujeto humano lo posible es algo meramente pensado pero no por eso es real; puede llegar a ser o puede quedarse en la mera posibilidad. El hombre piensa una silla, por ejemplo, pero no por eso la tiene ya, sino que tiene que “luchar” para tenerla, buscar el material, moldearlo, etc. Dios, en cambio, no necesita trabajar. c) Lo que se da en la intuición pasiva, es decir, las sensaciones, es una multiplicidad indeterminada, pero determinable. Esa determinación la hace el pensamiento a través de los conceptos puros del entendimiento: las categorías. La unificación de esas múltiples impresiones dadas en la intuición es posible gracias a que la conciencia es una. En el caso del conocimiento divino, lo que se da en la intuición no es indeterminado ni múltiple, es uno y determinado ya. Un pensamiento divino piensa todo “de un solo golpe”. El no necesita las diversas operaciones del pensamiento humano: conceptos, juicios y raciocinios. d) El sujeto humano sólo puede percibir fenómenos y no las cosas en sí. Intuir cosas en sí sería la intuición propia de Dios.

Esa separación entre pensamiento e intuición está presupuesta en Kant cuando concibe al sujeto práctico como un ente finito. Esto se ve claramente en la diferencia entre la ley moral para Dios y la ley moral para el hombre. Para Dios no es categórica, para el hombre sí, porque éste tiene la posibilidad de eludirla, sometido como está a la influencia de inclinaciones y apetencias. Por ello, en referencia al hombre la ley moral tiene carácter de mandato, esto es, de una compulsión, a fin de que éste la cumpla aun en contra de las inclinaciones. La voluntad de Dios, en cambio, concuerda de suyo con la ley moral (2:83), porque él no tiene intuición sensible.

7. La intuición sensible. En este punto es menester poner de relieve la distinción entre intuición y concepto: La tradición filosófica ha entendido por intuición la relación directa con un objeto cualquiera; esta relación implica la presencia efectiva del objeto. Así lo define Kant en el párrafo 8 de los Prolegómenos “intuición es una representación en tanto puede depender de la presencia inmediata del objeto”. Intuición es, para él, el conocimiento inmediato de un ente individual que es único e irrepetible⁹. El concepto, en cambio, es una representación que no se refiere directamente a ningún individuo sino que vale para muchos. Es una representación mediata y discursiva y cuya función es la determinación de lo dado en la intuición.

Kant distingue entre intuición sensible e intuición intelectual. La primera es propia del ente finito, al que le es dado el objeto; la intelectual es originaria y creadora, es propia del ente divino. Pero en el ente finito, Kant distingue también la intuición pura de la intuición sensible. En la intuición pura nada hay que provenga de las sensaciones, pues ella forma parte de la estructura racional del sujeto; las intuiciones puras de la sensibilidad son a priori y constituyen la condición de posibilidad del objeto: espacio y tiempo.

Ahora bien, la intuición sensible no es sólo sensación en sentido cognoscitivo, es decir, ella no sólo es una presencia en la conciencia de algo interpretable, sino que ella a su vez produce en el sujeto agrado o desagrado, derivándose de ello apetencia o inapetencia. Según Kant, la intuición sensible, que es aprehendida por la facultad del conocimiento, “moviliza” en primer lugar a la facultad del sentimiento y seguidamente a la facultad de apetecer. Esto ocurre porque en la intuición hay un contenido que es objetivable a través del concepto, pero hay otro contenido que es solamente subjetivo. Si yo introduzco la mano en el fuego, esa sensación me informa que hay algo caliente, pero además de eso hay algo que yo no se lo puedo atribuir al fuego porque no está en él sino en mí, que es el ardor, el dolor, etc. Ese sentimiento no expresa nada sobre el objeto (fuego) sino sólo una afección del sujeto; no proporciona un conocimiento en cuanto tal sino que sólo atribuye un estado al sujeto, de sentirse de tal o cual manera frente a un contenido sensorial. En este caso no interviene para nada la voluntad. Uno percibe un olor y de pronto se presenta un sentimiento de asco o de agrado, pero ese sentirse de algún modo no lo elige el sujeto; es algo que le sobreviene. A esto lo llama Kant autoconciencia pasiva, pasiva porque se presenta fácticamente, sin elección.

Es un sentimiento. Kant define el sentimiento como la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación 10(5:14).

Esa autoconciencia pasiva, el sentimiento, oscila entre dos contrarios: placer o displacer: el placer representado por la “hartura”, por la satisfacción de todo lo que hace falta para estar bien; el displacer, por la carencia, por la ausencia de esas condiciones. En una nota al prólogo de la Crítica de la Razón Práctica, Kant define el placer como “la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto o de la determinación del sujeto a la acción para producirlo”. Es pues, la conciencia que se tiene de que el objeto (o la acción) concuerda con las condiciones subjetivas de la vida, las cuales son variables de uno a otro individuo; lo que place a uno puede disgustarle al otro o dejarlo indiferente.

En la Introducción a la Metafísica de las costumbres, Kant distingue dos aspectos del placer: el placer práctico es el que está necesariamente unido al deseo del objeto cuya representación afecta así al sentimiento. Este es un placer por la existencia del objeto de la representación: veo una flor muy bonita y no me conformo con admirarla sino que quiero apropiarme de ella, tenerla para mí. En cambio, hay otra forma de placer, el placer contemplativo, que no se da por la existencia del objeto sino por su esencia. A éste lo llama Kant complacencia inactiva, es lo que propiamente llama gusto, asunto del cual se ocupa en la Crítica del Juicio estético.

Esta distinción es de suma importancia porque es a partir del placer práctico que se genera el fenómeno de la apetencia. Pues el placer es apetencia de más placer, hay una tendencia a prolongarse, a permanecer en presencia de lo complaciente, y eso conduce a tomar una decisión; por el placer o el desagrado, el sujeto actúa: persigue aquello que le complace, y rechaza lo que le desagrada.

8. La apetencia o inapetencia se produce, pues, como consecuencia de un sentimiento de placer o displacer. La apetencia o la inapetencia como motores de la acción se presenta en los animales. En ellos también las apetencias instintivas determinan la acción. Kant denomina a su capacidad apetitiva *arbitrium brutum* porque ella es necesitada, es decir, causada únicamente por impulsos sensibles, aunque el animal posee ya una cierta información acerca del mundo, y los animales superiores acumulan una cierta experiencia que en algunos casos corrige el instinto. El arbitrio humano, por el contrario, es un *arbitrium liberum* (no necesitado); es ciertamente afectado pero no determinado por los impulsos sensibles (5:17), pues si así fuera, las personas se abalanzarían indefectiblemente sobre el objeto apetecido una vez que se presentara en ellos la correspondiente representación. Pero es un hecho constatado que el ser humano, posee, en tal sentido, un amplio registro de posibilidades: el paso entre la determinación de la voluntad y la ejecución de lo decidido puede ser postergado, mesurado, inhibido, incluso renunciado en forma total o parcial. Todas estas posibilidades revelan que el arbitrio humano es libre, pues él es independiente no sólo de la causalidad natural sino también con respecto a la ley moral. Pero es libre en el sentido negativo, en el sentido de independencia, no en el sentido de autonomía. Precisamente, porque el arbitrio humano es *liberum*, es decir, porque no está necesitado como el *arbitrium brutum* (animal), es por lo que las acciones humanas lesivas son castigadas. Es pues el libre arbitrio la premisa que da fundamento a la sanción jurídica.

9. La facultad apetitiva en el hombre. “Es la facultad de ser por medio de sus representaciones causa de la realidad de los objetos de esas representaciones” (2:13 y 5:13) Esa definición nos sugiere desde ya la idea de una causa eficiente, de un principio a partir del cual llega a ser algo. O sea, que es una causa que o puede estar inactiva (en potencia) o puede ponerse en acto. Cuando ella pasa a obrar, produce efectos, y por cierto, se trata de una causa que es capaz de representarse

anticipadamente sus efectos, y que, justamente a través de la representación previa a esos efectos, se determina a producirlos.

La facultad apetitiva es una síntesis de razón o entendimiento y apetencia sensible, habiendo entre ellas dos posibilidades de coexistencia: o la apetencia pone a la razón a su servicio para lograr fines apetecidos, o la razón impone a la apetencia fines que la voluntad debe perseguir. En el primer caso tenemos la facultad apetitiva inferior, en el segundo la facultad apetitiva superior. Ambas posibilidades tienen en común el ser una combinación de entendimiento y sensibilidad, pero lo que las diferencia es justamente cuál de esos elementos sea el que marca la dirección de las acciones.

La facultad apetitiva en el hombre es un *arbitrium liberum*. Llegado este punto debemos aclarar la diferencia entre voluntad y arbitrio, ya que Kant usa, a veces, promiscuamente estos términos. La voluntad la concibe Kant no como un “conocimiento” sino solamente como un “pensamiento” (A 49), pues en una nota al prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, deja sentada la distinción entre conocimiento y pensamiento. El “conocimiento” de un objeto implica que se pueda demostrar su posibilidad, ya sea a priori o empíricamente, en cambio, el “pensamiento” no requiere ser demostrado, sino que es suficiente con que sea posible pensarlo sin que la razón entre en contradicción consigo misma. Kant usa la palabra voluntad con dos acepciones distintas: la primera, para designar toda la capacidad electiva del sujeto (en la cual estaría incluido el arbitrio), la cual sería la voluntad en sentido amplio (*lato sensu*) o simplemente facultad apetitiva. En este sentido Kant define la voluntad como una especie de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales (4:111), o como una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas (2:38). La segunda acepción, alude únicamente a la capacidad del sujeto para determinarse a la acción mediante la representación de la ley moral; esto es lo que Kant propiamente denomina “Voluntad” (*stricto sensu*), y es la facultad apetitiva superior o razón práctica. En este trabajo distinguiremos este último significado escribiéndolo con mayúscula.

Dijimos que la facultad apetitiva es un compuesto de dos elementos: razón y apetencia, y que, dependiendo de cuál sea el elemento rector, hay que distinguir la Voluntad (facultad apetitiva superior) del arbitrio (facultad apetitiva inferior). Sin embargo, no hay que dejarse confundir por Kant cuando en muchos pasajes dice que la “razón determina a la voluntad”, pues en este caso él se refiere a la voluntad en sentido amplio, es decir, como capacidad apetitiva en general, y cuando dice que la “voluntad es la razón práctica”, se está refiriendo a la Voluntad (*stricto sensu*), es decir a la facultad apetitiva determinada formalmente, por la sola representación de la ley. En este sentido la Voluntad es una forma especial de la capacidad de apetecer.

Ahora bien, la voluntad no es una propiedad que esté ya presente como el calor en el fuego o como el color en las flores; no, ella es solamente un haz de posibilidades que, inactivas originariamente, se echan a andar, se actualizan desde el momento mismo en que haya algo que las motorice. Esa fuerza motriz no es otra cosa que lo que Kant denomina “los fundamentos de determinación de la voluntad”, estos son dos (4:25): uno material y otro formal: el placer y la ley, respectivamente, los cuales, uno u otro siempre están contenidos en las reglas o principios prácticos que el sujeto se hace para la acción. Si el contenido de la regla práctica es material, es decir, si su contenido es un objeto de la sensibilidad, entonces la regla práctica será una máxima o un imperativo hipotético. Si éste es el fundamento de determinación de la voluntad, entonces, la facultad apetitiva es un arbitrio (*Willkur*). Si, por el contrario, el contenido de la regla práctica es formal, es decir, si su contenido es solamente la universalidad y la necesidad de la ley, si ese es el fundamento de determinación, entonces la facultad apetitiva es la Voluntad (*Wille*), “la cual se concibe como independiente de condiciones empíricas y en consecuencia como Voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley” (2:§ 7).

Ahora bien, podemos considerar también al arbitrio (Willkur) como una forma especial de la capacidad de apetecer. Es, al igual que la Voluntad, el resultado de esa síntesis entre razón y apetencia pero de modo que ésta última es el elemento directriz, es decir, el fundamento de determinación; aquí es la apetencia quien señala el fin.

El arbitrio humano es el campo de los imperativos hipotéticos, y por ende, la única región donde el Derecho positivo tiene razón de ser; pues éste último no es más que una especie de economía de los apetitos sensibles; una técnica para distribuir de una manera más o menos satisfactoria las apetencias individuales que, sin alguna dirección, chocarían indefectiblemente unas con otras, haciendo aún más ilusorio el afán de la felicidad humana en cualquier ámbito social.

Con lo hasta aquí expuesto espero dejar clara la distinción entre arbitrio y Voluntad. Ambos están referidos a la facultad de apetecer, ambos son dos rostros de una misma capacidad; en el primer caso, se trata de la facultad apetitiva determinada por la representación de un objeto sensible a través de máximas o de imperativos hipotéticos; en el segundo, se trata de la facultad apetitiva determinada a querer una acción únicamente por la representación de la ley moral (imperativo categórico).

10. Facultad apetitiva inferior: En este caso la apetencia moviliza al entendimiento para que éste se constituya en su instrumento. Cuando la apetencia elige los medios que la razón le recomienda o aconseja para lograr un fin apetecido, tiene lugar la unidad de la apetencia y la razón, que es peculiar a la facultad apetitiva inferior. Aquí razón está al servicio de la apetencia, a la cual puede servir:

a) A través del conocimiento (científico o técnico) del mundo, para conocer los medios para fines posibles.

b) A través de la formulación de imperativos hipotéticos (que recomiendan esos medios para fines apetecidos).

Se despliega la razón así, no en su uso puro, sino empírico, y su actividad se limita a la deliberación acerca de cuáles son los medios idóneos para la consecución de los fines, es decir, aconseja al sujeto sobre cómo, cuándo y dónde conseguir lo que se propone.

En estas ejecutorias el entendimiento práctico está al servicio de las inclinaciones sensibles, dirigido únicamente a los fines de la apetencia, es decir, al logro de la felicidad. Es pues ésta la región de los imperativos hipotéticos: si quieres ser rico, tienes que guardar, atesorar, no despilfarrar; si quieres tener un título académico tienes que estudiar, presentar los exámenes; si quieres ir de un sitio a otro por la vía más corta, tienes que seguir en línea recta, etc.

En el campo de los imperativos hipotéticos, cuya sede es el entendimiento práctico (no la razón pura), el concepto de bien es relativo y por ello no-ético. O lo que es lo mismo, cuando el entendimiento práctico está al servicio de las apetencias es amoral en el sentido ético de la palabra. Será bueno o malo aquel resultado que esté de acuerdo o en desacuerdo con la inclinación sensible. Así, si alguien quiere obtener la condición de profesor universitario sin tener las credenciales idóneas, el entendimiento práctico le dirá de qué modo debe valerse para lograrlo: falsifica un título, etc. Luego, si a pesar de haber puesto gran diligencia en ello no lo logra, se pensará que los medios usados “no fueron buenos”, o que lo fueron si lo que se espera es logrado. En los fueros del entendimiento práctico lo “bueno” y lo “malo” no es la intención sino, o bien el resultado, o bien los medios, implementos, etc., usados para tal fin. Pero, insistimos, lo “bueno” estará siempre supeditado al fin que se persigue. Es solamente en este ámbito donde “el fin justifica los medios”. Así, el veneno o el incendio serán algo muy “bueno” para eliminar a un enemigo sin mayores riesgos de ser descubierto; un garrotazo será “bueno” si con él se logra paralizar a un atacante, etc. El entendimiento práctico, pues, es el que da las pautas acerca de qué hacer y cómo hacer para conseguir los propósitos. Esa dimensión es como ya dijimos, amoral. Es él el que da respuesta a

las cuestiones planteadas por las ciencias; y éstas no son otra cosa que intentos por explicar y asegurar el conocimiento de los objetos que nos permiten una suma mayor de bienestar en nuestra vida individual y colectiva. El se apoya en el entendimiento teórico, que conoce cómo es el mundo natural y qué cosas son medios para alcanzar fines.

Pero cuando a una ciencia se le plantean cuestiones éticas como la eutanasia, el transplante de órganos, la clonación, o el uso de sus resultados para fines repudiables como la guerra, o para apoyar la discriminación de los humanos en superiores o inferiores de acuerdo a la raza, sexo, etc., es la razón práctica la que inspira esos planteamientos. Asimismo, ante la inobservancia de valores universales como el de la verdad, la dignidad, la justicia, etc., es la razón práctica la que los reclama.

Ahora bien, el despliegue del entendimiento práctico a través de los imperativos hipotéticos implica ya un conocimiento de la naturaleza no sólo como útil, sino un conocimiento teórico, lo cual confirma, por una parte, la tesis de que el sujeto práctico es primero que nada un sujeto cognoscente, y por la otra, la primacía de la razón práctica sobre la teórica.

El uso del entendimiento práctico, fácticamente constatable, fue lo que hizo pensar a Hume, y con sobradas razones, que "...la razón es, y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas" (8:617). Pero Kant vio más allá de esa concepción "sensista" y demostró que la razón no sólo está al servicio de las pasiones sino que puede incluso sustraerse a tal servidumbre y, en su uso puro, convertirse en la instancia que decide la dirección que deba tomar según sus diferentes usos. Es así como surge la función de la facultad apetitiva superior.

11. Facultad apetitiva superior: Es la unión de apetencia y razón, pero lo que moviliza a la facultad apetitiva en este caso no es el elemento sensible, sino el elemento racional, la razón pura, cuyo objeto no es otro que la representación de la ley moral, la cual se expresa para el hombre a través del imperativo categórico, cuya triple formulación se reduce al siguiente mandato: "actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal". Como dijimos, esa ley es un mandato porque en el hombre la Razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad (2:§1), pues el hombre, por su propia naturaleza dual, racional y sensible, obedece también a las inclinaciones.

A la facultad apetitiva superior la identifica Kant con la Voluntad en sentido estricto y con la razón práctica misma, la cual, en tanto se da a sí misma una ley, es libre, libre tanto en el sentido de la independencia, que es la libertad negativa (Freiheit), como en el sentido de la autonomía, que es la libertad positiva (Autonomie). La autonomía consiste en un darse leyes a sí mismo: autolegislación, y esto es sobre la base de la libertad práctica que es la libertad en sentido positivo¹². Es la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma (4:56), y es lo que permite a Kant afirmar el aparente contrasentido de que "Voluntad libre y Voluntad sometida a la ley moral son una y la misma cosa" (ibidem).

Ahora bien, la facultad apetitiva superior es posible en virtud de una ley que es puramente formal —la ley moral— y del sentimiento de respeto (Gefühl der Achtung) (2:§3). El sentimiento de respeto hace posible no sólo la facultad apetitiva superior, sino también la unidad del sujeto moral. En la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Kant define el respeto como "...la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley sin la mediación de otros influjos sensibles..." Y cómo opera el sentimiento de respeto lo explica Kant en la exposición que hace de los móviles de la razón práctica, en el capítulo III de la Analítica (CRPr), en los siguientes términos:

La ley moral como móvil en la determinación de la voluntad produce en el sujeto un efecto que es de naturaleza doble: directamente Negativo e indirectamente Positivo. Ese efecto es ciertamente un

sentimiento, pero tal sentimiento es ostensivo de un carácter muy especial porque es el único que es provocado por la razón y, por consiguiente, se puede conocer a priori en ambos casos.

Justamente, como sentimiento que es, tiene su origen en la sensibilidad (2:83) pero como es el único sentimiento cuya actividad es operada por la representación de la ley moral, está exclusivamente al servicio de la Razón práctica pura y nunca es efecto de otros móviles provenientes de la sensibilidad. Por ello, ante un hombre sagaz que cosecha éxitos por todos los medios posibles, se puede hasta llegar a sentir admiración, pero nunca respeto.

Se dice que es un sentimiento negativo en tanto que perjudica las inclinaciones¹³ y genera por lo tanto un sentimiento de displacer. Este sentimiento consiste en la “humillación” que padece quien compara su propensión sensible con la ley moral, pues al así medirse, ésta rebaja las pretensiones de su autoapreciación. Pero por esa razón, al menoscabar los obstáculos que impone la inclinación sensible, se torna en un sentimiento positivo que, aunque indirecto, permite y fomenta la actividad moral. Mas no por esto el sentimiento de respeto es el fundamento de la ley moral, sino su efecto; y en tanto sentimiento positivo, es móvil subjetivo de la moralidad del sujeto que lo impulsa a hacerse máximas concordantes con la ley moral (ibid. 86), pues el sentimiento de respeto es respeto por la ley moral. Si la ley moral no provocara en el sujeto ese sentimiento, ella no sería subjetivamente el móvil de la acción; podría haber concordancia de la máxima con la ley moral pero sólo como legalidad, mas no como moralidad, o como diría Kant, concordancia con la letra de la ley mas no con su espíritu (ibid. 79).

Kant entiende por móvil de la acción el motivo determinante de la voluntad de un ser cuya razón no se conforma necesariamente con la ley moral objetiva (ibid. 79), en virtud de su naturaleza que no es solamente racional sino que también es sensible y por tanto tiene otros móviles para la determinación de su voluntad, pues la voluntad humana (en sentido amplio), está, por así decirlo, como entre dos aguas: por un lado, las inclinaciones sensibles que la impulsan a perseguir lo que le complace; por el otro, la ley moral que le reclama constantemente su observancia. En esta lucha, las apetencias sensibles tienen casi siempre su triunfo asegurado, pues el efecto que de ellas deriva como móvil no causa displacer en el sujeto; dejar que la apetencia sensible determine el arbitrio, no exige ningún esfuerzo; es un simple dejarse llevar: un goce. Elegir la ley moral, en cambio, como motivo determinante de la voluntad, requiere un ánimo templado, pues para ello hay que renunciar a lo placentero; amerita un dominio de la sensibilidad que sólo es posible pensar pero de lo cual parece no haber ejemplos, porque la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, y esta perfección es probable que no pueda ser alcanzada por ningún ser racional en el mundo, ya que lo sensible le es consustancial al hombre, pues “el ente racional —dice Kant— por ser una criatura dependiente de aquello que requiere para estar totalmente satisfecho con su estado, no puede estar totalmente libre nunca de pasiones e inclinaciones” (ibid. 91).

Por consiguiente, la obtención del bien supremo que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral (ibid. 130), tampoco será completamente posible en este mundo, pues la condición para el mismo es la absoluta conformidad de las intenciones con esa ley (ibid.). De allí que la idea de la inmortalidad del alma sea uno de los fundamentos necesarios para la moralidad. Pues gracias a ella el hombre tiene la esperanza de constatar la plenitud de su perfección moral en algún momento del curso de su existencia.

12. A manera de conclusión podemos afirmar que Kant no concibe al sujeto como un ente substancial. Precisamente, en la Dialéctica Trascendental de la Crítica de la Razón Pura, donde hace la investigación de las tres ideas: alma, mundo y dios, despeja el problema de los paralogismos que se presentan con respecto a la idea de alma (sujeto) y demuestra que éstos se producen como consecuencia de pensar al alma como un ente substancial, como persona. Y en el

parágrafo 46 de los Prolegómenos sostiene que lo que persiste después de separados los accidentes, lo sustancial mismo, nos es desconocido.

Pero lo anterior no autoriza a pensar al sujeto como un agregado de fuerzas yuxtapuestas, sino que esas fuerzas están dispuestas en relaciones de fundamentación que es, justamente, lo que les da unidad. La unidad del sujeto práctico resulta de la conexión entre la Razón y la sensibilidad a través del sentimiento de respeto, siendo éste último operado por un concepto moral a priori: el concepto de deber.

Con la precedente exposición espero haber dado alguna cuenta de lo que es la estructura del sujeto práctico: un ente finito, receptáculo de dos fuerzas antagónicas: razón y sensibilidad; agujoneado por ambas al saber y a la acción, pero destinado solamente a conocer las sombras de las cosas (fenómenos) y a obrar sobre esas sombras, ya que el conocimiento de la cosa en sí le está vedado.

Bibliografía.

Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1988. Confrontada con la versión original alemana KRITIK DER REINEN VERNUNFT. Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.

————— *Crítica de la Razón Práctica*. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Confrontada con la versión original alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Idem, Band 38. Hamburg, 1974.

————— *Crítica del Juicio*. Monte Avila Editores. Caracas, 1991.

————— *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Trad: Manuel García Morente.

————— *Metafísica de las Costumbres*. Editorial TECNOS. Madrid, 1989. Trad: Adela Cortina.

————— *Prolegómenos*. Ediciones Aguilar. Buenos Aires, 1980.

Rosales, Alberto: *Siete ensayos sobre Kant*. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. ULA – Mérida, 1993.

Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana*. Ediciones Orbis. España, 1984.

García Maynez, E.: *Ética*. Ed. Porrúa. México, 1960.

Deleuze, Gilles: *La Filosofía crítica de Kant*. Ediciones Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1963.

Cassirer, Ernest: *Kant, vida y doctrina*. Fondo de cultura económica. México, 1985.

Notas

¹ Este trabajo constituye un avance de la investigación que acerca de la "naturaleza del sujeto y sus implicaciones ético - jurídicas", y bajo el patrocinio del CDCHT viene desarrollando el "Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad", del cual soy miembro.

² Se entiende por "ánimo humano" todo el plexo existencial que se designa con el nombre de alma o espíritu humano, es decir, toda esa capacidad que tiene el ser humano de pensar, sentir, etc. Kant define el alma como el principio vital del hombre en el uso de sus fuerzas (5:235) Y dice que aunque nos esté permitido en perspectiva teórica distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como sus disposiciones naturales, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias (ibid. 277).

³ Aclaratoria acerca del modo de citar en este trabajo: La primera cifra se refiere al autor y su obra señalados en la bibliografía; la segunda, al número de página o al párrafo.

⁴ Razón es un concepto que usa Kant con dos significados distintos (ver párrafo 5 de este trabajo): En un sentido amplio designa toda la capacidad de pensar; en sentido estricto, se refiere a la facultad más alta dentro de la facultad del conocimiento, que es la sede de las ideas. Asimismo,

Entendimiento lo usa también en dos sentidos: a) con el significado de razón en sentido amplio, y b) para designar esa estructura de la razón que es el lugar de las 12 categorías. En este trabajo Razón y Entendimiento en sentido estricto se escribirán con mayúscula

⁵ En la *Analítica Trascendental* (B172 a B173) Kant sostiene que el Entendimiento puede instruirse y formarse por reglas, mientras que el Juicio es un don de la naturaleza que se ejerce pero que no puede aprenderse. El juicio es lo característico de lo que se llama “sentido común”, cuya carencia ninguna escuela puede suplir. El Juicio es fuente de la verdad y el error; éste último se produce por la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el Entendimiento.

⁶ En carta fechada el 21 de febrero de 1772. *Revista del Postgrado de Filosofía* No. 2. ULA, 1991, traducción de Alberto Arvelo.

⁷ Experiencia es, según Kant, una especie de conocimiento que exige la presencia del Entendimiento, y consiste en una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de la aplicación de la facultad de conocer excitada por esas impresiones (CRP: Intr. I).

⁸ Cf. su obra *Siete ensayos sobre Kant*. Consejo de Publicaciones. ULA, Mérida, 1993. Así como el Seminario sobre la ética kantiana dictado en la Maestría de Filosofía (ULA) en ese mismo año.

⁹ Es muy corriente el uso de la palabra intuición para designar lo que propiamente podría denominarse como “pálpito” o “corazonada”. No es este, pues, el sentido kantiano de ese término.

¹⁰ Representación es un término genérico que concierne tanto a la intuición como al concepto y a la idea (A320 y B377). Kant usa este término en el mismo sentido que lo usó la tradición, pero lo extiende a todos los actos y manifestaciones cognoscitivas.

¹¹ La palabra regla está usada aquí en su sentido genérico de precepto práctico; sus especies son: máximas, imperativos hipotéticos e imperativo categórico.

¹² A este respecto véase mi trabajo *Kant: la libertad como condición de posibilidad de la ley moral*. *Anuario de Derecho* No. 19. ULA. Mérida, 1997.

¹³ Inclinación o tendencia es el término usado por Kant para significar el apetito habitual de naturaleza sensible (5:15). Consiste en la dependencia que tiene la facultad apetitiva respecto de las sensaciones (4:34 y párrafo 73 de la *Antropología*): hambre, sed, sexo, fama, honores, etc.

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica

Págs. 67 - 133

Elías Capriles

*Cátedra de Estudios Orientales
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
elicap@ciens.ula.ve*

“A rose is a rose is a rose...”
Gertrude Stein

Resumen.

El autor juega a conectar, en base a insinuaciones que al respecto hace Enesidemo, la ontología de Heráclito con los escepticismos griegos posteriores, y especula acerca de una posible conexión entre los mencionados sistemas griegos y otros que, en el Oriente, muestran similitudes ontológicas y/o gnoseológicas con ellos. Para todo esto, parte del supuesto según el cual Antístenes perteneció a la escuela “cínica” de Diógenes, y (tomando en cuenta trabajos sobre Antístenes como el de Rankin) explica algunos de los supuestos escépticos del primero en términos del Proyecto de una psicología para neurólogos de Freud (1895).

Palabras clave:

Tradición escéptica, Antístenes, Ontología heraclítea, Pensamiento oriental.

Abstract.

On the basis of Aenesidemus' hints in this regard, the author playfully sets up a connection between Heraclitus' ontology and later Greek skepticism, and speculates about a possible connection between the Greek systems in question and those Eastern systems that, both ontologically and epistemologically, show similarities with them. He assumes that Antisthenes belonged to Diogenes' "Cynical" school and (taking into account works on Antisthenes such as Rankin's) explains some of the former's skeptical premises in terms of Freud's 1895 Project for a Scientific Psychology.

Key Words:

Skeptical Tradition, Antisthenes, Heraclitus'Ontology, Eastern Thought.

Aunque inicialmente este trabajo tenía por objeto reinterpretar la lógica de Antístenes y la gnoseología que ella implica, y relacionarla con la probable posición política de aquél, los límites de espacio establecidos por la revista que tuvo a bien publicarlo me obligaron a limitarme a lo que, en un trabajo más extenso, no habría sido más que el preámbulo de la discusión. Consideré justificado entregarlo como está, en primer lugar porque creo que quizás el mismo pueda mostrar algunas posibles conexiones ocultas entre distintos pensadores escépticos de la antigua Grecia y entre éstos y una antiquísima y muy venerable tradición soteriológica universal, cuyo signo político es precisamente el que podría distinguir el pensamiento antisteniano. En segundo lugar, aunque en él no se llegó a hacer un análisis exhaustivo de las razones por las cuales Antístenes consideró que la negación, por una parte, y la definición en términos del silogismo “a es b”, por la otra, eran

ilegítimas, quizás en él se hayan discernido, aunque fuese de manera general, las verdaderas razones que Antístenes pudo haber tenido para ello.

La aparición de la filosofía y el pensamiento racional en el marco de una filosofía degenerativa de la historia que considera la evolución humana como el desarrollo de un error.

En mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema*,¹ desarrollé una filosofía degenerativa de la evolución y la historia humanas según la cual éstas no son otra cosa que el desarrollo progresivo del error humano básico que Heráclito llamó *lethe* y que los budistas designan como *avidya*. Contrariamente a lo que imaginaron Hegel y tantos otros pensadores modernos, con el pasar del tiempo el espíritu humano, en vez de haber ido perfeccionándose y superando progresivamente sus contradicciones, se habría ido haciendo cada vez más imperfecto y contradictorio. El desarrollo del error en cuestión, que habría impulsado indeteniblemente la evolución degenerativa de la humanidad, habría culminado en la actual crisis ecológica global, la cual constituiría la reducción al absurdo de dicho error y necesariamente nos obligaría a superarlo.

Es un lugar común decir que la aparición de la filosofía fue sintomática de un momento clave en la transición desde la “conciencia mítica” asociada al predominio de la intuición, hacia la “conciencia racional” asociada a la preponderancia del pensamiento discursivo. Ahora bien, mientras que aquéllos que interpretan la evolución humana como un proceso de perfeccionamiento constante consideran dicha transición como uno de los más preciosos avances del espíritu humano, en mi nueva obra *Los presocráticos y el Oriente* (todavía en proceso de elaboración) la he considerado en términos de la filosofía degenerativa de la historia a la que ya hice referencia, evaluándola como uno de los más ominosos y destructivos desarrollos en la evolución del error humano básico que finalmente ha alcanzado su reducción al absurdo en la crisis global de nuestro *oikos* —la cual ha alcanzado su punto crítico este umbral del tercer milenio—.

Lo anterior no es el fruto de un mero capricho. De hecho, la investigación en distintos campos del saber parece haber demostrado que la conciencia mítica y el pensamiento intuitivo conservaron una sabiduría que colaboraba con la naturaleza y que naturalmente hacía el bien y lograba la belleza, mientras que la conciencia racional y el pensamiento discursivo exacerbaron el error que en nuestra época ha interferido tan gravemente con el orden natural, amén de dar lugar a un nunca visto desarrollo del mal y de la fealdad.² En efecto, todo parece indicar que la identificación por los antiguos griegos y por una serie de pensadores de la escolástica entre Verdad, Bien y Belleza haya tenido su origen en el hecho de que las tres características eran inherentes al estado mental que imperaba en la era primordial.³

El eje del error que se ha ido desarrollando desde los albores mismos de la humanidad y que he descrito extensivamente en distintas obras,⁴ es lo que actualmente denomino “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”,⁵ y que consiste en atribuir a nuestros pensamientos un grado de verdad (entendida ésta como *adæquatio*), valor e importancia del que ellos en sí mismos carecen, a raíz de lo cual se los confunde con lo que ellos interpretan, o se los considera como la verdad —o, por el contrario, como una total falsedad— con respecto a aquello a lo que ellos se refieren. Así, pues, esta valorización-absolutización delusoria hace que los contenidos del pensamiento parezcan algo absoluto, cuando por su naturaleza misma son relativos:⁶ cuando dichos contenidos se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando se los identifica con cualidades, obtenemos la ilusión de que los “entes” que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁷

Es una actividad vibratoria del organismo que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, la que “carga” con ilusorio valor, verdad e importancia los contenidos de nuestros pensamientos —aunque en sí mismos éstos no tienen ni valor ni no-valor, ni

verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia— y con ello hace que dichos contenidos, que son meramente relativos, parezcan absolutos. En el budismo mahayana, vajrayana y atiyana se considera que es esta valorización-absolutización delusoria de los contenidos de nuestros pensamientos lo que da lugar al error esencial que el Buda Shakyamuni designó como avidya —el cual, como se ha señalado, corresponde a la lethe heraclítea y se habría ido desarrollando paulatinamente desde los albores mismos de la humanidad—. Muchos traductores de textos budistas del mahayana, el vajrayana y el atiyana han explicado incorrectamente este error o avidya afirmando que el mismo es producido por los pensamientos discursivos o los conceptos, y, de manera igualmente incorrecta, han designado con el término “intuición” la aprehensión correcta de la realidad en lo que el budismo designa como “Iluminación”. En realidad, el error que el Buda Shakyamuni llamó avidya y que Heráclito designó como lethe es el resultado de la valorización-absolutización delusoria de todo tipo de pensamientos: no sólo de los pensamientos discursivos asociados al concepto, sino también de los pensamientos intuitivos y de los que ciertas tradiciones tibetanas designan como “supersutiles” (como por ejemplo el que se conoce como “triple proyección”, cuya valorización-absolutización delusoria produce la ilusión de una dualidad sujeto-objeto que erróneamente nos parece no ser el resultado de una proyección realizada por nuestra propia mente, sino algo autoexistente y absoluto, inherente a lo dado).

Ahora bien, la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos intuitivos y la visión mítica asociada a la mentalidad resultante todavía permitían la conservación de una sabiduría que colaboraba con el orden natural en vez de destruirlo; en cambio, la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos discursivos y la visión “racional” asociada a la mentalidad resultante borró toda huella de la sabiduría originaria de la humanidad al exacerbar el error llamado lethe ó avidya a tal extremo que, durante los últimos siglos, el mismo se manifestó como lo que Gregory Bateson ha designado como “propósito consciente en contra de la naturaleza”, dando lugar al proyecto ecocida que, de seguir todo como va, terminaría poniendo fin a la vida en el planeta.

Podría muy bien decirse que este nefando proyecto tuvo su más remoto origen en la aparición y el desarrollo de los dualismos, que se inician con la aparición de las primeras divinidades (dualismo Dios-mundo, divino-profano) y que —límitémonos aquí a Grecia— más adelante se desarrollan con el nacimiento del orfismo y posteriormente del pitagorismo (dualismo moral y concomitante antisomatismo), el surgimiento de la filosofía eleata (protodualismo ontológico) y la elaboración del pensamiento de Platón (dualismo moral y ontológico, y concomitante antisomatismo).⁸ De hecho, no puede haber duda de que el dualismo moral y ontológico, y el antisomatismo que (sobre todo el primero) implica, se encuentran en la raíz del ya mencionado “propósito consciente contra la naturaleza” que es indisociable del proyecto tecnológico (de hecho, este “propósito consciente” se hizo explícito en algunas tradiciones gnósticas, como el maniqueísmo, que afirmaban que el fin de la vida constituiría el triunfo final del Bien). El proyecto en cuestión, que se había estado gestando subterráneamente durante la llamada Edad Media y que comenzó a aflorar a partir del Renacimiento,⁹ se transformó en ideología dominante con el triunfo de la Ilustración, del racionalismo filosófico y del cientificismo, pilares del proyecto tecnológico moderno en la raíz de la crisis ecológica.

Podemos comprobar, pues, que la evolución de la humanidad no ha constituido un proceso de perfeccionamiento, sino de degeneración, y que el racionalismo estaba radicalmente equivocado al considerar la razón como una conquista superior de la evolución, y la intuición y el mito como algo muy imperfecto, casi despreciable, que ha sido superado.

Continuidad del hilo de Ariadna de la tradición escéptica universal hasta fines de la edad de la “razón”.

A partir del siglo VI a.C. en Grecia (y desde un poco antes en la India), la valorización-absolutización delusoria del pensamiento discursivo y el concepto, en la base de la “visión racional”, pasó a adquirir la más alta dignidad, mientras que la valorización-absolutización delusoria del pensamiento intuitivo, en la base de la “visión mítica”, fue desplazada de su antiguo sitio de honor. Ahora bien, esta transformación no pudo interrumpir la continuidad de una antiquísima y venerable tradición preindoeuropea cuya función era liberar a los individuos de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de todo tipo de pensamientos, la cual en India estuvo asociada al shivaísmo, en Tibet al bön, en China al taoísmo, en Persia al zurvanismo, en Grecia a los cultos dionisiacos —y, según Alain Daniélou, en Egipto lo habría estado al culto de Osiris—.10 Cuando predominaba el pensamiento intuitivo, dicha tradición tenía por objeto liberar a sus adherentes de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos del tipo de pensamiento en cuestión; cuando comenzó a predominar el pensamiento “racional”, su objeto pasó a ser la liberación con respecto a la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de ambos tipos de pensamiento. Así, pues, para hacer posible la liberación con respecto a la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos discursivos y de los conceptos, la antigua tradición en cuestión tuvo que desarrollar un pensamiento escéptico que denunciase el error constituido por tomar los contenidos de este tipo de pensamientos como algo absoluto, totalmente verdadero (o falso), extremadamente importante y sumamente valioso. Para quien esto escribe, Antístenes podría muy bien haber sido un representante de esta tradición, quien hubo de enfrentarse a Platón precisamente en la época en que éste estaba sentando las bases ideológicas del “propósito consciente contra la naturaleza” que en nuestra época desembocó en la crisis ecológica global.

Quizás en esta “edad de la razón” —en la cual ella hubo de expresarse en términos filosóficos— el más grande representante griego de la antigua tradición preindoeuropea haya sido Heráclito de Efeso.11 Asimismo, entre sus miembros más destacados en la Grecia “filosófica” podrían haberse encontrado Demócrito de Abdera, su discípulo Anaxarco, Pirrón de Elis (quien viajó con Anaxarco a India), algunos de los más escépticos entre los llamados “sofistas” y, en el seno mismo de la Academia, Cárneades y Arcesilao. Aunque las corrientes ideológicas que se volverían dominantes en el Occidente y luego en el mundo entero celebraban la reducción de toda comprensión humana al pensamiento discursivo y al concepto como un gran triunfo y un supremo logro, algunos pensadores del Medioevo, el Renacimiento y la Edad Moderna entroncaron con el pensamiento de Heráclito, el de Pirrón, el de los neoadadémicos y/o con otras formas tradicionales de pensamiento que alertaban sobre la imposibilidad de hacer corresponder el analógico pensamiento intuitivo —o el también analógico mundo de los sentidos— con las tajantes y precisas divisiones digitales propias del pensamiento discursivo y del concepto. Puesto que éste no es el lugar para hacer un recuento del desarrollo de la tradición escéptica en la Europa renacentista y postrenacentista, a ese fin remito al lector a la excelente obra de Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*.12

Para comenzar, echemos una breve mirada al pensamiento de Heráclito. Es bien sabido que éste recurría una y otra vez a la afirmación conjunta de ideas contrarias:13

“Las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico; lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas”.

¿Qué pretendía con esto el gran efesio? La respuesta no podría ser más obvia: llevar a los seres humanos más allá de la comprensión en términos de conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y que son tomados como verdades absolutas que excluyen a estos últimos. A todas luces, el método de isosthenia que sería popularizado más tarde por Demócrito y adoptado luego por Pirrón tenía el mismo objetivo que las “paradojas” del Efesio, y aunque normalmente se piensa que

fue después de Heráclito y sin relación alguna con éste que Demócrito desarrolló el método en cuestión a fin de liberar a sus interlocutores del aferramiento a los mapas conceptuales, no se puede descartar totalmente la posibilidad de que dicho método haya sido heredado por Demócrito de Heráclito a través de algún eslabón desconocido.¹⁴

El método de isosthenia consistía en balancear toda evidencia o argumento con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la “valorización-absolutización delusoria” que lo hacía parcializarse por un pensamiento, que tomaba como “la verdad”, y que lo llevaba a negar el pensamiento contrario. El mismo método —que los japoneses llaman mondo— fue propugnado por el filósofo y místico chino Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:¹⁵

“Cuando os interroguen, si alguien pregunta acerca del “ser”, respondedle en términos del “no-ser”. Si alguien pregunta acerca del “no-ser”, contestadle en términos del “ser”. Si os interrogan acerca del hombre ordinario, responded describiendo el sabio. Si os preguntan por el sabio, contestad en términos del hombre ordinario. De este método de oposición recíproca surge la comprensión del Camino Medio (madhyamaka). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto”.

El método que nos interesa, al igual que la heraclítica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podía eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el Madhyamakavrtti (perteneciente a la escuela filosófica madhyamika de la India):¹⁶

“Una posición (paksha) implica una contraposición (pra-tipaksha),¹⁷ y ninguna de ambas es verdadera”.

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del verdadero filósofo (que es quien conoce los límites del pensamiento) debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de aquél es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento.

Como hemos visto, algunos de los llamados “sofistas” podrían también haber sido eslabones en la transmisión de la antigua y venerable tradición escéptica, y podría ser precisamente por ello que casi todas las vertientes en pugna de la tradición filosófica dominante, de manera malintencionada deformaron el pensamiento de aquéllos. Por ejemplo, en general se da por sentado que Crátilo radicalizó la doctrina heraclítica poniendo el énfasis en el cambio e ignorando el igualmente importante elemento de la unidad subyacente; sin embargo, ello no se infiere de la afirmación de Crátilo según la cual no era posible entrar ni siquiera una sola vez en el mismo río, ni del hecho de que el filósofo se limitara a alzar un dedo cuando se lo interrogaba, ya que ambas formas de actuar podrían haber respondido perfectamente a la visión heraclítica. Por ejemplo, el señalamiento de Heráclito según el cual no era posible entrar dos veces en el mismo río implicaba el descubrimiento de que no había un río continuo, y si no había un río continuo era evidente que no se podría entrar en él ni siquiera una sola vez (lo cual, por otra parte, no negaba —como muchos han querido hacerlo ver— la unidad de la physis que en nuestro siglo ha sido rescatada por la teoría de campo de Einstein, la teoría holonómica de David Bohm y tantas otras teorías de la física subatómica). Del mismo modo, las respuestas mudas con un dedo alzado de Crátilo podrían ser comparables a las que daba a sus alumnos el maestro ch’an (zen) Shu-shih, discípulo de T’ien-lung (quien, como budista del mahayana, jamás habría negado la unidad subyacente en el cambio, aunque sí se habría

negado a conceptualizar dicha unidad en tanto que “única verdad posible”, a expensas de un mundo de cambio que es igualmente válido conceptualizar).

Así, pues, Heráclito, Demócrito y Crátilo, entre muchos otros, habrían compartido una actitud similar de denuncia hacia la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y en particular hacia la creencia en una supuesta correspondencia exacta del pensamiento discursivo con el pensamiento intuitivo y el mundo de los sentidos, y parecerían haber aplicado métodos que eventualmente podrían servir de ocasión para la ruptura de dicha valorización-absolutización delusoria y de dicha creencia. “Sofistas” contemporáneos de Sócrates como Gorgias y Protágoras (recuérdese que, según Platón, al igual que Crátilo, este último habría sido influido por Heráclito) también compartieron la misma actitud de denuncia hacia la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y hacia la creencia en una correspondencia exacta del pensamiento discursivo con el pensamiento intuitivo y el mundo de los sentidos, y aunque Platón haya hecho lo posible por hacernos creer que tales “sofistas” desarrollaron sus concepciones meramente como medios para permitir al político convencer a las masas de cualquier cosa que le interesase (tratándose así de un medio de engaño contrario a la areté y no de una vía para el logro de ésta), los argumentos de Protágoras y algunos otros “sofistas” despiertan reminiscencias de los que los grandes místicos del Oriente emplearon a fin de permitir a sus prójimos acceder a la desocultación o aletheia de lo que los chinos designaron como tao, equivalente del lógos heraclíteo.¹⁸ Es bien sabido que el desarrollo del error llamado lethe ó avidya oculta el tao ó logos, dando lugar a la ilusión egoica y, en consecuencia, al egoísmo, que al hacer que el individuo persiga lo que parece ser su propio interés como contrario a los de los demás, bloquea la manifestación espontánea del te ó virtud — equivalente chino de la arete— que había sido inherente a la patencia del tao ó logos. Es a todas luces evidente que el pensamiento de Heráclito tenía por objeto hacer posible la desocultación del logos, la cual, al poner fin a la ilusión egoica y al egoísmo que de ella dimana, de manera natural y espontánea resultaba en la manifestación de la arete. ¿Quién puede demostrar que algunos de los llamados “sofistas” —y por supuesto también el mismo Antístenes— no hayan podido estar persiguiendo el mismo fin?

Antes de hacerse pupilo de Sócrates, Antístenes fue discípulo de Gorgias, de cuyas ideas escépticas habría bebido... ¿quizás hasta la embriaguez mística? Ahora bien, al mismo tiempo la “lógica” de Antístenes tiene uno de sus fundamentos en la frase ouk estin antilegein, que podría traducirse como ‘es imposible de contradecir’ o como ‘es imposible decir que x no es’ (o incluso como ‘propiamente construir cualquier oración negativa’), y que habría sido empleada por Protágoras.¹⁹ Es bien sabido que, mientras que Gorgias afirmaba que nada existía, que si existiera sería incognoscible y que si fuese cognoscible sería incomunicable, Protágoras insistía en que todo lo que el individuo humano afirmaba en un momento dado tomando como medida el individuo que juzgaba era verdadero. No parece haber duda alguna sobre la interpretación de la segunda y la tercera tesis de Gorgias: que lo que pensamos es distinto de aquello acerca de lo cual pensamos (y no puede corresponder exactamente a ello ni agotarlo), y que si hubiese conocimiento no podría comunicarse precisamente a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado. En cambio, entendida literalmente, la inexistencia que postula la primera de dichas tesis contradice la evidencia de los sentidos y no parece congruente con las dos tesis siguientes; para que la misma no constituya un planteamiento filosóficamente ingenuo y, junto a las dos tesis siguientes, pueda servir de base a un sistema filosófico coherente, habría que entenderla como negación de la existencia sustancial o absoluta que erróneamente imagina el sentido común. A su vez, la tesis de Protágoras según la cual es verdadero todo lo que el individuo humano afirma en un momento dado tomando como medida el individuo que juzga, implica que ello sólo es verdadero de manera relativa (o sea, es verdadero con respecto al individuo que juzga y a aquello en que basó su juicio), y que no podría ser ni más

falso ni más verdadero que lo que afirma otro individuo (o el mismo individuo en otro momento) en base a un juicio que lo toma a sí mismo como medida (pues esto último también sería verdadero con respecto al individuo que lo afirma): si bien para Protágoras nada sería entonces absolutamente falso, nada podría tampoco ser absolutamente verdadero. En consecuencia, Gorgias y Protágoras coincidirían en que nada es absolutamente verdadero, pero sin embargo todo lo que puede decirse es válido porque —como ya vimos al considerar el método de isosthenia y la filosofía madhyamaka— aunque no sea absolutamente verdadero, desde el punto de vista relativo es en última instancia tan verdadero como su contrario. Sumando Gorgias a Protágoras e interpretando sus posiciones como acabo de hacerlo, podemos verlos a ambos como continuadores de la antigua tradición que dio lugar a las aparentes “paradojas” de Heráclito y al método de isosthenia; puesto que Antístenes fue discípulo de Gorgias y al mismo tiempo hizo de la ya considerada frase de Protágoras un axioma de su lógica, no sería descabellado considerar a Antístenes como el posible heredero de la (hipotética) gran tradición escéptica a la que se ha estado haciendo referencia —y quizás no sólo a partir de lo que él asimiló de Gorgias y Protágoras, sino incluso de lo que habría recibido del mismo Sócrates—. Rankin señala que:20

“No podemos hacer mucho más que especular acerca del grado en que Antístenes, en su escepticismo y su énfasis en las acciones como contrapuestas a los logoi, haya seguido la línea característica del verdadero Sócrates como distinto del Sócrates platonizado —o si, por el contrario, y al igual que en el caso de Jenofonte, la verdad haya sido que él no comprendió las implicaciones más amplias de la enseñanza de Sócrates”...21

“Socráticamente, e intensificando irónicamente el escepticismo de su maestro, (Antístenes) habría realizado sus propias investigaciones del mundo por medio de las palabras y los nombres que se le daban. De esta manera habría esperado familiarizarse con el mundo y su contenido, pero su objeto habría sido (la obtención de la) arete y no un conocimiento científico o lógico —y (de hecho) él no identificó dicha arete con el conocimiento científico o lógico—.»

Si las cosas son como las he estado presentando en este artículo, no sólo habría Antístenes tenido por objeto la obtención de la arete y no de un conocimiento científico o lógico, sino que, a fin de dar a sus alumnos acceso a la arete, Antístenes habría intentado hacer que éstos superasen la valorización-absolutización delusoria del conocimiento —y no sólo del científico o lógico, sino de todo tipo de conocimiento—. Ahora bien, ¿se habrá Antístenes hecho escéptico a raíz de las enseñanzas de Gorgias y Protágoras y a pesar de la influencia de Sócrates, o habrá sido Sócrates incluso más escéptico de lo que sugiere su famosa frase “sólo sé que no sé nada” y de su metódica aplicación de la ironía?22

Para quien esto escribe, ni el Sócrates de Platón parece totalmente autocoherente, ni sus actos parecen susceptibles de dar pie a su enjuiciamiento político y su subsiguiente condena a muerte. De hecho, el pensamiento y la conducta de un Sócrates como el que parece implicar el pensamiento de Antístenes —con su escepticismo gnoseológico y su protoanarquismo político— exhibirían una mayor coherencia interna y al mismo tiempo serían mucho más susceptibles de conducir a su condena, todo lo cual haría que el personaje fuese muchísimo más creíble. Incluso si nos limitásemos a las fuentes platónicas para obtener un esbozo de la personalidad y la actividad de Sócrates, la dimensión política de la forma de actuar de este último parecería conformarse en mucho mayor medida a un ideal ácrata como el que esposaron los cínicos, que al ideal autoritario y aristocrático que Platón esboza en su República (o incluso en las Leyes y hasta en la Carta VII).

Es tan evidente que los cínicos sostuvieron ideales ácratas avant la lettre, que el historiador del anarquismo Max Nettlau los incluye, junto a los taoístas chinos y a los estoicos griegos, entre los principales precursores de la ideología en cuestión (recuérdese que los estoicos se reconocen a sí

mismos como herederos, no sólo de la ontología de Heráclito, sino de las ideas políticas de Sócrates que habrían recibido a través de los cínicos). De hecho, si Antístenes fue cínico, en él —como en la totalidad de la (hipotética) tradición soteriológica universal a la que me he estado refiriendo— el anarquismo gnoseológico y lógico habría sido indisociable del protoanarquismo político que exigía la superación de las desigualdades, no sólo políticas (división en gobernantes y gobernados), sino socioeconómicas (ricos y pobres), sexuales (predominio masculino) y de todos los tipos posibles.²³ En nuestros días P. K. Feyerabend habla de un “anarquismo epistemológico”, pero el objetivo de su epistemología es hacer más eficiente el método científico y por ende la tecnología, sin cuestionar el sistema al que éstos sirven: el pensamiento del exmilitante nazi está muy lejos de insertarse en una visión ácrata global, ya que rechaza el anarquismo político y no hace más que intentar servir más eficientemente al sistema imperante. De hecho, en la actualidad, una buena parte de la crítica gnoseológica parece estar encaminada, no a liberarnos de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y a obtener así la develación del tao/logos de la cual dimana naturalmente su te/arete —lo cual resultaría en un comportamiento naturalmente virtuoso que no requeriría regulación externa alguna—, sino a socavar las bases de la ética y exaltar el “sentimiento” a fin de eliminar todo lo que pueda servir de impedimento al pisoteo de los derechos humanos más elementales y a la manipulación de las masas, de modo que endemias y epidemias, junto a la exacerbación de la explotación por el neoliberalismo, puedan diezmar los grupos humanos a los que no pertenecen quienes han llegado a ser los amos del mundo —y, lo que quizás pueda ser aún peor, a fin de impedir que nos rebelemos contra el proyecto que está conduciendo a la humanidad directa y velozmente hacia su propia extinción—.

Para los cínicos la autorrealización consistía en la areté, que se alcanzaba aplicando el socrático (y délfico) “conócete a ti mismo”. Ahora bien, este “conócete a ti mismo” no podría haber significado que había que obtener un conocimiento científico o lógico; por el contrario, todo parece indicar que, entre otras cosas, lo que había que obtener —mediante la autoobservación, pero quizás también por medios místicos— era un claro discernimiento de cuáles eran los valores naturales y cuáles los artificiales, de manera que se pudiese ignorar los segundos y vivir en el estado de aletheia del cual dimanaban naturalmente los primeros. Riqueza, reputación, placer y todos los deberes convencionales asociados a familia, propiedad, Estado, etc., así como todas las inhibiciones tradicionales —incluyendo las religiosas— sostenían para ellos la tiranía del deseo, la indulgencia y la ignorancia propios de una sociedad corrupta. Sin embargo, creían que la libertad era posible y que se obtenía “siguiendo la naturaleza”, tal como la felicidad se obtenía cuando la mente no deseaba nada ni carecía de nada (en lo cual coinciden con los sabios que en Oriente representaron la gran tradición soteriológica universal, quienes especificaron que la mente no desea nada ni carece de nada cuando no se siente separada del continuo de la physis, que es plenitud absoluta, y que la sensación primordial de carencia surge precisamente de sentirse separado de dicho continuo de plenitud).²⁴ Los cínicos afirmaban que los humanos más felices eran los salvajes, en la medida en que no sufrían ninguno de los prejuicios que ponían pesadas cargas sobre las espaldas humanas civilizadas, y que tenían la suerte de no saber nada de honores, patria o religión. Los miembros de esta escuela practicaban una forma de “ascetismo” (askesis) que consistía, no en apartarse del mundo hacia una vida de silencio y oración, sino en “vivir la vida de un perro”: podría inferirse que, para ellos, lo primero mantendría latentes las propensiones negativas en la base de la corrupción humana; había que estar en el mundo, de modo que las propensiones en cuestión se activasen y, en consecuencia, pudiese enfrentárselas —y, así, se tuviese la posibilidad de erradicarlas (parajarattein)—. Lo que podríamos llamar el “ascetismo” de los cínicos no se asemeja, pues, ni al de los brahmanes que a cierta edad se hacen brahmacharya (célibes), ni al de los tapashya (penitentes), ni al de los jaina (que debían abstenerse de causar daño a cualquier tipo de

ser vivo, incluyendo las plantas), sino más bien al de los miembros de algunas sectas del tantrismo que la ortodoxia considera “extremistas”, quienes no se apartaban de la sociedad, aunque su convivencia con los leprosos y otros marginados, su total indiferencia hacia los valores de las sociedades en las que habían crecido y se habían educado, y el hecho de que pasaran largas temporadas en los depósitos de cadáveres (a los que todos rehuían, en parte por el peligro que veían en los demonios que supuestamente los habitaban y las bestias salvajes que consumían los cadáveres, y en parte por considerarlos como focos de contaminación), hacían que se les marginase y se les rehuyese. Se dice que el objetivo del “ascetismo” de los cínicos era endurecer el cuerpo y temperar el espíritu enfrentando la tentación misma, a fin de liberar las percepciones “naturales”. Y aquí de nuevo se asemejan a los tántricos supuestamente “extremistas” a los acaba de hacerse referencia, pues el tipo de vida que estos últimos llevaban debía hacer que se hicieran patentes los juicios que, cual filtros o velos, cerraban las puertas de su percepción, de modo que pudiesen reconocerlos y liberarlos —y, así, fuesen capaces de permanecer en la condición natural en la cual las puertas de la percepción se mantenían limpias, sin que las bloqueasen los juicios acerca de lo limpio y lo sucio, lo prístino y lo contaminado, el bien y el mal, lo aceptable y lo condenable, etc., etc.—.

De hecho, no puede haber nada más igualitario que encarnar lo que la sociedad considera más bajo y vergonzoso, adoptando voluntariamente el estatus de un perro, pues con ello se erradica la base de toda desigualdad, que es el querer encontrarse por encima de otros. Más aún, cuando somos lo más despreciado, sentir que somos el ente que los demás ven como nosotros —que es lo que da lugar al error egoico— no produce ya placer, sino incomodidad; en consecuencia, la incomodidad que surge de hacernos lo que los otros ven como nosotros, se transforma en una especie de alarma que nos recuerda aplicar los métodos que resultan en lo que los cínicos llamaron la “liberación de las percepciones naturales” —y, al mismo tiempo, esta conducta debería también enseñar a lo otros a no concentrarse sólo en las apariencias—.25 Los cínicos deliberadamente adoptaban los extremos más chocantes de habla y conducta desvergonzados, con lo cual atraían la atención de los otros e ilustraban lo absurdo de las convenciones y la medida en que éstas constituyen ataduras. El cínico era el perro guardián de la humanidad, que ladraba a la ilusión para que todos pudiesen reconocerla; el cirujano cuyo escalpelo cortaba el cáncer del sesgo, las convenciones y la hipocresía en la mente de otros. El evangelio de Hércules, el rey ideal, era un evangelio para todos los seres humanos, que debía enseñarse por ejemplo personal; se ha dicho que la vilificación de la riqueza, el lujo y la indulgencia sensual por el ejemplo personal de los cínicos era fuente de esperanza espiritual para los pobres, los desencantados y los oprimidos.

Siguiendo la continuidad de la posible tradición soteriológica universal proveniente de la más remota antigüedad que sería de carácter escéptico en lo gnoseológico e igualitario en lo político y lo socioeconómico (la cual, como vimos, originalmente en Grecia habría estado representada por los cultos dionisiacos), partimos de Heráclito y hemos llegado ya hasta Antístenes. En este punto sería oportuno mencionar a quien quizás haya sido el más famoso de los escépticos griegos: Pirrón de Elis, quien vivió muy poco después de Antístenes y a quien (a pesar de la falta total de indicios en este sentido, por lo menos hasta donde llegan los conocimientos actuales de quien escribe este artículo) uno podría sentirse tentado de vincular a este último. Ya entre los antiguos, algunos consideraron a Pirrón como un continuador y renovador de la tradición heraclítica; según Enesidemo, el escepticismo pirrónico era ante todo una metodología que debía servir como propedéutica a la ontología del Efesio.²⁶ Como todos sabemos, Pirrón —quien viajó a India con los ejércitos de Alejandro en compañía de Anaxarco de Abdera, y quien adoptó y aplicó constantemente el método de isosthenia que su compañero de viaje había recibido de Demócrito— propugnó la epojé como medio para alcanzar la ataraxia, fuente de la verdadera arete. Sin embargo,

tal como sucedió con Heráclito, quien fue objeto de difamación por parte de Platón y Aristóteles y otros de sus enemigos ideológicos (quienes hicieron de él un filósofo menor, inventor de ideas ridículas y sin importancia, y lo pintaron como un energúmeno, un amargado o un llorón);²⁷ con los sofistas, que fueron acusados de ser oportunistas políticos y manipuladores de almas, y con Antístenes, presentado por Platón como el autor de la más ingenua de las lógicas, a Pirrón se lo quiso desacreditar describiéndolo como un loco que manifestaba incluso conductas contrarias a su propia supervivencia.²⁸

Así, pues, tanto los escépticos pirrónicos como los estoicos podrían haber sido herederos de Heráclito; como ya vimos, los estoicos fueron además herederos del socratismo político de Antístenes y de la ideología anarquizante de este último —y, aunque no conozco testimonios que sugieran que Antístenes pueda haber influido sobre Pirrón, es un hecho que en lo tocante a la gnoseología ambos compartieron la actitud escéptica—. Del mismo modo, la escuela estoica y la de los escépticos pirrónicos eran ambas de corte soteriológico y eudemonista, pues cada una de ellas afirmaba que su forma de vida y su praxis vital constituía la vía real hacia la ataraxia (que los estoicos a menudo designaron como *apatheia*). Cómo pudieron entonces escépticos pirrónicos y estoicos disputar tanto entre sí, es algo que quizás podría explicarse en términos de una hipótesis que presento en mi obra (todavía en proceso de elaboración) *Los presocráticos y el Oriente*: cada escuela habría adoptado un aspecto del pensamiento de Heráclito y desechado otro, con lo cual ambas habrían disgregado y desvirtuado en mayor o menor medida la antiquísima tradición soteriológica universal a la que me referí con anterioridad, perdiendo el hilo de Ariadna²⁹ de la transmisión directa del estado de *aletheia* (desocultación de la verdadera naturaleza de la realidad gracias a la superación de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento) y los elementos esenciales de la praxis espiritual del gran sabio jonio.³⁰

Como ya señalé, el pensamiento “escéptico” tuvo su continuidad en una serie de pensadores posteriores, entre quienes, curiosamente, los más importantes quizás hayan sido los escépticos neoadadémicos —Cárneades y Arcesilao—, y entre quienes cabe también contar a Enesidemo, así como (en gran medida) a Sexto el Empírico —y en un grado mucho menor, hasta el mismo Cicerón, a pesar de la fuerte influencia del “racionalismo” estoico sobre el pensamiento de éste—.

El caso de Cárneades y Arcesilao es sumamente curioso, pues Platón en sus diálogos se esfuerza por presentar a Sócrates como un campeón del conocimiento racional, y es Antístenes quien nos sugiere un Sócrates de ironía exacerbada y extremadamente crítico del conocimiento: ¿cómo pudo entonces desarrollarse una de las manifestaciones más extremas de la tradición escéptica en el seno mismo de la Academia platónica? ¿Será que después de la muerte de Platón sus discípulos descubrieron la verdad acerca del maestro de su venerado maestro? ¿O será que la tradición pirrónica se infiltró en la Academia a pesar del hecho de que ésta había originalmente surgido como un intento por contener el escepticismo? Sin duda alguna, sería demasiado descabellado pensar que los diálogos de Platón hayan sido meros “cuentos para niños” y que sus famosas agrafa dogmata hayan respondido al verdadero pensamiento de Sócrates, cuyo escepticismo se habría manifestado luego en las doctrinas sostenidas por los neoadadémicos Cárneades y Arcesilao, mientras que su misticismo se habría manifestado en las abrigadas por neoplatónicos como Platino, Porfirio y Proclo.³¹ Dado el carácter nada razonable de esta hipótesis y la congruencia que tiene seguir viendo a Platón como el gran villano de la historia, sigo inclinándome por esta última interpretación.

Los hemisferios cerebrales y los procesos mentales como marco para la explicación de los problemas lógicos de Antístenes que nos interesan.

Como ya he señalado, el error que Heráclito designó como *lethe* y que el Buda Shakyamuni llamó *avidya* tiene como núcleo la valorización-absolutización delusoria de todo tipo de pensamientos: de los discursivos o burdos, de los intuitivos y de los que, en el marco del budismo, el *atiyana* y algunos de los vehículos superiores del *vajrayana* designan como “supersutiles” (cuya valorización-absolutización delusoria produce la ilusoria dualidad sujeto-objeto, que constituye la raíz más profunda de la ilusión de separatividad y del error egoico). Es porque la valorización-absolutización delusoria del pensamiento discursivo y del concepto representa un grado mayor de error que la de la intuición —hecho que puede comprobarse pasando revista a los efectos de ambas—,³² que con anterioridad señalé que el predominio ascendente del pensamiento discursivo y del concepto en Grecia a partir del siglo VI a.C. representó un hito en la evolución degenerativa de la humanidad. Heráclito denunció la ilusión de separatividad y del error egoico, afirmando que el psiquismo humano no era un principio individual, autónomo y substancial: como bien lo expresa el fr. 2 DK, aunque cada individuo creía tener un entendimiento separado y autónomo, el psiquismo de cada uno no era en verdad un ente separado y autónomo, sino una función del *logos* universal, el cual a su vez no era otra cosa que el aspecto inteligente-organizativo de la *physis* única, responsable del orden (*cosmos*) —incluyendo la totalidad de la organización funcional de la naturaleza, de la vida y del pensamiento—.³³ El predominio del aspecto discursivo-conceptual de la mente a partir del siglo VI a.C en Grecia hizo, por una parte, que el término *logos* se hiciera cada vez más estrecho, limitándose al ámbito del entendimiento y/o de la razón (y pasando, en Aristóteles, a significar “definición”), y, por la otra, hizo que se intentase validar por todos los medios la errónea creencia en una pluralidad de principios cognitivos autónomos y substanciales (validación que alcanzó su paroxismo en el pensamiento platónico, que postulaba una pluralidad de “almas” intrínsecamente separadas y autónomas).

El ascenso de la “razón” no sólo justificó inicialmente la errónea creencia en una pluralidad de almas, sino que marcó el comienzo de una espuria compartimentalización y jerarquización progresiva del psiquismo humano: desde el momento mismo en que el concepto se consideró superior a la intuición y lo “racional” más avanzado y elevado que lo “mítico”, hubo que considerar que cada una de estas dos manifestaciones cognitivas era función de un principio psíquico autónomo y separado, y que la primera era algo inferior y abyecto, mientras que la segunda era algo superior y sublime. En adelante, fue proliferando el número de principios psíquicos separados y autónomos que se atribuían a cada individuo y la jerarquización de dichos principios, lo cual engendró las condiciones de posibilidad del proyecto que habría de desembocar en la crisis actual: en términos cartesianos, la *res cogitans* debía dominar a la *res extensa*, lo cual implicaba, a nivel del psiquismo, que la “razón” debía dominar los impulsos intuitivos y las pasiones, y a nivel del “mundo externo”, el desarrollo del proyecto de dominio de la naturaleza que en teoría debía hacer del individuo humano el “amo y señor” de ésta. Este proceso de jerarquización-compartimentalización del psiquismo humano quizás haya alcanzado su grado máximo en Kant, quien, como todos sabemos (y siguiendo los principios de la fisiología mecanicista), dividió el psiquismo humano en sensibilidad, entendimiento y razón (además de los cuales estableció ese cuarto principio autónomo, “ubicado” entre los dos últimos, que sería la facultad de juzgar), y atribuyó al primer compartimiento las intuiciones, al segundo los conceptos y al tercero las ideas (así como, al cuarto, los juicios teleológicos y estéticos).³⁴

Poco después de Descartes, Blaise Pascal, reaccionando contra el racionalismo de aquél y en general contra el clima cultural de su época y lugar, afirmó que “*le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas*” (el corazón tiene razones que la razón no conoce), con lo cual dio a las “razones del corazón” un estatus no menor que el de las “razones de la razón”. Ahora bien, aunque Pascal reconocía así la importancia de “razones” determinadas por los afectos y negadas a nivel volitivo-

consciente por el autoengaño,³⁵ en su terminología todavía encontramos ecos de la ideología que imperaba en su época y lugar. Para quien esto escribe, en nuestra época sería más apropiado decir que “el aspecto intuitivo del psiquismo humano tiene razones que su aspecto conceptual desconoce”, y hacer referencia a la división meramente funcional del psiquismo único (el cual, como bien lo supo Heráclito, es función del logos único universal y no un ente independiente, autónomo y separado), en: (1) proceso secundario, asociado al hemisferio izquierdo del cerebro; (2) proceso primario, asociado al hemisferio derecho, y (3) proceso básico (ó reptil), asociado al “cerebro reptil” que según las teorías evolucionistas habríamos heredado de los saurios y que se encuentra en la parte trasera inferior de nuestro cerebro, limitando con la médula espinal.³⁶ Ahora bien, antes de intentar explicar en términos de esta división del psiquismo los aspectos de la lógica de Antístenes que nos interesan, será necesario explicar el sentido de los términos “analógico” y “digital”, para lo cual copiaré algunos párrafos de mi Individuo, sociedad, ecosistema.

Una señal es analógica cuando una magnitud o cantidad es utilizada para representar una cantidad que varía de manera continua en el referente, sin “saltos” ni intervalos.³⁷ En cambio, una señal es digital si existe discontinuidad entre ella y otras señales de las que deba distinguírsela. “Sí” y “no” son ejemplos de señales digitales.³⁸ Del mismo modo, los números son señales digitales, mientras que las cantidades —aunque son siempre expresadas en números— son en sí mismas señales analógicas. El afán cuantificador que caracteriza a las ciencias desde Galileo exige mediciones exactas, pero éstas son imposibles de lograr, pues las señales discontinuas no pueden corresponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson escribe:³⁹

“Los números son el producto del recuento; las cantidades, el producto de la medición. Esto significa lo siguiente: es verosímil que los números sean exactos, porque existe una discontinuidad entre cada entero y el siguiente: entre “dos” y “tres” hay un salto; pero en el caso de la cantidad, no existe ese salto, y por ello es imposible que una cantidad cualquiera sea exacta. Puedes tener exactamente tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua. La cantidad es siempre aproximada...”

“...Nótese que los sistemas digitales se asemejan más a aquéllos que contienen número, en tanto que los analógicos parecen depender más de la cantidad. La diferencia entre estos dos géneros de codificación es un ejemplo de la generalización... según la cual el número es diferente de la cantidad. Entre cada número y el siguiente hay una discontinuidad, así como en los sistemas digitales la hay entre la “respuesta” y la “falta de respuesta”. Es la discontinuidad entre “sí” y “no”.”

Los cambios en nuestra experiencia son cambios en el tiempo y en el espacio, los cuales siempre parecen ser continuos. Al tener que expresarlos en números, estamos ya condenados a la inexactitud. El desarrollo actual de la ciencia y la tecnología ha sido posible porque esta inexactitud parece hacerse insignificante cuando añadimos muchos decimales a los números: ello nos permite calcular con un alto grado de aproximación la trayectoria que seguirá un misil balístico o un cohete enviado a Saturno, etc.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de “sí” y “no”. El cerebro humano, en cambio, procesa ambos tipos de señales. El hemisferio cerebral normalmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa las señales digitales.⁴⁰ Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento del llamado “cerebro reptil”, y

de algunas otras regiones de nuestro encéfalo y sistema nervioso central); en consecuencia, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su Proyecto de una psicología para neurólogos de 1895,⁴¹ el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario.⁴² Según Fenichel⁴³ el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y no en quién es quién en ellas, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.⁴⁴

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo completamente a su vez.⁴⁵ Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introduce un tipo dado de relaciones y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.⁴⁶ Dadas las características del proceso primario (y en particular el hecho de que carece de negativos), la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estiradas” aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia. Aunque en el proceso primario jamás puede dárseles un “no” a las relaciones a superar, una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir “no puedo estirarme más”, sino que simplemente se rompe.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario no funcionan, el no que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el no. Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento podría tener un efecto contrario al que intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla.⁴⁷

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson⁴⁸ ha explicado en términos de un “circuito de realimentación positiva” la exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado. Esto podría hacernos creer, erróneamente, que dicha exacerbación es provocada por un proceso endógeno independiente de la acción consciente del sujeto y de los cálculos del proceso secundario.⁴⁹ En verdad, como señalé arriba, la acción consciente del sujeto y la intervención del proceso secundario son esenciales al proceso de exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado.

Puesto que, como hemos visto, en el analógico proceso primario no existe el “no”, cuando conscientemente damos un “no” a una función-relación de nuestra psiquis, el “no” que le da el proceso secundario y la atención que a ella dirige la conciencia, en el proceso primario no hace más que poner un énfasis especial en la función-relación que está siendo negada. En un proceso mental en el que no existe la negación, este énfasis alimenta la función-relación que está siendo negada, reforzándola en vez de truncarla.⁵⁰ Es así como la conciencia y el proceso secundario pueden impulsar el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han

de ser superadas. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el Thánatos freudiano,⁵¹ el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de “instinto” que Freud tomó de la Biblia⁵² es insuficiente para explicarlo. El circuito sistémico que Bateson relacionó con el Thánatos freudiano constituye una verdadera teleonomía⁵³ que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el “nivel umbral” en el cual se rompen, y podamos así acceder a lo que Bateson designó como “sabiduría sistémica”. En efecto, sólo la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, podría restituir la sabiduría característica de la Edad de Oro o Era de la Verdad y producir así una genuina armonía social.

En Individuo, sociedad, ecosistema mostré como la concepción hegeliana de la dialéctica fenomenológica y por ende de la evolución y la historia humanas está totalmente invertida, precisamente porque Hegel desconoce completamente el proceso primario y reduce todo al secundario, y confunde la negación fenomenológica (que he explicado en términos de la “espiral de simulaciones” concebida por Ronald David Laing) con la negación lógica. Este no es el lugar para repetir todos dichos argumentos.⁵⁴

Los problemas antistenianos a considerar.

¿Como puede servirnos todo lo anterior para entender la lógica de Antístenes, discípulo de Gorgias y Sócrates y supuesto fundador de la “escuela” cínica? H. D. Rankin escribe:⁵⁵

“Aparte de muchas referencias generales en autores posteriores, incluyendo a Diógenes Laercio, Porfirio y los comentaristas griegos de Aristóteles, en este último filósofo aparecen dos pasajes que son de particular interés para la interpretación de la ‘lógica’ de Antístenes: Met. 1024b 32-34 (Mullach 77) y Met. 1043b 23-28 (Mullach 49), a los cuales nos referiremos como (i) y (ii), respectivamente...”

El pasaje (i) estaba hacía referencia a oikeios logos y a la famosa frase, que con anterioridad encontramos en Protágoras, ouk estin antilegein. Con respecto a esta última frase Rankin nos dice:⁵⁶

“Una característica bien conocida del tema de la oscura y disputada ‘lógica’ de Antístenes reside en la frase ouk estin antilegein, que por lo general se traduce como ‘es imposible de contradecir’, pero que puede muy bien interpretarse como ‘es imposible decir que x no es’ (o incluso como ‘propriadamente construir cualquier oración negativa’). La frase es tan vieja como Protágoras, y Platón la reproduce para producir un efecto gracioso dentro de un despliegue de falacias (que nos brinda) en el Eutidemo, a partir de lo cual se ha llegado a verla como un sofisma satírico más o menos ingenioso, mas no (como algo) lógica o filosóficamente serio—incluso en los tiempos cuando era de uso común—. A pesar de los intentos por mostrar que Antístenes era lógicamente ingenuo,⁵⁷ y de la opinión plausible mantenida por tanto tiempo según la cual Platón ridiculiza a Antístenes en algunos puntos de sus diálogos, esta discusión intentará sugerir que las limitaciones que la aplicación de esta frase impondría a las operaciones lógicas se deben a la opinión extremadamente individual y crítica que el autor tenía de la lógica y de la relación de ésta con la gnoseología”.

Para quien esto escribe, más que “a la opinión extremadamente individual y crítica que Antístenes tenía de la lógica y de la relación de ésta con la gnoseología”, el ouk estin antilegein común a Protágoras y a Antístenes obedecería a una sofisticada comprensión por parte de ambos autores (y probablemente por parte de toda la antigua y venerable tradición soteriológica escéptica a la que ya me he referido), de las características del proceso primario asociado normalmente al funcionamiento del hemisferio cerebral derecho y del proceso secundario asociado normalmente al hemisferio cerebral izquierdo, y de cómo ellas condicionan la totalidad del conocimiento humano

(que siempre comprende la interacción entre ambos procesos/hemisferios) —todo ello milenios antes de que se descubriese oficialmente la existencia estos procesos/hemisferios—.

Para Rankin, la suposición extralógica detrás de la posición que se atribuye a Antístenes en (i) con respecto a *oikeios logos* y a *ouk estin antilegein* es que, si uno puede decir algo de algo, este algo que se dice tiene necesariamente que estarse diciendo de algo (que en algún sentido tiene que ‘ser’) y no de nada (pues acerca de nada, nadie pretendería decir algo, y en todo caso no habría nada que decir). Así, pues, la ilegitimidad que para Antístenes implicaba el decir “no”, que por lo general se ha interpretado como un signo de la ingenuidad lógica de dicho autor, obedecería al hecho de que aquél habría estado consciente de que, si el proceso secundario hace sus afirmaciones o negaciones con respecto al proceso primario, aquello acerca de lo cual se hacen las afirmaciones o negaciones no puede no ser, no sólo porque al hablar de ello estamos hablando de algo, sino porque hablar de algo equivale a afirmarlo en el proceso primario, y en éste no es posible la negación. (Cuando Heidegger dice que ‘la nada pertenece, en cierto modo, al ser’, en términos de los conceptos anteriores debemos entender que la nada corresponde a una negación que hace el proceso secundario sobre una presencia asociada al proceso primario. Lo mismo puede decirse de la explicación sartreana de la “nada” —o por lo menos de ciertos tipos de “nada”— como ‘la presencia de una ausencia’: incluso esta ausencia se está presentando positivamente en términos del proceso primario, y sin esta presentación positiva el proceso secundario no podría introducir la negación que da lugar a la “nada” que experimentamos.) Más aún: (1) el proceso primario es incomparablemente más determinante que el secundario; (2) lo que se muestra en el proceso primario no puede ser obliterado, disuelto o anonadado por la negación que de ello pueda hacer el proceso secundario, y (3) la negación que de ello haga el proceso secundario, en el proceso primario no hará más que poner más énfasis en lo que el proceso secundario intentaba negar —de modo que la negación que haga el proceso secundario no será capaz de detener cualquier relación, circuito o proceso de proceso primario, sino que, por el contrario, la exacerbará, conduciéndola hacia su extremo lógico—. Consideremos ahora lo que nos dice Rankin con respecto al pasaje (ii):58

“El pasaje (ii) ocurre en el contexto de una discusión acerca de si la *ousia* o ‘sustancia’ de objetos sintéticos y perecederos puede (o no) separarse de las instancias de dichos objetos. Se considera que los objetos probablemente no serán *ousiai* cuando sean sintéticos y no naturales. Sólo natura puede considerarse como *ousia* de los objetos perecederos. Por lo tanto los asociados de Antístenes y otras personas similarmente ingenuas encontraron un problema que es aquí hasta un cierto punto apropiado: ellos pensaron que era imposible definir ‘lo que una cosa es’, pues la definición es un *logos* indebidamente largo (*makros logos*); sin embargo, es posible expresar ‘cómo’ es (en el sentido de ‘a qué se parece’) una cosa: por ejemplo, no podemos decir lo que ‘es’ la plata, pero podemos decir que ella es ‘como’ (o sea, parecida a) el estaño”.

Antístenes considera tan ilegítimo decir “x no es”, como decir “x es y”: sólo sería permisible afirmar “x es x” o, en el mejor de los casos, “x es como y”. Como todos sabemos, esto no niega en absoluto la legitimidad del llamar las cosas por sus nombres (de hecho Antístenes parece haber insistido en la necesidad de aprender a usar los nombres correctamente), sino tan sólo de definir las o explicarlas de manera absoluta y perfectamente correcta en términos del proceso secundario. De hecho, lo que hace Antístenes es limitar la definición a la definición por analogía: lo que pertenece al conocimiento en términos de pensamientos intuitivos, a la percepción y al proceso primario normalmente asociado al funcionamiento del hemisferio cerebral derecho, sólo puede definirse en términos de ese mismo proceso primario, que funciona de manera analógica y excluye todo lo que pueda considerarse como “literal”, que pertenece al proceso secundario asociado normalmente al hemisferio izquierdo. Sería literal decir “la plata es un metal dúctil considerado como precioso

debido a su escasez y a su valor ornamental, etc., etc.”, y por ende Antístenes lo consideraría ilegítimo; sin embargo, es analógico y por ende antistenianamente legítimo decir “la plata es como el estaño”. Del mismo modo, sería literal —y se consideraría científico, o cuando menos racional— decir que una rosa posee tales o cuales características y que ella es la flor de tal o cual tipo de planta, pero para Antístenes ello sería inadmisible; en cambio, sería poético y analógico, pero admisible, decir, como Gertrude Stein, “A rose is a rose is a rose...” 59

A fin de resaltar la posible continuidad de pensamiento entre Gorgias y Antístenes, cabría recordar que la tercera de las tesis sostenidas por el primero —quien, como hemos visto, habría sido el primer maestro del segundo— en su escrito Sobre el no-ser o de la naturaleza era: “Aunque hubiese conocimiento del ser, el mismo sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos”. “Las cualidades que corresponden a los ojos” podrían muy bien referirse a las experiencias del proceso primario, ya que los ojos a menudo se han usado para representar lo que se muestra (y que se entiende en términos de pensamientos intuitivos, los cuales no están asociados al sentido del oído, sino a una presencia cuya metáfora es a todas luces visual), como distinto de lo que se mienta y del pensamiento discursivo. A su vez, el “entrar por los oídos” podría muy bien referirse al proceso secundario, ya que los pensamientos discursivos asociados al proceso en cuestión se piensan “como si fuesen escuchados” —o, lo que es lo mismo, como si uno estuviese pronunciándolos mentalmente—. Así, pues, parecería como si la interpretación de la gnoseología de Antístenes en términos de las diferencias entre el proceso primario y el secundario pudiese aplicarse también a la de Gorgias, lo cual mostraría una continuidad de pensamiento entre el discípulo y su primer maestro, semejante a la continuidad entre el pensamiento de Antístenes y el pensamiento de Protágoras que indica el uso por el primero de la frase *ouk estin antilegein* (‘es ilegítimo contradecirlo’, ‘es ilegítimo decir que x no es’, o ‘es ilegítimo propiamente construir cualquier oración negativa’). Ahora bien, como ya se ha señalado y como se reiterará más adelante, la posible continuidad entre la posición gnoseológica de Antístenes y las de los dos grandes “sofistas” que se acaba de mencionar, no tendría necesariamente que excluir la posibilidad de una continuidad semejante entre la posición gnoseológica de Antístenes y su segundo maestro, Sócrates.

Para recapitular, si no es posible definir algo en términos de “es”, una de las principales razones para ello es el hecho de que las interpretaciones digitales del proceso secundario jamás podrían corresponder con exactitud a las presentaciones analógicas del proceso primario. Gregory Bateson ha ilustrado esta imposibilidad de correspondencia exacta con el ejemplo de la medida en términos de números (siempre digital) y la cantidad que se intenta medir (analógica), pero ella se aplica en general a todo intento de interpretar el proceso primario en términos del secundario: este último no puede corresponder con exactitud al proceso primario y al mundo de los sentidos, y puesto que las definiciones no-analógicas se realizan y sólo pueden realizarse en función del “literal” proceso secundario, ellas no podrían corresponder con exactitud a aquello a lo que se refieren. En cambio, sí es posible establecer correspondencias metafóricas entre nuestras interpretaciones y lo que éstas interpretan: aunque no es posible, por ejemplo, definir con total exactitud lo que es la plata (ya que no podemos establecer en términos digitales y literales lo que es aquello que se nos presenta en el proceso primario), sí es, en cambio, perfectamente legítimo y adecuado decir en términos metafóricos cómo es la plata, y afirmar “la plata es como el estaño”.

Tenemos, pues, que, para Antístenes, aunque podemos dar nombres a las cosas, y debemos darlos correctamente, todo lo que podamos decir con respecto a ellas para definir las o explicarlas es — como para Gorgias, según la interpretación del pensamiento de éste que se aventuró más arriba— falso en el sentido de no ser absolutamente cierto. Sin embargo, para nuestro autor —como para

Protágoras, según la interpretación que ya vimos— todo lo que se afirme tomando como medida al sujeto que lo afirma es igualmente válido, de modo que toda definición o explicación es tan válida como la contraria. Cabría agregar que la imposibilidad de correspondencia exacta entre el proceso secundario y el proceso primario (o entre el proceso secundario y la evidencia de los sentidos, cuyas características son las del proceso primario), podría muy bien servir de base a una interpretación nominalista: los universales siempre se predicán, en proceso secundario, sobre algo que pertenece al proceso primario o a la evidencia de los sentidos. Y, de hecho, según un famoso fragmento que se encuentra en varias fuentes Antístenes rechazaría la *poiotes* o cualidad —en el caso de un caballo, su ‘caballez’ ó ‘caballeidad’ (*hippotes*)— pero aceptaría en cambio la existencia del caballo particular (que en este caso es un ente compuesto), y lo haría en base a la evidencia de sus sentidos:⁶⁰ lo que rechazaría Antístenes estaría constituido por las ‘nociones desnudas’ o los ‘conceptos tenues’ (*psilai ennoiai*) —como gustaba en llamarlos— de la filosofía platónica, mas no los objetos de la expresión verbal y del pensamiento, que tienen un origen y una significación ‘visual’ y un tipo de existencia que no puede negarse (*ouk estin antilegein*): su mera presencia tiene las características del proceso primario (aunque cuando se considere su correspondencia o no correspondencia con respecto a aquello a lo que se referirían, se estará funcionando en base al proceso secundario), de modo que (como señala Rankin, por lo menos en los fragmentos de Antístenes que tenemos, con la posible excepción del que expresa su punto de vista sobre Dios),⁶¹ no hay distinción alguna entre los objetos de los sentidos y los del pensamiento. Nosotros podríamos aventurar que los ‘conceptos tenues’ existían en el proceso primario en tanto que ‘conceptos tenues’, y por ende no podían existir como garantías de validez ontológica, ya que ello implicaría una relación entre el proceso primario y el secundario: como bien señala Rankin, los *poiotes* habrían sido meras similitudes y no las naturalezas fundamentales o esencias que Platón consideró como existentes. Decir que *x* es *y* era para Antístenes sobrepasar los límites de las facultades humanas y no era posible hacerlo de manera válida, excepto en alguna metáfora de semejanza: en la medida en que simplemente reconocía y destacaba la presencia de algo, el verbo ‘ser’ se refería al proceso primario y por ende tenía que ser por su propia naturaleza metafórico (como ya se señaló, para Sartre toda ausencia se hace patente en tanto que presencia, de modo que constituye algo positivo, que el filósofo francés denominó la “presencia de una ausencia”); por lo tanto, para Antístenes no había razón alguna para diferenciar entre los distintos valores del verbo ‘ser’, y no habría estado justificado hacerlo a menos que él hubiese creído en la posibilidad de una correspondencia exacta entre los dos tipos de proceso mental. Desgraciadamente, no sería posible dilucidar esto de manera definitiva sin conocer la totalidad del antiplatónico Satho, que parece haberse ocupado de la paradoja de *antilegein*.

Como señala Rankin, J. K. Feibleman usó argumentos comparables a los de Antístenes, también de una manera irónico-socrática, cuando criticó el énfasis que actualmente se pone en la gnoseología y la epistemología.⁶² Partiendo de proposiciones tales como “si *x* es ‘conocido’, entonces afirmar que ‘*x* es conocido’ es redundante, y si *x* es ‘desconocido’, entonces afirmar que *x* es ‘desconocido’ es autocontradictorio”, Feibleman pasa a argüir de manera sutil y en muchos aspectos persuasiva en favor del reconocimiento de ciertas ambigüedades al vérselas con el mundo y hablar acerca de él. De hecho, milenios después de Antístenes y sus antecesores en la posible tradición soteriológica escéptica a la que me he referido, diversos pensadores han redescubierto la imposibilidad de correspondencia exacta entre los dos tipos de proceso mental (recuérdense el famoso “el mapa no es el territorio” de Korzybsky, las objeciones al conocimiento del “segundo Wittgenstein”, etc., etc.). Sin embargo, no parece haber sido hasta Gregory Bateson que se haya explicado tal imposibilidad en términos de los conceptos que nos proporcionó Freud en su Proyecto de una

psicología para neurólogos de 1895 y cuya base fisiológica fue confirmada por la investigación neurofisiológica del siglo inmediatamente siguiente.

Rankin parece haber estado parcialmente en lo cierto al señalar que Antístenes podría muy bien haber reducido deliberadamente el campo de visión de la 'lógica' de su tiempo a fin de ilustrar su trivialidad con respecto al amplio flujo de experiencias y fenómenos ambiguos. Ahora bien, en términos de la interpretación que he avanzado en este trabajo, los motivos por los cuales Antístenes habría producido una lógica y una gnoseología tan limitadas no podrían reducirse a un tipo particular de fenómenos, sino que habrían sido universales, pues habrían tenido su raíz en los límites inherentes a toda interpretación que el proceso secundario haga del primario. Y, sin embargo, podríamos muy bien coincidir con Rankin en la siguiente conclusión:⁶³

“Socráticamente, e intensificando irónicamente el escepticismo de su maestro, habría realizado sus propias investigaciones del mundo por medio de las palabras y los nombres que se le daban. De esta manera habría esperado familiarizarse con el mundo y su contenido, pero su objeto habría sido arete y no un conocimiento científico o lógico —y (de hecho) él no identificó dicha arete con dicho conocimiento científico o lógico—”.

Para concluir, he de señalar que, en el libro *Individuo, sociedad, ecosistema*, utilicé un amplio número de argumentos a fin de demostrar que nuestras interpretaciones digitales de proceso secundario no pueden jamás corresponder exactamente a lo que interpretan, cuyo funcionamiento parece ser analógico; puesto que la exacta correspondencia entre el proceso secundario y el primario es imposible, el tomar como exacta la definición de entes del segundo en términos de conceptos del primero deformaría la realidad y por ende sería ilegítimo. El apéndice que sigue reproduce algunos de los argumentos que presenté en *Individuo, sociedad, ecosistema*.

Apéndice.

Sobre la imposibilidad de correspondencia exacta entre las interpretaciones y lo interpretado, y la gran tradición soteriológica escéptica universal (I.S.E., C1).

En mi opinión, Heráclito intentaba mostrarnos que “unidad” y “multiplicidad”, “estabilidad” y “cambio”, eran ideas que nuestras mentes proyectaban sobre lo dado, ninguna de las cuales correspondía completa y absolutamente a la totalidad de lo dado. Así, pues, el carácter relativamente cierto de la idea de unidad no negaría el carácter relativamente cierto de la idea de multiplicidad, y “estar en la verdad” implicaría no tomar a ninguna de ambas ideas como una verdad absoluta, mientras que “estar en el error” consistiría en creer que una de ellas es absolutamente cierta y que la opuesta es absolutamente falsa. En consecuencia, aunque Kirk dice que a Heráclito le interesaba, más que el cambio, la unidad subyacente en todo cambio, el mayor interés de Heráclito debió haber sido mostrar que lo dado no es ni uno ni múltiple (ni puede ser entendido cabalmente en términos de ninguna otra idea), pues “uno” y “múltiple” son proyecciones igualmente válidas e igualmente inadecuadas, emitidas por el intelecto sobre lo dado —que no es conceptual y no corresponde exactamente a ningún concepto—. Heráclito no pudo haberse contentado con uno de los contrarios de dualidad alguna, pues —como puede apreciarse en el fr. 206 DK que se citó en el texto principal de este artículo— una y otra vez afirma simultáneamente ideas opuestas.

Aristóteles ataca a Heráclito alegando que éste niega el principio de no-contradicción al afirmar que los opuestos son “lo mismo”. Kirk defiende al Efesio diciendo que éste no pretendió significar con su expresión “lo mismo”, tanto que eran “idénticos”, cuanto que no estaban “esencialmente separados” o “que pertenecían a un único complejo”. Por otra parte, como señalan A. Testa y Angel J. Cappelletti,⁶⁴ Heráclito no postula una “identidad de los contrarios” en el sentido hegeliano del

término. Para Hegel el mapa ha de corresponder al territorio, del cual es inseparable y prácticamente indistinguible; no obstante, dadas las características del mapa y del territorio, el mapa ha de violar el principio de no-contradicción, pues “las cosas son en sí mismas contradictorias”.⁶⁵ En cambio, todo parece indicar que para Heráclito el mapa era sólo un mapa, y si tenemos la impresión de que los mapas del efesio violan el principio de no-contradicción, ello se debe al hecho de que, según el punto de vista que adopte el sujeto, al mismo territorio se pueden aplicar mapas contrarios, ninguno de los cuales describe cabalmente ni agota el territorio que representa. Así, pues, con sus aparentes paradojas, el efesio probablemente quiso liberarnos de la confusión de los mapas conceptuales que aplicamos al territorio de lo dado con este último, y hacernos entender que mapas opuestos podían ser válidamente aplicados a la misma realidad cuando ésta era considerada desde puntos de vista, perspectivas o tipos lógicos diferentes.

Las aparentes paradojas del efesio no constituirían violaciones del principio de no-contradicción si, como explicaron Russell y Whitehead,⁶⁶ las contradicciones entre términos sólo fuesen “reales” cuando ambos términos pertenecieran a un mismo tipo lógico. Ahora bien, Gregory Bateson ha señalado que, a fin de distinguir tipos lógicos, la teoría producida por Russell y Whitehead tiene que violar sus propias reglas.⁶⁷ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Crátilo, Pirrón y los escépticos académicos Carneades y Arcesilao, “sofistas” como Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, en parte, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados “antirracionalistas” —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides: “Nosotros estamos en el extremo contrario y afirmamos que todo lo que puede ser pensado tiene necesariamente que ser falso.”

Podemos ver, así, que toda una tradición de filosofía ha insistido en la imposibilidad de entender y describir cabal y satisfactoriamente lo dado. Entre los argumentos que han sido utilizados por representantes de la tradición en cuestión para sostener esta premisa, se destacan los siguientes:

1.- Lo entendido siempre es pasado, de modo que nunca entendemos lo que hay, sino lo que hubo. En el flujo de sensaciones, nuestros procesos mentales abstraen un fragmento que presenta una configuración que puede corresponder a uno de nuestros pensamientos. Entonces, lo entendemos en términos de ese pensamiento. Pero, para el momento cuando lo entendemos, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque el pensamiento en términos del cual lo entendemos podría quizás serle aplicado todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de los pensamientos que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, los segundos no cambian mientras los captamos.⁶⁸ Algunos pensadores de la tradición a la que nos referimos se han preguntado cómo puede lo no-cambiante corresponder a lo cambiante. Otros han respondido que, aunque no corresponde, sí lo entiende. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido es la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

2.- La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁶⁹ A esto se ha respondido que aunque la idea no corresponde a dicha realidad, sí la entiende. El problema radica en que, al entenderla, creemos que lo entendido es la

idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Esto también es un producto del error que he llamado “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

3.- Para corresponder a lo que describe, el lenguaje tendría que violar su propia lógica interna, y, aún así, no lograría expresar lo dado. Como hemos visto, para Hegel el pensamiento sí corresponde a lo dado pero, para corresponder a ello, tiene que violar el principio de la no-contradicción: para que algo se mueva, tiene que, al mismo tiempo, estar y no estar en el mismo sitio. La verdad es que la confusión mapa-territorio está en la raíz de nuestros males y es imperativo que vayamos más allá de la confusión entre las ideas y lo que ellas indican y de la creencia que tenemos, al aplicar una idea, en que ella es la única y absoluta verdad acerca de aquello a lo que la aplicamos (y, por ende, en que su contrario es absolutamente falso). Esta confusión es un producto de lo que he denominado “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

Podría seguir recopilando los numerosos argumentos utilizados a través de las épocas para refutar nuestra supuesta capacidad de entender conceptualmente y describir cabal y satisfactoriamente, lo dado. Sin embargo, me limitaré a señalar que, una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las “pruebas” de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad (de entes-unidades). Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos madhyamika de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, en verdad, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la revelación del Logos heraclíteo y a su función cognoscitiva libre de error.

Al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana, la realidad tiene cuatro dimensiones —tres espaciales y una temporal— aparentemente continuas. No obstante, nuestra comprensión y nuestra descripción de la realidad son lineales y digitales: avanzan en una sola dimensión a la vez y lo hacen en forma discontinua. ¿Cómo podrían entonces esa comprensión y esa descripción corresponder cabalmente al territorio que interpretan? Por otra parte, al abstraer un fragmento de lo dado y entenderlo en términos de una idea, lo que hacemos es aislar uno de sus aspectos y considerarlo desde un cierto punto de vista. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, la idea contraria le sería quizás tan aplicable como aquella en términos de la cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que las ideas que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

En general, estaremos en un error siempre que percibamos o concibamos a los entes como autoexistentes e intrínsecamente separados. Ya debe haber quedado claro que los entes son abstraídos por nuestras funciones mentales y perceptivas dentro de una *Vollgestalt* infragmentada, y que, si podemos abstraerlos y reconocerlos como éste o aquél ente, ello se debe tan solo al hecho

de que ellos en cierta medida conservan su configuración y de que nosotros poseemos una memoria que nos permite reconocerlos.

No obstante, estaremos igualmente en un error si entendemos el universo como un continuo unitario, como una nada, o en cualesquiera otros términos, pues, como hemos visto, el mapa no es el territorio, y todo mapa es tan aplicable al territorio como su contrario.

Por ello, los más genuinos sistemas místico-religiosos intentan romper nuestro intento de comprender la realidad en términos de ideas que confundimos con lo que interpretan o que tomamos por la única verdad (o, en caso contrario, por algo absolutamente falso) acerca de aquello a lo que se refieren, y darnos acceso a la vivencia no-conceptual de lo dado y el “entender no entendiendo” al que “los sabios arguyendo jamás pueden vencer”—. Juan de la Cruz escribe:

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta
en profunda soledad
entendida (vía recta);
era cosa tan secreta
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece
y su ciencia tanto crece
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
Cuanto más alto se sube
tanto menos se entendía,

que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un saber no sabiendo
irá siempre trascendiendo.

Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de Su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Así, pues, para toda una tradición filosófica, el tipo de conocimiento que caracteriza a los seres humanos —sobreevaluado, unilateral y con la errónea apariencia de ser algo absoluto— constituye un error. No obstante, como deja ver el poema de Juan de la Cruz, una vertiente de dicha tradición insiste en que, si superamos el intelecto, el pensamiento y la comprensión en términos de ideas, sí podremos “captar directamente” lo verdadero. Esta es la vertiente que aquí nos interesa.

Lo anterior apunta a una concepción particular de la filosofía según la cual ésta tendría (como afirmaba Hegel)⁷⁰ el mismo objeto que la religión⁷¹ —o, por lo menos, que cierto tipo de mística—,⁷² aunque poseería un método que le es propio. Korzybsky decía que “el mapa no es el territorio”, mientras que el “segundo Wittgenstein” nos decía que debíamos liberarnos del “embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje”.⁷³ Para expresarlo con la frase de Ashvagoshā⁷⁴ —con cuya concepción de lo que hoy llamamos “filosofía” me identifiqué plenamente— ésta “utiliza el lenguaje para ir más allá del lenguaje”. Tomando prestada la imagen de Wittgenstein, “utiliza la escalera para acceder al lugar en el cual puede abandonarla”.

Parece haber sido en esta vena que Schopenhauer afirmó que la filosofía era una de las vías que permitían a los seres humanos agotar la “voluntad de vivir”. La “voluntad de vivir” de la que hablaba Schopenhauer podría equivaler a lo que los budistas llamaron *trshna* o “sed de existencia”: un poderoso impulso a colmar por uno u otro medio el sentimiento de carencia inherente a la sensación humana de separatividad intrínseca. De ser así, sería necesario señalar que la filosofía

como tarea intelectual jamás podría ser suficiente para agotar esa sed —ni, mucho menos, podría serlo el arte como se lo concibe actualmente—. Para agotarla, sería necesario dedicarse de lleno a la práctica de los métodos de liberación individual más directos y efectivos entre los transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría.⁷⁵ Por otra parte, habría que advertir que agotar el trshna o “sed de existencia” no significa volverse apático,⁷⁶ ni mirar el mundo con desprecio o indiferencia.⁷⁷ De lo que se trata es de superar la sensación de separatividad intrínseca y así alcanzar la plenitud absoluta, superando con ello el ansia (trshna) y la insatisfacción.

Notas

1 Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

2 Una de las pruebas más contundentes de la superioridad de la sabiduría intuitiva sobre el conocimiento discursivo y el concepto la encontramos en los hallazgos antropológicos y etnológicos divulgados en el artículo de Philippe Descola “Les cosmologies des indiens d’Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale” (París, *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7). Según las investigaciones en cuestión, en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de las sociedades “civilizadas”, las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Ello demuestra que, si bien la valorización/absolutización delusoria de la intuición constituyó ya un primer estadio en el desarrollo del error llamado avidya ó lethe, si comparamos a los humanos del período anterior al desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto con los que en general se desarrollaron en el período posterior a dicho desarrollo, encontramos que los primeros están caracterizados por una enorme sabiduría en relación a los segundos, cuyo modo de conocer está signado por la exacerbación del error (lethe ó avidya) que consiste en una percepción deformada de la realidad. De hecho, el desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto ha desembocado en la crisis ecológica actual, la cual, según los científicos independientes, si todo sigue como va producirá la desintegración de las sociedades humanas e incluso podría poner fin a la vida en el planeta, o por lo menos a gran parte de ella, incluido el segmento humano —quizás incluso antes de la mitad del siglo XXI—.

Ahora bien, la superioridad de los humanos de la etapa anterior al desarrollo en cuestión no se manifiesta sólo en el ámbito de las relaciones entre los humanos y su medio ambiente natural, sino en prácticamente todos los campos. Tenemos, por ejemplo, que los humanos del período preético exhiben en su comportamiento virtudes que los humanos del período ético han perdido totalmente, y que no sólo han perdido, sino que han remplazado con los vicios que constituyen sus contrarios. Como lo establece el artículo de Martine Lochouarn titulado “De quoi mouraient les hommes primitifs” (publicado en la revista científica *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, pp. 44-7), por medio del estudio de los fósiles humanos del paleolítico y de comienzos de neolítico, la paleopatología ha establecido que en esos períodos los humanos no morían a causa de traumatismos causados por otros individuos, y que las heridas y los traumatismos resultantes de ataques de animales o accidentes se curaban gracias al cuidado de otros individuos. Ello parece demostrar concluyentemente que, puesto que todavía en el paleolítico el psiquismo humano estaba libre de las ilusorias divisiones y contraposiciones en la raíz de los conflictos humanos (lo cual era concomitante con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos),

por lo menos hasta bien entrado el neolítico no se produjeron conflictos humanos tales como guerras o luchas que condujesen al asesinato. En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del “Paraíso terrenal”, la “Edad de Oro” grecorromana o la “Era de la verdad” (satyayuga) de los hindúes. El Tao-te ching de Lao-tse nos dice: «Perdido el Tao, queda la virtud; perdida la virtud, queda la bondad; perdida la bondad, queda la justicia; perdida la justicia, queda el rito.»

En el plano estético, encontramos algo semejante. Andreas Lommel [Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo (El mundo del Arte—Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad, Vol. I. Aggs Industrias Gráficas S.A., Brasil)*, Andreas, español, 1976], director del museo etnológico de Zurich, escribe: «Existe quien prefiere evitar cualquier especulación (con respecto al desarrollo espiritual de quienes crearon el maravilloso arte “primitivo” franco-cantábrico), puesto que el problema plantea cuestiones insolubles al estudioso de la prehistoria y sobre todo a cualquier persona convencida ingenuamente de la marcha del progreso, pues si el “hombre primitivo” fue capaz de producir obras de arte tan primorosas con sus rudos instrumentos de piedra y hueso, no puede, de ninguna manera, haber sido “primitivo” en el sentido artístico e intelectual, y debe, por el contrario, haber alcanzado un nivel de desarrollo hasta hoy no sobrepasado. Se demuestra así que la evolución artística y mental no se desarrolla paralelamente a los progresos de la civilización material. Aceptar esta hipótesis significaría revolucionar el cuadro del desarrollo humano tal cual lo encaramos, como una progresión más o menos en línea recta.»

En el plano económico, político y social también encontramos un grado mucho menor de imperfección a medida que retrocedemos en el tiempo. Antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura, y de la posterior aparición de las ciudades, todas las sociedades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres designó como ‘sociedades indivisas’, en las cuales no había ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, ni propietarios ni no-propietarios. La estructura de la psiquis de los seres humanos era tan indivisa como la sociedad, de modo que éstos no sentían que una parte de ella debía dominar a otra, ni que ellos como individuos debían dominar al resto de la naturaleza, ni que el trabajo fuese algo indeseable que debía ser realizado a fin de obtener un fruto ‘con el sudor de la propia frente’. El trabajo, que era experimentado más bien como un juego, tomaba un mínimo de dos y un posible máximo de cuatro horas diarias, ya que nadie pensaba en acumular riquezas para aumentar el ‘nivel de vida’. Según las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres, las tribus amerindias prehispanicas —a excepción de las que habían devenido en Estados imperialistas, tales como los incas y los aztecas— estaban caracterizadas por una ‘economía de la abundancia’ en la cual las necesidades eran satisfechas con un mínimo de trabajo al día (que era experimentado como juego más que como trabajo) y en la cual nadie aspiraba a obtener más de lo que obtenía. Aunque al sugerir la idea de un ‘comunismo primitivo’ Clastres coincide con el marxismo, el antropólogo francés se contrapone a éste al afirmar que el comunismo en cuestión no estaba caracterizado por la penuria sino por la abundancia, y al negar que el proceso de evolución económica haya representado un perfeccionamiento paulatino (idea que los marxistas tomaron de la filosofía del progreso constante que fue sostenida por Hegel).

En el plano de la religión, la visión de los seres humanos era mágica, monista, horizontal: lo divino estaba en el mundo, que era celebrado y cuidado con la mayor veneración, y no en un ‘más allá’, ni era patrimonio de dioses que se encontrasen por encima de los humanos: la verticalidad y el dominio en todas sus manifestaciones eran desconocidos para los seres humanos. Según el etnólogo Jacques Cauvin [Cauvin, Jacques (1987), “L’apparition des premières divinités”. Paris, La Recherche, N° 195, diciembre de 1987], la ruptura de este estado paradisíaco se completa cuando, en el Medio Oriente, aparecen las primeras estatuillas de una diosa madre y de un dios toro, hacia

quienes los humanos tienden sus brazos anhelantes —poco tiempo después de lo cual aparece la agricultura y, con ella, la necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día—. Dicha ruptura resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio, y surgieron la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan.

E incluso en el plano de la medicina encontramos hechos sorprendentes. Por ejemplo, como lo señala la obra de Time & Life *The Library of Curious & Unusual Facts*, en Europa se realizaba la cirugía del cerebro hace muchos miles de años, y el 80% de los pacientes sobrevivía.

Para mayores indicios de la “superioridad” espiritual de los seres humanos del paleolítico con respecto a los actuales habitantes del planeta, cfr. mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*.

3 Esta es la tesis que sostuve en el tercero y último de los ensayos de *Individuo, sociedad, ecosistema*: “Teoría del valor—crónica de una caída”. Cabe señalar que, para que esta interpretación pueda ser correcta, el término “Verdad” debería interpretarse como “ausencia de error”: como la inexistencia de la lethe ó avidya a la que me refiero recurrentemente en este trabajo. Podría pensarse que Platón habría tomado la identificación entre Verdad, Bien y Belleza de los restos de la antigua tradición —los cuales en su época todavía se encontraban dispersos en la sabiduría popular—, para la cual éstas eran cualidades de la era primordial (está claro que el pensamiento de Platón fue evolucionando con el tiempo; sin embargo, creo que hay suficiente continuidad en dicho pensamiento como para suponer que la identificación en uno de sus diálogos entre Bien y Verdad, y en otro entre Belleza y Verdad, implica que en general dicho autor concibió una identidad entre las tres virtudes en cuestión). Sin embargo, Platón habría transformado el bien en mal al explicar dicha identificación en términos de un pernicioso dualismo moral y ontológico, produciendo lo que Mircea Eliade designó como un “antisomatismo”, que como todos sus homólogos es contrario a la vida y a su supervivencia. San Agustín combinaría este dualismo con resabios de su anterior maniqueísmo y Kepler y otros precursores del proyecto moderno lo tomarían como piedra angular de sus respectivos edificios científicos. (Aristóteles se rebeló contra la posición de Platón, que combatió a lo largo de sus escritos, pero puesto que jamás tuvo acceso a la aletheia, conservó el substancialismo de Platón y en general muchas de las dualidades y los elementos producidos por éste al disgregar la no-dualidad y no-multiplicidad de lo dado.)

4 La primera de dichas obras es *Qué somos y adónde vamos* (1986, Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela), aunque aquélla en la que se elabora más exhaustivamente la descripción en cuestión es la ya mencionada *Individuo, sociedad, ecosistema*. Además, he tratado distintos aspectos específicos del tema en numerosos artículos que aparecieron en revistas especializadas, así como en ensayos presentados en libros publicados en Venezuela y el extranjero.

5 En trabajos anteriores, a menudo designé esta “valorización/absolutización delusoria del pensamiento” como “sobreevaluación conceptual”; sin embargo, considero que el término que empleo actualmente es mucho más preciso que el anterior: en primer lugar, de lo que se trata no es de atribuir al pensamiento más valor del que él tiene en sí mismo, sino de atribuirle un mayor o menor grado de valor, del cual él en sí mismo carece en absoluto; en segundo lugar, los pensamientos cuyos contenidos valorizamos delusoriamente no son sólo los discursivos asociados al concepto, sino también los intuitivos y los que ciertas tradiciones tibetanas designan como

“supersutiles” (como por ejemplo el que se conoce como “triple proyección”, cuya valorización/absolutización delusoria produce la ilusión de una dualidad sujeto-objeto que erróneamente nos parece no ser el resultado de nuestra proyección sino algo absoluto, inherente a lo dado).

6 Como bien sabemos, el contenido de todo pensamiento se define por género próximo —un concepto más amplio que lo incluye— y diferencia específica —un concepto del mismo nivel de amplitud con el cual contrasta—. El ejemplo clásico es el de la definición del individuo humano como un “animal racional”: “animal” es el género próximo en el que el concepto de humano se encuentra incluido, mientras que “racional” es la diferencia específica que distingue al humano de los demás animales. Esto nos permite constatar que, por su propia naturaleza, los contenidos de los pensamientos constituyen límites: ellos establecen los límites entre lo que incluyen y lo que excluyen. En consecuencia, el contenido de todo pensamiento tiene necesariamente que ser relativo a aquél o aquéllos por contraste con los cuales se define por *differentiam specificam*, y a aquél que le sirve como *genus proximum*.

Lo único que podemos considerar como absoluto es, pues, la verdadera y única esencia de toda la realidad, pues sólo ella no excluye nada ni tiene límite alguno: es por ello que es imposible entenderla conceptualmente o en términos de los contenidos de cualquier tipo de pensamientos. El budismo y otras tradiciones místicas del Oriente tienen por objeto hacer posible la aprehensión directa de la esencia en cuestión —lo cual, evidentemente, sólo es posible si se trasciende la comprensión de lo dado en términos de los contenidos de nuestros pensamientos, pues, como hemos visto, todos ellos constituyen límites y son relativos a sus contrarios y a contenidos más amplios—. Es por esto que el budismo mahayana representa la Mente de Buda —el *dharmakaya*— con una esfera: los ángulos simbolizan los límites, mientras lo que no tiene límites se simboliza con lo que carece de ángulos. Por el mismo motivo, la enseñanza del *atiyana-dzogchen* denomina la verdadera naturaleza del universo “esfera única” (*thig le gcig*) ó “esfera total” (*thig le chen po*). ¿Cómo podría esta naturaleza, que es lo único que puede considerarse como absoluto, ser concebida por la mente, o lo que es lo mismo, ser comprendida en términos de conceptos, que como hemos visto son por su misma naturaleza relativos?

7 Por supuesto, dichas ideas tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que, desde el punto de vista temporal, el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los “segmentos” que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos substanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del “proceso universal” —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, aspectos de estos subprocesos.

8 Con respecto al primero de dichos desarrollos, Jacques Cauvin escribe [Cauvin, Jacques (1987), “L’apparition des premières divinités”. Paris, La Recherche, N° 195, diciembre de 1987]:

«Aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido “religioso”, pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la “revolución neolítica”, un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico.»

Como señalé en *Individuo, sociedad, ecosistema*, sus estudios del arte “primitivo” podrían haber permitido al etnólogo Jacques Cauvin ubicar un momento clave en el proceso de “caída” de los pueblos del Medio Oriente y el Mediterráneo: el momento en el cual el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo, en forma de una diosa-

madre con una profunda y poderosa mirada, y de un dios-toro. Esto corresponde a la proyección de lo sagrado en un imaginario plano supramundano, en el cual se mantendrá por largo tiempo. Cauvin nos dice:

«El arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino “por encima” de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo...

«No sólo es entonces la Diosa la primera instancia suprema en forma humana —o sea, que el origen y la supremacía del mundo natural es concebido por el hombre, por vez primera, “a su imagen y semejanza”, incluyendo el poder psíquico que expresa la “mirada” de las estatuillas— sino que el plano divino es aquél en el cual los contrarios se juntan y las tensiones se resuelven...»

Luego, en Grecia el orfismo (como lo harían en India y en Persia otras tradiciones, también de probable origen indoeuropeo) introduciría el dualismo moral y el antisomatismo, que luego sería adoptado por los pitagóricos: aunque éstos ya no considerarían que la mística mística era la forma de ascesis por excelencia para purificar el alma, y postularían en su lugar un cierto uso de la razón, conservarían inalteradas las ideas sobre la pureza del alma y su contaminación por cuerpo (cabe recordar que para los pitagóricos el alma es “material”, de modo que el pitagorismo todavía no postula un dualismo ontológico).

En Elea, Parménides parece desarrollar las bases de lo que luego se transformará en dualismo ontológico al contraponer el mundo del pensamiento, considerado como ser y verdad, al mundo de los sentidos, considerado como no-ser y falsedad: si bien pareciera que Parménides todavía escapa al dualismo ontológico al postular el mundo de los sentidos como no-ser (ya que el no-ser simplemente no es y por ende no podría ser una segunda cosa aparte del ser, que se opusiese a éste), éste mundo de los sentidos era percibido por Parménides y es percibido por todos nosotros como algo tan efectivo y tan real, que la negación meramente intelectual de su existencia no oblitera la dualidad que Parménides ha establecido al oponerlo al mundo del ser y de lo verdadero constituido por el pensamiento —y está tan radicalmente opuesto a este último mundo, que sería totalmente insensato no ver en dicha oposición el germen del dualismo ontológico—. (Más adelante podrá entenderse esto en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario.)

Y, de hecho, fue combinando las tesis de los Pitagóricos con las de Parménides, y revolucionando las tesis esenciales de sus respectivos sistemas a fin de eliminar las contradicciones que surgirían de la síntesis de ambos, que Platón desarrolló su dualismo moral y ontológico y su antisomatismo (para lo cual tuvo que trasladar el mundo del pensamiento de Parménides a otra dimensión, totalmente separada del mundo físico y real, en la cual morarían los eidos; tuvo que hacer del mundo una semirrealidad en vez de una total irrealdad, y así sucesivamente). ¡Lástima que tan gran poeta haya estado al servicio de la mentira (= el Mal), de la mistificación y del engaño!

9 En verdad, el proyecto en cuestión se estaba ya gestando cuando se comenzó a emplear el fuego y, más adelante, la rueda. No en vano Prometeo (“el que mira hacia adelante”) robó el fuego a los dioses y lo entregó a los humanos para que pudiesen desarrollar la tecnología —y, como lo expresa el mito, este acto fue considerado como digno del más temible castigo—. Por algo en el Tíbet y también entre los habitantes prehispánicos del altiplano andino la rueda se empleaba para fines rituales y/o lúdicos, pero su uso tecnológico (incluyendo su empleo para el desarrollo de medios de transporte) estaba prohibido.

Recuérdese también que ya en Alejandría el proyecto tecnológico se había desarrollado considerablemente. Luego dicho proyecto fue suprimido por la Iglesia católica, pero después de desarrollarse subterráneamente durante varios siglos, irremediamente volvió a aflorar en el

Renacimiento —como lo ha mostrado Alexandre Koyré, sobre todo gracias a pensadores de orientación platónica—.

10 En mi libro *Los presocráticos y el Oriente* (aún en preparación) demuestro las conexiones ancestrales entre estas tradiciones aparentemente diferentes, pero que en verdad transmitían una única verdad y compartían numerosos métodos yóguicos y mágico-místicos destinados a la superación del error esencial de la humanidad (la lethe ó avidya), y la recuperación de la visión holística y unitaria que hace imposible la aparición de contradicciones, relaciones verticales y conflictos.

De hecho, numerosos materiales demuestran fehacientemente que los contactos entre Grecia y el Oriente (incluyendo no sólo a Persia y el Medio Oriente, sino también la India y el Centro de Asia, e incluso Indonesia) eran sumamente intensos, no sólo para la época de Heráclito, sino desde varios milenios antes. Cuando los indoeuropeos conquistaron las costas europeas del Mediterráneo, el Asia Menor, Persia y finalmente India, un único pueblo conquistó una gran región cuyos pueblos compartían una misma civilización.

Entre los materiales que sustentan todo lo arriba afirmado, cabe destacar: (1) Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana. (2) Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento. (3) Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós. (4) Gimbutas, Marija (1989), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europe neolitica*. Longanesi, Milán. (5) Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row (El cáliz y la espada, Chile, Cuatro Vientos). Cfr. también Coomaraswamy, Ananda, 1927/1965, *History of Indian and Indonesian Art*. Nueva York, Karl W. Hiersemann (edición original) y Dover Publications (edición de 1965). De hecho, Gianluca Bocchi y Mauro Ceruti nos dicen en *Origini di storie*:

«Pero la historia de las relaciones entre la India, el Asia Menor y Europa es mucho más antigua y profunda (de lo que generalmente se ha supuesto). En Ur, en la Mesopotamia, pero también en Omán y las islas de Bahrein y de Failaka en el Golfo Pérsico, se han encontrado los mismos sellos que los mercaderes de (las ciudades dravidianas de) Harappa y de Mohenjo-daro (en el valle del Indo) utilizaban para distinguir sus mercancías, junto con cerámicas y fragmentos de collares propios de la misma civilización. Se han reconstruido las rutas comerciales que comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio en los tiempos de Sargón de Acadia, hacia el 2.300 a.J.C., atravesando el golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. En una casa de Terqa, ciudad a orillas del Éufrates de algún siglo después, hasta se ha hallado un recipiente que contenía clavos de olor. Probablemente los comercios de la Mesopotamia se extendían hasta las Indias Orientales (la actual Indonesia).» Y también:

«Con la difusión de la civilización indoeuropea, la India, el Asia Menor y Europa entraron en un universo lingüístico y cultural común, cuyas conexiones internas empiezan a verse reconocidas en la actualidad. La tradicional historia de la filosofía se va volviendo cada vez más injustificadamente parcial, porque toma en consideración los desarrollos de una sola rama de este universo cultural: la rama occidental. Ya no hay razón alguna para perpetuar este olvido de la India. Las primeras investigaciones comparativas indican hasta qué punto el estudio del pensamiento indio (clásico y moderno) puede dilatar útilmente nuestros puntos de vista sobre la filosofía y la ciencia de Occidente.»

De hecho, entre los filósofos prebudistas de la India —muy anteriores a los milesios— uno afirmó que el arché era el agua, otro que era lo ilimitado y otro que era el aire (cfr. Barua, Benimadhab, *Historia de la filosofía india prebudista*. Versión española: Barcelona, Visión Libros, sin indicación alguna de año de publicación).

Cabe señalar que si bien Daniélou identifica Shiva y Dionisos con Osiris, quien esto escribe todavía no está tan convencido de dicha identidad; en cambio, Daniélou desconoce la identidad entre Shiva y Zurván, aunque el aspecto Mahakala (“tiempo total”) del primero corresponde plenamente al segundo, y a pesar de las pruebas de una prolongada relación entre ambas tradiciones (así como de éstas y el bön, el taoísmo y, posteriormente, el ismaelismo) en la zona del monte Kailash, en el Tibet centrooccidental. [Referencias a esta relación, basadas en los registros históricos tibetanos, así como hindúes y persas, entre otros, se hallan en Tucci, Giuseppe y Walther Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. La parte de Tucci sobre el Tibet fue traducida al inglés y publicada separadamente (1980) como *The Religions of Tibet*. Londres, Boston y Henley, Routledge & Kegan Paul. Reproducida por Allied Publishers (Nueva Delhi-Bombay-Calcutta-Madras-Bangalore). Ahora bien, mientras que Tucci habla de una influencia del shivaísmo y del zurvanismo sobre el dzogchén y otras tradiciones del Tibet, Namkhai Norbu ha rescatado la versión que aparece en los más antiguos textos de los bönpos, según la cual Shenrab Miwó habría tenido discípulos en India, Persia, China y otras naciones vecinas al antiguo Zhang-zhung. En su *gZi yi phreng ba* [traducción italiana ampliada y corregida de 1997 publicada como *La collana di zi*: Arcidosso, Shang-Shung Edizioni, 1997; a fines de los años 70 la oficina del Dalai Lama en Dharamsala (Kangra district, H. P., India), por medio de la Library of Tibetan Works and Archives, publicó una versión inglesa menos extensa y precisa del mismo texto titulada *The Necklace of Zi*]:

«Shenrab Miwoche (el maestro que, alrededor del año 2.000 a.C., introdujo las enseñanzas del dzogchén del bön conocidas como rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud) nació en el Zhang-zhung (en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tibet occidental) y por lo tanto era un tibetano, pero el bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países tales como Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleb de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpo de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del bön divino (lha bon sgo bzhi) —el shen del cha (phywa gshen), el shen del universo fenoménico (snang gshen), el shen de la existencia (srid gshen) y el shen del poder mágico (’phrul gshen)— y en las tres series conocidas como el bön divino de las ofrendas rituales (bshos kyi lha bon), el bön de los ritos fúnebres de las aldeas (grong gi ’dur bon) y el bön de la mente perfecta (yang dag pa’i sems bon)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön (yang dag pa’i sems bon) transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud).»

La enseñanza dzogchén es el yana (vehículo) supremo, que reúne la esencia misma de las antiguas tradiciones de sabiduría que tenían su punto focal en el monte Kailash, y cuya práctica puede permitir a quienes poseen la capacidad idónea, alcanzar el más alto grado de “Iluminación” en el menor tiempo. De hecho, aunque a lo largo de los siglos la enseñanza dzogchén se difundió en el seno de distintas “religiones” y tradiciones, incluso fuera del budismo y del bön, en nuestros días es sólo en el Tibet que dicha enseñanza se encuentra en su forma originaria, de manera completa y en tanto que sendero de autoliberación —como distinto de los senderos de transformación (el vajrayana ó tantrismo) y de renuncia (el sutrayana con sus dos principales divisiones: el mahayana y el hinayana)—. Si bien ello tiene que ver con el hecho de que el “país de las nieves” no sufrió las invasiones indoeuropeas que arrasaron la India desde pocos siglos antes del año 1.000 a.C, ni las invasiones musulmanas, y tampoco estuvo luego sujeto al British Raj, en la opinión de quien esto

escribe otra de las razones que hicieron esto posible es que el núcleo de irradiación de la enseñanza en cuestión se encontró en el corazón mismo de ese país desde milenios antes de nuestra era.

Una vez publicado mi libro *Los presocráticos y el Oriente*, el lector podrá encontrar en dicha obra una discusión exhaustiva de todos los temas considerados en esta nota.

11 Está claro que el fragmento “antidionisiaco” que se atribuye al libro de Heráclito representa un problema desde el punto de vista de esta interpretación; sin embargo, podrían haber muchas explicaciones de esta aparente contradicción —desde la posibilidad de que la referencia antidionisiaca no haya pertenecido en verdad al libro del Efesio, hasta la posibilidad de que la misma haya sido una respuesta del filósofo a las deformaciones chamánicas que con el tiempo se fueron introduciendo en la antigua tradición shivaíta-zurvanista-dionisiaca-taoísta-bön—.

12 Popkin, Richard H. (1979; español 1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica.

13 Kirk y Raven, opere citato. Fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceptualizar el todo lo entendemos como un sólo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptualizado el todo como uno, comenzaremos a conceptualizar en él múltiples partes como entes separados. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972 a), quien da el número 10 a este fragmento, nos entrega una traducción más literal:

«Articulaciones: entero y no entero; concorde, discordante; consonante, disonante; y de todas las cosas, lo uno; y de lo uno, todas las cosas.»

14 Heráclito habría nacido en el 544 a.J.C. (aunque según Apolodoro habría nacido entre el 504 y el 501 a.J.C.); Demócrito habría vivido del 460 al 370 a.J.C.; Pirrón habría vivido del 360 al 270 a.J.C., y Anaxarco habría sido un contemporáneo mayor de éste.

15 Esta es la versión presentada en Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*; Nueva York, Pantheon Books. Español (1961; Edhasa 1977. 2ª reimpresión 1984), *El camino del zen*; traducción de Juan Adolfo Vázquez; Barcelona, Edhasa. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, cfr. también Hui-neng Wei-lang, *Sutra de Hui-neng*; en A. F. Price y Wong Mou-Lam, traductores (1969), *The Diamond Sutra & The Sutra of Hui-neng*; Boston, Shambhala Publications. Ver también Suzuki, Daisetz Teitaro (francés, 1970), *Le non-mental selon la pensée zen* (traducción del original en inglés *The Zen Doctrine of No-Mind*); Paris, Le courrier du livre. El filósofo y místico chino Ta-chu Hui-hai propugna el mismo método, que considera la esencia de la filosofía madhyamika, y hace un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Ver Blofeld, John (1956), *The Zen Teaching of Hui-Hai*; Londres, Rider.

16 Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass. El texto *Madhyamakavrtti* de la escuela madhyamaka de la India es citado por Guenther.

17 Los conceptos de paksha y pratipaksha nos recuerdan los de Begrief y Gegenbegrief en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y traen a la mente el famoso dictum de Baruch de Spinoza:

«Omnis determinatio negatio est.»

18 El fr. 123 DK nos dice que a la physis —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”. Y, si a la physis —o, lo que es lo mismo, al logos—, que constituye lo verdadero, le gusta ocultarse, entonces la aletheia es la “desocultación de lo verdadero”, correspondiente a la patencia de la physis que, siendo lo que todos los entes (son) en verdad, no podría estar limitada temporalmente por el nacimiento y la muerte, ni espacialmente por los confines del organismo. De hecho, el fr. 50 DK nos dice que quienes escuchan, no al “yo”, sino al lógos (que, al igual que el fuego, es la physis, pero considerada en su aspecto cognitivo o espiritual), sabiamente confiesan que todo es uno. Es la physis, y no la ilusoria existencia separada espaciotemporalmente que es el Dasein, lo que se desoculta en la aletheia: lo verdadero está libre

de la multiplicidad de Dasein (existentes humanos) y de Seiende (otros entes), y no podría estar limitado espaciotemporalmente. Como lo expresa el fr. 2 DK, aunque el lógos es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, particular y privado: la verdadera naturaleza de cada individuo es el lógos que, siendo común a todos, no podría estar limitado espaciotemporalmente, y no el ilusorio entendimiento separado que constituye el núcleo del Dasein. A su vez, el fr. 89 DK nos dice que, aunque para los despiertos hay un mundo único y común, cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular: este último es el resultado de la ocultación de la physis/lógos común a todos. La aletheia es el despertar del sueño de la separatividad y la multiplicidad supuestamente substanciales, del cual la ilusión de ser Dasein limitados en el espaciotiempo es una manifestación esencial. Esto tiene por objeto refutar las dos interpretaciones diferentes que Heidegger hizo, en dos momentos de su pensamiento, de la aletheia heraclítica; cfr. mi ponencia (todavía sin publicar) al Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (realizado en Madrid y Cáceres, España, en 1998) titulada: “Aletheia: Heráclito Vs Heidegger”.

19 Diog. L. 9, 53 FG. 48, Caizzi, Antisthenes' Fragmenta, Milán (1966), Fg. 42, Mullach. Citado por Rankin, H. D. (Director del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de Monash en Clayton, Australia), en el artículo “‘That it is Impossible to say No’ and Related Topics in Antisthenes”.

20 Rankin, H. D., op. cit.

21 Rankin continúa:

«Sin embargo, parece posible que su repulsión hacia los poiotes platónicos como algo existente lo haya llevado a desconfiar de la predicación, en la medida en que los poiotes parecían ofrecer la única forma en que uno podía producir predicados significativos, por razón de la participación en ellos de su propio sujeto. Si uno no cree ni en poiotes ni en eide, uno no puede creer que los predicados están de veras unidos a los sujetos sintácticos (de quienes se los predica) —excepto cuando la predicación es tautológica—. Él no habría visto ninguna otra manera significativa de unir los unos a los otros, no tanto porque ignorase los distintos usos del verbo ser, como por el hecho de que no estaba dispuesto a aceptarlos como soluciones significativas del problema de logos.

«Estas consideraciones, en caso de que representen extensiones posibles o razonables de los fragmentos de Antístenes, posiblemente podrían pertenecer al Satho, una obra claramente antiplatónica que parece haber tenido como su objeto particular la paradoja de antilegein. Era un ensayo ‘antilógico’ en el sentido de que logos parece haber sido reducido a la predicación de x (onoma) con respecto a x (onoma) en tanto que sujeto sintáctico, negando la validez de todo lo demás. Se ha dicho que Aristóteles consideraba un predicado como un ‘tal’ y no como un ‘esto’. Antístenes o sus seguidores también consideraban la predicación de un ‘tal’, que comprendía la semejanza, como utilizable, mas no como válida. Sin embargo, si se predicaba de x algo que no fuese (este mismo) x, se habría cometido un error con respecto a la identidad de x, pues entonces habría algún sujeto desconocido con el cual el predicado inaceptable podría identificarse en el sentido de ‘x es x’. Este predicado debe representar ‘algo’, pues de otro modo no podría siquiera decirse. Tampoco puede uno negar algo que en algún sentido tiene que ser antes de que uno pueda estar consciente de ello en tanto que candidato digno para su propia negación. Uno no puede negar algo que para empezar no haya estado allí. Este ataque contra los logoi platónicos y contra el desarrollo de una lógica de las proposiciones y los predicados basados en los eide no era mera inocencia o ignorancia. Era una continuación del escepticismo socrático y no carecía de algún toque de humor o de ironía. El argumento ponía el énfasis en el carácter inadecuado de los eide y los predicados, así como de los argumentos predicativos que les correspondían. De vez en cuando parece surgir la necesidad de examinar este tipo de asunto y de desarrollar los correspondientes argumentos y (analizar) sus limitaciones. J. K. Feibleman usó argumentos comparables a los de

Antístenes, también de una manera irónico-socrática, cuando criticó el énfasis que actualmente se pone en la gnoseología y la epistemología...»

Lo que sigue en el texto de Rankin es lo que agregué como el segundo de los párrafos citados en el texto principal.

22 Los nouveaux pirrhoniens iban mucho más allá de Sócrates y afirmaban que no era tan siquiera posible saber si el conocimiento era o no posible.

23 Con respecto a la ideología igualitaria (tanto en lo político como en lo socioeconómico y en general en todos los ámbitos de la vida humana) que habría caracterizado a la totalidad de la antigua tradición que se manifestó en India como shivaísmo, en el Tibet como bön, en Persia como zurvanismo, en Grecia como dionisismo, y quizás más recientemente en China como taoísmo, en el islam como ismaelismo y así sucesivamente, cfr. Capriles, Elías “En torno a los estudios asiáticos”; en Capriles, Elías y Hernán Lucena, Asia y Africa—diálogos en Venezuela. 1.998, Mérida, Universidad de Los Andes, GIEAA-CDCHT.

En el trabajo que se acaba de citar, se ilustra con una serie de citas bibliográficas y de ejemplos humanos el igualitarismo de los shivaítas y de sus sucesores, los tántricos budistas e hinduistas; de los taoístas; de los ismaelitas (y en particular de los cármatas); etc., etc. Sin embargo, pasé por alto hacer referencia al igualitarismo de los zurvanistas, con respecto al cual Mircea Eliade y Ioan P. Couliano escriben [Eliade, Mircea y Ioan P. Couliano (1990; español 1992), Diccionario de las religiones. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México]:

«El emperador (sasánida) Kavad se entusiasmó con las ideas “comunistas” de(l predicador zurvanista) Mazdak, pero su sucesor Khosrau I volvió a la ortodoxia e hizo ejecutar a Mazdak y a los suyos, restauró el mazdeísmo y encarceló a los heréticos para que se convirtieran, matando sin piedad a los reincidentes. Después de Khosrau I, el imperio persa inició la decadencia; la conquista árabe estaba ya cercana.»

Esto es se asemeja a la historia del rey tibetano Mune Tsampó, quien también se entusiasmó con las ideas socialistas de sus maestros budistas tántricos y del dzogchén (y quizás también ch’an), e intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza de los tibetanos —aunque, a diferencia de Kavad, Mune Tsampó fue asesinado por su madre en complicidad con la nobleza del país—. La historia de Kavad también trae a nuestra mente la relación entre la dinastía ismaelita fatimida de Egipto y los ismaelitas “extremistas” cármatas que predicaban una especie de comunismo; las revueltas de las sociedades secretas igualitaristas que en China instauraron nuevas dinastías (como por ejemplo la Ming, asociada al buda Maitreya); el igualitarismo que caracterizó los regímenes budistas tántricos del Nepal; etc. etc.

La totalidad de este asunto será considerada en el mayor detalle posible en mi libro en preparación Los presocráticos y el Oriente.

24 En términos heraclíteos, la sensación primordial de carencia surge cuando “la physis se esconde”. Como se señaló en la nota 18, el fr. 123 DK nos dice que a la physis —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”. Y, si a la physis —o, lo que es lo mismo, al logos—, que constituye lo verdadero, le gusta ocultarse, entonces la aletheia es la “desocultación de lo verdadero”, correspondiente a la patencia de la physis que constituye un continuo de plenitud. Y cuando no nos sentimos separados de este continuo de plenitud, no puede surgir ninguna sensación de carencia.

25 Lo que Jung llamó la “sombra” y que la antipsiquiatría expresa en términos del concepto freudiano de “phantasía inconsciente” está constituido por las fantasías sobre nosotros mismos y los aspectos de nosotros mismos que se nos ha enseñado a condenar y, en consecuencia, a negar en nosotros y ver como la identidad de individuos externos a quienes entonces despreciamos, odiamos y eventualmente intentamos destruir. Encarnar dicha sombra o phantasía inconsciente podría

constituir el primer paso para poner fin al mal constituido por este impulso a “demonizar” a otros, mientras que al mismo tiempo ello podría hacer que la contradicción esencial constituida por la *avidya/letheia* se transformase en conflicto y, en consecuencia, se tuviese la posibilidad de superarla. Todos aspiramos a obtener orgullo y placer al hacernos lo que los otros ven como nosotros o identificarnos con ello, y, si los obtenemos, nos adherimos a la identidad que los otros proyectan sobre nosotros de manera tal que no podemos ya cuestionar esta identificación delusoria; en cambio, si los otros rechazan lo que ven como nosotros, al hacernos lo que ellos ven como nosotros o identificarnos con ello lo rechazaremos y, en la medida en que el rechazo de la propia experiencia resulta en sensaciones desagradables (pues, como bien lo supieron los estoicos, las sensaciones desagradables dimanan del rechazo, como las agradables lo hacen de la aceptación y las neutras de la indiferencia), experimentaremos desagrado —lo cual podría sacudirnos y, así, darnos la oportunidad de aplicar las instrucciones para lograr que vuelva a manifestarse de la *aletheia*—. Del mismo modo, la censura de otros a nuestra subjetividad puede hacer que nos hagamos el objeto reprensible (que no es considerado meritorio de dar rienda suelta a su subjetividad) que ellos ven como nosotros, y esto puede interferir con nuestra espontaneidad condicionada y condicional —lo cual a su vez puede tener un efecto análogo al desagrado y recordarnos aplicar las instrucciones en cuestión—.

26 Como anota Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila):

«Enesidemo, el crítico más radical del principio de causalidad entre los antiguos, acaba considerando al escepticismo como una propedéutica a la filosofía de Heráclito, en la cual ve paradójicamente el fundamento metafísico para su doctrina gnoseológica (Capone Braga, *L'Eraclitismo di Enesidemo*. En la *Rivista di Filosofia*, pp. 33-47, Milán, 1931). Otro escéptico, Sexto Empírico, se refiere con bastante extensión a la gnoseología y a la psicología de Heráclito en su obra *Adversus mathematicos*, donde nos transmite textualmente el párrafo inicial de su libro.

«También los neoplatónicos suelen demostrar cierta simpatía por el pensamiento de Heráclito.

«Proclo (20 d) se remite a él a fin de ilustrar el principio de la unidad de los contrarios, que para los neoplatónicos no significa sino la coincidencia y la identidad de las cosas finitas en lo Uno infinito.»

El hecho de que Pirrón y su escuela hayan dado continuidad a doctrinas de Heráclito es, en general, algo que numerosos estudiosos consideran plausible; cfr., por ejemplo, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía en cuatro volúmenes*, entrada “Pirrón”, vol. 3, p. 2.577.

27 Por esto cuando Gadamer insiste en la necesidad de interpretar el pensamiento de los presocráticos en base a los fragmentos que citan Platón y Aristóteles (o, cuando más, también Simplicio), y ni siquiera hace referencia a métodos tales como el de la comparación intercultural, nos está condenando a malinterpretarlo. El mismo Gadamer reconoce que Platón y Aristóteles deforman la filosofía de aquellos presocráticos cuyas ideas les desagradan o no les son útiles para sus propios fines; entonces, ¿cómo puede pedirnos que, para la interpretación de los presocráticos, nos limitemos a las “citas” que aparecen en los escritos de aquéllos?

Cabe señalar que, aunque muchos han contrastado a Heráclito con Demócrito sobre la base de las leyendas según las cuales el primero lloraba por todo, mientras que el segundo reía de todo (tal como lo habría hecho, todavía en mayor medida, Anaxarco, apodado “el eudemonista” o “el hombre feliz”), la verdad es que tal leyenda sobre Heráclito es incompatible con su filosofía y es con toda seguridad una fabricación de sus enemigos ideológicos (entre quienes se destacan Platón y Aristóteles). Como se señaló en una nota anterior, el fr. 123 DK nos dice que a la *physis* —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”: Heráclito parece haber concebido la vida humana como un juego de escondite del *lógos* consigo

mismo, tal como la concebían los lúdicos tántricos del Oriente. Y, en efecto, si las dos principales tradiciones que de una forma u otra se derivarían de Heráclito (la de los pirrónicos y la de los estoicos) son de tipo eudemonista, es difícil imaginar a éste como un amargado, y es más lógico concebirlo, al igual que Demócrito y Anaxarco, como un “hombre feliz” —lo cual hace más probable la relación entre estos tres pensadores y Pirrón a la que me referí con anterioridad—.

Sin embargo, ser un “hombre feliz” no implica que uno deba reírse de todo; el hombre feliz puede ser muy severo y airado cuando ello es necesario para reformar a otros.

28 Tal como a Heráclito se le tildó de amargado, etc., a Pirrón se lo acusó de no ocuparse del mundo de lo relativo, al grado de no haberse apartado para evitar ser arrollado por un carro. Parecería, pues, que sus enemigos hubiesen tomado sus enseñanzas para inventar falsas historias que parecieran acordes con sus doctrinas, pero que hicieran que éstas fuesen evaluadas negativamente y mal interpretadas, tal como había sucedido con Heráclito: a un lado y otro de Demócrito y Anaxarco, considerados como “hombres felices”, se inventó el mito de dos locos desafortunados en distintos sentidos (antes de Demócrito, Heráclito; después de Anaxarco, Pirrón). La corriente principal de la ideología que, a partir de Platón y Aristóteles, se impuso en el Occidente, fue tan hostil hacia Pirrón como Platón y Aristóteles lo habían sido hacia Heráclito. Sin embargo, Enesidemo y luego Montaigne se encargarían de denunciar tales mentiras sobre Pirrón, insistiendo su buen juicio (que es evidente en la historia contada por Posidonio, según la cual, una vez que en un barco todos estaban aterrorizados ante una tormenta, Pirrón habría señalado a un cerdo que comía tranquilamente su comida, indicando que tal era la forma imperturbable en que el sabio debía vivenciar todas las situaciones). (Por cierto, la comparación pirrónica del sabio con el cerdo es análoga a la comparación cínica del sabio con el perro; a su vez, en la tradición dzogchén que se ha conservado en el Tíbet, el perro y el cerdo son ejemplos intercambiables de la conducta del Iluminado.)

29 Este “hilo de Ariadna” no es otra cosa que la luminosa y radiante continuidad de la patencia de la gnosis primordial indicada por la palabra tibetana *guiü* (*rgyud*), que traduce el término sánscrito *tantra*. En lenguaje corriente, el término *guiü* significa “hilo de lana”, más en lenguaje filosófico y religioso el vocablo adquirió la connotación de la palabra sánscrita *prabhanda*, que significa “luminosidad” (cuyo sentido había sido asimilado ya por el término *tantra*, el cual a su vez significa “trama”).

30 Antes de abordar este problema, sería útil considerar la distinción budista entre *samsara* y *nirvana*, en términos de una versión “superior” de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: insuperable y perenne falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. Esta condición signada por el *duhkha* es lo que se conoce como *samsara*. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es la *avidya* que he estado identificando con la *lethe* heraclítica y que, como hemos visto, implica el error/delusión que signa a la humanidad: la valorización/absolutización delusoria nos hace tomar lo relativo como absoluto, lo interdependiente como substancial, lo puesto por nuestros mecanismos mentales como dado y así sucesivamente. Como hemos visto, la *avidya* nos hace sentirnos separados de la plenitud del continuo único de energía que es el universo y nos hace obrar de manera intencional y autoconsciente: lo primero hace que nuestra experiencia quede signada por una ineluctable carencia de plenitud, y lo segundo nos condena a la autointerferencia y la imperfección. (3) Hay una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo designa como *nirvana* o como *bodhi* (Iluminación), según el caso, y que radica en el desocultamiento de lo que la enseñanza *rdzogschen* denomina *vidya* y la manifestación de la sabiduría conceptual sistémica que emana de dicho desocultamiento. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el

estado de dukkha y avidya hasta el estado de plenitud y vidya que los budistas llaman nirvana o bodhi.

Ahora podrá entenderse mejor mi hipótesis, sugerida ya en el texto principal, acerca de las posibles razones por las que, en caso de que sus doctrinas hubiesen tenido una fuente común en Heráclito (e incluso si hubiesen tenido una segunda fuente común en Antístenes), a pesar de esto los estoicos y los pirrónicos se enfrentaron tan a menudo entre sí:

Los fragmentos del Efesio indican que para él, a nivel del individuo el eje del juego de la vida era el desocultamiento (aletheia) del lógos/physis cuya vivencia era absoluta plenitud y desaparición de toda posible pregunta, a nivel individual poniendo fin al “problema de la vida”. Ahora bien, para Heráclito la suerte del mundo y de todos los otros integrantes de la sociedad no habría sido de menor importancia que la del individuo, pues lo relativo tenía su valor relativo, y no se podía permanecer indiferente ante el dolor de otros ni ante la injusticia. Y si esto puede aplicarse a Heráclito, quizás con mayor razón pueda aplicarse a Antístenes, cuyo escepticismo es tan reconocido como el protoanarquismo político de los cínicos.

De ser cierto lo anterior, cada una de las dos escuelas que nos interesan habría tomado una parte del pensamiento heraclíteo, obviando otra:

1.- Los estoicos habrían seguido la línea que partía del atribuir fundamental importancia al mundo y la sociedad, adoptando en gran parte la ideología política de los cínicos y algunos elementos de la ontología de Heráclito, así como la concepción cíclica y degenerativa que éste tenía de la evolución y la historia humanas —y quizás incluso algunos elementos, para nosotros desconocidos, de sus ideas políticas, concordantes con las de “los cínicos”—.

2.- Los escépticos pirrónicos podrían haberse contentado con una praxis que, aunque probablemente ya no era la de Heráclito, todavía estaba orientada hacia el descubrimiento (aletheia) de lo absoluto y, con ello, de la relatividad de lo relativo. Tomando, al igual que Antístenes, la imposibilidad de un conocimiento conceptual totalmente cierto como base de su sistema, se habrían dedicado a una praxis individual alejada de la política como medio para alcanzar la ataraxia.

Puesto que cada escuela creía ser la verdadera continuadora de la doctrina heraclíteo y veía en la otra una distorsión total de ésta, era de esperar que se encontrasen constantemente enfrentadas entre sí.

31 En todo caso, como he señalado en Individuo, sociedad, ecosistema (cfr. el Apéndice 2 al 1er ensayo del libro) y en otros trabajos, las doctrinas escritas de Plotino eran sutilmente dualistas y en consecuencia no podían ya corresponder al perfecto no-dualismo místico de Heráclito y de la antigua tradición asociada al dionisismo, el shivaísmo, el bön, el zurvanismo y el taoísmo (y quizás también al culto de Osiris).

32 Cfr. la nota 2 a este artículo.

33 El fr. 2 DK lee: “Aunque el lógos es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, particular y privado”: la verdadera naturaleza de cada individuo es el lógos que, siendo común a todos, no podría estar limitado espaciotemporalmente, y no el ilusorio entendimiento separado. Para una discusión de este problema, y de los sentidos de lethe y aletheia en Heráclito y Heidegger, próximamente el lector podrá consultar mi ponencia (todavía sin publicar) al Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (realizado en Madrid y Cáceres, España, en 1998) titulada: “Aletheia: Heráclito Vs Heidegger”.

34 Aunque en muchos sentidos Kant superó el mecanicismo de los pensadores inmediatamente anteriores y produjo un pensamiento más o menos orgánico, su división del psiquismo en una serie de principios-funciones autónomos y separados parecía reproducir en alguna medida la concepción que la fisiología mecanicista había tenido de los distintos órganos del cuerpo, que serían como piezas de relojería, independientes las unas de las otras, pero coordinadas para producir el

funcionamiento preciso de cada organismo. En contra de esta concepción kantiana reaccionaron Mendelssohn (el ingenioso “filósofo popular”), Schiller y luego de manera más radical un número cada vez mayor de pensadores, todos los cuales rechazaron esta injustificada división del psiquismo en principios-funciones autónomos y separados, y subrayaron la indivisibilidad del espíritu humano.

35 En el Occidente moderno, Pascal fue uno de los primeros pensadores en denunciar como tal el autoengaño del que se hace objeto la conciencia humana. Esta doctrina del autoengaño tuvo su continuidad en Heidegger y otros pensadores asociados a la fenomenología y a uno u otro tipo de pensamiento “existencial” (aunque Heidegger haya asentado en la Carta sobre el humanismo sus diferencias con respecto al existencialismo, su pensamiento seguiría mereciendo la etiqueta “existencial”), y alcanzó su elaboración conceptual más precisa en la doctrina sartreana de la “mala fe”.

36 A veces se agrega a éstos un cuarto elemento funcional, pero ello es irrelevante para esta discusión.

37 Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí hemos citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A. (Glosario, p. 200.)

38 *Ibidem* (glosario p. 200).

39 *Ibidem*. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99.

40 *Ibidem*; ver también Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud’s “Project” Re-assessed*. Nueva York, Basic Books.

41 Aunque muchas de las teorías de Freud han perdido credibilidad, las más recientes investigaciones neurológicas y de la conducta han sustentado la división en dos tipos de proceso mental —primario y secundario— que estableció Freud en el Proyecto de 1895. En efecto, los trabajos de Jacques Lacan, de Gregory Bateson, Jay Haley y otros miembros del grupo de Palo Alto, del neurofisiólogo Karl Pribram y sus asociados, y de Anthony Wilden, han puesto el Proyecto de Freud en el centro de las teorías de vanguardia, tanto en el campo de la neurofisiología como en el de la psicología y la psiquiatría.

42 Esta correspondencia fue establecida en Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock, y en Bateson, op. cit. En efecto, las características que Freud atribuyó al proceso primario corresponden a las del procesamiento de señales analógicas, y las que atribuyó al proceso secundario corresponden a las del procesamiento de señales digitales.

43 Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton. Ver Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

44 Nietzsche prefiguró la distinción que hizo Freud entre un proceso primario y un proceso secundario cuando señaló que el “inconsciente” (concepto que prefiero no utilizar) del cual emana la creatividad no es crítico, y que el creador sólo puede criticar lo creado después de haberlo creado.

45 Cabe señalar que la relación entre los mencionados procesos es enmascarada y condicionada por lo que Bateson et al. (Bateson, Gregory, recopilación 1972, ensayo “*Toward A Theory of Schizophrenia*”) designaron como “dobles constreñimientos” (double binds). Al condicionar la interacción entre los procesos en cuestión, aquéllos condicionan el desarrollo de ambos.

A su vez, la “acción por la no-acción” (wei-wu-wei) que caracteriza al estado de sophía armoniza ambos procesos, de modo que, sin que uno de ellos intente ejercer control sobre el otro, todo

funciona magistralmente, y no se produce el efecto invertido que en varios escritos he ilustrado con famoso el poemita anglosajón sobre el sapo y el ciempiés.

46 (1) Capriles, Elías [1990 (escrito en 1986)], “Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la ratio technica.” Mérida, revista Actual de la Universidad de Los Andes, números 16-17. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1991), “Enfoques sistémicos en sociología”. San Sebastián (Euskadi/País Vasco), Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaria), N° 3, 1991, pp. 151-186. Versión ampliada y corregida publicada en la revista Trasiego, de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela.

47 Así, pues, podría decirse que, aunque es el analógico proceso primario el que parece dar su empuje a la “evolución” humana en todos sus niveles, para que el mismo pueda dárselo es imprescindible su interacción con el digital proceso secundario.

48 La interpretación de la exacerbación de pautas negativas como procesos de reducción al absurdo y su explicación en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario fue realizada originalmente por Gregory Bateson al estudiar ciertos procesos psicológicos, entre los cuales figuran las psicosis y el alcoholismo. Ver *The Cybernetics of Alcoholism*, en Bateson, Gregory, recopilación 1972.

Mi visión de la “evolución” y de la historia humanas [incluyendo mi crítica de Hegel y mi explicación sistémica de la historia en términos de los vocablos acuñados por Walter Buckley en *Sociology and Modern Systems Theory* (1967, Englewood Cliffs, Prentice-Hall) y luego empleados, entre otros, por Anthony Wilden en *System and Structure* (1972; 2a edición 1980; Londres, Tavistock) para describir la transformación psicológica y social] es una aplicación de la mencionada teoría batesoniana al problema en cuestión, que no fue considerado por Bateson. Cfr. entre otros escritos: (1) Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela; (2) Capriles, Elías (leído en 1986; resumen en inglés e italiano 1988), *Sabiduría, equidad y paz*. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida que se realizó en Mérida en 1986; resúmenes publicados: extenso inglés e italiano, revista *MeriGar*, 1/10/88 (Arcidosso, Grosseto, Italia); breve español e inglés, colección de resúmenes del Encuentro; (3) Capriles, Elías (1992), “La inversión hegeliana”. Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992; (5) Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*; Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

49 Aunque Bateson jamás sugirió que el proceso en cuestión fuese independiente de la acción consciente del sujeto y del proceso secundario.

50 Esto no significa que la conciencia y el proceso secundario no logren gran parte del tiempo sentirse en control del proceso primario; el individuo bien adaptado que no exagera demasiado en sus intentos por controlar sus impulsos y emociones ciertamente logra sentirse en control gran parte del tiempo, aunque éste no sea el caso de quienes intentan obsesiva e ininterrumpidamente controlar el proceso primario.

Quizás el ejemplo más claro del “efecto invertido” de la negación sea el simple rechazo. Si intentamos interrumpir una relación de rechazo u oposición, el no que demos en el proceso secundario a esa relación, siendo rechazo, habrá de alimentar la relación de rechazo que intentamos detener. Como señalaron los estoicos, el placer es sensación aceptada, el dolor es sensación rechazada y la sensación neutra es indiferencia hacia la sensación. En consecuencia, toda relación de rechazo ha de estar asociada a una sensación desagradable. Esta se intensificará al aumentar nuestro rechazo, haciéndose más desagradable y haciendo así aumentar aún más nuestro rechazo,

con lo cual aumentará proporcionalmente el desagrado, lo cual hará a su vez aumentar todavía más nuestro rechazo, y así sucesivamente, en un proceso autocatalítico (o sea, que crece con su propia realimentación).

Por supuesto, constantemente sucede que la negación por parte del proceso secundario detiene (al menos momentáneamente) una pauta mental. Tómese el ejemplo de alguien que decide hacer algo a pesar de una superstición según la cual ello tendrá algún efecto indeseable. Si la convicción (en el proceso secundario del individuo) de que el tabú que ha de violar se debe a una superstición y de que, en consecuencia, el acto a realizar no podría reportarle resultados negativos, ello tendrá su efecto también en el proceso primario, en el que el temor a los efectos del acto se interrumpirá instantáneamente. Ahora bien, si el condicionamiento por la superstición es lo suficientemente fuerte, al cabo de un instante dicho temor podría volver a manifestarse, quizás de manera más sutil. Y entonces —debido precisamente al carácter más sutil de la manifestación del temor— podría suceder que el proceso secundario no pudiese ya afectar el primario haciendo que el temor desapareciera. El resultado de esto podría incluso ser que el individuo sufra el efecto indeseable que la superstición atribuye a quien viole el tabú.

51 Bateson, Gregory, recopilación 1972.

52 En sus *Metálogos*, Gregory Bateson señaló que los “instintos” son una invención de la Biblia. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. En efecto, el Thánatos no debe ser concebido como un “instinto” ni atribuido a un “inconsciente”.

53 Adoptando aparentemente con ello un punto de vista metafísico, Bateson habla de “teleología” y no de “teleonomía”. Aquí preferí utilizar el término “teleonomía”, empleado por biólogos y filósofos que abarcan desde Pittendrigh hasta Monod “con el fin de poner de relieve que el reconocimiento y descripción de una dirección hacia un fin no conlleva una aceptación de la teleología como un principio causal eficiente” (Pittendrigh). En efecto, aunque la dirección del proceso corresponde exactamente a una interpretación específica del sentido de la vida (como lo es, por ejemplo, la que los orientales han expresado en términos del mito del lila), esta interpretación no puede ser considerada como causa eficiente del proceso.

El sentido que doy al término “teleonomía” es el que le da Mayr cuando dice que “un comportamiento o proceso teleonómico es uno que debe su dirección hacia un fin a la operación de un programa”. En consecuencia, el uso del término queda limitado a los sistemas cibernéticos y, sobre todo, a los sistemas autopoieticos.

54 En verdad, lo que Hegel llamó “proceso dialéctico” no es (como creyó éste) el desarrollo progresivo de la verdad, sino el desarrollo progresivo del error que —tomando prestada la frase de Spinoza— caractericé como “lo incompleto y abstracto”, por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el Thánatos postulado por Freud. “Dialéctica” significa “a través del logos”. Puesto que al considerar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el logos a los cómputos del proceso secundario, e ignorando los cómputos del proceso primario. Y tomando en cuenta el proceso secundario e ignorando el primario, era una posibilidad válida —aunque sólo una entre otras— considerar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones, negaciones y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones.

Ahora bien, si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría entendido que las ideas del proceso secundario no lo son todo y no pueden explicarlo todo. Entre otras cosas, se habría dado cuenta de que el nivel digital de la razón no puede explicar plenamente (como no puede tampoco dirigir a voluntad) el nivel analógico asociado al corazón: en términos de la famosa expresión de Blaise Pascal, *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*. Además, se habría visto forzado a invertir su esquema y, probablemente, habría también sido capaz de explicar

correctamente algunos de los “principios dialécticos” que los marxistas consideran más importantes (pero que, limitados a las herramientas conceptuales hegelianas, éstos han sido incapaces de comprender cabalmente).

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría podido explicar, en particular, el fenómeno de “transformación en los contrarios” que caracteriza a lo que ha sido llamado “desarrollo dialéctico”. Este fenómeno podría tener su origen en el hecho de que, mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el tipo de relación que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por impulso del Thánatos, en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición que cada uno tiene en ella, las posiciones de las partes pueden irse intercambiando sucesivamente. Así, pues, a medida que la relación de proceso primario se desarrolla, en el proceso secundario la posición que ocupan las partes puede invertirse una y otra vez.

En una relación de opresión, los oprimidos pueden rebelarse, pero, puesto que la relación de opresión no ha cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder podrían muy bien tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque impongan nuevas doctrinas y sistemas, oprimirán a otros en una medida mayor aún que aquélla en la que ellos fueron oprimidos, hasta que sean derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes ellos oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Francesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la “oprimía” y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y a los campesinos en una medida mucho mayor que la de su propia opresión por la aristocracia. En efecto, la relación de proceso primario se va acentuando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar, o mientras nuevas posiciones producen nuevas negaciones y se unifican con ellas para producir nuevas posiciones, cada una de las cuales irá alcanzando su reducción al absurdo hasta que el error mismo —aquello que se ha ido desarrollando durante toda la evolución en el proceso primario— alcance su reducción al absurdo y pueda ser superado.

55 Rankin, H. D., op. cit.

56 Rankin, H. D., op. cit.

57 Aristóteles lo acusa de ingenuidad [en el pasaje que abajo se designa como (i)]; por implicación, lo hacen también quienes aceptan la opinión según la cual Antístenes es el blanco de los insultos que aparecen en el Teeteto 201e-202c y en el Sofista 251 b, c et alib. Lo mismo se aplica a Grube, TAPA 81 (1950); para un punto de vista diferente, cfr. Gillispie, AGPh 26 (1913) 479-500; Caizzi, Stud. Urb. (1964) 25-76; Rankin, L'Antiquité class., 39 (1970) 522-527.

58 Ibid.

59 Rankin explicó la ilegitimidad que para Antístenes representaba el predicar de x algo que no fuese este mismo x , diciendo que en un caso tal se habría cometido un error con respecto a la identidad de x , pues entonces habría algún sujeto desconocido con el cual el predicado inaceptable podría identificarse en el sentido de ' x es x '. Para Rankin, este predicado debía representar 'algo', pues de otro modo no podría siquiera decirse. Y tampoco podría uno negar algo que en algún sentido tendría ya que ser antes de que uno pudiese estar consciente de ello en tanto que candidato digno para su propia negación: uno no puede negar algo que para empezar no haya estado allí (cfr. la referencia a Sartre que hago más adelante). Rankin dice que este ataque contra los logoi platónicos y contra el desarrollo de una lógica de las proposiciones y los predicados basados en los eide no era mera inocencia o ignorancia. Para él el mismo era una continuación del escepticismo socrático y no carecía de algún toque de humor o de ironía; el argumento ponía el énfasis en el carácter inadecuado de los eide y los predicados, así como de los argumentos predicativos que les

correspondían. Rankin señala también que de vez en cuando parece surgir la necesidad de examinar este tipo de asunto y de desarrollar los correspondientes argumentos y (analizar) sus limitaciones.

60 Caizzi, fg. 50; Mullach, fg. 44. Cfr. Rankin, op. cit.

61 Caizzi, fg. 39; Mullach, fg. 24; el dios de los tontos, como distinto de los dioses del pueblo, no puede ser aprehendido con los sentidos y no se parece a nada ni a nadie. Cfr. Rankin, op. cit.

62 Rassegna Internazionale di Logica, 1 (1970), 57-62.

63 Una diferencia que seguiríamos teniendo con Rankin sería que para éste no parece haber duda de que Antístenes intensificó irónicamente el escepticismo de Sócrates; en cambio, quien esto escribe deja abierta la posibilidad de que el Sócrates de Platón haya sido una burda falsificación, y de que el verdadero pensamiento de Sócrates haya correspondido en gran medida al de Antístenes —no sólo en lo que respecta a la gnoseología y la lógica, sino también en lo que respecta a la filosofía política—.

64 Testa, A., 1938, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J. (1969), La filosofía de Heráclito de Éfeso. Caracas, Monte Avila.

65 Hegel, G. W. F. (español Hachette 1956, Solar 1976), Ciencia de la lógica. (2 Vol.). Trad. de Augusta y Roberto Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar. Cabe recordar que Oakeshott afirmó que las contradicciones se encuentran sólo en las categorías inferiores pero no así en el Concepto Absoluto. A su vez, McTaggart anotó que la negación del principio de no-contradicción anularía toda la dialéctica hegeliana, pues la razón para superar un estadio dialéctico de evolución es nuestra percepción del mismo como contradictorio, de modo que si todo es contradictorio el criterio mismo de “revelación del error por las contradicciones que produce” quedaría eliminado. El intento que hizo Mure de justificar a Hegel frente a la crítica de McTaggart fue infructuoso. No obstante, algunos piensan que en la Enciclopedia Hegel superó el error que se le critica.

En el segundo ensayo de Individuo, Sociedad, Ecosistema, he explicado cómo puedo, siguiendo a Hegel, considerar a la contradicción como motor de la transformación, si insisto en que ella existe sólo en el mapa conceptual y no en lo que éste interpreta.

66 Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) Principia Mathematica (3 Vol.) Cambridge University Press.

67 Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. Bateson nos recuerda que la teoría de tipos nos prohíbe, al resolver un determinado problema, considerar entes o clases que pertenezcan a un tipo lógico distinto del que nos concierne (de modo que los mismos no pueden ser considerados ni como x ni como $no-x$). Ahora bien, para saber que no podemos ni incluirlos en nuestra consideración ni excluirlos de ella, tenemos que haberlos ya excluido, violando los principios de la teoría. Por otra parte, el no poder considerar entes o clases como x ni como $no-x$ viola ya los principios del tercero excluido y de no-contradicción.

68 Aunque, según la física de reconocimiento, lo dado no es en sí mismo temporal, aquello que, en la percepción, entendemos en términos de una idea, ya ha sido procesado por los mecanismos cognitivos que producirían la temporalidad. Así, pues, nuestro flujo de sensaciones y aquello que podemos abstraer en el mismo son siempre cambiantes, de un momento a otro. Los conceptos, en cambio, no cambian en el tiempo, al menos en este sentido.

Quizás sea por esto que la escuela saurantika de budismo hinayana defiende la realidad que el sentido común atribuye a los entes que no están dotados de conciencia propia distinguiendo entre entes “físicos” u “ontológicos” —que son reales pero no-permanentes— y entes “mentales” o “gnoseológicos” —que son irreales pero permanentes—. Esta distinción —que no estuvo destinada a negar la posibilidad del conocimiento— es, por supuesto, refutada por las escuelas superiores de filosofía budista (las cuales sí niegan en mayor o menor medida la posibilidad del conocimiento).

69 Según la física de reconocimiento lo dado no es espacial. No obstante, los fragmentos del flujo de sensaciones que, en la percepción, entendemos en términos de ideas, ya han sido “hechos espaciales” por nuestros procesos cognoscitivos. Ahora bien, al percibirlos, los entendemos en términos de ideas, las cuales no tienen apariencia de espacialidad.

70 Para Hegel, la filosofía, la religión y el arte tendían hacia el mismo fin. No obstante, como veremos en Filosofía de la historia, Hegel insistía en la conservación de la autoconciencia, que constituye el núcleo del error humano básico, y parecía aterrorizado ante la posibilidad de la pérdida total del sentido de existencia individual. Así, pues, el objeto común que Hegel atribuía a la filosofía y la religión no es el que se les atribuye en este trabajo, sino un objeto propio de la deformación que Chögyam Trungpa llamó “materialismo espiritual” [cfr. Trungpa, Chögyam, 1973, *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa. Cfr. también Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*; Caracas, UCV.

71 No sabemos de otros animales, aparte de los seres humanos, que tengan tipo alguno de religión. En efecto, parece que el ser humano es el único animal conocido por nosotros que posee el suficiente grado de autoconciencia —y por ende una ilusión de absoluta separatividad, individualidad y autonomía—. En consecuencia, parece ser el único que tiene que superar su ilusoria alienación con respecto al principio único del universo (que los humanos tienden a confundir con un dios personal con el cual deberían religarse). Puesto que en verdad no estamos separados del principio en cuestión, más que “religarnos” tenemos que superar la ilusión de separatividad.

72 El tipo de mística que no nos exige aceptar creencias o supersticiones, sino que, por el contrario, nos libera de toda creencia al darnos acceso a la vivencia directa, desnuda, no-conceptual de lo dado y permitirnos así superar el error humano básico. En Occidente, éste es el tipo de mística que caracterizó a Juan de la Cruz, Francisco de Asís, Ramón Lull, el maestro Eckhart y tantos otros, y que ha sido transmitido por ciertas órdenes esotéricas. En Oriente, éste es el tipo de mística que caracteriza a las formas más auténticas del budismo zen, del rdzogs-chen, de ciertos tipos de tantrismo, del sufismo, de ciertos tipos de Shiva-bhakti, etc.

En vez de “mística” podríamos decir “religión”, siempre y cuando entendiésemos este término en su sentido etimológico y lo refiriéramos a la superación, por medio de la vivencia mística, de la fragmentación que caracteriza a nuestra experiencia.

73 Wittgenstein, Ludwig (inglés, 1953) *Philosophical Investigations*. Oxford, Anscombe, Rhees and von Wright, editores. Reproducido por Blackwell & Mott.

74 Precursor de la filosofía madhyamaka de la India.

75 O sea, a métodos de práctica como los que corresponden a la enseñanza rdzogs-chen transmitida en el Tíbet y a sus equivalentes en otras tradiciones y regiones. Según la enseñanza rdzogs-chen, la vía más directa para agotar el error y la “sed de existencia” que le es inherente es practicar sucesivamente los dos niveles del rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (upadesha): khregs-chod y thod-rgal. Una vía menos directa consistiría en llevar hasta sus últimas consecuencias la práctica del rdzogs-chen klong-sde.

76 O bien la apatheia de los estoicos tenía un sentido distinto del que por lo general se le atribuye, o bien el estoicismo, a pesar de haber surgido de genuinas tradiciones de liberación individual (como es evidente por su filosofía de la historia y su doctrina social, política y económica), había ya perdido los métodos de éstas. Y lo mismo podría decirse de la ataraxia de los escépticos (en efecto, sí, como sospechamos, ambas tradiciones hubiesen surgido de la misma raíz, los dos términos tendrían el mismo significado original).

77 Como lo hacen los “renunciantes” que se creen superiores a los demás seres humanos porque han “renunciado al mundo” y en consecuencia desarrollan una enorme arrogancia (a la cual son, en cambio, incapaces de renunciar).

DIKAIOSYNE N° 2 /1999

Ética y modernidad

Págs. 135 - 161

Mayda Hocevar

Dpto. de Metodología y Filosofía del Derecho

Escuela de Derecho

Universidad de Los Andes

mhocevar@gugu.usal.es

Resumen.

La autora toma como base para sus reflexiones las críticas llamadas “de nuevo paradigma” (Elías Díaz, Fritjof Capra, Walt Anderson) al sistema social actual y al tipo de ciencia que lo define y lo construye, tomando como referencia a Enrique Bonete Perales (La faz oculta de la modernidad). En base a ideas como vida y muerte, unidad y pluralidad –“dos caras de una misma moneda” o “remolinos en un mismo río”–, ella emplea en su crítica ideas de Eckhart, Bruno, Freud, Bateson, Foucault, Chomsky, Capriles, Berger, Pániker, De Sousa Santos, Giner, Simmel, Cappelletti, Berlin, etc.

Palabras clave: Modernidad, Ética, Enrique Bonete Perales, La faz oculta de la modernidad.

Abstract.

The author bases herself on the so-called “New Paradigm” (Elías Díaz, Fritjof Capra, Walt Anderson) critique of the prevailing social system and the type of science defining it and constructing it, in reference to Enrique Bonete Perales (La faz oculta de la modernidad). On the basis of ideas such as life and death, unity and plurality –“two faces of the same coin”; “whirlpools in the same river”– she uses in her critique ideas by Eckhart, Bruno, Freud, Bateson, Foucault, Chomsky, Capriles, Berger, Pániker, De Sousa Santos, Giner, Simmel, Cappelletti, Berlin, etc.

Key Words:

Modernity, Ethics, Enrique Bonete Perales, La faz oculta de la modernidad.

La sociedad occidental moderna pareciera haber sido convertida, por parte de una serie de escritores e intelectuales contemporáneos, en el objeto ideal contra el cual esgrimir las críticas más despiadadas, como si del más horrible monstruo de la razón se tratara. Ahora bien, el carácter y naturaleza de esas críticas acérrimas y no tan acérrimas a la sociedad en la que vivimos y que hemos inventado, y el objeto o los objetos sobre los que inciden esas críticas difieren a veces de modo considerable. En estas reflexiones tendré como punto de referencia parcial algunas críticas que, desde lo que se ha llamado Teorías de nuevo paradigma, se le han hecho al sistema social actual y al tipo de ciencia que lo define y lo construye; por otra parte, tomaré como referencia los hilos que conducen las ideas que el profesor Bonete Perales expresa en su libro La faz oculta de la modernidad.

Vida y muerte; unidad y pluralidad: dos caras de un mismo rostro; remolinos en un río.

De manera muy original y acertada, a mi modo de ver, el profesor Bonete Perales inicia sus reflexiones críticas con el tema de la muerte. Este es un tema esencial desde el momento en que una observación lúcida sobre la forma en que la misma es asumida en una sociedad deja entrever las convicciones y pulsiones más originarias de esta última: sus creencias religiosas o místicas; los fines, implícitos o explícitos, que esa sociedad se da a sí misma y a los sujetos que la integran, etc. Casi todas las sociedades históricas han asumido, de manera más o menos precisa, el tema de la muerte, y han elaborado teorías escatológicas con el fin de tratar de explicar el sentido que la

muerte debe darle a la vida. El papel activo que la religión, el arte o la filosofía¹ han desempeñado en este campo, es indudable. Ahora bien, ¿qué pasa cuando nos encontramos frente a una sociedad que, pretendiendo ignorar el hecho de la muerte, la banaliza y la evade?

La modernidad supuso la substitución de Dios como instancia para decidir la verdad o falsedad de los criterios de verdad, por la razón y la ciencia, como único tribunal absolutamente autónomo, capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, al margen de autoridades extrañas al sujeto mismo. Como dice Pániker en su libro *Filosofía y mística*, todo logro o adquisición implica una pérdida y si el triunfo de la razón instrumental puede considerarse como un logro, éste se obtuvo a costa de una inmensa pérdida: supuso en parte dejar al humano absolutamente desolado frente al destino ineluctable de la muerte, la impermanencia y el dolor que toda forma de vida comporta²; además, como esa instauración de la razón se hizo desde un modelo hegemónico unitario y, por tanto, totalitario, ello supuso el silenciamiento de lenguajes y cosmovisiones, hoy en día redescubiertas como poseedoras de una gran sabiduría y sentido común. Este fenómeno es denominado por el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos como epistemicidio, término con el cual designa no solamente la muerte física de culturas y sociedades marginales y marginadas (genocidio), sino también la muerte y el silenciamiento de paradigmas y modelos de ciencia, cultura y religión que quedaron oscurecidos y fuera del escenario que iluminan los encandilantes reflectores de la razón ilustrada y de sus modernos hijos.

La historia de la civilización occidental puede verse como la historia de la búsqueda de un fundamento sólido y seguro, así como la historia de la filosofía es la historia de la lucha contra el escepticismo. Sólo la sensación de que nos movemos en suelos poco firmes y de que la realidad que nos rodea es paradójica y huidiza puede ser la causa de tan repetidos intentos de construir un mundo predecible y feliz, pleno de sentido, afincado en la roca y no en la arena. Sin embargo, parece gracioso constatar que, cuanto más intentamos evadir aquello que no podemos controlar y conocer y cuanto más intentamos construir un paraíso sólido sobre la tierra, más claramente se prueba el fracaso de la razón y de su sueño utópico de una sociedad paradisíaca. En su lugar, hemos construido un infierno tecnológico en donde los humanos no son más que meros instrumentos para la producción y el consumo desmesurados³ y en donde la base que hace posible la vida en el planeta, como consecuencia está, por primera vez en la historia, seriamente amenazada.

Una de las paradojas más interesantes de nuestra modernidad es haber creado -en un ambiente que pretende evadir el sufrimiento y la muerte- las condiciones más idóneas para poner en entredicho la vida misma del planeta y de los humanos que en él habitan. La cotidianidad moderna, como afirma el profesor Bonete, constituye una estructura a través de la cual se evade nuestra realidad más inmediata: la muerte. Según él, la causa de ello la podemos encontrar en la carencia de religiosidad auténticamente comunitaria. Hoy en día se considera el asunto de lo religioso como un tema circunscrito únicamente a la esfera privada del individuo. Habitamos en una sociedad en donde la realidad del sufrimiento es conscientemente apartada del paisaje cotidiano, pues su palpable presencia amenazaría la aparente estabilidad de la vida cotidiana y el continuo funcionamiento de las instituciones sociales⁴. Si bien es cierto que buscamos desesperadamente ocultar el dolor y confinar la vejez, la enfermedad y la locura a clínicas, hospitales y ancianatos, lo más lejos posible de nuestra vista, ese ocultamiento del sufrimiento es, por decirlo de algún modo, solapado. Si echamos un vistazo por los programas de televisión incluidos los noticieros veremos que la manera que tenemos de evadir la realidad del sufrimiento es a través de su trivialización: las imágenes dantescas de las guerras recientes, los reportajes sobre la pobreza y el hambre en el Tercer Mundo, los ejércitos paramilitares del Brasil o de Colombia, asesinando a quemarropa a niños y adolescentes de la calle, las frescas imágenes de la cruel matanza de focas en el civilizado Canadá, etc., no son más que modos de banalizar el sufrimiento e insensibilizarnos frente a él.

Según Bonete Perales la huida colectiva de la realidad aplastante de la muerte es uno de los síntomas de la enfermedad que padece la modernidad, así como también es consecuencia del lado oscuro de esa racionalidad moderna que es consubstancial a la visión funcionarial o instrumental del hombre, que se opone al valor y la dignidad humana. Ella se afina en la competitividad, como valor opuesto a la solidaridad y la ayuda mutua; en la mente racional y analítica como opuesta al sentimiento y la intuición; etc. A este respecto, el físico teórico Fritjof Capra señala la sorprendente conexión entre los cambios de pensamiento y de valores. Ambos pueden ser contemplados como cambios desde la asertividad a la integración. Ambas tendencias -la asertiva y la integrativa- son aspectos esenciales de todos los sistemas vivos⁵. Ninguna es intrínsecamente buena o mala. Lo bueno o saludable es un equilibrio dinámico entre ambas y lo malo o insalubre es su desequilibrio, el enfatizar desproporcionadamente una en detrimento de la otra. Si contemplamos desde esta perspectiva nuestra cultura industrial occidental, veremos que hemos enfatizado las tendencias asertivas en contra de las integrativas. Ello resulta evidente al mismo tiempo en nuestro pensamiento y en nuestros valores...⁶.

Como esbocé antes, la causa de esta situación se debe en parte al olvido de la verdadera religiosidad, que debe ser necesariamente comunitaria y no sólo intimista y personal, ya que esto último supone separar la moral pública de la privada legitimando en consecuencia comportamientos políticos incensurables por instancias críticas superiores a la conciencia personal⁷.

El modo de recuperar lo perdido no podría darse para este mismo autor, sino a través del redescubrimiento vital del núcleo del cristianismo.⁸ Por otra parte, tendríamos que reflexionar también sobre la distinción que hacemos entre la esfera de lo "público" y la esfera de lo "privado".

Según Pániker en la Grecia clásica esta separación le era ajena a los ciudadanos de la polis. Y Berger halla, en esta dicotomía, una de las manifestaciones institucionales más importantes de la modernidad, con unas consecuencias igualmente importantes, tanto al nivel del sentido, como al nivel de la conciencia⁹. Según este autor, lo privado, no constituye el refugio cálido que anhelamos, sino que, al contrario, no es más que una extensión de la dinámica de las instituciones que circunscribimos al ámbito público.

Si bien en líneas generales estoy de acuerdo con el planteamiento central del profesor Bonete Perales, creo que convendría agregar al mismo algunas reflexiones que tal vez lo enriquecerían.

Una de las causas de nuestra situación actual creo que podemos encontrarla en la sensación de separatividad que nos invade: nos sentimos separados de los demás seres humanos, y no tenemos problema en usarlos o explotarlos, nos sentimos separados de la naturaleza y no tenemos problema en explotar la indiscriminadamente, produciendo la actual crisis ecológica. Según algunos autores, la tradición judeo-cristiana, la Ilustración y el racionalismo, la revolución científica de los siglos XVII y XVIII, crearían y configurarían los conceptos y creencias básicas que nos han conducido, como mansos corderos, a la situación actual, caracterizada por una concepción antropocéntrica del mundo, una ideología de dominación y sometimiento de la naturaleza, identificada con lo femenino y consubstancial al patriarcado; de una separación entre mente y materia o naturaleza y espíritu, una ilusión de substancialidad/autoexistencia de los entes, etc., que terminarían escindiendo definitivamente la realidad y lo humano, y consolidarían las fracturas sociales que dividen a gobernantes y gobernados, pobres y ricos, explotados y explotadores. En este sentido, el rescate de una espiritualidad auténtica es una verdadera necesidad. Una espiritualidad que nos permita comprender el sentido profundo de la frase atribuida al Jefe Seattle cuando afirmaba que todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. El hombre no teje la trama de la vida, él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo. Se trata pues de una crisis de percepción y, por tanto, es indispensable un cambio de percepción que se proyecte en los hechos. Y precisamente a ese cambio de percepción nos conducen, por caminos nuevos, algunas

investigaciones y descubrimientos en los campos de la física, de la biología, de la teoría de sistemas, de la psicología, de algunos tipos de sociología, etc. Capra nos dice que el “viejo paradigma consiste en una serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico...”¹⁰. El avance tecnológico va aparejado a la destrucción de la vida en el planeta; el ocultamiento y la evasión de la muerte, asociados a la ilusión de un paraíso de la abundancia y el consumo, van aparejados a la reducción del hombre a mero útil que se sustituye y desecha, siempre que los criterios de maximización y eficacia así lo requieran: no podemos negar que todo ello responde a uno y el mismo patrón mental. Lo paradójico es que tenemos una percepción invertida de la realidad que nos hace en gran medida producir lo que no deseamos producir, volver crudamente palpable aquello de lo que deseamos huir, y destruir en definitiva aquello que más desearíamos preservar. En la situación en la que estamos, creo que es el momento de darnos cuenta de que no es posible aislar los problemas para solucionarlos de modo más eficiente. La máxima del Discurso del Método de Descartes: fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible, constituye un desarrollo de la perspectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados de lo que nos rodea y contraponernos a ello -el ecosistema y los otros seres humanos- y percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Nada más alejado de la naturaleza de la realidad. Los diversos problemas, como dice Capra, no pueden ser entendidos aisladamente, sino de manera interconectada e interdependiente. En este sentido, Capra dice que asistimos a un cambio de paradigmas, no sólo en la ciencia, sino también en el más amplio contexto social. Y, extendiendo la definición de Kuhn de paradigma científico al paradigma social, lo define como una constelación de conceptos, valores, percepciones y prácticas compartidas por una comunidad, que conforman una particular visión de la realidad que, a su vez, es la base del modo en que dicha comunidad se organiza¹¹. Este énfasis en la crisis de percepción y en cómo un cambio de percepción puede producir un cambio en la realidad que la conciencia exterioriza, objetiva y solidifica, tal vez pueda inferirse de los aportes de P. Berger a las teorías de la sociedad y a la sociología de la modernidad. Ciertamente, hay una relación dialéctica entre la conciencia individual y la sociedad. Entre ambas se establece una relación de interdependencia que lleva a nuestro autor a estudiar la reciprocidad causal entre los procesos institucionales y los procesos al nivel de la conciencia. El proceso de modernización por ejemplo, lo estudia P. Berger en tanto que transformación de los sentidos y revolución de las estructuras de la conciencia. Es por ello que todo cambio social debe producirse simultánea y paulatinamente en ambos niveles de la realidad: el de la conciencia individual y el de la sociedad en su conjunto¹². Y aquí es donde me parece que el profesor Bonete Perales y el sociólogo Berger insisten en la función que debe desempeñar la religiosidad en las conciencias de los sujetos sociales. La modernidad se caracterizaría desde el punto de vista sociológico por la producción tecnológica, la burocratización y la pluralización. Estos tres elementos están por supuesto íntimamente conectados y conectan a la vez con lo que se ha llamado crisis de la modernidad, que tiene diversas expresiones tanto en el foro externo o material, como en el foro interno de la conciencia y percepción humanas. En lo que al aspecto material se refiere, además de los mencionados por Berger, debemos centrarnos en la relación directa de causalidad entre la tecnologización y la crisis ecológica. Si aceptamos la tesis de Berger de que la intencionalidad humana crea objetos culturales y éstos a su vez corporeizan intenciones subjetivas, tendremos que aceptar la afirmación de Gregory Bateson del propósito consciente del hombre contra la naturaleza. En efecto, según este lúcido y genial científico, podemos encontrar, en la base de todas nuestras construcciones de sentido, y en todos nuestros actos, una intención de

destrucción de la naturaleza en sentido amplio, es decir que incluye no sólo los sistemas biológicos o físicos en sentido estricto, sino otros tipos de sistemas que para Bateson tienen “mente” (mind). En tanto que uno de los signos de la modernidad es la tecnología, superar la modernidad supondría substituir la tecnología grosera y destructiva por tecnologías suaves que puedan armonizar con el delicado equilibrio de la vida. Tal vez no deba ser tan extraño preguntarnos cómo se ha gestado y desarrollado todo este proceso de degeneración. Tiene que ver, por supuesto, con un cambio en las estructuras de la conciencia y una carencia de sentimiento religioso. Y aquí entra en escena otro de los signos de la modernidad: la pluralización. Esta, según Berger, ha generado la crisis del nomos religioso que se expresa en la disminución de la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo. Lo que tenemos son sociedades en donde pululan miríadas de estructuras de sentidos, lo que en definitiva es casi igual a carecer de ellas, pues el individuo se enfrenta a una creciente relativización de todas las verdades que terminan fundidas en una nada inconmensurable e indefinible. Esta anomia social según Berger es propia de la modernidad y es un elemento que habría que combatir ya que ella está en la base de la desintegración social. Frente a la desintegrada sociedad moderna, Berger erige el ideal de sociedad comunitaria e integrada que llama premoderna o primitiva. Si bien hay algunos estudios empíricos¹³ que nos permiten sostener que en ciertas sociedades primitivas existía una mayor cohesión social e integración, no podemos proponer una vuelta atrás, un retorno a estadios de cultura y civilización ya pasados. Tenemos que preguntarnos en todo caso por qué y cómo se originó el proceso que nos condujo desde las sociedades premodernas, supuestamente plenas de sentido, hacia la sociedad moderna, supuestamente fragmentada y diluida en el nihilismo. Y la pregunta tal vez sea el camino para descubrir que propugnar la vuelta atrás (cosa que además es fácticamente imposible hoy en día) nos conduciría inevitablemente al lugar en el que nos encontramos ahora. ¿Qué evitaría que el mismo proceso se repitiera?

Por otra parte, creo que tendríamos que revisar el temor de algunos a la pluralidad. No todo es negativo en ella. Recordemos que la posibilidad de contraste con otras culturas y cosmovisiones, el darnos cuenta de que nuestro modo de ser, percibir y juzgar es sólo uno entre muchos, y de que en medio de esa aparente diversidad hay, a pesar de todo, una unidad de lo humano que le subyace (a lo que se le ha dado el nombre de naturaleza humana, humanidad o simplemente genética), enriquece considerablemente nuestra experiencia. Según el filósofo argentino recientemente fallecido Angel Cappelletti, la filosofía tuvo su origen precisamente en estos hechos, impulsados por el sistema económico y la ubicación geográfica estratégica de Mileto que permitía el contacto y el intercambio con otras culturas, en su mayoría venidas de Oriente. Además, el pluralismo se presenta como un modo eficaz de minar las bases de la racionalidad heredera de la Ilustración, que se adjudicó la función de monopolizar la verdad, la razón y la ciencia, y los conceptos a través de los cuales filtrar la realidad, desvalorizando y denigrando otras formas de expresión de lo humano en los campos de las artes, de la medicina, de la política, del derecho, etc. En efecto, Isaiah Berlin rechaza expresamente la creencia monista en una solución final, y la considera la responsable del permanente sacrificio de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos, tales como la justicia, el progreso, la felicidad¹⁴.

Por supuesto que la pluralidad cultural no significa relativización fácil y simplista de la moral. Una moral mínima no tiene por qué ser imposible ni el diálogo entre culturas tiene por qué congelarse. Como sostiene Salvador Giner¹⁵, del hecho de que la cliterectomía sea, en algunas sociedades musulmanas de Africa, un asunto de tradición ancestral, o de que también lo sea la práctica de colocar anillos en los cuellos de las niñas birmanas y africanas a fin de estirarlos considerablemente y hacerlas más bellas, no se infiere que debemos tolerarlo. Así como tampoco podría tolerarse pasivamente (menciono ejemplos al azar) la deformación de almas y cuerpos que se produce al

someter desde la más tierna infancia, a niñas gimnastas alemanas, chinas, rusas o estadounidenses, a ejercicios corporales exageradamente extenuantes y torturantes en aras de la competitividad de los Estados, de la tan afamada y absurda autoestima, sin mencionar el negocio lucrativo que está detrás de todo esto. La tolerancia tiene límites y se deben establecer criterios. Salvador Giner separa entre una tolerancia pasiva de la que dice que es virtud de los pragmáticos. Es tan vieja como la sabiduría humana. Y es con harta frecuencia independiente de la civilización en la que florece: depende más bien de la predisposición que sentimos hacia la buena convivencia y la conveniencia de aceptar diferencias llevaderas. Y una tolerancia activa a la cual se adhiere y de la cual dice que es la que caracteriza a la modernidad. La misma consistiría en una actitud deliberada que nos permite apoyar el pleno derecho que todos tenemos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias, así como a practicar nuestras costumbres y discrepar de cuantas nos parezca. En su más acabada expresión, esta tolerancia incluye el animar a cada cual a discrepar de nosotros, si tiene buenas razones para ello. Y termina con la siguiente frase, que me parece la más certera: la tolerancia genuina es la activa, es un acto de libertad profunda porque no puede ejercerse sin reconocer explícitamente la libertad del otro.

Como vemos, no se trata de una tolerancia del todo vale, se trata de una tolerancia que no tolera la intolerancia ni la violencia ejercida contra los sujetos humanos en nombre de la tradición y la cultura. Debajo de esta idea reposa la tesis que postula una moral mínima sobre la base de, al menos, una mínimamente universal naturaleza humana. En efecto, Isaiah Berlin, quien antagoniza con todo monismo, sea éste filosófico, moral, epistemológico o antropológico, promueve la intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio porque está convencido de una coincidencia esencial en lo que es el ser humano; lo que hace humanos a los hombres... es común a todas las culturas, y actúa como si fuera un puente entre ellas: lo cual no implica relativismo, confusión o mezcla de valores, sino capacidad de comprensión.¹⁶ Creo que este es el tono en el cual podemos aceptar la tesis de la unidad de la naturaleza humana. No olvidemos que, como señaló ya Heidegger, para el humanismo el homo humanus es el homo romanus, heredero de la cultura y por ende de la humanidad griega. Esta noción de naturaleza humana es excluyente desde el momento en que se identifica con la creación de una cultura particular. En la polémica sobre la naturaleza humana entre Chomsky y Foucault, La justicia versus el poder, el último afirmaba que no fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonante, o Freud, los principios del análisis de los sueños, o los antropólogos de la cultura, la estructura de los mitos. En la historia del conocimiento, la noción de naturaleza humana había jugado básicamente el rol de la designación de ciertos tipos de discursos en relación a o en oposición a la teología, a la biología o a la historia. Nuestra tarea, dice Foucault, es la de separar estos esquemas utópicos, esta búsqueda de primeros principios y preguntarnos en su lugar: ¿cómo opera realmente el poder en nuestras sociedades? La tarea política real en una sociedad como la nuestra es la de criticar la labor de las instituciones que se presentan tanto neutrales como independientes, criticarlas de una manera tal que la violencia política que siempre se ha ejercido a través de ellas oscuramente, se desenmascare, a fin de combatirlas.

A la pluralización es necesario contraponer también la globalización. ¿Cómo podemos insertar la pluralidad en medio de la globalidad? Se dice que habitamos un mundo plural y fragmentado pero también es cierto que habitamos un mundo cada vez más pequeño y unido. Los capitales golondrina, por dar un ejemplo, sirvieron en gran medida como el gatillo que disparó la terrible crisis financiera que se inició en el sudoeste de Asia. El estudio de estos dos fenómenos paradójicos (la globalización y la pluralidad) es uno de los retos de la sociología. Pero, según algunos sociólogos, las perspectivas no son tan esperanzadoras. El sociólogo alemán-australiano Peter Sack¹⁷ dijo que la sociología estaba muerta en la aldea global, no porque se hubiera probado

incapaz de entender lo social, sino más bien porque lo social había desaparecido como objeto de estudio empírico, y la sociología se había transformado en ingeniería social. Por otra parte se le atribuye a la pluralización, como vimos antes, el habernos privado de un sentido que justifique nuestra vida y nuestros actos¹⁸. Esto es cierto parcialmente. Creo que hemos sustituido las religiones ortodoxas por otro tipo de religión, y que hemos conferido un sentido cada vez más generalizado y unificado a nuestras sociedades. El problema no es tanto el carecer de sentidos sino el de tener la vista puesta en sentidos y nuevas religiones (la tecnologización y la ingeniería social), que son equivocados puesto que se sostienen sobre el sufrimiento, la explotación y la miseria de tantos seres humanos y sociedades; en sentidos que suponen el atraso y el hambre de las dos terceras partes de la población mundial, mientras la parte restante nada en las nauseabundas aguas de la abundancia y el derroche; un sentido que se sostiene en relaciones desiguales, en la separación entre medios y fines, en lavados de cerebro, en el embrutecimiento de las mayorías, en el sentimiento cada vez más acrecentado de frustración y desencanto. Un sentido que, en fin, no cumple su papel de dar sentido. Quería agregar a lo anterior la idea según la cual es imposible circunscribir la racionalidad instrumental sólo a ciertas áreas del desempeño humano. Berger habla de la mentalidad ingenieril y según Bonete Perales, este autor no lamenta ese tipo de mentalidad sino el hecho de que la misma se haya transferido del ámbito de la tecnología en sentido estricto a otros ámbitos de la vida humana. Y es que no podría haber sido de manera diferente. Según el filósofo venezolano Elías Capriles, una vez que un patrón de conciencia se ha instaurado es imposible contenerlo a un ámbito en particular, pues aquél se extenderá ineluctablemente. Para ello el mencionado autor se basa en la tesis que desarrolló Freud en su Proyecto de una psicología para neurólogos, en la cual presenta dos funcionamientos de los procesos mentales. A uno de estos funcionamientos lo llama proceso primario y al otro, proceso secundario. El proceso primario funcionaría en términos analógicos, mientras que el secundario en términos digitales. Según Fenichel, el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y no en sus protagonistas ni en la posición que ellos ocupan en la relación, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en la identidad y posición de los protagonistas de las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue claramente a qué personas o cosas deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de dirigir este proceso a voluntad...Una vez que en el sistema se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de confinar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente...¹⁹ En base a lo anterior, se ha criticado a Habermas el pretender separar los campos de la acción comunicativa y de la acción instrumental. Esta separación como vemos es ilusoria y supone falsear la realidad. En el mismo error parece caer Isaiah Berlin cuando, al criticar la instrumentalización del sujeto moral afirma: a no ser que se considere que los hombres tienen algunos atributos que están por encima de los que tienen en común con otros objetos naturales -los animales, las plantas, las cosas, etc.- (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma), el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran animales o cosas, no tiene ningún fundamento racional²⁰. Y parece también ser el error en el que incurre el marxismo cuando sostiene que en la etapa final de la evolución social en la que desaparecerán juntamente el problema del Estado y el problema de la burocracia. Entonces ya no habrá ningún dominio del hombre sobre el hombre y -según un dicho de Engels, que se remonta a fuentes más antiguas- en lugar de dominar sobre las personas se

dominarán las cosas²¹. Ahora bien, esto no supone adherirse a las tesis tan en boga hoy en día, que pretenden igualar los ámbitos de lo natural y lo no natural, lo animado y lo inanimado. Aún cuando los fenómenos conscientes humanos muestran características propias de los fenómenos biológicos, sería un error entender dichos fenómenos en términos meramente biológicos, pues ello supondría pasar por alto la subjetividad y la libertad humanas, bases indispensables de toda moral²².

La integración de los contrarios como base de una auténtica espiritualidad.

El subtítulo anterior está inspirado en la etimología de la palabra religión. En efecto, religión viene del latín *religare*, que significa unir algo que se supone está escindido. El sentido profundo de la espiritualidad yace, siguiendo la etimología de la palabra religión, en la reunificación de los contrarios, en la superación de la fragmentación, en el redescubrimiento de nuestra verdadera identidad. Toda una tradición de sabiduría medieval ha apuntado en esta dirección.

El Maestro Eckhart, Giordano Bruno, etc., son sólo algunos ejemplos. Fritjof Capra lo ve así: el poder del pensamiento abstracto nos ha conducido a tratar el entorno natural -la trama de la vida- como si estuviese formado por partes separadas, para ser explotadas por diferentes grupos de interés. Más aún, hemos extendido esta visión fragmentaria a nuestra sociedad humana, dividiéndola en distintas naciones, razas, religiones y grupos políticos. El convencimiento de que todos estos fragmentos -en nosotros mismos, en nuestro entorno y en nuestra sociedad- están realmente separados, nos ha alienado de la naturaleza y de nuestros semejantes, disminuyéndonos lamentablemente. Para recuperar nuestra plena humanidad, debemos reconquistar nuestra experiencia de conectividad con la trama entera de la vida. Esta reconexión -religio en latín- es la esencia misma de la base espiritual de la ecología profunda²³.

Volviendo al cambio de paradigmas del cual hablaba antes, un mero cambio de los mismos tal vez no sea suficiente. Elías Capriles señala que, en nuestra época, se ha hecho necesario superar el estadio paninstrumental en el que se encuentran las sociedades civilizadas, no a fin de retornar al estadio pancomunicativo en el que se encontraban los indígenas de muchas regiones, sino de avanzar hacia un nuevo estadio, que podría ser caracterizado con el término sacramental cristiano comunión²⁴.

Respecto a esta idea cristiana de comunión y respecto a la tesis del profesor Bonete Perales, según la cual, cuando las instancias político-sociales conceden a las creencias religiosas meramente el ámbito de la privacidad e intimidad, se sirven de una estrategia harto desafortunada, al ocultar consiguientemente la realidad del pecado y del mal que habita en el corazón de todo hombre y en las estructuras e instituciones por él diseñadas²⁵, quisiera poner sobre el tapete algunas otras ideas basadas en los resultados de ciertas investigaciones antropológicas. Es cierto que la estructura de la sociedad es una extensión y proyección de la estructura de la conciencia humana, de modo que nuestras equivocadas percepciones mentales (a las que prefiero no designar como pecados que habitan en el corazón de los hombres) se solidifican en forma de configuraciones sociales. De ahí que haya una estrecha conexión, como dije antes, entre nuestros patrones y percepciones mentales, y la sociedad y la ideología o el saber que la sustenta, por la otra. Por eso me parece muy acertada la estrecha vinculación que el profesor Bonete Perales ve entre la conciencia ético-religiosa y la regulación de la actuación político social a la vez que afirma que todos estos males sociomORALES son el resultado práctico del fracasado proyecto de la Ilustración y no pueden ser eliminados con los instrumentos conceptuales y filosóficos que dicha tradición ha legado²⁶. Ahora bien, si aceptamos el modelo del cristianismo como el más adecuado para guiar a los rebaños, perdidos en las selvas de plástico y concreto, tendríamos que aclarar primero a qué modelo específicamente nos estamos refiriendo y hasta qué punto es legítimo hablar de un modelo y no de modelos de religiosidad.

Si aceptamos que una de las causas que están en la base de la pérdida de valores, fractura social y crisis ecológica se encuentra en la sensación de separatividad y consiguiente egoísmo, y que esa escisión que proyectamos afuera debe necesariamente haberse dado primeramente en la conciencia humana, deberíamos tal vez buscar las causas profundas de esta caída. A este respecto considero valiosos los estudios del antropólogo Jacques Cauvin para ilustrar cómo el surgimiento de los dioses, unido al nacimiento de lo sagrado y lo profano, lo inmanente y lo trascendente, tuvo que ver, de alguna manera, con una mutación psíquica que se puede constatar también en la transición de un sistema económico basado en la caza y la recolección de frutos, por uno basado en la agricultura, y sin que hubiera motivos externos para que esa transición se produjera. Cauvin afirma que aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido “religioso”, pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la revolución neolítica, un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico²⁷.

También señala Cauvin, que el arte predominantemente animalista o zoomórfico francocantábrico del paleolítico y las manifestaciones artísticas del mismo tipo y período en el Cercano Oriente tenían un contenido religioso no teísta que recuerda el yin-yang chino y que expresa una visión horizontal del universo: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto. Todavía no se ha producido el nacimiento de los dioses. Cuando éstos aparecen, los humanos se colocaron con respecto a ellos en una posición suplicante y de adoración. Cauvin dice de esta transformación que el arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino por encima de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo”²⁸.

De alguna manera me parece que la resolución de los opuestos que generan los conflictos, está en la base de una auténtica espiritualidad y de una moral social. Una forma sana de espiritualidad tal vez sea aquélla que es más de carácter inmanente que trascendente, que considera sagrado a todo ser vivo sobre la tierra, la tierra misma, cada átomo, cada partícula, lo cual me recuerda la frase de Giordano Bruno el universo es un animal santo y venerable, y también a Nietzsche cuando afirmaba que el reino de los cielos es un estado del corazón y no un reino de ultratumba. Me parece que hay que rescatar lo que A. Huxley llamaba filosofía perenne, que supone integración y síntesis más que división de religiones, desde el momento en que en la filosofía perenne se concentra en lo que de auténtico y prístino pueda quedar aún de las religiones y otras formas de misticismo que han brotado y brotan aún del seno de diversos lenguajes y contextos.

La gran tragedia humana, según Isaiah Berlín, es la de experimentar continuamente conflictos entre acciones humanas y valores. Ciertamente, la gran tragedia humana es la de -inspirándonos en el mito que usa Platón- haber sido divididos. De allí que nuestra estancia en el mundo nos es más que una búsqueda de la parte que nos falta. En lo moral esta escisión está ilustrada en los bellos pasajes del texto taoísta conocido como Huainanzi que cito a continuación²⁹ :

“Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la vía (Tao); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (Te). Cuando se pierde la naturaleza, se valora el humanismo, cuando se pierde la vía, se valora el deber. Por lo tanto, cuando el humanismo y el deber se instauran, la vía y su virtud se desvían; cuando la música y el ritual adornan (la Vía), se pierde la simplicidad pura. Cuando se

formulan lo correcto y lo incorrecto, los campesinos van a ciegas; cuando el jade y las perlas son apreciados, todos compiten. (...)

“Los moralistas de hoy prohíben lo que se desea sin saber (cuáles son) las razones fundamentales (que hacen que surja) el deseo; prohíben lo que se disfruta sin saber (cuáles son) las razones básicas (que hacen que se produzca) el disfrute. Ello es semejante a tratar de detener un río haciendo un dique con las manos.

“Los moralistas no pueden conseguir que la gente no tenga deseos, pero pueden prohibir lo que la gente desea; no pueden conseguir que la gente tenga paciencia, pero pueden prohibir lo que complace a la gente. Incluso si el miedo al castigo provoca el temor de robar, ¿cómo va a compararse esto con liberar a la gente del deseo de robar? (...)

“En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.

“Cuando las sociedades se deterioraron, había muchas personas y pocos bienes; se trabajaba duro para un vivir que siempre era insuficiente. En ese instante aparecieron la ira y la disuasión, por lo que empezó a valorarse la amabilidad.

“Al existir una gente amable y otra mezquina, se desarrollaron el partidismo y el favoritismo. La gente empezó a practicar deliberadamente el engaño y a utilizar el ingenio. La naturaleza se perdió y empezó a valorarse el deber”.

Una moral auténtica debe brotar espontáneamente. Como decía San Agustín, el que ama no necesita ser justo. A la vez, la misma debe ser el producto de la integración en nuestra psique de lo que Jung, desarrollando el concepto freudiano de fantasías inconscientes designó como sombra, es decir, aquellos aspectos de nosotros que nos negamos a aceptar y que por lo tanto nos vemos obligados a proyectar en los otros, que quedan convertidos en chivos expiatorios. En otras palabras no hay modo de vencer la maldad o el error, en todas sus vertientes si continuamos con la vieja costumbre de verlos fuera de nosotros mismos: en otras personas, en otros sexos, en otras razas, en otros pueblos, en otras ideologías... El verdadero proceso curativo se inicia cuando reconocemos estar enfermos, y decidimos actuar en consecuencia.

El aprendizaje de brujo y sus vanos intentos.

Como afirma W. Anderson, entre otros, es imposible concebir una ciencia libre de valores. No hay que temer ser tachado de anticientífico cuando nos atrevemos a afirmar que la sociología debe comportarse de manera éticamente responsable.

Durante la revolución científica del siglo XVII se separaron los valores de los hechos y, desde entonces, tendemos a creer que los hechos científicos son independientes de lo que hacemos y por lo tanto de nuestros valores. En realidad el hecho científico surge de una constelación completa de percepciones, valores y acciones humanas, es decir, de un paradigma del que no puede ser desvinculado.

Si bien gran parte de la investigación detallada puede no depender explícitamente del sistema de valores del científico que la efectúa, el paradigma más amplio en el que su investigación tiene lugar nunca estará desprovisto de un determinado sistema de valores. Los científicos, por lo tanto, son responsables de su trabajo no sólo intelectualmente sino también moralmente³⁰.

El problema no es tanto que la sociología u otras ciencias sean ideología, sino que niegan serlo, por lo tanto está confundidas con respecto a su propia naturaleza.

Cuando se tiene la ilusión de la capacidad de los sociólogos para elegir sus investigaciones, me parece que hay que tener en cuenta no sólo a quién beneficia la investigación, sino quién la paga.

Parece difícil emprender una buena investigación sociológica sin los medios y recursos apropiados. Por tanto hay que buscar quien financie las investigaciones. Estos pagos, como todos sabemos, no son desinteresados ni gratuitos. El profesor Bonete afirma que los sociólogos que poseen una ética de la responsabilidad en contraste con la ética de la convicción (Max Weber) deben trabajar de modo que los resultados de sus investigaciones redunden en beneficio de los menos favorecidos. Yo me pregunto ¿qué o quiénes incentivarían a los sociólogos a realizar labores investigativas en favor de los menos favorecidos, acostumbrados como estamos a actuar en base a estímulos y patrones de premio-castigo? Además, ¿sería eso suficiente?, ¿No estaríamos simplemente recurriendo a la técnica de los paños calientes que en nada alivian la creciente miseria de los miserables in crescendo de la sociedad?

Según el profesor Bonete Perales, Max Weber propone una sociología libre de valores, y separa tajantemente el hombre moral del científico, aunque admite la ética de la responsabilidad como una ética que pone los medios al servicio de lo que las investigaciones científicas objetivas han determinado o descubierto.

El científico no debe y no puede ser una persona distinta del hombre moral, y estoy plenamente de acuerdo con el profesor Bonete, quien sigue las ideas del profesor Aranguren, en el sentido de adjudicarle a la sociología un carácter esencialmente ético y político. La condición humana ha sido capaz de producir las más bellas creaciones y mundos, que de alguna manera son imágenes de nosotros mismos, pero a la vez, ha sido y sigue siendo capaz de generar los peores horrores. Capra nos dice que entre todas las especies, somos la única que mata a sus propios miembros en nombre de la religión, la libertad de mercado, el patriotismo y otras ideas abstractas³¹. Pienso que un enfoque de carácter multidisciplinario y sistémico, que ponga el énfasis no tanto en los entes como en las relaciones entre ellos, podría alumbrar algunas de las posibles vías para gradualmente ir produciendo ese cambio de percepción del que he hablado a lo largo del presente trabajo.

Notas

2 Baste recordar la fijación que Mointagne tuvo con la muerte, cuando afirmaba que practicar la muerte es practicar la libertad; el hombre que ha aprendido a morir ha desaprendido a ser esclavo, o el interés que la muerte tiene para Heidegger o para Sartre, o para el "filósofo maldito" Emile Cioran, con el tema del suicidio, entre tantos otros.

3 En términos del sociólogo fenomenólogo P. Berger, el sujeto moderno está a la intemperie, sin hogar, expuesto a los gélidos vientos que amenazan con destruir sus pobres refugios.

4 Simmel, escribe al respecto: Todo se intelectualiza, objetiva, cuantifica y calcula. Todo, las personas y los bienes, son meros medios de intercambio monetario. Las relaciones dejan de ser profundas y permanecen inauténticas, interesadas e insolidarias (citado por Bonete Perales en La faz oculta de la modernidad. Editorial Tecnos. Madrid. 1995.

7 Capra, Fritjof. La trama de la vida. Editorial Anagrama.. Barcelona 1998, pág. 31.

8 Bonete Perales, opere citato.

9 Nótese la coincidencia con Fritjof Capra, opere citate, cuando este afirma que la percepción ecológica es una percepción espiritual o religiosa. Cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia. No es por tanto sorprendente que la nueva visión de la realidad emergente sea consecuente con la llamada filosofía perenne de las tradiciones espirituales, tanto si hablamos de la espiritualidad de los místicos cristianos, como de la de los budistas, o de la filosofía y cosmología subyacentes en las tradiciones nativas americanas.

5 Bonete Perales, E. La faz oculta de la modernidad. Editorial Tecnos. Madrid. 1995, pág. 23.

6 El sistema social es una variedad de sistema vivo que comparte rasgos comunes a los sistemas biológicos, pero que se diferencia de ellos en muchos otros aspectos, sobre todo porque los sistemas humanos sociales poseen algo que otros sistemas biológicos de niveles inferiores no poseen: el lenguaje, identificado como el fenómeno crítico en el desarrollo de la conciencia y de la cultura humanas. Esta es la opinión de Humberto Maturana a propósito de su crítica al uso de ciertas teorías de sistemas para justificar regímenes totalitarios como el de Pinochet en Chile. Ciertamente, los organismos sociales son un tipo de organismos vivos muy diferentes. Su acción no solamente se desenvuelve en el terreno físico sino también en el terreno de lo simbólico social que supone construcciones sociales flexibles y continuamente renegociables. Como bien lo veía Kelsen, los sistemas sociales no están sujetos sólo a las leyes naturales ni están gobernados por la causalidad y la necesidad, sino por la libertad de elección y la oportunidad.

10 P. Berger, citado por Bonete Perales en opere citato.

11 Capra, F. opere citato. El subrayado es mío.

12 Ibidem.

13 Todo cambio social que no tenga su raíz en un cambio de conciencia, está condenado al fracaso. Como lo han reconocido muchos autores, una revolución meramente externa sólo consiste en un cambio de amos, cuyas estructuras represivas se reproducirán por todo el tejido social de la misma manera o peor que las antiguas. Recordemos también a M. Foucault quien criticaba la tesis marxista según la cual existen dos bandos, el de los explotados y el de los explotadores. Nos decía este autor que el poder se ejerce, más que se posee, que no es un bien adquirido por una clase social que lo posee en exclusiva sino que su sustancia corre, como la sangre, por las venas de todos los individuos que conforman la trama social, y por las venas de la trama social misma.

14 Confrontar los estudios del antropólogo Pierre Clastres en su libro La economía de la abundancia en la sociedad indivisa. 2a Edición. Suplemento Testimonio, octubre de 1987

15 Bonete Perales, opere citato.

16 Giner, Salvador. Verdad, Tolerancia y Virtud Republicana. En Bonete Perales E., (coord.) La política desde la ética. Proyecto a Ediciones. Barcelona, 1998

17 Esta es la interpretación que de Berlin extrae Bonete Perales en opere citato.

18 Comunicación en el Congreso de Sociología del Derecho celebrado en Glasgow, Escocia, 1996.

19 Esta es la opinión que sostiene P. Berger

20 Capriles, Elías y Hocevar, Mayda. Enfoques sistémicos en sociología. Revista Trasiego # 4-5. Mérida, Venezuela, 1994.

21 Berlin, I. Citado por Bonete Perales en opere citato.

22 Fetscher, I. Carlos Marx y el marxismo. Monte Avila Editores. Caracas, 1971. p.209. El subrayado es mío.

23 Para una discusión detallada de este tema, remito al lector al libro de Elías Capriles Individuo, Sociedad, Ecosistema. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 1994, y a sus diversos artículos sobre teorías de sistemas.

24 Capra, Fritjof. Opere citato.

25 Capriles, Elías. Individuo, sociedad, ecosistema. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 1994

26 Bonete Perales, opere citato.

27 Bonete Perales, E.: opere citato, pág. 84.

28 Cauvin, Jacques. L'apparition des premières divinités. La Recherche. N° 125. París, 1987.

29 Ibidem.

30 Maestros de Huainan / Tomas Cleary. El tao de la política (Huainanzi). Los Libros de la Liebre de Marzo. Barcelona, 1992

31 Capra, Fritjof. Opere citato. El subrayado es mío.

DIKAIOSYNE N° 2 /1999
La ética de la nueva era
Págs. 163 - 174

Rómulo Perdomo Márquez
Dpto. de Metodología y Filosofía del Derecho
Escuela de Derecho
Universidad de los Andes

Resumen.

Bajo el nombre de Etica de la Nueva Era se agrupan los diversos comportamientos que se están transmitiendo en los talleres de espiritualidad de las principales ciudades de occidente y que conforman un nuevo tipo de ética.

Catorce elementos podrían constituir el concepto básico de la Etica de la Nueva Era. Ellos serian: el antropocentrismo, planetarismo, inculpabilidad, metafisico, reencarnación, felicidad, energía, plenitud, salud, autoresponsabilidad, esoterismo, Cristocentrismo, internacionalismo y arte.

La nueva ética se ha ido construyendo con una interpretación muy peculiar en base a la mayoría de los elementos anteriores.

Palabras clave: Etica, nueva era, planetarismo, esoterismo.

Abstract.

Diverse behaviors transmitted in spiritual workshops in principal cities in the Western World which make up a new type of ethics are grouped under the name of Ethics in the New Era.

Fourteen elements could make up the basic concept of Ethics in the New Era. They could be anthropocentrism, planetarism, blamelessness, metaphysics, reincarnation, happiness, energy, plenitude, health, autoresponsability, Christcenteredness, intemationalism and art.

The new ethic has been forming with a new very particular interpretation based on the above mentioned elements.

Key words: Ethics, New Era, Planetarism, Esoterism.

La Nueva Etica.

Bajo el nombre de ética para la Nueva Era, así la podríamos llamar, el movimiento new age presenta en nuestros días un modelo de comportamiento que se está transmitiendo en los diversos talleres de espiritualidad, y que se están dictando en las principales ciudades de los países occidentales. Nuestra nación no ha escapado a dicha influencia (Yorde, 1998: 60-63).

De dichos talleres, a algunos de los cuales hemos asistido, y que están siendo recibidos por nuestra juventud para llenar su vacío espiritual, se pueden extraer los siguientes principios fundamentales que conformarían lo que podríamos llamar la Ética de la Nueva Era.

1. Antropocentrismo.

El hombre de la nueva ética piensa que, como individuo, él es el centro fundamental del planeta tierra. El primero de sus mandamientos es para consigo mismo "Amate a ti mismo por encima de todas las cosas" (Yasedra: 1998: 6). Considera que la mayoría de nuestros problemas se originan por falta de amor hacia nosotros mismos. Por esto, se deben utilizar los instrumentos y terapias que nos hagan crecer el amor hacia nosotros.

¿Cómo se ama el hombre new age? “Nos amamos cuando nos aceptamos tal cual somos”. (ibid: 12).

¿Y el amor a Dios y a los demás en dónde queda? Esta nueva concepción parte de la base de que primero se ama uno a sí mismo, luego al prójimo y por último a Dios. La diferencia con la concepción judeo cristiana radica en una inversión; para ésta, el hombre primero debe amar a Dios por encima de todas las cosas, inclusive por encima de sí mismo, y luego a su prójimo como a sí mismo.

2. Planetarismo.

La nueva ética acepta la existencia de los seres extraterrestres a quienes llaman los “hermanos mayores”, y afirma que ellos se pueden contactar para obtener conocimientos espirituales, científicos y médicos -medicina cuántica-. El aceptar la existencia de inteligencias extraplanetarias, lleva al hombre a reconocerse como miembro de la raza humana, como un miembro del planeta tierra.

En esta concepción existen diversos grados cósmicos tales como hombre (estado evolutivo actual), superhombre (la próxima raza), suprahombre (participan en la siembra y conservación de planetas), semidioses (Hércules). Maitreya (Jesús), el que ama en verdad (Yasedra, op. cit: 25).

Todos somos iguales, la única diferencia es que unos van un poco más adelantados que otros, pero a la larga todos llegaremos a tener los mismos grados. Los grados no implican jerarquías sino maneras transitorias de servir.

El hombre de la nueva ética está pendiente de los mensajes de los hermanos mayores para conocer el futuro del planeta y acomodar su conducta a los nuevos acontecimientos que están por suceder.

3. Inculpabilidad.

El hombre de la nueva ética no tiene ninguna culpa, ningún pecado original.

No se siente culpable por ninguna acción que haya realizado, sea cual sea, porque se supone que actuó de acuerdo al grado de conciencia que tenía en ese momento. Por consiguiente, no tiene ninguna culpa. El no tiene defectos sino características; no tiene defectos porque en esencia es perfecto, porque fue creado por Dios de manera perfecta. La puerta de la perfección siempre la tiene abierta, está a su disposición.

Tú no estás obligado a nada. La Etica de la nueva era no acepta el “yo debo” porque ello equivale a decir “yo estoy obligado a” y tú no estás obligado a nada porque tú esencialmente eres un ser libre (Yasedra, 1998: 15).

Una consecuencia de su inculpabilidad es que el hombre de la nueva ética no tiene que pedirle perdón a nadie, no tiene ningún acto del cual arrepentirse porque siempre ha hecho lo que le parecía mejor.

4. Metafísica.

Los principios metafísicos que conforman un antiquísimo texto, el Kybalyón, se hacen presentes como guías supremas de actuación en la nueva ética.

“Todo es mente. Lo que tú pienses se manifestará” Este principio conocido en metafísica como la ley de Hermes, es la piedra angular del pensamiento metafísico del new age. No decretes lo negativo porque se te dará. Decreta lo positivo y también se te dará (Méndez, 1996: 29).

El principio de correspondencia “Como es arriba es abajo”, explica el orden de la creación. El principio de vibración “Todo está en movimiento, todo vibra”, explica la diferencia entre los seres. El principio de polaridad: “Todo es dual”, afirma que todas las cosas tienen dos aspectos. El principio del ritmo: “Todo se mueve como un péndulo”, o sea, que todo fluye y refluye. La ley

de causa efecto, toda acción genera su correspondiente reacción. Lo que siembras eso recoges (ibid: 949).

En base a los principios metafísicos anteriores, la ética de la nueva era postula las leyes cósmicas que guían nuestras conductas. Una de sus principales leyes de conducta es la del karma (acción-reacción) es decir, que toda acción positiva es recompensada por la vida y toda acción negativa es castigada por la vida. Lo que haces recibes. El karma es el tribunal ante el cual comparecen todas las conductas de los seres vivientes.

5. Reencarnación

Para la nueva ética no existe la muerte, morir es cambiar de plano. Considera que el hombre está en permanente evolución. Para alcanzar mayores grados de perfección tiene que encarnarse una y otra vez. En el hombre está elegir como llegar a esa perfección, pues se puede arribar por los caminos del dolor o de la conciencia.

La experiencia es lo único que te llevas cuando te desencarnas. Te encarnas para adquirir experiencia.

6. Felicidad

Esta ética considera que el hombre ha venido al planeta tierra para ser feliz. Todo aquello que produce infelicidad debe ser considerado como basura y como tal debe ser tratado, es decir; deber ser arrojado. Considera que los sentimientos de culpa, de resentimiento, de odio, deben ser arrojados del individuo porque lo enferman tanto síquica como físicamente (Epstein, 1991: 40).

El concepto de sacrificio por otra u otras personas está expresamente excluido, porque el amor comienza por uno mismo. Nada le dicen los héroes ni aquellos que se han sacrificado por otros. Transitar por el camino del sacrificio y sufrimiento es un error; porque primero estoy yo.

No se debe sufrir por los sufrimientos de los seres queridos porque nuestro sufrimiento en nada les favorece. Debemos conservar el equilibrio aun en las circunstancias más difíciles.

7. Energía.

Para la ética de la nueva era Dios es energía. El hombre está hecho de energía, la cual se almacena de manera especial en siete centros principales llamados chakras. La conducta que tiene el hombre en cuanto a sus pensamientos, palabras y actuaciones modifica la energía de los chakras y por consiguiente su evolución (Choa Koh, 1993: 87 ss).

Al cambiar tu conciencia y ponerla en equilibrio se equilibran tus chakras. Evolucionar es modificar tu vibración de manera positiva, es decir, vibrar cada vez más alto. Un pensamiento o acción negativos bajan la energía, porque bajan la vibración.

Para desarrollar cada chakra se requiere experiencias. Algunas de ellas pueden ser soledad, trabajo intelectual, físico, etc.

Se aspira a manejar la energía porque ella es la fuente de equilibrio interno, salud, felicidad y bienestar generales.

La nueva ética no busca a Dios, sino establecer un contacto con su super yo, ¿Y qué es el super yo? Eres tú mismo en un grado superior de conciencia. Esta conciencia te permite afirmar con Sai Baba "Yo soy Dios, tú eres Dios, la diferencia que hay entre tú y yo es que yo lo sé y tú no" (Sai Baba, 1995: 33).

8. Plenitud.

Las necesidades son carencias. La nueva ética sostiene que el hombre lo tiene todo. Si le falta algo, lo único que tiene que hacer es pedirlo, requerirlo: "Pide lo que quieras y se te dará. Siempre tienes lo que necesitas" (Méndez, 1996: 116).

9. Salud.

Todas las enfermedades provienen del sufrimiento del alma. Su origen es una falta de amor. Si te sientes amado, te sientes bien. Las enfermedades se presentan para que tú prestes más atención a tu cuerpo.

Las enfermedades se curan por merecimiento -hacer méritos para obtener la salud-; hay otras que no se pueden curar por razones karmáticas. Esta es la única limitación para obtener una sanación.

Tú mismo te puedes curar. Esta es una manifestación de madurez espiritual. También se puede recurrir a cualquier tipo de medicina alterna para obtener la salud (Choa Koh, 1993: 163).

10. Autorresponsabilidad.

Tú te colocaste todas las pruebas por las cuales has pasado en la vida. Escogiste nacer ciego, sordo, etc., con el objeto de desarrollar una determinada aptitud.

Lo anterior quiere decir que tú eres causante y responsable por todo lo que te ocurra.

11. Esoterismo

La nueva ética no vacila en echar mano del tai chi, $\frac{3}{4}$ energía interior $\frac{3}{4}$ y del cultivo de la misma chi kung, así como de otras artes marciales orientales para utilizarlas como herramientas de autoconocimiento personal (Crompton, 1991: 121).

La astrología, la radiestesia, la quiromancia, cartomancia, etc., van a desempeñar un papel importante en el movimiento ético new age, pues se convierten en consejeros de conducta. Dichos medios son los equivalentes a los oráculos de la antigüedad.

12. Crístocentrismo.

En la ética de la nueva era se utiliza mucho el nombre de Cristo y versículos de los evangelios, y sin embargo, el movimiento no es cristiano. Para ellos, Cristo es el amor universal. Cuando una persona alcanza cierta perfección, después de innumerables vidas, se hace acreedora al grado de Cristo. Así por ejemplo, El Jesús histórico de los evangelios, según la nueva ética, llegó a hacerse merecedor del grado de Cristo, porque pudo manifestar ese amor universal y por eso lo conocemos como Jesucristo. Esta tesis de Levi (1973) se encuentra en el primer párrafo de la introducción a su Evangelio de Acuario.

Esta concepción se encuentra en Cony Méndez, una de las maestras metafísicas de la nueva era, con las siguientes particularidades:

“Cristo, o sea, el yo superior que todo lo puede, todo lo sabe, todo lo domina, es infinito consuelo, amor y ternura”(Méndez, 1996:1 54)

Ese Cristo está en cada uno de nosotros como Cristo interior.

Es un Ser unido y aparte al mismo tiempo. Unido a nosotros y aparte de nosotros. Por eso le podemos hablar y saber que nos contesta (ibid. 155).

Cada dos mil años, el Maestro del Mundo, manda a la Tierra un Cristo, o sea, un ser perfeccionado que desea encarnar y traer a la masa de humanos de esa era, la religión que conviene (ibid. :157).

Hay el Cristo cósmico y el Cristo individual o sea, el Ser Divino, Glorioso dentro de nuestros corazones, hecho de luz universal y creado por Dios Padre y Madre. Este se desarrolla como semilla a través de 14.000 años de evolución, en nuestra conciencia (ibid.: 156).

En el cristianismo se afirma bajo dogma de fe que Cristo es el hijo unigénito y predilecto de Dios Padre. En la nueva ética todos somos unigénitos, porque somos absolutamente individuales, y también predilectos.

“Recuerda que cada vez que sonrías le recuerdas a tu niño que eres el “Hijo predilecto de Dios” (Fraga: 28).

13. Internacionalismo.

Se aspira a lograr la integración internacional de todos los pueblos, razas y culturas. Ella traerá por resultado una síntesis política, genética y cognitiva.

Del III Congreso Internacional del Nuevo Pensamiento, celebrado en Caracas, Marzo (20-22) de 1998, podemos destacar los siguientes puntos, extraídos de las diversas ponencias:

- a) Apertura mental a los diversos conocimientos para poder ampliar la conciencia divina.
- b) Religión sin jerarquías y unificación de todos los cultos.
- c) Vivir en armonía con el cosmos, con los demás y consigo mismo.
- d) Rechazo a toda forma de violencia y de guerra, ya sea esta material o espiritual.
- e) Preparación para un cambio que se avecina en el planeta el cual es profundo y total.
- f) Terminar con la separatividad internacional para poder manifestar la gloria de la fraternidad universal, es decir, la conciencia de unidad.
- g) Búsqueda espiritual interna para descubrir la belleza y armonía interiores, las cuales están por encima de sus formas exteriores.
- h) Para la búsqueda interior, en la nueva ética, el hombre debe guiarse fundamentalmente por la intuición.
- i) La riqueza de la nueva era consistirá en aumentar el ser no el tener.
- j) Excluir la competencia en todos los ámbitos, cambiándola por la colaboración.

14. Arte.

Uno de los aspectos relevantes de la nueva eticidad es la de considerar a la vida como un arte. Savater en su *Ética para Amador* la presenta como el arte de vivir bien (1998: 33). Se llega a ser un hombre ético si nos desarrollamos como librepensadores sobre la base de la confianza en nosotros mismos (ibid.:10). Haz lo que quieras, pero que sea de una manera consciente y libre (ibid.: 64). Date la buena vida, pero que sea una buena vida tiene que ser humana, y el ser humano consiste en tener relaciones con los demás hombres, No podemos cosificar a las personas porque nos cosificamos nosotros. La manera de comprender al otro es poniéndonos en su lugar (ibid.: 79) Esto es lo que nos humaniza (ibid. :136).

En la nueva ética se es consciente de que el hombre es un ser libre y responsable aunque con limitaciones, y nadie puede ser libre por mí (ibid. :57).

Todas las éticas que anteriormente han aparecido como la aristotélica, cristiana, hedonista, kantiana, etc., han transmitido una verdad al mundo. ¿Cuál será la verdad de la Ética de la Nueva Era?

Lista de Referencias:

- CHOA, K. *Curación Pránica*. Buenos Aires: Editorial Kier, 1993.
- EPSTEIN, G. *Visualización Curativa*. Barcelona: Editorial Robin Book, 1991.
- LEVI. *Evangelio Acuario*. México, Editorial Yung, 1973.
- MENDEZ, C. *Metafísica 4 en 1*. Caracas: Editorial Bienes Lacónica, 1996.
- FRAGA, F. *Volviendo a Aprender*. Estampas, 1998, 2332, Junio.
- SAI BABA. *La Imagen de Sai Baba en el Mundo*. México, Editorial Yung, 1994.
- SAVATER, F. *Ética para Amador*. Barcelona: Editorial. Ariel, 1998.
- YASEDRA (Edit.) *Taller de Sanación por Amor*. Mérida: Autor, 1998.
- YORDE, K. *La Nueva Era de Acuario y sus particularidades*. Cábala, 1998, 307, Junio.

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la filosofía.

Págs. 175-206

Pompeyo Ramis Muscato

Postgrado de Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad de los Andes

ramisbet@ing.ula.ve

Resumen.

Bartolomé Xiberta (1897-1967) no es un filósofo en sentido estricto, sino entre los principales de este siglo, cuya doctrina plantea problemas filosóficos a los que él mismo da sus propias respuestas. Considera la Filosofía como una ciencia objetiva que debe ajustar su método a la naturaleza de cada objeto de investigación. El principal problema de la filosofía no es el método, sino la determinación del objeto. Y siendo la filosofía un saber esencialístico, el primer objeto a que debe atender es el del ser y el ente en su universalidad, pues no hay ciencia alguna que no sea del universal. Sólo en este terreno puede la filosofía encontrar una garantía de objetividad. Por consiguiente, hay que rechazar todas las teorías filosóficas subjetivistas, relativistas e intuicionistas, cuyo objeto no es el ser y el ente universal, sino ciertos aspectos parciales de la realidad.

Palabras clave:

Objetividad, Subjetividad, Universalidad, Ciencia, Realidad, Método.

Abstract.

Bartholomew Xiberta (1897-1967) was not strictly a philosopher. He was one of the most important theologians in this century. But his theological doctrine poses some philosophical questions, with respective and own answers. He thinks that the main question of the philosophy is not on the best method to philosophize, but on fixing the right object of each philosophical research or reflection. Since the philosophy is an essentialistic discipline, its first object shall be the universal being just in its universality, because no one science is possible without the universal. This is the only way to find a guarantee of objectivity for the philosophical work. Therefore we must refuse any subjectivist, relativist and intuitionist theories, whose matter is not on the universal being, but only around some particular features of intuitionist reality.

Key words:

Objective, Subjective, Universal, Science, Reality, Method.

Puesto que la Teología implica una concepción del universo, todo teólogo debe hacer uso de alguna filosofía. Condición previa para establecer una ciencia sobre dogmas revelados, es asignarse un amplio espacio para la racionalización de los mismos. Y ese espacio para la presentación de la Teología como ciencia no es otro que el de la Filosofía, también como ciencia. Por esto ha sido posible sistematizar el pensamiento filosófico de Bartolomé Xiberta, extractándolo de sus libros y artículos.

Raras veces este teólogo carmelita escribió expresa y exclusivamente sobre temas filosóficos; y aun en tales casos, la motivación no fue filosófica, sino teológica, en vistas a clarificar el enfoque de la Teología en sí o de alguna de sus cuestiones. Su pensamiento se reparte disperso en libros y artículos, acudiendo a cada punto de discusión según demandas coyunturales de diversa

índole. Sin embargo, en medio de esa diversidad, le apremiaba siempre un imperativo de fondo: involucrar la Teología dentro de un proceso intelectual. El teólogo, según Xiberta, es cultivador de una ciencia estricta y rigurosa; pero sólo lo será según que la estructura proposicional de su discurso sea realmente quidditativa, es decir, en la medida en que sea objetivista y esencialista. De ahí sus frecuentes diatribas contra el Modernismo y las filosofías subjetivistas que desde el siglo XX se infiltraron en los seminarios y facultades de Teología.

Esta es la razón por la que la filosofía xibertiana no pudo menos que ser aristotélico-tomista. Pero no lo fue en el sentido de una fidelidad escolástica. Si es verdad que defendía tesis aristotélicas y tomistas, no lo hacía con la intención de salvar la autoridad de Aristóteles y Tomás de Aquino, sino porque veía en aquel pensamiento el mejor andamiaje racional para construir su doctrina teológica. Para formular, en fin, una “teología positiva”. Bartolomé Xiberta es un caso actual de utilización de la Filosofía como ancilla. Sin embargo, al igual que Tomás de Aquino, supo transformarla en “sirvienta” de lujo capaz de lucir en ocasiones con autonomía de “señora”.

1. Posición ante la filosofía.

Bartolomé Xiberta entró en los principales temas filosóficos de la mano de un maestro de pocas pretensiones, pero de arraigadas ideas, poseídas clara y distintamente. Ese maestro fue José M. Llovera, hombre de robusta talla intelectual aunque desconocido fuera de algunos círculos muy especializados². De él aprendió el ilustre discípulo a enfocar el pensamiento de cara a las cosas y a estimar según ellas el valor de las proposiciones. Muchos años más tarde, cuando nuestro autor ya tenía un nombre en el mundo de la Teología y de la historiografía medieval, Llovera reivindicaba para sí el mérito de haber forjado una mente tan bien dotada para las altas especulaciones. Advertía que, aunque en Roma hubiese recibido muy buenas influencias, las bases filosóficas se las había puesto él³.

La primera actitud ante la filosofía ha de consistir en una total independencia de los prejuicios metodológicos. Una sola es la metodología filosófica: la que se desprende de las cuestiones metafísicas. Una vez que haya sido determinado el objeto ontológico a tratar, ha de ser éste el que imponga el método. Cuando el objeto se posee con toda claridad y precisión, la metodología sobreviene espontáneamente. Sólo se justifican las preocupaciones metodológicas cuando en el curso de la investigación filosófica no se logra, a pesar de tener claro el objeto, hacerlo manifiesto a través de proposiciones quidditativas. Han hecho un esfuerzo fuera de propósito las filosofías que han tratado de convertir el método en doctrina. El método es bueno sólo en la medida en que sirva de medio para exponer la doctrina en forma clara y coherente. No raras veces la obsesión metodológica de las filosofías neo-positivistas ha servido para disimular la penuria de verdaderos contenidos filosóficos.

Una vez poseído con claridad el objeto de investigación filosófica, es preciso atender al fin que se persigue. Y esta condición es particularmente curiosa en Filosofía, donde con mayor frecuencia que en otras ciencias, el objeto tiende a confundirse con el fin. En efecto, el fin de la Filosofía es aprehender la esencia, naturaleza y sustancia de los objetos de conocimiento. Pero para Xiberta existía otra finalidad que trascendía al objeto mismo: establecer una estructura racional de la Teología que se opusiera a la influencia del modernismo y el existencialismo, que hacían depender la fe religiosa de actitudes individuales y subjetivas. De esta manera la filosofía xibertiana trata de penetrar en la esencia y naturaleza de las cosas, donde se hallan las razones analógicas que conducen al conocimiento de Dios.

Pero al margen del orden de la trascendencia, nuestro autor entiende la Filosofía como ciencia de la realidad objetiva desde la perspectiva ontológica. También para él, como para Husserl, filosofar es “ir a las cosas mismas” (zu den Sachen selbst). Las cosas son, en suma, el objeto a la

vez material y final de la Filosofía. Filosofar es un modo científico, y por ende metodológico, de entender la realidad tal como es. Pero esta actitud ante la realidad objetiva no proviene de un realismo ingenuo. Xiberta sabe que la realidad en su esencia no es siempre perceptible de una sola mirada, sino que con frecuencia se nos presenta múltiple y compleja.

Ahí es donde empieza la visión enucleante del filósofo, es decir, la centralización de todos los momentos y elementos de la investigación filosófica alrededor de un núcleo. La Filosofía, en cuanto que ciencia de la realidad objetiva, es una labor de reducción de concepciones a una unidad sistemática. Y debe ser así porque en las ciencias especulativas es donde se corre el mayor peligro de caer en la dispersión. Bartolomé Xiberta mostraba muy especialmente su capacidad enucleante y centralizadora en sus visiones de la historia del pensamiento, en que de un solo trazo desplegaba diáfano el más complicado panorama ideológico de toda una época. Quienes lo conocieron saben cuán experto era en el arte y la ciencia de la síntesis, tan necesarias para la historiografía filosófica. Estamos hablando de un campo en el que él se aplicó mucho, tanto como maestro cuanto como investigador. Gracias a la arquitectura mental que supo forjarse desde su juventud, le resultaba fácil describir las características de cada autor, atribuirle objetivamente la importancia que tuviera y reivindicar a los injustamente olvidados. De esta habilidad es prueba su obra *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, que tal vez pueda ya contarse entre los clásicos de la historiografía filosófico-teológica medieval.

Dado que todo filósofo, incluso el que pretende construir un sistema propio y original, es necesariamente heredero del pensamiento que le precedió, no puede menos que acudir a él en busca de materia para fundar el suyo. Pero, para lograr de ahí los resultados que se esperan, es preciso obtener de las diversas lecturas una perspectiva de totalidad. Si esta condición falta, y la atención del investigador se detiene en visiones parciales, correrá el riesgo de perderse en aspectos ideológicos si lo que él quiere es fundar una doctrina, o bien, si pretende sistematizar doctrinas, se le escapan los rasgos sustanciales de las mismas. Siempre que se pecó de parcialidad en los enfoques doctrinales, surgieron problemas de método, o tal vez cuestiones gnoseológicas, cuando lo que había en el fondo era una deficiencia de planteamiento.

Como ejemplo de parcialidad y defecto de planteamiento, nuestro autor solía referirse a las gnoseologías modernas, de modo muy especial las que parten del sensismo inglés. Aceptando los sensistas la doctrina estoica sobre el conocimiento (parcialización de la teoría aristotélica de la aprehensión intelectual), concluyeron exaltando la función de los sentidos en detrimento del intelecto. En efecto, la tradición filosófica había aceptado casi como axioma el clásico aforismo según el cual el entendimiento es, frente a los objetos, *tamquam tabula rasa*. Es decir, una especie de pizarra en blanco, donde los sentidos estampan las primeras imágenes que habrán de convertirse en formas intelectivas. Al mismo tiempo se admitía, también en sentido axiomático, que no hay conocimiento alguno que no se origine en los sentidos (*nihil est in intellectum nisi prius fuerit in sensu*).

Pero ya los estoicos habían escatimado la mitad de la cuestión al afirmar que la sensación es el único origen del conocimiento. Los sentidos -decían- imprimen en la conciencia las imágenes, que permanecen en ella tal como un sello queda impreso en una superficie de cera blanda. Sucesivamente, con la repetición de sensaciones, se va formando la experiencia, que no es más que una suma de imágenes e impresiones similares. Por obra de esta experiencia se originan los conceptos universales, que no pasan de ser representaciones esquematizadas de la misma experiencia sensible. Finalmente, a razón, siguiendo determinadas reglas lógicas, establece relaciones entre los conceptos universales y termina formulando juicios. Xiberta concluye esta consideración lamentando la dilatada influencia de la gnoseología estoica, aceptada acríticamente

hasta por el mismo Kant, y oponiendo la integridad de la doctrina aristotélica reasumida por Tomás de Aquino a la mera repetición de la estoica que se encuentra en Locke⁴.

En este caso estamos ante la consecuencia de la parcialización y mutilación de una doctrina que se había tomado por base para instaurar otra. El estoicismo rompía la línea discursiva de Aristóteles, atendiendo sólo a una mitad de su doctrina; y el sensismo inglés recogía la interpretación estoica sin darse cuenta del escamoteo que se estaba produciendo. Como los prejuicios antiaristotélicos crecieron durante el Renacimiento, el enfoque del problema gnoseológico sólo a partir del estoicismo aparecía con todos los visos de un planteamiento legítimo. Por eso los sensistas creyeron haber realizado algo definitivo sustituyendo la tradicional ontología del conocimiento por una psicología del conocimiento. Invento híbrido que no sólo no facilitó ninguna solución, sino que complicó innecesariamente el problema gnoseológico, al tiempo que preparaba la vía hacia el criticismo kantiano que, al parecer de Xiberta, habría de aumentar aún más la confusión.

A circunstancias como la descrita suelen añadirse los prejuicios contra determinados autores, que a veces son prácticamente insuperables. Ante los vacíos doctrinales, se desvía la atención hacia cuestiones metodológicas; se imponen corrientes revisionistas que, al carecer de perspectiva global donde incluirse, se quedan en un criticismo inconcluyente. Perdida así de vista la totalidad del objeto, el discurso filosófico se torna innecesariamente problemático. Puede incluso salirse del área estrictamente filosófica, porque un trabajo filosófico sólo es auténticamente tal cuando se procede con lo que nuestro autor llama “rigurosidad” y “validez científica”.

¿En qué consisten el rigor y el valor científico en los campos de la Filosofía? La respuesta es muy precisa: en que se cumplan tres requisitos: 1º, que toda proposición no evidente en sí misma sea debidamente demostrada; 2º, que los postulados de que haya que partir sean pocos; 3º, que el investigador sea capaz de inducir o deducir proposiciones nuevas que sean fruto de su investigación⁵.

Se incumple la primera condición no sólo formulando teorías gratuitas, sino también demostrándolas con argumentos incompletos. Es lo que hizo Locke argumentando contra la teoría cartesiana de las ideas innatas: recogió el postulado aristotélico nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, y concluyó negando que exista otra fuente de conocimiento fuera de los sentidos. Para que la refutación de Locke fuese, al decir de Xiberta, “científicamente válida”, hubiera tenido que incoar un proceso argumentativo contra la doctrina aristotélica de la percepción; proceso que no aparece ni siquiera insinuado en los textos lockianos. Xiberta no reprime sus invectivas contra la insuficiencia argumentativa de Locke: “Si lo que quiso, a partir de este punto, fue disentir de Aristóteles, debió emprender contra él una nueva disputa, la cual, por cierto, ni siquiera intentó. Por mi parte estoy persuadido de que Juan Locke ignoró completamente la doctrina que conecta la aprehensión intelectual con el origen sensitivo del conocimiento humano. Locke no tuvo suficiente ingenio para percibir la diferencia entre el origen sensitivo y la sola aprehensión. Más grave todavía aparece la cuestión en Hume y Kant, quienes, tomando la posición lockiana por axioma, ni siquiera se preocuparon de demostrarla”⁶.

Faltan contra el segundo requisito quienes pretenden construir una teoría fundada en muchos postulados. Estos deben ser los menos posibles, para que la doctrina se muestre unitaria y coherente. Cada nuevo postulado requiere nuevos planteamientos, con la consiguiente dispersión temática y los recurrentes problemas de método. Aristóteles -modelo a seguir en este caso- construye su teoría gnoseológica partiendo de un solo postulado: la objetividad del conocimiento. Si lo damos por válido, habrá que admitir que todo conocimiento se funda en elementos que lo constituyen objetivamente, ya sea en forma esencial o accidental. Locke, en cambio, acepta dogmática y acríticamente las conclusiones derivadas del nominalismo, una de

cuyas principales es concebir la realidad en general como conjuntos de “masas uniformes”, dotadas de cualidades sensibles muy diversas, sin que sea posible determinarlas en un solo constitutivo esencial. Por tanto será preciso formular tantos postulados cuantas sean las cualidades sensibles de cada objeto, quedando al fin sin resolver su constitución ontológica, o en términos menos eufemísticos: quedando por fuera el objetivo específico de la Filosofía. Xiberta nos invita a la consiguiente comparación odiosa: “El lector juzgara cuál de las dos posiciones es más digna del espíritu científico. Kant proclamó solemnemente que se excluiría de cualquier afirmación dogmática, pero en tanto puso dogmáticamente como premisas el nominalismo y sus últimas consecuencias”⁷

El tercer requisito exige que la investigación filosófica produzca nuevos aportes. Cuando, lejos de ello, lo que se da es un conjunto de repeticiones aceptadas inconsultamente, el trabajo filosófico se vuelve inane. Sus conclusiones, si es que se dan, se dispersan hacia terrenos que nada tienen que ver con el primer planteamiento. Para Xiberta son ejemplo de este caso aquellas filosofías modernas y contemporáneas que, afectadas de prejuicios antiaristotélicos y admitiendo acriticamente los presupuestos estoicos y nominalistas, se estancaron en un criticismo sin causa. En nombre de una crítica sana y restauradora, cayeron ellos mismos en el acriticismo. Y cayó incluso el hiper crítico Kant⁸.

Las parcializaciones de la herencia filosófica, con las consiguientes aceptaciones y rechazos arbitrarios, configuran un panorama huérfano de aportes creativos y sobreabundante de criticismos y discusiones metodológicas. Para reencauzar el trabajo filosófico, se impone volver a las grandes síntesis del pensamiento, contemplándolas en su totalidad y logrando de esa totalidad la coherencia del discurso. El método y el espíritu crítico tendrán entonces también su lugar, pero sin paralizar el curso del pensamiento. Por encima de las cuestiones críticas y metodológicas, quiere Xiberta que en filosofía predomine el criterio de la syntéresis que consiste en ordenar los datos de la realidad y del pensamiento a la luz de los principios universales. Esta actitud permitirá al filósofo colocar cada objeto de especulación dentro del universo que le corresponde. En este punto nuestro autor predicaba con ejemplo. Siempre apoyado en lecturas de primera mano y atenido sistemáticamente a las fuentes, no se dejó deslumbrar por intuiciones y golpes de efecto.

Ciertamente no se desprende de ahí un pensamiento filosófico xibertiano, ni siquiera una “filosofía de la filosofía”, sino una actitud, susceptible a veces de hacerse método ante una determinada naturaleza de especulación. Se trata de un talante que, como la virtud socrática, se resiste a ser enseñado. Por esto Xiberta no pudo enseñar a sus discípulos su peculiar estilo de filosofar. Filosofar xibertianamente, como insinuábamos más arriba, significa situarse en la onda de la syntéresis. Aunque parece fácil a primera vista, no es muy común la costumbre de contemplar las cosas a la luz de los principios universales. Razonando a la manera de nuestro autor, podríamos explicarlo de la siguiente manera. El discurso filosófico es un producto del entendimiento en acción. Por consiguiente, no tiene sentido estancar la especulación filosófica en el puro pensamiento o en la pura conciencia. El idealismo, el psicologismo y todas las doctrinas que se centran en un solo aspecto del psiquismo humano, son posiciones reduccionistas, y por tanto, filosóficamente incompletas. Porque todo conocimiento y toda conciencia son conocimiento y conciencia de algo.

Por otra parte, Xiberta no parecía muy partidario de establecer dicotomías entre pensamiento y conciencia, o entre la razón teórica y la práctica, ambas son aspectos de una misma función que no se puede escindir. La razón, en cuanto que tal, es razón especulativa, que en algunas ocasiones se interesa por la sola verdad o falsedad de las proposiciones, mientras que en otras atiende a los aspectos operativos. Pero en este segundo caso actúa también en función de la intencionalidad lógica, porque al fin de cuentas, la aspiración natural del pensamiento, teórico o práctico, es la

concordancia con los primeros principios del ser, del conocer y del obrar. La investigación filosófica, de sí misma especulativa, tocará materia práctica según lo exija la naturaleza de cada objeto. La diferenciación entre las facultades superiores humanas no debe requerir más atención que la que se precisa en un análisis lógico de sus operaciones. De no tener esto en cuenta, tenderíamos un psicologismo subjetivizante. De ahí que en el pensamiento xibertiano el intelectualismo tomista no aparezca como postura unilateral en subestima de la voluntad, sino como doctrina que en cierta manera subsume la voluntad en el intelecto. De hecho, todo acto práctico-volitivo está inscrito en la diferencia específica de la racionalidad. En previsión de caer en compartimientos de escuela, el teólogo carmelita solía apelar al punto de equilibrio que formula Tomás de Aquino comentando la Ética aristotélica: la razón que especula sobre los primeros principios es la misma que lo hace sobre la práctica⁹. Especulación y acción no constituyen diversidad de potencias, sino de hábitos. Conviene, en fin, afincarse en un plano universalista. No hay ciencia que no sea del universal, y la que más debe serlo es la Filosofía.

2. La filosofía, ciencia del universal.

Como Xiberta nos lo ha dicho, la Filosofía es la ciencia de la realidad objetiva, en el plano del universal y bajo la mira de la syntéresis. Eso significa que, contemplada la realidad objetiva en lo universal, la Filosofía es, antonomásticamente, ciencia del universal. Así lo dio a entender ante la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, en una de sus críticas al nominalismo: “La potencia destructora del nominalismo no tiene freno. Cuando avanza hasta negar la existencia de los conceptos universales en la mente humana, borra el hecho mismo de la ciencia, pues no hay ciencia sino de los universales. Cuando el nominalismo se detiene regateando a los conceptos su objetividad sobreviene el divorcio entre el conocimiento y el mundo real, que es la característica de muchas filosofías modernas”.¹⁰ Y es que también el nominalismo es un mal entendimiento derivado de la parcialización de la doctrina aristotélica de la abstracción. Negar la objetividad del universal para concedérsela sólo al particular, es detenerse en el primer paso de la ciencia. Los presocráticos se empeñaban en discusiones igualmente parcializadas sobre la naturaleza de la ciencia, porque desconocían los conceptos definitorios que la hacen válida. Sólo desde Sócrates, y sobre todo a partir del realismo medio aristotélico, entendieron los filósofos que no es posible conocer la realidad de las cosas si no se capta a través de definiciones universales. Y precisamente por no haber entendido esto, la filosofía presocrática no pudo traspasar los límites de la ciencia física.

En general las corrientes aristotélicas, y de modo muy especial la escolástica, recogieron y enriquecieron la herencia socrático-aristotélica en este sentido. Sin embargo nuestro autor lamentaba que un buen número de filósofos, queriendo apartarse del Escila del formalismo escotista, cayeran en el Caribdis del nominalismo, y que por esto pensarán que el realismo medio de Aristóteles debía ser aceptado con alguna reticencia. Los que se decían partidarios de la *philosophia perennis* empezaban a claudicar. Se les hacía difícil explicar la teoría de la abstracción sin caer en el abstraccionismo. Era evidente que la influencia del nominalismo aún estaba vigente y que prometía imponerse con renovada fuerza, como de hecho ocurrió con el occamismo. Y posteriormente seguiría imponiéndose hasta llegar a contemporizar con ella los mismos manuales de cátedra.

En efecto, algunos tratadistas de filosofía sistemática, atentos tal vez a reivindicar la autenticidad del conocimiento, no quisieron apostar decididamente por el universal, porque lo consideraban la parte más débil de nuestra potencia perceptiva. El universal, dicen, es difuso y fragmentario, alejado del objeto real de conocimiento. Como representación del singular, es una entidad disminuida. No es un medio expedito para la retención del sensible, sino más bien una

rémora; una especie de deficiencia orgánica con la que hemos de aprender a convivir. Por otra parte, nos vemos obligados a introducir el universal en nuestro discurso no por libre elección sino por fatalidad: porque a ello nos constriñe la ley de la economía verbal. Nuestro lenguaje es insuficiente para lograr una denominación completa de cada uno de los singulares. El entendimiento puro aprehende las formas puras y deja por fuera la materia, no por liberarse de ella sino por incapacidad de asimilarla. Así va cundiendo la convicción de la debilidad representativa del universal y se va justificando el recelo hacia él. De esto a declarar que el universal es una ficción etérea, no hay más que un paso¹¹. Evitar ese paso es tarea que Xiberta requiere del filósofo. La correcta visión del concepto y de la función abstractiva, es condición indispensable para abarcar las cuestiones filosóficas, cada una en su totalidad, es decir, una vez más, sin parcializarlas. Por eso es oportuno que, de la mano de nuestro autor, clarifiquemos algunos aspectos acerca del universal.

Ante todo, hay conceptos comunes y universales. Ciertamente que en el lenguaje ordinario se admite la sinonimia entre ambas series; pero el filósofo, que a menudo debe hacerse analista del lenguaje, está obligado a las debidas distinciones, especialmente en este caso, en que se juega el panorama total de muchos temas filosóficos. En primer lugar están los conceptos comunes “difusos”, que son los que representan características que suelen estar en un número muy representativo de ciertos grupos de individuos. Así ocurre en la descripción de algunos tipos sociales y humanos como el campesino, el aristócrata, el sabio, el artista, etc. “Son tipos presentados como una semejanza de definición, que expresa el término medio en torno al cual giran las características individuales de aquellos grupos de individuos”¹².

Al referirnos a ellos conscientemente, nos percatamos de que no representan una definición real, sino una descripción aproximada, o si se quiere, una caricatura social de la que, en la práctica, puede haber tantos casos de regla como de excepción. De hecho, en nuestro lenguaje ordinario utilizamos el adjetivo “común” sólo en referencia a una parte considerable, o simplemente a muchos.

En segundo término, podemos encontrarnos con conceptos comunes “confusos”, que son los que obtenemos cuando, a falta de notas específicas, acudimos a las más o menos genéricas. Si desconocemos el nombre de algún objeto o nos es imposible describirlo según sus notas accidentales, echamos mano de los términos cosa, animal, ser, etc. Igualmente ocurre cuando con el tiempo se nos borran los datos precisos de anteriores percepciones. En tales casos la vaguedad de las nociones obtenidas es evidente, pues los términos genéricos, cuando no se usan para establecer un orden predicamental de conceptos, se convierten en signos menos claros que las cosas significadas¹³.

Hay otros conceptos comunes que son más cercanos al universal; son los que “designan un conjunto de cosas agrupadas constituyendo una clase”. En las ciencias aplicadas nos valemos de ellos para establecer notas conceptuales, que no son simplemente comunes a ciertos individuos, sino realmente propias de todos los pertenecientes a un determinado grupo. La característica más relevante de tales conceptos es su condición permanente y natural; por eso podemos, basados en ellos, formular clasificaciones que nos aproximen a la naturaleza de las cosas. Aunque no sean propiamente universales, son valederos para las ciencias inductivas, pues representan suficientemente los universos relativos de individuos portadores -todos ellos- de unas mismas notas. De ahí se sigue que la condición de validez científica de estos conceptos sea la permanencia e integridad de la nota clasificante. Por esto Xiberta recomienda sumo cuidado al aplicar este tipo de clasificaciones a la Historia y a las ciencias sociales, pues los agentes libres difícilmente mantienen comportamientos siempre y del todo homogéneos y uniformes. No es científicamente honesto unificar conceptos por simple ley de economía verbal. “Sea natural o artificial, o incluso

antinatural la clasificación, hay que adaptarle un nombre, tanteando al mismo tiempo la significación de los términos, de modo que se incluyan todos, y no más, que los individuos a clasificar, o bien que sea designada toda entera la cualidad en la que descansa la clasificación”14.

Se trata, en fin, de recoger enteramente todas las notas específicas, y por ende esenciales, que constituyen una naturaleza dada, cuidando bien de no mezclarlas con otras accidentales que puedan ser comunes a individuos de diferentes especies 15.

Llegamos, al cabo, a los conceptos que son propiamente universales, es decir, filosóficos: “aquellos que expresan una nota superior, que necesariamente entra en todos los constituidos en una escala inferior”. Si no interpretamos mal a nuestro autor, la principal diferencia entre los conceptos comunes y los universales estriba en que éstos son quidditativos y aquéllos descriptivos. Efectivamente, ante el universal no nos detenemos en la constatación de propiedades que acompañan constantemente a una naturaleza dada, sino que pretendemos determinar una esencia completa. Entendemos que un concepto es verdaderamente universal cuando es capaz de producir en nuestra mente un a priori absoluto, sin necesidad de recurrir a observaciones ni comparaciones empíricas16.

De esta enumeración de conceptos, Xiberta no queda del todo ni en buena parte satisfecho, pero la considera suficiente para prevenir contra la menor estima del universal, proveniente de una mala interpretación de los diversos conceptos comunes. De ahí pueden surgir razones subjetivas que afecten la correspondencia de los conceptos con la realidad objetiva. No es lo mismo percibir los objetos en forma confusa, y deducir de ahí la imprecisión del concepto universal, que aprehender clara y distintamente las diferencias específicas y fundamentar en ellas una ciencia especulativa de cada objeto.

Sin embargo, la justa estima del universal no implica tener a menos los demás conceptos comunes. Todos son estimables si se les hace objeto de la ciencia que les corresponde. Pero si en Filosofía desestimamos el universal, abdicamos del objeto que es propia y antonomásticamente filosófico. Bien nos lo advierte Xiberta: “Es de remarcar que el conjunto de las ciencias humanas no puede menospreciar ninguna clase de conceptos comunes, pues cada uno tiene su importancia y plantea sus problemas; pero no es menos cierto que la Metafísica y en gran parte la Lógica tienen algo que hacer principalmente con los conceptos universales aquí descritos. Ciertamente estos conceptos universales son los elementos de los juicios necesarios a priori, que constituyen la Metafísica y toda ciencia que no se reduzca a la mera catalogación de los singulares”17.

Curiosamente, esta observación nos hace caer en la cuenta de que algunos filósofos que tuvieron a menos el concepto universal prestaron buenos servicios a otras ciencias, como la Psicología, la Sociología y la Analítica gramatical, pero se los hicieron muy flacos a la Filosofía, pues pretendieron aplicarle las clasificaciones de las ciencias naturales, desviándola, por ende, de su objeto propio. Xiberta nos presenta como ejemplo el caso de Stuart Mill, quien “teniendo sólo a la vista los conceptos nacidos de la clasificación de individuos tal como se estilaba en las ciencias naturales, lógicamente debió enseñar el nominalismo o un conceptualismo no muy diferente”18. Más lejos todavía irían las filosofías intuicionistas y antiintelectualistas, cuya desestima del universal terminaría en franco menosprecio. El universal, dicen, representa el mundo del intelecto, que de sí mismo es estático y nada tiene que ver con los fenómenos vitales y volitivos, que son dinámicos.

Pero el menoscabo que el nominalismo, al decir de nuestro autor, ha infligido a la Filosofía, proviene precisamente de haber confundido los conceptos universales con los comunes, en lo que tienen de “confuso” y “difuso”. Si algo tiene de confuso el universal, es el dato sensitivo, pero no la idea clara y distinta. Por otra parte, cada ciencia tiene su objeto y su método; y si de la Filosofía

desterramos la ciencia del ser y del ente juntamente con la deducción, dejamos eo ipso de filosofar, aunque sigamos manteniendo el nombre. Porque filosofar consiste en aprehender la realidad objetiva en su totalidad, y no únicamente en un aspecto de ella. Ahora bien, considerar el acto de la aprehensión basado en la mera percepción del singular es tanto como reducirlo a uno solo de sus aspectos. En el acto de la aprehensión interviene todo el psiquismo humano, tanto el inferior como el superior. Los sentidos y la imaginación captan los accidentes exteriores, ciertamente indispensables para la fase precientífica del saber, mientras que el intelecto intus legit, es decir, alcanza la esencia de las cosas. “Su objeto propio es la quiddidad universal”¹⁹.

En este punto, Xiberta está convencido de que, para entender entera y cabalmente el fenómeno de la aprehensión, la única teoría de la que no se puede prescindir es la aristotélica. Y no por una cuestión de fidelidad doctrinal -su fidelidad no era con ninguna filosofía-, sino por una simple perspectiva de sentido común. En efecto, el realismo aristotélico se llama moderado o medio precisamente porque no se inclina a ninguno de los dos extremos: ni reduce la especulación al singular ni al universal; ni limita el conocimiento a los sentidos ni al intelecto. Pero concede a éste último la propiedad de aprehender el universal, que consiste en una abstracción precisiva del singular, esto es, una selección de lo que hace él de puramente inteligible. Y eso es justamente el objeto del saber científico. El singular también sirve a la ciencia, pero sólo a título de mera constatación.

El singular coadyuva a la integridad del saber científico aportando el dato inicial, que es el sensible. Este proporciona, por decirlo así, la materia prima de la que se formará el primero y más obvio de los universales: el que nos da la representación de un grupo más o menos extenso de singulares. Por ser el más elemental y de más inmediata aprehensión, es el que solemos tener más en cuenta. Pero, dado que el universal no actúa en solitario, sino como término de la proposición, es preciso distinguir entre universal-sujeto y universal-predicado. El universal-sujeto no es el que nos confiere el verdadero saber científico, pues él, de por sí solo, no es más que una tautología con respecto a los singulares. De ahí arranca la objeción de Xiberta contra algunos nominalistas y nominalizantes del siglo XIV, que parcializaron la noción del universal limitándolo al universal-sujeto. Dando por suficientemente explicativo el aforismo occamiano *universale supponit pro pluribus singularibus*, les pareció que la única función del universal era la predicabilidad respecto a los singulares. En tal sentido, el universal debía ser científicamente inválido por tautológico. Pero nuestro autor les reprocha justamente el haber parcializado el concepto universal. Es cierto que el universal-sujeto, al suponer sólo “un orden respecto a los inferiores”, no pasa de ser tautológico, pero no sucede lo mismo con el universal-predicado. La diferencia entre ambos está en que el universal-sujeto no es quidditativo, mientras que sí lo es el universal-predicado. Y es precisamente el contenido quidditativo lo que impide que en el universal-predicado haya tautología; por consiguiente sólo en él se da el conocimiento filosófico y científico. Lo que nos da conocimiento científico en una proposición no es la simple extensión predicativa de un sujeto, sino su comprensión dentro de un universo determinado. De ahí el principio lógico: el sujeto se toma según la extensión, el predicado según la comprensión²⁰.

Si convenimos, en fin, en que no hay ciencia que no sea del universal, hay que tomar el universal en su sentido antonomástico, es decir según su función de predicado, y no limitarlo al orden de los sujetos. Percibir el universal-predicado es operación específica del intelecto, mientras que la aprehensión del universal-sujeto se comparte con los sentidos. Si procedemos distintamente, caeremos una vez más en el vicio que tanto fustigaba Xiberta: la parcialización de las doctrinas, reduciendo -como en este caso hicieron los nominalistas- la teoría de la abstracción a uno solo de sus aspectos²¹.

3. Actitudes desintegradoras del quehacer filosófico.

El investigador de temas filosóficos, si tiene bien en cuenta que la Filosofía es antonomásticamente ciencia del universal, probablemente habrá contraído el hábito de recoger las doctrinas en toda su integridad y de aplicarlas en forma también integrante. Es decir: hacer de ellas una lectura que no excluya ningún elemento esencial, y después, si es del caso, usarlas también en su totalidad para ilustrar o crear otras doctrinas. Ello supone que en el estudio de las teorías filosóficas hay que poner el acento en aquellos aspectos que por su esencialidad pueden estar llamados a permanecer en el tiempo, y conceder a los toques accidentales la valoración que en el momento dado convenga. En este punto del talante filosófico de Xiberta hay una intención claramente pedagógica. En su larga carrera docente, siempre precavido ante las innovaciones doctrinales, tuvo que empeñar muchas veces su paciencia tratando de mitigar el obsesivo entusiasmo de los jóvenes por las filosofías y contemporáneas. Es harto frecuente que la juventud, aun la más estudiosa, se incline a una mayor estimación por lo que es actual y a una cierta subestima de lo antiguo. Por esto, en el escenario filosófico y teológico donde le tocó actuar, no era raro que se impusiera el afán de innovación. Y precisamente le tocó al teólogo carmelita sostener esta actitud en pleno auge de las tendencias modernistas en teología, y de las teorías subjetivistas e intuicionistas en filosofía. Inútilmente insistió en que había que rechazar las innovaciones que mutilaran la integridad de las doctrinas filosóficas y teológicas. En una de sus últimas reconvenciones a los jóvenes fascinados por esta clase de vanguardismos, decía: “Antiguamente la sociedad gozaba de un riquísimo tesoro doctrinal, en que las verdades cristianas se conjugaban con los mejores frutos de la filosofía greco-romana. Pero si ese tesoro se pierde del todo, nos amenaza una gran ruina. Por lo cual, quienes profesan fidelidad a lo antiguo tienen la misión de conservar incontaminado aquel tesoro, para que continúe ejerciendo su influjo. Igualmente deben vigilar para que las alabanzas que cunden en favor de las filosofías modernas no les hagan caer en una ilusión tal, que, so pretexto de renovar la vieja doctrina e ilustrarla con aparato moderno, le introduzcan elementos que debiliten su consistencia interna”. Y en referencia a las tendencias nominalistas, concluía: “Quienes se han impuesto la misión de perfeccionar lo antiguo con lo nuevo, guárdense ante todo de admitir novedad alguna que venga en detrimento de la aprehensión intelectual”. Más concretamente: “En la filosofía moderna hay que rechazar completamente todo cuanto se derive de la negación de la aprehensión intelectual”. Y finalmente no podía faltar la frase abiertamente condenatoria: “Ante semejantes sistemas, no debe tolerarse otra actitud de ánimo que no sea la de suma cautela o declarada aversión” 22.

Más grave es todavía para Xiberta la falta de integridad temática, cuando la atención se centra en el momento polémico de autores y cuestiones. En el tratamiento de los temas, advertía que no debe movernos la actualidad de los autores ni su estilo peculiar de polemizar, sino las proposiciones en sí mismas y su confrontación con la realidad de las cosas. No la aceptación o rechazo a priori, sino la lectura de los textos sin prejuicios; y una lectura tanto más crítica cuanto mayor sea la admiración o la poca estima que se tenga hacia los autores. Hay que atenerse a la obra del autor y a su valor intrínseco, no a las noticias que sobre ambos circulan. Uno de sus discípulos nos lo recuerda: “Nos repitió muchas veces que hay que preferir las verdades a los autores y las realidades a sus formulaciones” 23. De muchas formas proposicionales puede expresarse una verdad, pero al fin ella sola es la que importa. Por eso recomendaba ponerse en guardia ante ciertas formas sibilinas o seductoras, bajo las cuales pueden esconderse contenidos falsos o simplemente vacuos. Importa mucho saber discernir entre auténticas doctrinas filosóficas y aquellos estilos de filosofar que no pasan de ser meras novedades. En esta clase de lecturas, hay que tomar el pulso de los autores y distinguir entre los que quieren decirnos cosas y los que pretenden, por encima de todo, impresionarnos. En pocas palabras: no hay más estilo de filosofar que ir a las cosas viéndolas a la luz de los principios universales; y si se trata de doctrinas, verlas en sí mismas y en su integridad.

Para nuestro autor, que amaba el trabajo en silencio, lo peor que le puede ocurrir a una filosofía es el exceso de éxito. Ante las modas filosóficas, en ocasiones llegaba incluso a manifestar aversión. Afirmaba que la mayor degradación en que puede caer una filosofía es el ponerse de moda. Y al decir esto se acordaba del filósofo de salón en que se había convertido Bergson. Y es que para él no podía haber criterio más simple e insensato que el que podríamos llamar “criterio de seducción”, que nos hace juzgar los contenidos filosóficos sólo desde la peor parte externa, invitándonos a que confundamos crasamente “el auténtico espíritu científico con la categoría éxito”²⁴. Mentalidad pueril -como así la llamaba- que nos inclina a celebrar el vedetismo de ciertos filósofos de revista dominical, excelentes vendedores de bisutería intelectual a precio de oro de ley. Filósofos de liderazgo, que imponen un estilo de filosofar novedoso y de tal manera dominante, que su desconocimiento puede dar la impresión de no estar a la page en materia filosófica. Quienes lo tuvieron de maestro todavía recordarán con qué vehemencia trataba de mitigar la fascinación que la juventud de su tiempo sentía por Unamuno y Ortega Gasset. De ellos se atrevía a decir que, salvando el valor literario, su filosofía se quedaba en un cúmulo de confusiones, bagatelas y hasta “payasadas”²⁵.

Manifestaba especial intransigencia frente al criticismo kantiano y sus admiradores: “Hay quienes se rinden de admiración ante el carácter crítico de la filosofía moderna, exaltando el espíritu científico de Kant, por el hecho de haber antepuesto al estudio de la metafísica una investigación sobre su posibilidad; y a ese espíritu crítico suelen oponer la ingenuidad de los antiguos, que, con los ojos cerrados, andaban un camino que les era intransitable. Sin embargo esa admiración es tan ingenua que no lo puede ser más. Pues el problema crítico no se plantea por voluntad de los hombres, sino que se introduce cuando es necesario, es decir, cuando se fundan teorías que pugnan con la verdad”²⁶. Más desigual era su crítica negativa ante las corrientes existencialistas. Estimaba algunos aspectos peculiares de su ontología y el esfuerzo de los existencialistas cristianos por descubrir la riqueza antropológica de la filosofía medieval. Pero criticaba duramente las nuevas teologías que adoptaban categorías existenciales para la explicación de los dogmas católicos, interpretándolos no como verdades que postulan un asentimiento objetivo, sino como expresión de un difuso y vago sentimiento de “indigencia de lo divino”. También aquí, so pretexto de análisis filosófico, se parcializa el fenómeno de la fe para considerarlo sólo desde el aspecto subjetivo. De hecho el Modernismo, la corriente que mejor representa el subjetivismo filosófico-teológico, resume el fenómeno religioso en pocos puntos. La religión no es portadora de ningún mensaje que pueda formularse quidditativamente, sino que toda ella es fenómeno subjetivo y sensitivo. La religión es una vivencia separada del resto de la vida humana y no puede ejercer ningún influjo exterior, ni tampoco moral e intelectual; es asunto exclusivamente privado. El orden sobrenatural se confunde con lo suprasensible y lo arracional, y sólo puede ser percibido subjetivamente por medio de la experiencia religiosa personal²⁷. De esta manera el subsuelo filosófico de la Teología no es analizado en su integridad, escatimándosele el proceso intelectual que le es propio.

Una vez inficionada de subjetivismo la Teología, Xiberta ve peligrar toda su arquitectura teórico-práctica. En efecto, si la ciencia de lo divino no consta más que de especulaciones sin apoyo en ninguna realidad objetiva, mucho menos puede constituirse en un sistema coherente cuya parte teórica sea sostén de la práctica. La racionalización del dogma seguirá por una línea y la experiencia mística por otra, como si ambas no procedieran de un mismo fundamento. Y dado que todo el acento del fenómeno religioso se hace recaer sobre la parte subjetiva, habrá de sobrevenir el divorcio entre la Mística y la Dogmática. Es el lógico resultado del subjetivismo.

Es así como estas concepciones desintegradoras de la filosofía, no sólo la parcializan en todos sus temas y problemas, sino que también mutilan los aspectos filosóficos que otras ciencias

puedan presentar y bajo los cuales sea preciso tratarlas. Para prevenir esta grave deficiencia, Xíberta no postula otra condición que la que ya se ha expresado más arriba: ir a las cosas en todos sus aspectos y estudiar las proposiciones en sí mismas, atendiendo a lo que en ellas haya de permanente, y no a lo externo de su formulación. Ello supone precaverse contra pruritos de novedad, talantes seductores, hipercríticas impertinentes y vanas actitudes protestatarias. Sin embargo, es necesario un sentido crítico suficientemente fino para atrapar los sofismas que suelen esconderse en estos estilos de filosofar. Hasta puede resultar refrescante saludar a los filósofos que están en la cresta de la ola con un punto de humor y de ironía socrática. Así procedía nuestro autor en ciertas ocasiones. Pero cuando el ruido era mucho y tal vez asomaban promesas, se limitaba a observar: “Veremos qué es lo que va a quedar de todo eso”.

Y lo que debe quedar son las proposiciones quidditativas, fruto de indagaciones sobre cuestiones básicas; proposiciones que vayan a las cosas, a la realidad objetiva. Por eso Xíberta recomendaba no distraerse de ella especulando sobre “cuestioncillas” (quaestiunculae). Así las llama, precisamente porque son las que no van a quedar como fruto de la disquisición, sino como simples pretextos de exhibicionismo dialéctico. Tal fue el caso de la baja escolástica, que cayó en el abuso dialéctico, sustituyendo los grandes temas por sutilezas disquisitivas. En la actualidad, tal vez la vieja obsesión dialéctica haya sido cambiada por la del método. En ambos abusos digresivos, la verdadera perjudicada ha sido la Filosofía en cuanto que ciencia de la realidad objetiva. Es por esto por lo que el teólogo carmelita nos invita al sentido de la buena selectividad en el seguimiento de los temas. No son siempre los más importantes los que están en el centro de la discusión. Muchas veces los que requieren mayor atención son precisamente aquellos que se consideran fuera de controversia, pues no es raro que de su olvido o mal enfoque dependan multitud de posteriores incongruencias. Hay cuestiones que se discuten mucho justamente porque su importancia es poca 28. Entre las cuestiones que merecen continua revisión se cuenta la del ser y el ente. Ignorarla o tratarla superficialmente es entrar con mal pie en la Ontología, que constituye el principal objeto de la Filosofía. De la integridad con que se aborde este tema dependerá la coherencia de toda la investigación filosófica. Nuestro autor estimaba en gran manera a los filósofos que no dejaron de insistir en él, y lamentaba que tantos otros lo pasaran por alto so pretexto de la evidencia inmediata del ser, o por temor a pisar un terreno demasiado trillado.

Acusaba a la manualística escolástica de haber entrado con cierta timidez en este problema, y de haberlo tratado muy precariamente, a veces so pretexto de que, al carecer el ser de género próximo, se resiste a una definición según las reglas de la Lógica preceptiva. Precisamente es la indefinibilidad del ser el motivo que debe inducirnos a una más profunda y detenida especulación. En este sentido tenía una opinión muy elevada de Suárez, de quien decía ser el escolástico metafísico por antonomasia. Entre los más recientes, admiraba a Rosmini y muy especialmente a Raeymacker, cuya obra ontológica situaba entre las más notables. Por lo que toca a la fenomenología y al existencialismo, alababa los esfuerzos de Heidegger por su insistencia en “la pregunta que interroga sobre el sentido del ser” (die Frage nach dem Sinn des Seins); hallaba justo su reproche a los anteriores filósofos por haberla soslayado, pero lo acusaba de haber caído en la misma culpa, al salirse del área ontológica y crear además un lenguaje innecesariamente problemático. Fue uno de los autores de los que Xíberta terminaba diciendo: “Veremos qué es lo que quedará”.

En la imposibilidad de resumir en un solo artículo el pensamiento filosófico de este teólogo carmelita, hemos intentado dar una idea general de su actitud ante la filosofía y sus problemas. Se ha dicho de muchas maneras que Xiberta no fue un filósofo; que su vida intelectual no era más que un aspecto subsidiario de sus profundas vivencias religiosas. Algo sobrevenido por añadidura. Que por encima de todo estaba el fraile humilde y piadoso, aunque empeñado en hacer llegar a sus semejantes el mensaje religioso que daba sentido a su vida, valiéndose para ello de los más variados recursos: desde la más alta especulación teológica hasta las formas más sencillas de la piedad popular. De hecho, como fraile, como profesor y como escritor e investigador medievalista, su única preocupación fue la de ponerse al servicio de los valores religiosos y dogmáticos, haciéndolos objeto de clara y precisa explicación, poniendo de manifiesto sus interrelaciones y determinando sus raíces bíblicas e históricas 29. Y a todas esas tareas, religiosas y académicas, se entregaba con el mismo fervor, pues veía la verdad de su mensaje como una auténtica realidad objetiva.

Esta es la razón del objetivismo y esencialismo que caracterizan el pensamiento filosófico y teológico de Bartolomé Xiberta. Y lo es, por consiguiente, de su insistencia en defender la integridad del proceso intelectual y la de todas aquellas doctrinas filosóficas que se tomen como punto de partida para la formulación de otras. Así se explica también el “ancilaje” de su filosofía. Al definirla como ciencia de la realidad objetiva, no sólo defendía una verdad natural de la que él estaba convencido, sino que también hallaba en ella, y solamente en ella, los únicos constructos epistemológicos capaces de sustentar la racionalidad y objetividad de su sistema de creencias. Xiberta tenía que ser objetivista en filosofía para poder serlo también en teología 30.

Mérida, junio de 1998.

Notas

1 Ramis, P. Ideario filosófico de Bartolomé Xiberta. CDCHT, Universidad de los Andes. Mérida - 1986.

2 José María Llovera (1874 - 1949) se distinguió por su extensa labor intelectual en el último renacer de las letras catalanas. Su obra más conocida es un Tratado de sociología cristiana, ganador de un concurso convocado por la Acción Popular de Barcelona, en 1909. De él se hicieron numerosas ediciones y fue por muchos años libro de texto en centros de educación media y superior, tanto en España y en Iberoamérica. Muy notable fue también su labor como traductor de textos clásicos (Horacio, Cicerón, S. Agustín, Homero, Aristóteles) para la fundación Bernat Metger, de Barcelona.

3 Cf. Miguel i Macaya, J. El meu P. Xiberta. Karmel. Barcelona, 1968, p. 10.

4 Cf. De errore fundamentalis philosophiae modernae, en “Divus Thomas, 65 (Piacenza, 1962). p. 56 -57.

5 Cf. ibid. p. 62-63.

6 Cf. ibid.

7 Ibid.

8 Nunc autem haec vis [nova proprio ingenio inveniendi] omnino defuit philosophis, qui theoriam a nobis improbatam intruserunt. Posteriores quidem eam mutuati sunt ex traditione iam vigenti qui eam discuterent, quinimo quin animadverterent quidnam theoria secum ferret; et sane Emmanuel Kant id minus animadvertit quam quilibet alius. (ibid.).

9 Cf. I, q. 79, a. 12 c.

10 Una falsa concepció del realisme moderat. Com mants escolàstics del segon decenni del segle XIVè, tot criticant criticant la teoria escotista, fressaren el camí del norminalisme. En “Estudis Franciscans” 40 (Barcelona, 1928), p. 366.

11 “Hom llegeix devegades, dins els manuals escolàstics i tot, que l'abstracció dels conceptes universals és la condició inevitable i fatal de intel·lecte humà; que la nostra ment és una mena de filtre, per on només passa la forma de les coses, encallant-s'hi la matèria i que, en conseqüència, la coneixença és parcial i fragmentària; que l'abstracció comporta una distància interposada entre la potència cognoscitiva i l'objecte, bé que no sigui pas tan perniciosa a la certesa, diuen ells, que, si estem a l'aguait, no reeixim a reduir-la a proporcions mínimes. S'ha dit i repetit, que els universals son representacions incompletes dels singulars basades en la percepció confusa de coses semblants entre si. Escolàstics, parlen seriosament de les entitats metafísiques com entitats diminutes; munió de antiescolàstics en parlen com de creacions etèrees dels filòsofs”. (ibid., pp. 366-367).

12 Cf. ibid., p. 367.

13 “L'exemple clàssic és que els infants a tots el homes diuen pare. Un altre exemple força rebregat: de lluny estant lluem una cosa, un xic més prop percebem que és un animal, atansant-nos-hi més veiem que és una llebra, fins que distingim les notes individuals de'aquesta llebra”. (Ibid., p. 36B)

14 Cf. ibid.

15 “Així els naturalistes, d'un individu en copsen qualque qualitat més essencial i després li comparen altres individus, el qual si posseeixen aquella qualitat son posats en la seva categoria, si no, en la categoria contrària”. (Ibid., p.367).

16 “El concepte d'home expressa la nota d'animal racional, que necessàriament està en els individus de l'espècie humana, de fàcil que en constatar per qualsevulla senyal que un individu pertany a l'espècie humana, amb això sol sabem a priori, que a aquell individu pertoca la nota d'animal racional”. (Ibid., p. 368).

17 Ibid., p. 369.

18 Ibid.

19 Entre las varias objeciones que Xiberta halla contra el nominalismo y conceptualismo destaca la tendencia a la subjetividad, que él considera la deficiencia básica de las filosofías modernas y contemporáneas. “L'abstracció, en comptes d'ésser una intuició de l'essència pura de les coses, desempallegada de les notes individuals i transitòries, es converteix en una elaboració subjectiva de les dades trameses de l'objecte als sentits, talment com concebien els estoics i Joan Locke, desviant així el sentit de dues proposicions clàssiques del realisme moderat: ‘Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur’ . Desviació tan mateix fatal per a la veracitat de la coneixença”. (ibid., p. 377).

20 Cf. ibid., p. 378.

21 Cf. ibid., p. 379.

22 De errore fundamentali philosophiae modernae, en “Divus Thomas” 65 (Piacenza, 1962), p.64.

23 Capdevila, V., El sobrenatural en la teología del P. Xiberta, en “Miscelania Bartomeu Xiberta”, Analecta Sacra Tarraconensia, vol. XLV (1972) fasc. II. Barcelona. 1973. p. 49.

24 Em sembla que cal més fixar-se en l'intern valor de les teories que no pas en l'externa aptitud per a la publicitat. (...) L'apelar al poc èxit que pot tenir un autor crec que no s'ha de posar com una tara, sinó a l'inrevés. L'esperit científic autèntic renuncia a la categoria èxit. [...] Jo personalment, quan una corrent predomina, ja li tinc ràbia”. (De unas obervaciones autógrafas hechas por Xiberta a mi tesis doctoral. Roma, 1963).

25 Sin duda había exceso de visceralidad en estas críticas. Pero también cabe decir en su descargo que, entre los más conspicuos de sus contemporáneos, no era el único en sostenerlas. Es memorable entre otros casos el que presencié J. M. Briceño Guerrero en la Universidad de Viena, cuando el profesor Ernst Topitsch, ante una insistente pregunta sobre el perspectivismo de Ortega y Gasset, respondió: “Yo no estoy interesado en cuestiones periodísticas”.

26 De errore fundamentali, p. 61.

27 Cf. Xiberta, B., *Introductio in sacramTheologiam*, Herder, Barcelona, 1964, p. 51.

En otro lugar fustiga a los teólogos que se hicieron tributarios de las filosofías subjetivistas y relativistas: “Iam vero quod in philosophia moderna reprehendimus, hoc inconsulto acceptum est a quibusdam theologis, qui eadem necessitate perducti sunt ad relativismum theologicum relativismo philosophico plane similem. Sunt profecto inter nos qui de veritate theologica actum aliud non videant nisi nostros actus subiectivos cognoscendi. Qui in propositionibus doctrinalibus tantummodo considerent expressionem conceptionum subiectivarum. Qui easdem propositiones habeant tamquam tegumentum rerum divinarum ope nostrarum idearum aliorumque quae in structura nostrae mentis praehabentur. (De duabus pliasibus humanae coqnitionis quae pra oculis habendae. sunt in Enciclica Humani Generis, en “Doctor Communis” 6, Roma, 1953. p. 31).

30 “Fr. Xiberta, then, was a realist in philosophy so he could be a realist in theology” (Etzwiler, J.B., loc.,cit .p. 89).

28 “Qua in re faciliter peccatur, si quis ad fata controversiarum tantuin attendat; contigit enim [...] quod maiora doctrinae capita, eo quod manifestiora sunt, nunquam in controversus involuta sint, adeoque periculum est ne (philosophus) illorum obliviscatur, et e contrario magni faciat minora doctrinae puncta, quae propter hoc ipsum in utramque partem discussa sunt”. (*Introductio in Sacram Theologiam*, op. cit., p.238).

29 “Fr. Xiberta was not a philosopher; he was a deeply religious believer of the Christian message. He accepted the Gospel vision with a profound and tenacious faith and, it might be added, incorporated this vision in his life as in his thought. As an intellectual and a scholar and a teacher he attempted to articulate this message with precision, to develop its ramifications and to defend his view as the one mandated by his faith as he found in the scriptures and in church tradition. And in doing all of this he elaborated a theology”. (Etzwiler, J.P., *The Christian philosophy of Fr. Xiberta*, O.Carm., en “*In mansuetudine sapientiae*”, Institutum Carmelitanum, Roma, 1990, p. 68).

Desde otro punto de vista, uno de sus más caros amigos afirma: “Per damunt de tot fou frare. L'intel.lectual havia esdevingut posteriorment. Era, diria, talment una afegidura. (...) Parlar del P. Xiberta no era veure sols el savi de tanta fama, era veure el frare més humil, més pobre, més amatent a qualsevol feina material”. (Miquel i Macaya, J., op. cit., p.15).

¿Positivismo débil o exhausto?. El positivismo jurídico institucionalista de D. N. MacCormick y O. Weinberger.

Págs. 207 - 239

José Antonio Ramos Pascua
Universidad de Salamanca
ascua@gugu.usal.es

Resumen.

Se estudia aquí la teoría del Derecho neoinstitucionalista de D. N. MacCormick y O. Weinberger, autores que han intentado elaborar no hace mucho una de las últimas y más refinadas versiones del positivismo jurídico. El artículo comienza con una presentación más o menos esquemática de los elementos más característicos de tal concepción, para centrarse, seguidamente, en la determinación del alcance y autenticidad del positivismo que le atribuyen sus propios creadores. Tras analizar por separado el pensamiento de O. Weinberger y de D. N. MacCormick, se llega en ambos casos a una conclusión semejante. Las doctrinas que defienden difícilmente pueden considerarse verdaderamente positivistas. Entre otras muchas razones, porque no pueden dejar de reconocer la íntima conexión que media entre el Derecho y las convicciones ético-políticas; convicciones que en forma de principios, valores, fines, etc., forman parte del Derecho positivo. Una conexión (la conexión entre el Derecho y la moral) difícilmente compatible con tenazmente rechazada por el positivismo jurídico clásico, que tradicionalmente ha cifrado en ese rechazo el núcleo central de su doctrina.

Palabras clave:

Positivismo jurídico, neoinstitucionalismo, conexión Derecho-moral, polémica positivismo-iusnaturalismo, concepto de Derecho.

Abstract.

The article is a review about D.N. MacCormick's and O. Weinberger's neo-institutionalist theory of law, authors who had developed, not long ago, one of the latest and more acute versions of legal positivism. It starts by showing the main features of institutional positivism and then specified how far the theory could go and how authentic as positivism, according to what their creators have adjudicated to it. By analyzing separately Weinberger's and MacCormick's theories we find in both cases a similar conclusion: the doctrines which they hold could not be considered as true positivism because, among many other reasons, they can not deny the close connection between law and ethical and political convictions, convictions which, shapen by principles, values, ends, etc. are part of any positive system. Such a link (between law and morality) has been traditionally rejected by classical legal positivism, which has also considered this rejection as the core of its body.

Key words:

Juridical Positivism, neoinstitutionalism, connection Right-moral, polemic positivism-iusnaturalism, concept of Right.

1. Introducción.

El movimiento al que alude el título es quizá la más reciente versión en que se presenta el positivismo jurídico, corriente de pensamiento que, como es bien sabido, domina ampliamente el campo de la Filosofía del Derecho desde la crisis del iusnaturalismo, en el siglo XIX, hasta nuestros días; pero que desde hace ya algunos decenios sufre también una profunda crisis. Seguramente, la

aparición del positivismo jurídico institucionalista pueda entenderse como un intento de superar esa crisis. El intento de presentar una versión del iuspositivismo inmune a las críticas que afectan a otras versiones anteriores¹. ¿Lo consigue?. En parte, sí. Lo que resulta más dudoso es que lo consiga manteniéndose dentro de los límites del positivismo. Y eso es precisamente lo que intentaré esclarecer aquí.

Conviene tener presente el origen de la corriente de pensamiento que nos ocupa, porque resulta muy condicionada por la forma en que fue construida.

Cuando D. N. MacCormick y O. Weinberger, dos autores de diferente tradición cultural y sin previo conocimiento alguno de sus respectivos trabajos, advierten sorprendidos sus notables coincidencias, deciden presentarlos conjuntamente en sociedad en un mismo libro y bajo una misma denominación: “positivismo jurídico institucionalista”.

El esfuerzo por sistematizar la mancomunada doctrina se reduce prácticamente a la elaboración de sendas introducciones a las ediciones casi simultáneas en lengua alemana e inglesa del citado libro². El resultado casi inevitable de lo anterior es una doctrina o teoría del Derecho no demasiado clara, incompleta, asistemática, no siempre coherente y, desde luego, dualista. Dualista, no tanto en el sentido en que emplea el término A. Ross, para denunciar la dislocación de la visión tradicional del Derecho en un mundo de hechos empíricos y otro metaempírico de ideas eternas (aunque seguramente Ross también podría hacer esta acusación al positivismo jurídico institucionalista), cuanto en el sentido de que nunca deja de ser evidente que estamos ante dos pensamientos muy dispares, si bien con ciertas y significativas afinidades.

Quizá por todo lo anterior, la doctrina en cuestión tiende siempre a parecer al estudioso un tanto enigmática e inescrutable, o simplemente difusa. Y es lamentable que así sea, porque se advierten en ella aportaciones valiosas, análisis convincentes, y deja, en fin, vislumbrar una concepción del Derecho de notable interés y finura.

A continuación resumiré en trazos muy gruesos las líneas más generales de la doctrina, para profundizar después en los puntos concretos que más nos interesan. Aquéllos en los que se muestra su conexión o desconexión con el positivismo jurídico anterior.

2. Consideraciones generales sobre el positivismo jurídico institucionalista.

Como toda teoría del Derecho que se precie, el positivismo jurídico institucionalista trata de esclarecer el concepto de Derecho, explicar lo que el Derecho es.

Tenía ante sí dos caminos, ambos ya muy transitados. Dos concepciones del Derecho alternativas: normativismo y realismo. La primera concibe el Derecho como un conjunto de normas y la segunda como un conjunto de hechos sociales empíricamente verificables.

La nueva teoría del Derecho, el positivismo jurídico institucionalista, aspira en principio a encontrar una vía media entre las anteriores. Una doctrina que destaque como es debido el papel de las normas en el mundo del Derecho, pero sin caer en el idealismo; y que al mismo tiempo sea capaz de dar cuenta de los hechos jurídicos, sin caer en el reduccionismo facticista. Intenta, en fin, “un desarrollo del normativismo en sentido realista”.³

Se trata de un intento de síntesis, aunque naturalmente, se apresura a advertir Weinberger (como, por lo demás, suele hacerse en estos casos), no se trata del producto de un compromiso o componenda sincrética, sino del resultado de una profunda reflexión filosófica.⁴ Reflexión que conduce a una visión de las normas como ingrediente indiscutible de la realidad social.

Se parte de la evidencia de que el hombre es un ser que actúa, y cuyas actuaciones vienen determinadas por la información que posee. Dado que las normas son un tipo especial de información (información práctica), sólo se considerarán realmente existentes aquellas normas que de forma efectiva determinen el comportamiento humano. Queda así puesta de relieve la

inseparable relación que media entre normas y hechos observables de la vida social. Una relación que obligará al estudioso, si quiere dar cuenta fielmente de la realidad, a realizar indagaciones de tipo sociológico sobre las manifestaciones o reflejos sociales de las normas jurídicas.

Obviamente, se está aquí ya muy lejos de la pureza metódica kelseniana, expresamente rechazada por nuestros dos autores, al tiempo que reconocen una mayor cercanía a la metodología empleada por H. L. A. Hart, quien, como se sabe, declara en el prólogo a *El concepto de Derecho*, que su obra puede entenderse como “un ensayo de sociología descriptiva”.

Conviene profundizar algo más en la visión que de las normas y de los hechos, en cuanto elementos constitutivos de la realidad del Derecho, tiene el positivismo jurídico institucionalista.

Comencemos por los hechos. ¿Cuáles son los hechos relevantes para el Derecho? Los hechos institucionales, reflejo en el mundo de los fenómenos de la existencia real de las normas.

La noción de los hechos institucionales es una adaptación bastante libre de ideas procedentes de G. E. M. Anscombe y elaboradas después por J. R. Searle⁵. Ambos distinguían dos tipos de hechos: los hechos brutos (*brute facts*) y los hechos institucionales.

Los hechos brutos son los que no dependen de la voluntad humana ni tienen otras leyes que las de la Naturaleza, como ocurre, por ejemplo, con el hecho de que llueva o de que se produzca una explosión de gas. Mientras que los hechos institucionales son los que adquieren sentido gracias a la existencia de normas u otras convenciones, como ocurre, por ejemplo, con un contrato, un gol, o una sociedad anónima.

Esta distinción, tan elemental como importante, parece haber sido completamente ignorada por los iusfilósofos realistas, especialmente por los más radicales, que tienen una concepción unitaria de los hechos como acontecimientos empíricamente perceptibles. Una concepción que seguramente es adecuada para explicar los hechos brutos, pero totalmente inadecuada para dar cuenta de hechos institucionales, como los hechos jurídicos, cuya comprensión requiere algo más que la simple verificación empírica de meros sucesos. Exige una referencia a determinaciones normativas. Tal reduccionismo (monismo metodológico) explicaría el fracaso de las concepciones realistas del Derecho.

Como digo, para el positivismo jurídico institucionalista los hechos jurídicos, los hechos en que consiste el Derecho, son hechos institucionales, hechos configurados por las normas jurídicas. Algo así como excrecencias o encarnaciones fácticas de las regulaciones del Derecho.

Nuestros autores, N. MacCormick y O. Weinberger, no distinguen expresamente entre hecho institucional e institución. Una institución sería un hecho institucional complejo. Así pues, las instituciones sólo adquieren sentido y existencia dentro de contextos normativos que ordenan ciertas esferas de la conducta social. Son las normas jurídicas (entendidas en sentido amplio, de forma que abarquen también principios, valores, fines, etc.) las que determinan el qué, el cómo y el para qué de cada institución. O dicho de otro modo, las que conforman la estructura, las exigencias y posibilidades de comportamiento, y los objetivos de cada institución. Resulta evidente que la institución se subordina aquí a la norma. Y, por lo mismo, resulta igualmente evidente que el normativismo impera aquí sobre el realismo. Nos obliga ello a dudar de la profundidad del institucionalismo, asumido a modo de estandarte, incluso en su propia denominación, por el positivismo jurídico institucionalista. A mi juicio, es un institucionalismo muy poco radical y escasamente explotado o desarrollado. Nada que ver con las manifestaciones del viejo institucionalismo de autores tales como M. Hauriou o Santi Romano, que MacCormick y Weinberger apenas conocen, y lo poco que conocen lo rechazan o, al menos, rehusan apoyarse en ello y les sirve sólo para marcar distancias⁶.

Podría incluso sostenerse que la doctrina del positivismo jurídico institucionalista no es verdaderamente institucionalista, porque toda auténtica teoría del Derecho institucionalista tendría

lógicamente que caracterizarse por concebir el Derecho como un conjunto de instituciones, y no de normas u otros elementos. Toda auténtica teoría del Derecho institucionalista habría de concebir las instituciones, estructuras mediante las cuales la sociedad se organiza y encauza sus diversas funciones, como los elementos básicos del Derecho, como realidades previas a las normas jurídicas e independientes de ellas.

Precisamente, la principal objeción que ha recaído sobre ese punto de vista es que la institución se construye a base de normas. No puede haber organización social o función social organizada sin normas que la configuren; lo cual demuestra que el fenómeno norma es anterior al fenómeno institución⁷. Y algo parecido es lo que vienen a sostener MacCormick y Weinberger, coincidiendo así significativamente con los más certeros críticos del institucionalismo: que es el Derecho, como conjunto de normas el que dota de realidad a las instituciones y no a la inversa⁸.

Como dice M. Latorre, en este “nuevo” institucionalismo, a diferencia de lo que ocurre con los viejos, institución o hecho institucional no se contraponen a norma sino a hecho bruto⁹.

En definitiva, hay que admitir que en la concepción del Derecho examinada aquí las normas tienen más peso que los hechos. Se trata de una concepción que podemos describir, utilizando palabras de O. Weinberger, como “un normativismo sociológico y teórico-conductual” o un “normativismo en perspectiva institucional”.¹⁰

Volvamos ahora la mirada al otro ingrediente básico, el de más peso, de la teoría del Derecho que nos ocupa: las normas.

Como ya anticipamos, aquí se nos remite a una teoría general de la acción humana. Acción que, según explica sobre todo Weinberger, viene determinada por la información de la que dispone el sujeto, que puede referirse tanto a hechos brutos, a estados de cosas reales, como a hechos institucionales, configurados por normas, fines, valores, etc. En esta línea, las normas se conciben como informaciones prácticas que orientan la conducta humana. Su existencia real depende de la efectividad de esa orientación de la conducta de personas o grupos, y consiste o se traduce en la reiteración en la vida social de un determinado modelo de conducta, combinada con una experiencia o consciencia de deber; esto es, con una actitud interna de aceptación de dicho modelo de conducta como vinculante. La influencia del concepto de norma de H. L. A. Hart parece aquí evidente.

Junto a las normas, nuestros dos autores incluyen, como parte integrante del Derecho, otros elementos directivos o informaciones prácticas, tales como principios, valores, fines, preferencias, etc. Y es que, en efecto, las conductas humanas individuales y las instituciones, elementos en los que se manifiesta la existencia real del Derecho, se ven determinadas o condicionadas no sólo por normas jurídicas de comportamiento y de competencia, sino también por valores socialmente compartidos, principios morales, objetivos o políticas y, en general, por el trasfondo teleológico del sistema político-jurídico. De ahí que el positivismo jurídico institucionalista se vea obligado a incluir tales elementos en su concepción del Derecho. Cosa que le confiere una posición especial y novedosa, si se tiene en cuenta que es o pretende ser una corriente iuspositivista y además normativista, aunque con algún toque realista-institucionalista.

Nos acercamos ya con lo anterior al objeto central de nuestro trabajo, que intenta precisar el alcance y la autenticidad del positivismo en la corriente de pensamiento aquí examinada. Dada la disparidad de estilos y puntos de vista de nuestros dos autores¹¹, sin que con ello pongamos en duda la sustancial coincidencia de sus doctrinas, puede ser conveniente a fin de lograr una mayor claridad examinarlos por separado.

3. El positivismo de O. Weinberger.

¿Qué entiende Weinberger por positivismo jurídico? Lo concibe como un caudal de pensamiento integrado por diversas corrientes que no tienen demasiadas cosas en común, salvo un cierto aire de familia. Cree, a pesar de todo, posible y conveniente determinar aquello que todas las corrientes comparten. Aquello que justifica su común inclusión en la categoría general del positivismo jurídico.

Según afirma nuestro autor, el positivismo jurídico es una línea de pensamiento para la cual el Derecho es un fenómeno de la realidad social que debe comprenderse al margen del problema de la justificación de su contenido. Es decir, considera que el contenido del Derecho es algo socialmente condicionado; algo dependiente de la voluntad humana y no de principios especulativos de la razón o de una esfera de valores absolutos¹². Ciertamente, esta actitud frente al Derecho avalorativa o neutral respecto a las consideraciones valorativas, esta idea de que la identificación del Derecho es algo que debe hacerse al margen de juicios de valor, es prácticamente el único rasgo común a todas las múltiples escuelas y versiones del positivismo jurídico.

Parece obvio, sin embargo, que lo anterior resulta muy pobre como explicación de una doctrina tan ampliamente implantada en el mundo jurídico desde hace siglo y medio. Es natural, por tanto, que Weinberger intente ofrecer una concepción más desarrollada, pero, curiosamente, al hacerlo pasa casi imperceptiblemente de describir el positivismo jurídico en general a presentar su propio pensamiento positivista, el llamado positivismo jurídico institucionalista.

Comienza diciendo que el positivismo jurídico, “tal y como yo lo entiendo”¹³, concibe el Derecho como un hecho constitutivo de la realidad social, accesible a la experiencia, aunque, eso sí, a una experiencia relativa a normas. Lo concibe, pues, como un hecho institucional.

Ya instalado en los presupuestos de su propio pensamiento, Weinberger va atribuyendo al positivismo jurídico (tal y como él lo entiende) los diversos puntos de vista concretos que caracterizan al positivismo jurídico institucionalista y que con bastante frecuencia chocan frontal o parcialmente con algunas de las tesis más características del positivismo jurídico usual o clásico.

Quizá el principal presupuesto metodológico o punto de partida de Weinberger y, en su opinión, del positivismo jurídico en general sea el agnosticismo ético o práctico (lo que en inglés se conoce como no-cognitivism). Es la idea de que resulta imposible extraer de la pura razón principios de justicia. Lo anterior implica el rechazo del iusnaturalismo, que, a juicio de nuestro autor, presupone todo lo contrario. Tal rechazo es otra de las tesis básicas de todas o casi todas las corrientes positivistas.

Pero ocurre que, tanto el agnosticismo ético, que Weinberger declara profesar una y otra vez con llamativa insistencia, como su ataque al iusnaturalismo, son en realidad más débiles y matizados de lo que pueda parecer a primera vista.

Es cierto que afirma tajante y reiteradamente la inexistencia de conocimiento práctico a priori alguno, o lo que vendría a ser lo mismo, la inexistencia de conocimiento objetivo alguno del deber ser correcto o racional, la imposibilidad de justificar de forma puramente cognoscitiva los enunciados prácticos, es decir, los enunciados sobre valores, principios de justicia, etc.

Pero, por otra parte, admite como hecho antropológico indiscutible la existencia en la conciencia individual y también en la colectiva de valoraciones morales y juicios sobre lo justo que se consideran evidentes y ciertos de forma intuitiva, y que son elementos necesarios e imprescindibles de la vida humana. Aunque advierte que tales juicios y valoraciones están condicionados por la biología, por la historia, por la ideología, por la cultura, etc., y son más bien resultado de tomas de posición voluntarias que hallazgos de la razón práctica, reconoce que pueden aclararse y reconstruirse racionalmente mediante el análisis filosófico¹⁴.

Más aún, afirma que es posible partir de dichas convicciones para llegar a dar una justificación sustancial del deber ser estructurada racionalmente.¹⁵

Hay aquí un difícil equilibrio entre la idea de que lo objetivo o absolutamente justo es inaccesible a la razón y la idea de que las sinceras convicciones sobre lo justo realmente existentes en los grupos humanos están justificadas y gozan de una cierta o relativa objetividad.

En otras palabras, parece que por un lado se descarta la posibilidad de una moral crítica, objetivamente correcta, ideal o racional, al tiempo que por otro lado se acepta la existencia de una moral positiva, no como algo arbitrario y de valor sólo relativo, como parecería exigir la coherencia con la idea anterior, sino como algo racionalmente justificable por referencia a un cierto consenso moral tácito de la sociedad, a consideraciones antropológicas y humano-ecológicas, a la naturaleza de las cosas, a consideraciones de utilidad o del interés de la comunidad, etc. Estamos, pues, ante una especie de agnosticismo cognoscitivista difícilmente admisible.¹⁶

Por lo demás, son bien conocidas, y en mi opinión justificadas, las críticas que recayeron sobre H. Kelsen, agnóstico declarado en cuanto a la ética, por su ardiente defensa de la democracia. Y no es que esté mal defender la democracia. Al contrario. Pero no parece adecuado hacerlo desde el agnosticismo ético, porque, entre otras cosas, se priva así a lo defendido de todo valor objetivo; con lo cual resulta vulnerable al ataque de cualquiera que esté dispuesto a afirmar que su pálpito subjetivo respecto al valor de la democracia no se acompasa con el de Kelsen.

Pues bien, Weinberger va aún más lejos que el propio Kelsen y, tras declararse, como él, relativista ético, despliega toda una batería de exigencias materiales de justicia: democracia, tolerancia, paz, seguridad, cooperación, desarrollo de las instituciones, protección del medio ambiente, de los ideales comunitarios, de los derechos adquiridos, etc., etc. Conjunto de exigencias materiales de justicia ciertamente plausibles pero, a mi juicio, precariamente defendibles desde el agnosticismo ético.

Lo inadecuado de la actitud de Weinberger, con ese empeño por declararse, a pesar de todo, éticamente agnóstico y, por consiguiente, indiscutiblemente positivista, lo percibe incluso el mismo N. MacCormick, quien se ve obligado a matizar las afirmaciones de su compañero de viaje. Comienza admitiendo que, en su opinión como en la de Weinberger, hay exigencias de racionalidad que son aplicables tanto a los juicios prácticos como a los teóricos, aunque ciertamente la justificación completa de los juicios morales depende en último término de presuposiciones valorativas no justificables argumentativamente. ¿Esto es cognoscitvismo o agnosticismo ético? MacCormick dice no saberlo, pero termina declarando que si tal agnosticismo supone la creencia de que ningún juicio moral puede tener valor de verdad, entonces él no lo comparte.¹⁷ A mi juicio, la actitud adoptada aquí por MacCormick es más razonable, menos forzada y paradójica, que la de Weinberger.

La debilidad del agnosticismo ético de éste último se advierte también en otros de sus puntos de vista, no sólo mal armonizables con dicho agnosticismo, sino también alejados de algunas de las doctrinas más clásicas del positivismo jurídico. Me refiero concretamente a su creencia en la racionalidad o científicidad de las argumentaciones “de lege ferenda”, a su rechazo de la vieja tesis del positivismo más radical según la cual el Derecho puede tener cualquier contenido, a su idea de que el Derecho desempeña una función esencial en la vida social, y a la idea, relacionada con las anteriores, de que la estructura antropológica de la sociedad condiciona el contenido del Derecho. Más concretamente, la función que atribuye Weinberger al Derecho es la de proteger la libre personalidad moral del individuo y regular la convivencia social.¹⁸ En otro lugar añade que el Derecho debe garantizar sustancialmente la posibilidad de una vida moral justa y libre. “En eso reside la complementariedad de Derecho y moral”.¹⁹ Queda así el Derecho al servicio de la moral. Todo ello resulta muy kantiano pero muy poco positivista o al menos muy poco kelseniano, pues, como se sabe, para Kelsen el Derecho no desempeña función esencial alguna y puede ponerse al servicio de cualquier fin.

Obviamente, si a juicio de Weinberger, el Derecho tiene que cumplir la función antes apuntada, su contenido no puede ser arbitrario, sino que habrá de ser aquél que, habida cuenta de la estructura antropológica de la sociedad, haga viable el desempeño de dicha función. Este planteamiento recuerda mucho a la doctrina de Hart sobre el contenido mínimo del Derecho Natural; aunque donde Hart habla de Derecho Natural Weinberger prefiere hablar de los “caracteres definitorios del concepto de Derecho” en relación con su función social.²⁰

En general, como dije antes, la actitud de Weinberger respecto al iusnaturalismo no es de rechazo radical, como correspondería a un positivista de estricta observancia, especialmente si además profesa el agnosticismo práctico.

Es más bien una actitud conciliadora, que reconoce en el iusnaturalismo algunos aspectos positivos, como su incansable lucha por el Derecho justo, su resistencia a reducir el Derecho a la voluntad del poder político, su operatividad o fecundidad como instancia eliminadora de lagunas, etc.²¹ Si a esto se añade la necesidad, hoy ampliamente admitida, de justificar racionalmente el Derecho, se entenderá la tendencia actual, que nuestro autor advierte, a tender puentes entre un iusnaturalismo débil o matizado y un positivismo jurídico igualmente débil, moderado o refinado.²² Recapitulando: hemos visto que Weinberger se considera positivista, en primer lugar, por suscribir la tesis de las fuentes sociales del Derecho, presentando el fenómeno jurídico como un hecho social, fruto de voliciones humanas y estructuras sociales; y en segundo lugar, por su agnosticismo ético.

Pero la primera tesis no es en realidad específica o necesariamente positivista, puesto que con ciertos matices cualquiera podría suscribirla sin comprometerse por ello a aceptar el grueso de las doctrinas positivistas; y en cuanto a la segunda tesis, hemos podido comprobar que el agnosticismo ético de nuestro autor es bastante discutible.

Una tercera razón por la que se considera positivista es la de concebir el sistema jurídico como algo independiente de la moral. Rechaza, pues, expresamente la tesis de la conexión interna entre el Derecho y la moral.²³

Ciertamente, esta es seguramente la tesis central o más característica del positivismo jurídico, al menos del positivismo normativista, pero en mi opinión Weinberger no está en condiciones de defenderla, porque es incongruente con otros elementos centrales de su pensamiento. Centrémonos concretamente en su concepción de lo que cuenta como Derecho. Ya sabemos que Weinberger, como el positivismo jurídico institucionalista en general, intenta transitar por una senda intermedia entre el normativismo y el realismo, y consecuentemente rechaza, o al menos matiza, la clásica tesis normativista que concibe el Derecho como un conjunto de normas identificable en último término a partir de cierta norma básica.

También rechaza la idea más primitiva de que el Derecho es un producto de la voluntad del poder político; es decir, lo que suele conocerse como imperativismo, una de las tesis clásicas del positivismo jurídico.²⁴

En su opinión, el Derecho no es sólo un sistema dinámico de normas, sino también un hecho social que se manifiesta en determinados fenómenos observables. Subraya, por tanto, el juego combinado de las normas y los hechos en la determinación del Derecho vigente. Quiere esto decir que la delimitación de los contornos del sistema jurídico no vendría determinada exclusivamente por las propias normas jurídicas, sino también por la realidad social. Lo cual parece significar que sólo se reconocerán como vigentes las normas que gocen de existencia social, las normas relacionadas con fenómenos reales, con instituciones sociales tales como jueces, legisladores, funcionarios, etc., es decir, las normas efectivas. No es de extrañar que Weinberger termine afirmando que “los caracteres de la validez positiva son caracteres sociológicos”.²⁵

Esta concepción híbrida y, a decir verdad, poco precisa de lo que constituye Derecho vigente obliga a considerar como tal Derecho a todos aquellos elementos que, como los principios, valores, trasfondo teleológico de las instituciones, etc., de hecho operan eficazmente en la vida del Derecho, en cuanto que indudablemente se recurre a ellos en las argumentaciones de la praxis jurídica.

Es el tributo que rinde nuestro autor al aspecto realista de su pensamiento: está dispuesto a reconocer como parte integrante del Derecho, y junto a las normas jurídicas en sentido estricto, a todos aquellos elementos que de hecho intervienen en la conformación de la existencia institucional del Derecho. No se olvide que las instituciones, factores constitutivos del Derecho, tienen una importante dimensión normativa, pero también poseen dimensiones fácticas y axiológicas, y los elementos a ellas vinculados también deben considerarse Derecho positivo.

Tales elementos van desde los precedentes judiciales, la ciencia jurídica, o la metodología jurídica institucionalizada, hasta los principios, valores y fines sociales, o incluso las consideraciones “de lege ferenda” o política del Derecho, es decir, las consideraciones sobre la oportunidad y justicia del contenido del Derecho, que forman parte del mismo, según sostiene Weinberger, en la medida en que ejercen un peso indiscutible en la fundamentación o argumentación de muchas decisiones jurídicas.

Él insiste en que todos los elementos citados forman parte del Derecho positivo y no de la moral o del Derecho Natural. Se referirá seguramente a la moral crítica o racional, a una moral de validez objetiva, cuya viabilidad rechaza, pero no a la moral social. Ya R. Dworkin ha demostrado convincentemente el enraizamiento de los principios jurídicos en la moral social. Pues bien, el enraizamiento en esa misma moral de elementos tales como valores sociales o postulados de justicia comúnmente aceptados es algo tan evidente que ni siquiera necesita demostración.

Por otra parte, el propio Weinberger reconoce, como vimos antes, que es función del Derecho garantizar la posibilidad de una vida moral justa y libre. Coloca con esto al Derecho al servicio de la moral, y al hacerlo establece una estrecha y necesaria relación entre ambos órdenes. No se entiende que, admitiendo lo anterior, pueda rechazar la tesis de la conexión interna.

En otro lugar llega incluso a sostener que es compatible con el positivismo admitir que las normas jurídicas se apoyan en cierta moral, siempre que no se pretenda dar a esa moral un valor objetivo y universal.²⁶

Da la impresión, en definitiva, de que la conexión rechazada por nuestro autor es la conexión entre el Derecho y esa moral objetiva, puramente racional, inmutable y universalmente válida, cuya existencia siempre niega, y en cuya negación consiste lo que él entiende por agnosticismo ético (Non-Kognitivismus).

Sin embargo, parece que estaría dispuesto a admitir la conexión entre el Derecho y la moral social; aunque, eso sí, advirtiéndole que ningún Derecho dejará de serlo por ignorar exigencias morales, es decir, por ser inicuo.

En mi opinión, no es fácil ni conveniente establecer una distinción demasiado nítida entre la moral social y la moral racional u objetivamente válida, porque parece difícil negar que desde el punto de vista de quien adopta una actitud interna hacia la moral social, aceptándola como vinculante (y este es, por definición, el punto de vista de la mayoría de la sociedad), poca diferencia puede haber entre dicha moral y la moral objetivamente válida.

Sea como fuere, lo cierto es que la tesis de la desconexión entre el Derecho y la moral, tal y como parece concebirla Weinberger, resulta bastante matizada. ¿Qué resta entonces de estrictamente positivista en su pensamiento? A mi juicio, más bien poco.

Lo sorprendente del caso es que el llamado positivismo jurídico institucionalista representa el intento de hallar una doctrina sintética respecto a las dos grandes corrientes del positivismo jurídico: la normativista y la realista o sociológica; y, paradójicamente, el resultado final, en vez de

conformar una especie de teoría del Derecho superpositivista, es algo que difícilmente puede considerarse positivismo.

Hemos podido comprobar, en efecto, cómo los elementos del pensamiento de Weinberger entresacados aquí de su obra conforman una teoría del Derecho que acepta como Derecho positivo “la totalidad de la realidad institucionalmente existente”. Consecuentemente, arrojando por la borda el dogma positivista de la clausura normativa, concibe el sistema jurídico como un sistema abierto a otros órdenes normativos, como la moral, con la consiguiente mengua del valor seguridad, el valor positivista por excelencia. El propio Weinberger reconoce ese sacrificio, pero parece darlo por bueno en aras de la verdad científica.²⁷

Todo ello, si bien puede considerarse coherente con el realismo, es difícilmente conciliable con el positivismo normativista, la corriente que ha llegado a imponerse como el positivismo jurídico por antonomasia.

Podría incluso añadirse que, seguramente, los autores realistas más estrictos tampoco aceptarían como auténticamente positivista la doctrina de Weinberger, porque sigue concediendo un lugar central a conceptos tales como los de norma o deber, que ellos considerarían residuos metafísicos sin contrapartida fáctica tangible.

En síntesis, las tesis básicas del positivismo jurídico quedan aquí tan debilitadas que apenas se pueden reconocer como tales. Por todo ello considero inadecuada la insistencia en presentar la doctrina que nos ocupa como positivista. Es cierto que procede del campo del positivismo jurídico. Es el resultado (y también resulta curioso que la propia evolución o lógica interna del positivismo jurídico conduzca fuera de él) de varias décadas de progresivo refinamiento del pensamiento positivista, y sin embargo se halla, parafraseando el título de ese artículo de Weinberger tantas veces citado “mas allá del positivismo jurídico y del Derecho Natural”.

4. La posición de D. N. MacCormick.

A diferencia de Weinberger, preocupado por trazar en síntesis los planos de un sistema completo de teoría del Derecho, MacCormick prefiere ahondar en el análisis de algunos problemas concretos de innegable trascendencia de cara a la configuración de esa teoría del Derecho que él no pretende desarrollar.

Normalmente, toma pie para sus estudios en doctrinas de la llamada Jurisprudencia analítica, corriente filosófico-jurídica británica que partiendo de la obra de J. Bentham y J. Austin culmina en nuestros días en la de H. L. A. Hart; cuyo pensamiento es precisamente uno de los puntos de referencia más constantes en la obra de nuestro autor. El propio MacCormick se considera también continuador de esa misma escuela típicamente positivista²⁸, cosa que parece ser una de las principales razones por las que concibe su propio pensamiento como positivista, aun a pesar de que muchas de sus conclusiones le apartan claramente de las tesis más características de esa corriente de pensamiento.

Trataré de demostrar, a continuación, que el positivismo de MacCormick es más genealógico que doctrinal, y que es perfectamente posible asumir los planteamientos metodológicos de la Jurisprudencia analítica sin tener que hacer por ello profesión de fe positivista.

MacCormick enumera dos postulados irrenunciables para cualquier teoría del Derecho que pretenda pasar por positivista. El primero viene a reproducir la vieja tesis de J. Austin, según la cual la existencia del Derecho es una cosa que nada tiene que ver con su mérito o demérito. MacCormick la presenta de forma algo más matizada en los siguientes términos: la existencia de las normas jurídicas no depende de que satisfagan algún deber moral universalmente válido para todos los sistemas jurídicos.²⁹

El segundo postulado, implícito en cierto modo en el anterior, hace depender la existencia del Derecho de su establecimiento o fijación mediante decisiones adoptadas en la vida social por determinadas personas. Es lo que Hart ha denominado doctrina de las fuentes sociales del Derecho³⁰. Según esta doctrina, tal y como la formula Hart, la existencia del Derecho depende de una práctica social que determine las fuentes últimas del orden jurídico, los criterios últimos de validez jurídica.

Hart reconoce que sus precursores en el movimiento de la Jurisprudencia analítica, Bentham y Austin, defendieron también una tesis semejante, pero para ellos la práctica social relevante era la obediencia habitual del pueblo a los mandatos coactivos del legislador soberano. Se identificaba así, de forma, a juicio de Hart, inaceptable, norma jurídica y mandato del soberano; de manera que la voluntad del soberano político venía a ser el criterio último de validez de las normas jurídicas.

En cualquier caso, en opinión de Hart, “hay importantes conexiones entre esta tesis de las fuentes sociales del Derecho, que considera el último criterio de validez jurídica determinado por alguna forma de práctica social, y la tesis de la separación conceptual del Derecho y la moralidad”.³¹

La peculiaridad de la posición de MacCormick, que en este punto crucial sigue de cerca el pensamiento de Hart, estriba en que cuanto más profundiza en la doctrina de las fuentes sociales del Derecho, tal y como Hart la desarrolla, más dificultades encuentra para seguir defendiendo el primer postulado positivista de la separación entre Derecho y moral³². En otras palabras, mientras que en opinión de Hart la relación entre los dos grandes postulados positivistas sería de complementariedad o apoyo recíproco, en opinión de MacCormick sería de conflicto.

Y es que, efectivamente, cuando se profundiza en determinados aspectos de la concepción del Derecho de Hart o, más precisamente, cuando se profundiza en las implicaciones de su doctrina de las fuentes sociales del Derecho, resulta difícil evitar la conclusión, conclusión que el propio Hart nunca llega a extraer, de que el orden jurídico y el moral están estrechamente relacionados.

Concretamente, MacCormick centra insistentemente su atención en la tan conocida como importante concepción hartiana del aspecto interno de las normas jurídicas. Para comprender adecuadamente las normas jurídicas, viene a decir Hart, no basta la descripción puramente externa que sólo capta regularidades de conducta. Es necesario adoptar el punto de vista interno de quienes aceptan las normas como modelos vinculantes de comportamiento.

Punto de vista que, a juicio de MacCormick, necesariamente implica o conlleva elementos volitivos fundados en determinados valores³³.

Esta verdad implícita en el pensamiento de Hart aflora con especial claridad en diversos pasajes de su obra. Por ejemplo, en su explicación de la noción de norma obligatoria, uno de cuyos requisitos es el de que la norma en cuestión se considere valiosa o importante porque se crea necesaria para la preservación de la vida social o de algún aspecto de la misma al que se atribuye gran valor³⁴. Se deduce de aquí que el grado de relevancia de las normas, dependiente de los valores que se hallen en juego, afecta a su obligatoriedad; cosa que ocurre también con las normas jurídicas, normas fundadas o enraizadas en valores, frecuentemente valores morales, y cuyo fundamento determina, al menos en parte, su obligatoriedad. Queda así puesta de relieve una necesaria compenetración entre Derecho y moral que contradice el primer postulado positivista.

Inmediatamente MacCormick matiza una conclusión tan atrevida (para un positivista) reconociendo la posibilidad de que un sistema jurídico subsista contando sólo con la adhesión de los funcionarios públicos y del pequeño grupo de los privilegiados, sin necesidad de corresponderse con las convicciones morales mayoritarias en la comunidad. “Desde el punto de vista del ciudadano, los principios de su moral pueden divergir o hasta contradecirse con los del Derecho considerado desde el punto de vista del aparato del Estado”³⁵.

Aun sin negar que pueda llegar a darse un sistema jurídico de esas características, cosa desde luego difícil, y aún más difícil que pueda subsistir durante mucho tiempo, es obvio, a mi juicio, que el grueso de los ciudadanos no tendría allí verdaderas obligaciones jurídicas, sino que, más bien, sufriría meras compulsiones coactivas.

Un sistema de opresión en el que no hay auténticos deberes jurídicos para los ciudadanos ¿se puede considerar verdadero Derecho? Sin duda le faltaría uno de sus rasgos más básicos y, en cualquier caso, en tales circunstancias ese supuesto sistema jurídico sería escasamente viable. No gozaría de la mínima estabilidad imprescindible para desempeñar la función básica de todo Derecho, que es asegurar la convivencia humana pacífica. En el mejor de los casos, si nos empeñamos en seguir hablando aquí de Derecho, sería un Derecho bastante imperfecto. Un ejemplo patológico de Derecho, que por su propia excepcionalidad sería poco significativo de lo que representa en realidad un orden jurídico.

En todo caso, como probablemente el propio MacCormick aceptaría, incluso el Derecho incuo parece estar enraizado en determinados valores y actitudes morales: los del grupo dominante; luego, la existencia de Derechos inmorales (inmorales según determinados puntos de vista morales, pero no según otros) no demuestra la independencia del Derecho respecto de la moral. Sólo demuestra la imposibilidad de fundamentar el Derecho sobre unos determinados principios morales objetiva o universalmente válidos para todos los sistemas jurídicos.

Curiosa y un tanto paradójicamente, después de haber afirmado lo anterior: la inexistencia de principios morales universalmente aplicables a todos los sistemas jurídicos, MacCormick no duda en reconocer la posibilidad y conveniencia de que el jurista ejerza respecto al Derecho una crítica moral permanente, apoyada en los principios de una moral esclarecida, que pueden no coincidir con los valores morales acogidos por el sistema jurídico en cuestión³⁶.

Más adelante reconoce también que el legislador no puede determinar libremente el contenido del Derecho imponiendo como jurídicamente obligatorio cualquier capricho suyo, al margen de todo juicio de valor racional. El legislador estaría traicionando la relación de confianza que le une a sus conciudadanos si no apoyara sus decisiones en los valores morales sinceramente aceptados por el grupo. “Tras el reproche que dirigimos al legislador injusto está quizá la idea de que una ley injusta es una corrupción de la legalidad”³⁷. Es evidente, y el propio MacCormick no deja de admitirlo, que con lo anterior se aproxima peligrosamente (para un positivista) a las posiciones del iusnaturalismo. No puede evitar, en fin, la conclusión de que hoy no se puede trazar una frontera de nítida separación entre iusnaturalismo y positivismo, y de que las versiones matizadas de ambas corrientes de pensamiento, que antes se consideraban irreductiblemente antagónicas, llegan hoy a conclusiones similares³⁸.

En otros trabajos y al hilo del análisis de otras cuestiones, llega MacCormick a resultados semejantes a los apuntados antes. Llega a reconocer la íntima conexión que media entre el Derecho y las convicciones ético-políticas dominantes en la sociedad; convicciones que, en forma de principios, valores, fines, etc., forman parte, junto con las normas jurídicas en sentido estricto, del Derecho positivo.

Así, por ejemplo, en un artículo dedicado al estudio de la congruencia en la justificación jurídica, sostiene la necesidad de que cualquier sistema de normas, y por tanto también cualquier sistema jurídico, sea congruente. Será congruente si todas sus normas están al servicio de unos mismos principios, valores y fines, más o menos coherentes y jerárquicamente estructurados.

Ciertamente, sería caótico un sistema cuyas normas estuvieran al servicio de principios o valores incompatibles entre sí. Pero, además de coherencia y ordenación jerárquica, exige MacCormick que ese cuerpo de valores, principios y fines exprese en su conjunto una forma satisfactoria de vida. Literalmente afirma que “la congruencia de un conjunto de normas depende de su justificabilidad

según principios y valores de grado superior (...), en tanto que, considerados en su conjunto, parezcan aceptables en cuanto configuren una forma satisfactoria de vida”³⁹. Aquí reconoce MacCormick, por un lado, la pertenencia al Derecho, y pertenencia operativa, de los principios, valores y fines que dan sentido a sus normas; y por otro lado, la incrustación de tales elementos en la moral, puesto que deben ser capaces de conformar una forma de vida buena.

En otro lugar, examinando el pensamiento de R. Dworkin, llega a reconocer que la moral institucional, la moral implícita en las instituciones jurídico-políticas de una sociedad, desempeña un papel muy importante en la resolución de los casos controvertidos relacionados con el Derecho constitucional; porque el Derecho constitucional está enraizado en o comprometido con una concepción del Estado constitucional como institución que aspira a ser una instancia u orden moral⁴⁰.

No es de extrañar que J. Austin considerara al Derecho constitucional como una suerte de moral positiva. Nuestro autor cree, por el contrario, que es verdadero Derecho, puesto que, entre otras cosas, aporta las normas que identifican a la autoridad legislativa. Esas normas que aportan los criterios últimos de validez del sistema, lo que Hart expresa en su noción de regla de reconocimiento, las concibe MacCormick como costumbres constituidas mediante juicios prácticos ampliamente compartidos sobre la necesidad de asegurar un marco estable y ordenado para el desarrollo de la convivencia humana, distribuyendo el poder político, las facultades legislativas, judiciales, administrativas, etc.

Pero además, esa costumbre, razón práctica compartida, tiende a establecer también “los principios según los cuales debemos conducir nuestra vida y en cuya respetuosa observancia debemos ser gobernados por aquellos que desempeñan competencias constitucionalmente legítimas”⁴¹.

En definitiva, para MacCormick lo que está detrás del Derecho constitucional, detrás de la regla de reconocimiento o lo que él prefiere concebir como costumbres constitucionales, es la razón práctica colectiva, la moral institucional de la que habla Dworkin, las convicciones ético-políticas básicas que comparte la mayoría de la sociedad y sobre las que se asienta su organización jurídico-política.

Termina MacCormick llegando a la conclusión de que no bastan los “análisis iuspositivistas” de las normas jurídicas constitucionales positivas, puesto que no agotan el Derecho constitucional. También debe tomarse en consideración, como parte integrante del Derecho, la llamada moral institucional o razón práctica colectiva que sirve de base al orden jurídico.

Pero sería igualmente erróneo limitar la atención exclusivamente a esas convicciones ético-políticas colectivas, como si en ellas se contuviera todo el Derecho, con el consiguiente abandono de la investigación analítica iuspositivista de las normas jurídicas positivas⁴².

Parece que nuestro autor intenta llegar aquí a una especie de síntesis o compromiso entre positivismo y iusnaturalismo (o quizá mejor entre Hart y Dworkin). Pero incurre en el error de suponer que el análisis de las normas jurídicas positivas necesariamente ha de ser iuspositivista. Lo que sería positivista, en todo caso, es limitar el análisis a las normas positivas excluyendo cualquier otra consideración. En otras palabras: un análisis de las normas jurídicas positivas, combinado o complementado con la necesaria atención a la moral institucional que las envuelve, sería, a mi entender, un análisis “no positivista” más bien que la suma de análisis positivista y análisis iusnaturalista.

En general, MacCormick parece presuponer que la teoría analítica del Derecho, especialmente en la versión que de la misma representa la escuela de la Jurisprudencia analítica británica, necesariamente ha de ser positivista. Pero se trata de un prejuicio infundado. El mismo reconoce que gracias a la obra de Hart la Jurisprudencia analítica se ha visto enriquecida con la posibilidad de hacer uso del punto de vista hermenéutico, el punto de vista de quien describe una realidad dando cuenta del sentido que tiene para quienes participan en ella⁴³. Eso permite, obliga más bien,

a dar cuenta satisfactoriamente desde la Jurisprudencia analítica de la conexión que existe entre el Derecho y las convicciones ético-políticas del grupo social en el que rige. Y sin embargo esa conexión es algo que el positivismo tiende a ignorar (recuérdese el primer postulado positivista antes apuntado). Luego, la Jurisprudencia analítica no está abocada necesariamente a ser positivista.

No es incompatible, en suma, continuar el tipo de análisis característico de la Jurisprudencia analítica y desmarcarse de la vieja adscripción al positivismo jurídico. De hecho, como ha quedado aquí suficientemente apuntado, la doctrina primera y principal del positivismo jurídico, la tesis de la independencia entre Derecho y moral, ha sido puesta en tela de juicio por MacCormick de forma convincente y desde diferentes ángulos⁴⁴.

Por todo ello su teoría del Derecho, y esto se ve más claramente aún en su versión que en la de Weinberger, no se puede considerar positivista y es a mi juicio un grave error haber escogido para ella la denominación de “positivismo jurídico institucionalista”⁴⁵. Es un rótulo que induce a confusión y limita el verdadero alcance del movimiento que designa, pues justamente los aspectos de más calado e interés del mismo, radican en lo que supone de refutación de los defectos más consustanciales con el positivismo jurídico anterior y en lo que implica de apertura de nuevos horizontes en la evolución del pensamiento jurídico, superando definitivamente la vieja y estéril dicotomía iusnaturalismo-iuspositivismo.

Es cierto que las doctrinas de MacCormick y Weinberger proceden del seno del positivismo jurídico y se pueden considerar, desde este punto de vista “genético”, sus últimos desarrollos. Pero aunque su punto de partida es positivista, su punto de llegada no lo es. En realidad, ya Hart con su posición cuidadosamente aquilatada y matizada había presentado una versión “débil” de la doctrina positivista; había cedido todo lo que se podía ceder sin que declararse todavía positivista dejara de tener buen sentido. Pero MacCormick y Weinberger van aún más allá. Para decirlo plásticamente: Hart ya situó al positivismo jurídico al borde del abismo; MacCormick y Weinberger le hacen dar un pasito más.

6 Son muchos los que han advertido la divergencia y recíproca extrañeza entre positivismo jurídico institucionalista e institucionalismo clásico. Cfr., entre otros, Calvo González, J. “Institución jurídica y positivismo jurídico institucional”, en *Racionalidad e irracionalidad en la política y el Derecho*, ed. Por E. Martínez Díaz de Guereñu, Bilbao, Univ. de Deusto, 1999, pp.49 ss. Ansuategui Roig, F.J., *El positivismo jurídico neoinstitucionalista (Una Aproximación)*, Madrid, Dykinson, 1996, confronta con cierto detenimiento las doctrinas de ambos institucionalistas llegando a una conclusión semejante. Termina, además, afirmando que MacCormick y Weinberger no consiguen precisar suficientemente el concepto de institución (p.167).

5 Vid. G.E.M. Anscombe, “On Brute Facts” en *Analysis*, vol. VXIII, 1958, pp. 69-72 y J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Camb. Univ. Press, 1969, esp. pp. 50-53.

3 Cfr. la introducción de D. N. MacCormick y O. Weinberger a *Il diritto come istituzione*, op. cit. p. 9 (esta traducción reproduce la introducción a la edición inglesa de la obra).

4 Cfr. O. Weinberger, introducción a *Grundlagen des institutionalistischen Rechtspositivismus*, op. cit., pp.14-15.

1 Me refiero, sobre todo, a las críticas vertidas por R. Dworkin, especialmente en *Los derechos en serio*, trad. de M. Guastavino, Barcelona, Ariel, 1984, contra el pensamiento de H.L.A. Hart. También puede pensarse en las críticas que desde diversos frentes ha recibido la Teoría pura del Derecho de H. Kelsen. Precisamente son las obras de Hart y de Kelsen el punto de arranque de MacCormick y de Weinberger, respectivamente.

2 D.N. MacCormick y O. Weinberger, *Grundlagen des institutionalistischen Rechtspositivismus*, Berlin, Dunker & Humblot, 1985; *An Institutional Theory of Law. New Approaches to Legal Positivism*. Dordrecht, Reidel, 1986. La edición alemana se inicia con una amplia introducción a cargo de O. Weinberger, seguida por una apostilla de N. MacCormick, en la que muestra su desacuerdo con algunas de las tesis de Weinberger. La edición inglesa, sin embargo, aparece encabezada por una introducción conjunta de ambos autores bastante distinta de la anterior, aunque más por cuestión de estilo que de contenido. Existe además una traducción del libro al francés, que reproduce básicamente la versión inglesa, y otra al italiano, corregida y aumentada, que contiene dos artículos no recogidos en las ediciones anteriores: *Il diritto come istituzione*, a cura di M. Latorre, Milano, Giuffrè, 1990.

7 Cfr., entre otros N. Bobbio, *Teoría general del Derecho*. Bogotá, Temis, 1987, pp. 10-13.

8 Cfr., la introducción de ambos a *Il diritto come istituzione*, op.cit., pp. 34 ss.

9 Cfr., M. Latorre, Recensión al libro de O. Weinberger, *Recht, Institution und Rechtspolitik*, Stuttgart, Steiner, 1987, en *Rechtstheorie*, vol. 20, 1989, p.550.

10 Cfr., su introducción a *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, op.cit., pp. 19 y 53, respectivamente.

11 Entre quienes destacan los diferentes intereses teóricos de MacCormick y Weinberger cabe citar a M. A. Barrere Unzueta, “Neoinstitutionalism, Legal Dogmatics and the Sociology”, en *Ratio Juris*, vol. 7, 1994, p.355.

12 Cfr., su introducción a *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, op. cit., p.41.

14 Cfr., O. Weinberger, “Analytisch-dialektische Gerechtigkeitstheorie. Skizze einer handlungstheoretischen und non kognitivistischen Gerechtigkeitslehre” en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., p. 195.

15 Ibid., p.188.

16 Como expresión ejemplificadora del “agnosticismo cognoscitivista” de Weinberger hay que entender su desconcertante afirmación de que no se puede saber lo que es justo pero sí lo que es injusto. Cfr., p.e., “Die Conditio humana und das ideal der Gerechtigkeit”, en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., pp.243-4, y “Política del diritto e istituzioni”, en *Il diritto come istituzione*, loc. cit., p. 331. Este artículo no aparece en las versiones en lengua alemana e inglesa del citado libro.

17 Cfr., D.N. MacCormick, “Ein Postskriptum zu Weinbergers Einleitung”, en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., pp.57-8.

18 Cfr., O. Weinberger, “Analytisch-dialektische Gerechtigkeitstheorie...”, op.cit., p.193.

19 Ibid.

20 Cfr., O. Weinberger, “Jenseits von Positivismus und Naturrecht”, en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc.cit., p. 148.

21 Ibid., pp. 149 y ss.

22 Cfr., O. Weinberger, “Política del diritto e istituzioni”, op.cit., pp.328-9. El propio Weinberger se muestra receptivo respecto a las versiones débiles del iusnaturalismo en su Introducción a *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc.cit., pp. 43-4. Vid. también al respecto “Über schwache Naturrechtslehren”, en *Ius humanitatis. Festschrift für A. Verdross zum 90. Geburtstag*, Berlin, 1980, pp. 321-39.

23 Cfr., p.e., su introducción a *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., p.50.

24 Esta viene a ser una de las cinco tesis que H.L.A. Hart considera más característicamente positivistas. Cfr., “Positivism and the Separation of Law and Morals”, en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 57.

25 Cfr., O. Weinberger, “Die Norm als Gedanke und Realität”, en *Grundlagen des Instit. Rechtsp.*, loc. cit., p.74. En la introducción a esa misma obra (p.54) afirma que si bien el positivismo jurídico institucionalista explica la validez del Derecho a través de las relaciones de las normas con

fenómenos observables en la sociedad, no olvida que la respuesta a la pregunta por el Derecho válido depende de relaciones “tipo árbol genealógico” y también del resultado del análisis hermenéutico. En “Soziologie und normative Institutionentheorie. Überlegungen zu Helmut Schelskys Institutionentheorie vom Standpunkt der normativistischen Institutionenontologie”, en *Recht und Institution*, Berlin, 1985, p.192, afirma que la validez de una norma jurídica “se apoya sobre la fusión esencial de norma y realidad que tiene lugar en la institución”.

26 Cfr., O. Weinberger, “Jenseits von Positivismus und Naturrecht”, op.cit., p.151.

27 Ibid., p. 147.

28 Así lo declara, por ejemplo, en su libro H.L.A. Hart, London, Edward Arnold, 1981, p.7.

29 Cfr., D.N. MacCormick, “Recht, Moral und Positivismus”, en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., p. 158. Nótese que con esta formulación no se excluye la posibilidad de una conexión necesaria entre el Derecho y la moral social. Se excluye sólo la conexión entre el Derecho y una moral unversalmente válida.

30 Cfr., H.L.A. Hart, “El nuevo desafío al positivismo jurídico”, trad. por L. Hierro, F. Laporta y J.R. de Páramo, en *Sistema*, vol. 36, 1980, p.5.

31 Ibid.

32 Cfr., D.N. MacCormick, “Recht, Moral und Positivismus”, op.cit., p. 160: “la dificultad estriba en que cuanto más se empeña uno en avanzar en la senda indicada por Hart en su libro *The Concept of Law*, más incómodo resulta el primer principio, el de la independencia del Derecho positivo respecto de la moral”.

33 Ibid., pp.162-3. Defiende la misma tesis en “On the internal Aspect of Norms”, en *Legal Reasoning and Legal Theory*, Osford, Clarendon Press, 1978, pp. 275-92, y en H.L.A. Hart, op. cit., pp.33 ss.

34 Cfr., H.L.A. Hart, *El concepto de Derecho*, trad. de G.R. Carrió. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963, p.108.

35 Cfr., D.N. MacCormick, “Recht, Moral und Positivismus”, op.cit., p. 171.

36 Ibid.

37 Ibid., p. 174. No hace falta advertir que aquí parafrasea MacCormick la conocida cita de Sto. Tomás de Aquino, que declara “legis corruptio” toda ley contraria a la natural.

38 Ibid., pp. 174-5.

39 Cfr., D.N. MacCormick, “La congruenza nella giustificazione giuridica”, en *Il Diritto come istituzione*, loc. cit., p. 341 (este artículo no figura en las versiones alemana e inglesa del libro básico del P. J. I.). Algo parecido había sostenido en “The Requiriment of ‘coherence’: principles and analogies”, en *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 152-94. En “Das Recht als institutionelle Tatsache”, en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*, loc. cit., pp. 105-6, afirma, en una línea semejante, que la presencia de los principios en el Derecho, cuya aceptación en la argumentación jurídica garantizaría la necesaria flexibilidad del orden jurídico (ya no sólo interesa el valor positivista por excelencia: la seguridad), genera una forma particular de conexión racional entre las normas, una unidad coherente, en cuanto que dichos principios expresan los fines que subyacen a las mismas. Y, por cierto, una de las condiciones que señala MacCormick para que pueda afirmarse la vigencia de un principio en un determinado orden jurídico es que el fin expresado por el principio sea considerado digno de ser perseguido por las personas que tienen la misión de mantener en funcionamiento el sistema jurídico. También apunta ideas similares en “Los límites de la racionalidad en el razonamiento jurídico”, en *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, ed. Por J.R. de Páramo y J. Betegón, Barcelona, Ariel, 1990, esp. pp. 20 y ss. (También incluido en *Grundlagen des Inst. Rechtsp.*).

40 Cfr., D. N. MacCormick “Institutionelle Moral und die Verfassung”, en Grundlagen des Inst. Rechtsp. , loc.cit., p. 212.

41 Ibid., p.221.

42 Ibid.

44 En su libro H.L.A. Hart, op.cit. pp.160-1, declara MacCormick expresamente su desacuerdo con la tesis de Hart de que la relación que media entre el Derecho y la moral es meramente contingente.

45 De la misma opinión es J. Calvo González, “Institución jurídica y positivismo jurídico institucional”, op.cit., p.56, quien considera más apropiada la denominación de “normativismo jurídico institucional”. Por el contrario, F.J. Ansuategui Roig, El positivismo jurídico neoinstitucionalista, op.cit. p. 71, insiste en que el positivismo constituye “un rasgo que caracteriza necesaria y definitivamente al PJN”. A pesar de tan rotunda afirmación no puede evitar más adelante algunas vacilaciones: “Desde determinadas perspectivas puede pensarse que a la vista de la amplia concepción del Derecho mantenida por el PJN éste difícilmente puede ser considerado positivista” (p.81); y en todo caso, reconoce que estamos ante un positivismo jurídico débil o flexible. Con todo, Ansuategui intenta siempre salvar la compatibilidad del movimiento que estudia con el positivismo jurídico. Así, por ejemplo, en relación con la tesis de que el Derecho no puede tener cualquier contenido, Ansuategui señala que es compatible con el positivismo, siempre que se entienda en el sentido de que el Derecho no puede tener cualquier contenido porque sus normas superiores determinan el contenido de las inferiores. Sin embargo, a mi juicio, no es ese el sentido que tiene dicha tesis en la obra de MacCormick y Weinberger.

13 Emplea esta significava cláusula (“così come io lo intendo”) varias veces en “Al di là del positivismo giuridico e del giusnaturalismo”, en Il diritto come istituzione, loc. cit., pp. 145 y 147, lo cual es indicio de su consciencia de referirse a una visión personal del positivismo jurídico: su propia teoría del Derecho. Curiosamente, en el texto original alemán no aparece tal cautela. Weinberger la añadió posteriormente en la versión italiana, corregida y aumentada respecto de la original.

43 Cfr., por ejemplo, D.N. MacCormick, “Über analytische Jurisprudenz”, en Grundlagen des Inst Rechtsp, loc.cit., pp. 134 ss.

DIKAIOSYNE N° 2 /1999
¿Qué es la Filosofía?
Págs. 243-265

Martin Heidegger

Traducción directa del original alemán por Pompeyo Ramis M.

Disertación pronunciada en Cerisy-la-Salle (Normandía), en agosto de 1955, para la introducción a un discurso.

Con esta pregunta nos adentramos en un tema muy basto, es decir, amplio. Y por eso, porque el tema es vasto, queda indeterminado. Y porque es indeterminado, podemos tratarlo bajo los más diversos puntos de vista. Por eso siempre podemos sacar de él algo bueno. Sin embargo, por lo mismo que en el tratamiento de este amplio tema concurren sólo aspectos posibles, corremos el riesgo de que nuestro discurso se quede sin una correcta visión de conjunto.

Por eso debemos buscar la manera de precisar la pregunta. Así conduciremos el discurso en una dirección segura. Así el discurso se conducirá por un camino. Digo por un camino, para añadir que ese camino no es precisamente el único. Incluso debe quedar abierta la pregunta de si el camino que yo pueda señalar para seguir es verdaderamente el camino que nos permita plantear la pregunta y responderla.

Si aceptamos de una vez que podríamos encontrar un camino para determinar más exactamente la pregunta, entonces surge de inmediato una engorrosa objeción contra el tema de nuestro discurso. Cuando preguntamos: ¿qué es la filosofía?, ya estamos hablando sobre la filosofía. En tanto que preguntamos de esta manera, es claro que nos quedamos en un lugar que está por encima y, por tanto, por fuera de la filosofía. Pero el objetivo de nuestra pregunta estriba en llegar al interior de la filosofía, para mantenernos según su manera, es decir, para “filosofar”. Desde luego, el camino de nuestro discurso no sólo debe tener una dirección clara, sino que esa dirección debe ofrecernos al mismo tiempo la garantía de poder movernos dentro de la filosofía, y no divagar en torno a ella.

El camino de nuestro discurso debe ser de un modo y dirección tal que, de dondequiera que la filosofía provenga, nos despierte interés, nos conmueva (*nous touche*) de verdad en nuestra propia esencia.

Pero ¿no se sigue de ahí que la filosofía es cosa de afección, de afecto y de sentimiento?

“Con los buenos sentimientos se hace la mala literatura”. “C’est avec les beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature”*. Estas palabras de André Gide no valen sólo para la literatura; valen aún más para la filosofía. Los sentimientos, aun los más bellos, no pertenecen a la filosofía. Los sentimientos -se dice- son algo irracional. La filosofía, en cambio, no sólo es algo racional, sino que es la verdadera administradora de la razón. En tanto que nosotros defendemos esto, se puede decir que ya tenemos algo resuelto sobre lo que es la filosofía. Ya nos hemos anticipado a nuestra pregunta con una respuesta. Todos tienen por correcta la afirmación de que la filosofía es un asunto de la razón. Sin embargo, tal vez esta afirmación sea una respuesta demasiado precipitada a la pregunta: ¿qué es la filosofía?. Entonces podemos en seguida oponer a esta respuesta una nueva pregunta. ¿Qué es la razón, el entendimiento? ¿Dónde y por quién se determinará qué es la razón? ¿Es que la razón se ha adueñado por sí misma de la filosofía? Si es así, ¿con qué derecho? Y si no, ¿de dónde recibe su misión y su rol? Si lo que vale como razón se establece primero y solamente en función de la filosofía y en medio del curso de su historia, entonces no es ningún buen remedio tener la filosofía como cosa de la razón. Sin embargo, tan pronto como ponemos en duda la

característica de la filosofía como una actitud racional, de semejante manera cabe también la duda de si la filosofía pertenece al área de lo irracional. Porque quien quiere definir la filosofía como algo irracional toma lo irracional como medida de deslinde, y lo hace de tal manera que también da por cosa evidente lo que es la razón.

Por otra parte, si sugerimos la posibilidad de que cualquier asunto filosófico nos toque y afecte en nuestra esencia humana, entonces es posible que esa afección no tenga absolutamente nada que ver con todo lo que habitualmente se llama afecto y sentimiento, o dicho brevemente, con lo que llamamos irracional.

De lo expuesto sacamos, en primer lugar, sólo esto: es preciso tener mucho cuidado cuando nos arriesgamos a empezar un discurso bajo el título de “¿Qué es filosofía?”.

Lo primero que buscamos es llevar la pregunta hacia un claro y correcto camino, para que nada arbitrario ni casual introduzcamos en los conceptos en torno a la filosofía. ¿Y cómo hallar un camino para precisar en forma segura nuestra pregunta?

El camino que en este momento puedo señalar está justamente frente a nosotros. Y sólo por eso, porque lo tenemos al frente, se nos hace difícil de encontrar. Pero cuando ya lo hemos encontrado, y a pesar de ello, aún nos agitamos torpemente frente a él. Preguntamos: ¿Qué es la filosofía?. Y ya damos la palabra “filosofía” por suficientemente expresada. Pero cuando ya dejamos de emplear la palabra “filosofía” como un título, cuando en lugar de la palabra “filosofía” oímos el origen de la misma, entonces suena así: philosophía. La palabra “filosofía” nos habla ahora en griego. Esta palabra griega es, en cuanto que griega, un camino. El cual, por una parte, está delante y frente a nosotros, pues siempre la hemos oído y pronunciado. Por eso la palabra griega philosophía resulta ser un camino por el cual ya estamos en camino. Ciertamente conocemos este camino tan sólo en forma totalmente confusa, aunque seamos capaces de poseer y exponer muchos conocimientos históricos sobre la filosofía griega. La palabra philosophía nos dice que la filosofía es algo que en un tiempo caracterizó por primera vez la existencia de la cultura griega. No solamente esto; la philosophía caracteriza también lo más íntimo y esencial de nuestra historia europea occidental. La expresión que a menudo oímos: “filosofía europeo-occidental”, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la “filosofía” es griega en su misma esencia, y ser griega significa en este caso que la filosofía está en el origen de la esencia griega, de modo que sólo la cultura griega la tomó desde un principio como exigencia de su desarrollo.

Sólo será la genuina esencia griega de la filosofía la que en su nueva época europea será gobernada y dominada por las ideas del cristianismo. El dominio de estas ideas pasa a la Edad Media. Sin embargo, no se puede decir que la filosofía se hace por eso cristiana, es decir, una cuestión de fe en la Revelación y la autoridad de la Iglesia. La proposición: la filosofía es griega en su esencia no significa otra cosa sino que solamente el occidente y Europa y no otros, son, en su genuina e íntima evolución histórica, “filosóficos”. Esto es lo que aparece atestiguado a través del origen y dominio de las ciencias. Porque proceden de la evolución histórica europeo-occidental, es decir, filosófica, por esto son hoy día capaces de imprimir carácter al desarrollo histórico del hombre en toda la Tierra.

Consideremos de una sola ojeada qué significa el hecho de caracterizar una era de la historia humana como “era atómica”. La energía atómica hallada y establecida a través de las ciencias se nos impone como la fuerza que debe determinar el curso de la historia. Las ciencias no se darían nunca si no fueran precedidas y seguidas de la filosofía. Pero la filosofía es: he philosophia. Esta palabra griega conecta nuestro discurso con una tradición histórica. Y puesto que esta tradición permanece como única, por eso es también unívoca. La tradición aludida a través del nombre griego de philosophia, que esta histórica palabra nos indica, nos franquea la dirección de un camino en el que preguntamos: ¿qué es la filosofía? La tradición no nos entrega una fuerza obligatoria e

irrevocable del pasado. Entregar (délivrer) es un librar, es decir, tener una libertad de discurso con el pasado. La palabra “filosofía” nos llama, cuando en verdad la escuchamos y reflexionamos sobre ella, a la historia de su etimología griega. La palabra philosophia está, por decirlo así, en el acta de inscripción de nuestra propia historia, e incluso podríamos decir: en el acta de inscripción de la presente época universal que se autodenomina era del átomo. Por eso sólo podemos preguntarnos: ¿qué es filosofía?, cuando entramos en un diálogo con el pensamiento de la cultura griega. Pero no es sólo lo que está en la pregunta -la filosofía- lo que se deriva etimológicamente del griego, sino también la manera cómo nos preguntamos; la manera en que, todavía hoy, nos preguntamos, es griega.

En efecto, preguntamos: ¿qué es...? Lo que en griego suena así: τί εἶναι. Sin embargo la pregunta, cualquiera que sea, es mucho más significativa. Podemos preguntar: ¿qué es lo que hay allí en la lejanía? Obtenemos la respuesta: un árbol. La respuesta consiste en dar su nombre a una cosa que no conocemos exactamente.

Sin embargo podemos llevar más lejos la pregunta: ¿qué es eso que nosotros llamamos árbol? Con la pregunta así formulada nos acercamos ya al griego τί εἶναι. Es la forma de pregunta que Sócrates, Platón y Aristóteles desarrollaron, interrogando, por ejemplo: ¿qué es lo bello?, ¿qué es la naturaleza?, ¿Qué es el movimiento?

Pero a este propósito debemos ahora considerar que en la indicada pregunta no sólo se busca una precisa determinación de lo que es la naturaleza, el movimiento, lo bello, sino que al mismo tiempo también se da una explicación de lo que significa ese “qué”, y en qué sentido debe entenderse el τί. Todo lo que se quiera dar a entender con ese “qué” es lo que se llama el quid est, el tò quid: la quidditas, la quiddidad. Mientras tanto la quidditas tendrá distintos significados según las diferentes épocas de la filosofía. Así, por ejemplo, la filosofía de Platón es una interpretación de lo que significa el τί. Para él, quiere decir la idea. Pero esa “idea” a la que nos referimos al preguntar con el τί o con el quid, no es en modo alguno inteligible por sí misma. Aristóteles da de ella otra explicación distinta de la de Platón. Otra explicación del τί ofrece Kant, y otra Hegel. Cada vez que se pregunta algo a través del τί, del quid o del qué, encontramos algo nuevo que precisar. En cada caso vale lo mismo: cuando en referencia a la filosofía preguntamos: ¿qué es esto?, planteamos una pregunta originariamente griega.

Observémoslo bien: no sólo el tema de nuestra pregunta: “la filosofía”, sino también la manera en que preguntamos: “¿qué es...?”, en ambos casos se impone la etimología griega. Nosotros mismos nos atenemos a esta etimología incluso cuando varias veces mencionamos la palabra “filosofía”. Propiamente hablando, somos retrollamados hacia esta etimología, por ella y a través de ella somos reclamados no sólo en el momento de articular la pregunta: ¿qué es la filosofía?, sino también cuando reflexionamos sobre su sentido. [La pregunta: ¿qué es filosofía? no es ninguna pregunta que venga a rectificar cierta clase de conocimiento en sí (filosofía de la filosofía). Tampoco es una pregunta simplemente histórica, interesada tan sólo en dejar claro cómo empezó y se desarrolló eso que se llama “filosofía”. Más bien es una pregunta histórica en el sentido de una búsqueda. Más aún: no es “una” pregunta sino “la” pregunta histórica de nuestra existencia europeo-occidental.]

Si penetramos en todo el sentido originario de la pregunta: ¿qué es filosofía?, entonces nuestra pregunta habrá encontrado, a través de su histórica etimología, una dirección hacia un porvenir histórico. Habremos encontrado un camino. La pregunta misma ya es un camino que va desde la existencia de la cultura griega hasta nosotros, si no es que va más allá de nosotros. Si perseveramos en la pregunta, ya estamos orientados hacia el camino claro y recto. Sin embargo, aun así, todavía no tenemos garantía alguna de que estemos inmediatamente en condición de andar ese camino debidamente. Aún no podemos saber en qué punto del camino nos encontramos hoy. Hace mucho tiempo que tratamos de caracterizar la pregunta, cualquiera que sea, como pregunta dirigida a la

esencia. Pero la pregunta por la esencia se nos esclarecerá cuando aquello por cuya esencia preguntamos se nos oscurezca y complique, cuando al mismo tiempo la relación del hombre con el objeto de su pregunta se vuelva vacilante y hasta estremecedora.

La pregunta de nuestro discurso afecta a la esencia de la filosofía. Si esta pregunta surge de una necesidad y no es una pregunta ficticia con el mero objeto de sostener una conversación, entonces la filosofía, en cuanto que filosofía, debe resultarnos problemática. ¿Es esto cierto? Y si lo es, ¿hasta qué punto nos resulta problemática la filosofía? Esto podremos precisarlo sólo cuando ya nos hayamos formado una idea de la filosofía. Por eso es necesario que primero sepamos qué es la filosofía. Ahí nos veremos en una extraña manera de dar vueltas alrededor de un círculo. La filosofía misma parece ser ese círculo. Admitiendo que no podríamos librarnos inmediatamente del anillo de ese círculo, se nos permite, no obstante, mirar a través de él. ¿A dónde debe dirigirse nuestra mirada? La palabra griega *philosophia* nos indica la dirección.

En este punto es necesaria una importante observación. Si atendemos, ahora o más tarde, a la palabra de la lengua griega, entramos en un ámbito adecuado. Poco a poco vislumbramos que la lengua griega no es simplemente como las europeo-occidentales que conocemos. La lengua griega, y no otra más que ella, es *lógos*. A partir de ahí debemos proceder aún más minuciosamente. Para empezar bastará indicar que, en la lengua griega, lo que se dice de una manera determinada es exactamente lo que las palabras quieren decir. Al oír una palabra griega nos atenemos a su *légein*, es decir, a sus inmediatas manifestaciones. Lo que se expresa es lo que está a la vista. A través de la palabra griega oída nos hallamos inmediatamente frente a la cosa misma, y no previamente ante el simple significado de una palabra. La palabra griega *philosophia* nos retrotrae a la de *philosophos*. Esta, a su vez, es originariamente un adjetivo, como lo es *philárgyros* (amigo de la plata), o *philótimos* (amigo del honor). Probablemente la palabra *philosophos* haya sido acuñada por Heráclito; lo cual significa que para Heráclito todavía no existe la *philosophia*. Un *anèr philosophos* no es un hombre “filosófico”. El adjetivo griego *philosophos* dice algo más completo que el adjetivo filosófico, *philosophique*. Un *anèr philosophos* es aquel *òs phileî tò sophón*, que ama lo *sophón*; *phileîn*, amar, significa aquí, en la intención de Heráclito, *homologeîn*, decir lo que el *lógos* dice, esto es, concordar con el *lógos*. Ese concordar está en consonancia con lo *sophón*. Consonancia es armonía. El hecho de que una esencia se avenga mutuamente con otra, y que ambas estén ordenadas por naturaleza a encajar entre sí porque la una está ordenada a la otra, tal es la armonía que quiere significar el mencionado verbo *phileîn*, la acción de amar.

El *anèr philosophos* ama lo *sophón*. Lo que esta palabra quiere decir para Heráclito es difícil de traducir. Pero lo podemos ilustrar según la propia explicación del mismo Heráclito. En efecto, *tò sophón*, para él, quiere decir: *Èn Pánta*, “Uno (es) Todo”. “Todo” aquí significa esto: *pánta tà ónta*, el todo, el todo del ente. *Èn*, el Uno, significa: la Unidad, lo Único, el Todo unificado. Pero único es todo ente en el ser. Lo *sophón* dice: todo ente está en el ser. Mejor dicho: el ser es el ente. En este caso, “es” suena como transitivo y enuncia un significado tantas cuantas veces “reúne”. El ser reúne al ente allá donde el ente está. El ser es la reunión- *lógos*”*.

Todo ente está en el ser. Cualquiera que oiga esto lo tendrá por trivial, cuando no por ofensivo. Pues bien, oír que el ente está en el ser no tiene por qué preocupar a nadie. Todo el mundo lo sabe: ente es aquello que es. ¿Dónde va a sentirse libre el ente si no es precisamente en el ser? Y sin embargo, justamente el hecho de que el ente esté unido al ser, y que al resplandor del ser luzca el ente, fue lo que suscitó en los griegos, y solamente en ellos, la admiración. Ente en el ser: eso fue lo más admirable para los griegos.

Mientras tanto, los griegos tuvieron que salvar y proteger esa admiración contra el asalto del ingenio sofista, que acomodaba a cada caso explicaciones inteligibles y las ofrecía en una especie de mercado. La salvación de eso que es lo más admirable -ente en el ser- ocurrió porque algo se

hizo en el camino que conduce a lo más admirable, esto es, lo sophón. Y llegaron a ello los que aspiraron a lo sophón y con su propia aspiración ante los demás hombres, despertaron y mantuvieron vigilante en ellos la misma aspiración. El phileîn tò sophón, aquella consonancia con lo sophón, ya mencionada, la armonía, devino así en una órexis, una aspiración a lo sophón. Lo sophón -el ente en el ser- se descubre propiamente en ese momento. Puesto que el phileîn ya no es una consonancia original con lo sophón, sino una especial aspiración hacia lo sophón, el phileîn tò sophón se convierte en “philosophía”. Aspiración que se determina a través del Eros.

Esa aspirada búsqueda de lo sophón, del Èn Pánta, del ente en el ser, se nos convierte ahora en una pregunta: ¿Qué es el ente en cuanto que es? Ahora es cuando el pensamiento llega a la “filosofía”. Heráclito y Permènides no eran todavía filósofos. ¿Por qué no? Porque eran los más grandes pensadores. “Grandes” no supone aquí llevar la cuenta de una obra, sino apuntar a otra dimensión del pensar. Heráclito y Permènides eran “más grandes” en el sentido de que todavía permanecían en consonancia con el lógos, es decir, con el Èn Pánta. El paso a la “filosofía”, preparado por la Sofística, fue llevado a cabo primero por Sócrates y Platón. Aristóteles, casi dos siglos después de Heráclito, consagró aquel paso con la siguiente proposición: Kai dè kai tò pálai te kai nûn kai aei zetoúmenon kai aei aporoúmenon, tí tò ón; (Met. Z 1, 1028 b sqq). Lo cual se traduce así: “¿Y a dónde se dirige desde antes, ahora y siempre en su andadura (la filosofía), y dónde está el acceso nunca encontrado (la pregunta) a lo qué es el ente? (tí tò ón)”. Esto es lo que busca la filosofía: qué es el ente en cuanto que es. La filosofía está en camino hacia el ser del ente, es decir, hacia el ente con respecto al ser. Aristóteles lo aclara cuando, a la proposición referente al tí tò ón, ¿qué es el ente?, añade una aclaración: toútò ésti tís he ousía; lo cual traducido dice: “Esto (tí tò ón) significa: ¿qué es la sustancia del ente?”. El ser del ente se basa en la sustancia. Pero ésta (la ousía) la determina Platón como idéa, y Aristóteles como enérgeia. A primera vista, todavía no es necesario precisar lo que Aristóteles quiere decir con enérgeia, y hasta qué punto la ousía se puede determinar a través de la enérgeia. Por ahora, lo importante a este respecto es que consideremos cómo Aristóteles delimita la filosofía en su esencia. Dice en el primer libro de la “Metafísica” (A 2, 982 b 9 sq) lo siguiente: la filosofía es epistéme tôn próton archôn kai aitiôn theoretiké. Se suele dar por satisfactoria la traducción de epistéme por “ciencia”. Pero esto es erróneo, porque la presentación moderna que se hace del concepto de ciencia es demasiado ligera. La traducción de epistéme por “ciencia” es también errónea si entendemos “ciencia” en sentido filosófico, como creen Fichte, Schelling y Hegel. La palabra epistéme se deriva del participio epistámenos. Así se llama al hombre que es competente y apto para algo (competencia en el sentido de apparence). La filosofía es epistéme tis, un modo de competencia, theoretiké, voz que a su vez remite a theoretin, esto es, contemplar algo recibiendo y reteniendo en la mirada aquello que es objeto de contemplación. Por consiguiente la filosofía es epistéme theoretiké. Pero, ¿qué es lo que ella recibe en la mirada?

Aristóteles lo dice cuando habla de prôtai archai kai aítiai. Lo que se traduce por: “los primeros principios y causas” -se entiende las del ente. Así los primeros principios y causas constituyen el ser del ente. No fue sino después de dos milenios y medio cuando se meditó sobre qué es lo que tiene que ver el ser del ente con eso de “principio” y “causa”.

¿En qué sentido es pensado el ser, de modo que eso de “principio” y “causa” valga para signar y asumir la existencia del ser del ente?

Atendamos ahora a otra cosa. La mencionada proposición de Aristóteles nos dice en qué punto del camino se encuentra eso que desde Platón se llama “filosofía”. La proposición nos da una información de lo que es filosofía. La filosofía es un modo de competencia que habilita para recibir al ente en la mirada, es decir, desde el punto de vista de lo qué es el ente en cuanto que es ente.

La pregunta que debe preocupar y mover, y al mismo tiempo señalar el rumbo de nuestro discurso, es ésta: ¿qué es filosofía? Ya respondió Aristóteles. Así que nuestro discurso ya no es necesario. Ha llegado a su fin antes de haber empezado. A esto se replicará que la afirmación de Aristóteles sobre lo que es la filosofía no puede en modo alguno ser la única respuesta a nuestra pregunta. En el mejor de los casos es una respuesta más entre muchas otras. Con la ayuda de la aclaración aristotélica de la filosofía, en verdad no sólo se puede presentar y exponer el pensamiento de Platón y Aristóteles, sino también el de la filosofía posterior al tiempo de Aristóteles. Mientras tanto, se dice con ligereza que la filosofía misma y la forma en que ha sido presentada ha cambiado de varias maneras en los dos siguientes milenios. ¿Quién lo negará? Pero tampoco podemos pasar por alto que la filosofía, desde Aristóteles hasta Nietzsche, pasando por el fundamento de esos cambios, en todo tiempo sigue siendo la misma. Porque los cambios son la garantía de la mismidad.

Con esto en modo alguno sostenemos que la definición aristotélica de filosofía tenga un valor absoluto. Ella es, dentro ya de la historia del pensamiento griego, sólo una muestra del pensamiento griego tal como se dio en su tiempo. En ningún caso el sello aristotélico de la filosofía se retrotrae al pensamiento de Heráclito y Parménides; en cambio no hay duda de que la definición aristotélica de filosofía es una libre consecuencia del pensamiento anterior y una especie de cierre o acabamiento del mismo. Digo que fue una libre consecuencia porque en modo alguno es sensato creer que unas filosofías y unas épocas filosóficas avancen separadamente dentro de la necesidad de un proceso dialéctico.

¿Qué es lo que resulta de lo dicho para nuestro intento de tratar en un discurso sobre la pregunta: ¿qué es la filosofía? En primer lugar, una cosa: no podemos apoyarnos sólo en la definición de Aristóteles. Y de ahí pasamos a otra: debemos tener presentes las definiciones de filosofías anteriores y posteriores. ¿Y después? Después sacaremos, a través de una abstracción comparada, lo que hay de común en las otras definiciones. ¿Y después? Después estaremos lo más lejos posible de una respuesta a nuestra pregunta. ¿Por qué llegamos a eso? Porque con este procedimiento meramente histórico recogemos las definiciones en cuestión y las reducimos a una fórmula general. Todo eso se sucede de hecho con gran erudición y con la ayuda de rigurosas averiguaciones. No necesitamos de eso en absoluto para introducirnos en la filosofía y meditar sobre su esencia. Es cierto que adquirimos diversos, sólidos y hasta provechosos conocimientos acerca de cómo se ha establecido la filosofía en el transcurso de su historia. Pero por este camino nunca obtenemos una verdadera, es decir, legítima respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía? La respuesta sólo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, como tal, filosofe en sí misma. Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta proposición? ¿Hasta qué punto una respuesta puede filosofar, precisamente en cuanto que respuesta? Trataré de aclararlo ahora provisionalmente a través de alguna indicación. Por lo demás, nuestro discurso seguirá siempre preocupado a este respecto. Incluso habría que poner a prueba la verdadera cualidad filosófica de nuestro discurso. Pero esto no está en nuestro poder.

¿Cuándo es filosofante la respuesta a la pregunta: ¿qué es filosofía? ¿Cuándo filosofamos? Evidentemente cuando entramos en diálogo con los filósofos. Por supuesto que debemos hablar con ellos sobre lo mismo de que ellos hablan. Esa recíproca conversación, que siempre y de igual manera ha sido propia de los filósofos, es el hablar, el λέγειν en el sentido del dialégesthai, el hablar como diálogo. Por lo que toca a la cuestión de si el diálogo es necesariamente una dialéctica, y cuándo lo es, lo dejamos a libre discusión.

Una cosa es precisar y describir las opiniones de los filósofos, y otra muy diferente conversar con ellos sobre el mismo tema del que ellos hablan.

Entonces, ya que los filósofos han hablado del ser del ente, nuestro discurso debe también versar sobre lo que ellos dicen acerca de lo que es el ente en cuanto que es. Nosotros mismos, a través de

nuestro pensamiento, debemos enfilear el mismo camino por donde va la filosofía. Nuestro hablar debe co-responder a aquello de que han hablado los filósofos. Si ese co-responder nos sale bien, entonces re-spondemos en sentido propio a la pregunta: ¿qué es la filosofía?. La palabra alemana “antworten” [responder] significa propiamente lo mismo que co-responder. La respuesta a nuestra pregunta no se agota en una afirmación que, a propósito de la misma pregunta, explique lo que se ha dejado dicho sobre el concepto de “filosofía”. La respuesta no es ninguna afirmación que responda (n'est pas une réponse); la respuesta es más bien la co-respondencia (la correspondance) que expresa el ser del ente. Por cierto que ahora mismo podríamos saber en qué consiste, después de todo, la característica de la respuesta en ese sentido de correspondencia. De momento todo está en que consigamos tan sólo entrar en una correspondencia, antes de establecer la teoría al respecto.

La respuesta a la pregunta: ¿qué es filosofía? Está en que correspondamos según la dirección en que va la filosofía. Y esa dirección es ésta: el ser del ente. En tal correspondencia, escuchamos aquello que desde el principio nos ha dicho la filosofía, entendida en el sentido griego de philosophía. Por tanto, sólo así, en esa correspondencia con la respuesta a nuestra pregunta, logramos mantener el discurso en función del destino al que nos entrega, es decir, nos libera la tradición de la filosofía. Encontramos la respuesta a la pregunta sobre qué es filosofía, no a través de afirmaciones históricas sobre las definiciones de la misma, sino a través del discurso mediante el cual se nos ha transmitido como relacionada con el ser del ente. Ese camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no supone ninguna ruptura con la historia, ningún mentís a la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido. Esa apropiación de la historia ha sido interpretada en el sentido de “destrucción”. El sentido de esta palabra ha sido claramente explicado en “Ser y Tiempo” (parágr. 6). Destrucción no significa derribar, sino desmontar, quitar y dejar por fuera lo que no son más que afirmaciones históricas sobre la historia de la filosofía. Destrucción es: abrir nuestro oído, franquearnos el paso hacia lo que la tradición nos transmite como ser del ente. Tan pronto como oigamos esas voces lograremos entrar en la correspondencia.

Pero al decir esto ya nos está saliendo al paso una consideración. La cual suena así: ¿debemos entonces preocuparnos por una correspondencia con el ser del ente? ¿Acaso nosotros, los hombres, no estamos ya en una tal correspondencia, y no sólo de facto sino por nuestra misma esencia? ¿No constituye esa correspondencia nuestro rasgo fundamental?

Así es en verdad. Pero si es así, ya no podemos decir que debemos llegar por primera vez a esa correspondencia. Y sin embargo lo decimos con razón. Porque realmente permanecemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente; sin embargo sólo raras veces prestamos atención a la voz del ser. La correspondencia con el ser del ente sigue siendo en realidad algo así como nuestra morada. Pero sólo de vez en cuando mostramos actitud de tomarla como propia. Tan pronto como eso ocurre correspondemos propiamente con lo que a la filosofía importa, y que está en el camino del ser del ente. El corresponder con el ser del ente es la filosofía; pero lo es entonces, y sólo entonces, cuando el corresponder se ratifica expresamente, se desarrolla y se elabora su desarrollo. Ese corresponder ocurre de diversas maneras, después que habla la voz del ser, después que ha sido oída o no oída, después que lo oído ha sido expresado o no lo ha sido. Nuestro discurso puede suscitar ocasiones para reflexionar sobre ello.

Ahora sólo busco una proposición previa para el discurso. Quisiera relacionar lo hasta ahora expuesto con la mencionada expresión de André Gide acerca de los “buenos sentimientos”. Philosophía es el mismo consumado corresponder, que habla en la medida en que atiende a la llamada del ser del ente. El co-responder escucha la voz de la llamada. Lo que nos expresa la voz del ser es lo que determina nuestro corresponder. Corresponder significa, pues: estar dispuesto, être

DIKAIOSYNE N° 2 /1999

Reseña: Pompeyo Ramis y su Ideario filosófico de Xiberta.

Págs. 269 - 275

Pompeyo Ramis

y su Ideario filosófico de Xiberta.

Sin ser la persona mas indicada para ello (porque aunque también hice estudios de filosofía y con título de Licenciado, no soy especialista en el área como sí lo es Pompeyo Ramis), he querido aceptar hacer esta presentación de su último libro como homenaje mío muy personal a quien reconozco como gran pensador, maestro universitario de muchos quilates y amigo de largos años. Por una cierta “armonía pre-establecida” -como diría Leibnitz- nuestras dos existencias han seguido recorridos paralelos y pudieran parecerse en que ambos hemos pasado por esas 3 metamorfosis de que habla Nietzsche en el primer libro de Zaratustra. “El espíritu que deviene en camello, camello que deviene en león, el león que deviene en niño.

El camello es animal de carga. Ambos hemos “camelleado” duro en más de 30 años de docencia y trabajo universitario. Hemos llevado el peso de los valores morales y culturales, los fardos de la educación. Y todo ello por travesías de desierto árido, sin muchos oasis ni dulces compensaciones, con sensación de soledad de escaso reconocimiento, de dunas interminables... Y ese mismo ámbito educativo y universitario nos ha deparado luchas de muy diverso tipo. El animal dócil ha tenido, a veces, como un león que rugir duro, mostrar garra. Y cuando la presa y la presea parecían al alcance, se han desvanecido. Los logros y éxitos en nuestro rutinario, modesto trabajo literario, intelectual y científico, no han sido fáciles, sino resultado de mucho “jugo de rabadilla” (como decía con graficidad Papini) y de una larga perseverancia sin capitulación. Pero hacia el final, el león se vuelve niño. Alguien renacido, como un nuevo comienzo y una nueva creación. Más allá de los años de la madurez, quizás coincidiendo con una muy merecida jubilación o licencia, se comienzan a libar las mieles de la vida, los vinos añejos con sus recónditos secretos; se repasan pasos recorridos, se saborean de nuevo acontecimientos, sitios, experiencias. Se reencuentra la belleza del amor, se disfruta de una especie de infancia espiritual reservada solamente a los sabios y a los santos...

Cuando la invasión vertiginosa de los multimedia de la informática, de la explosión del saber fraccionado e inmediato (a la que asistimos y en cuyo vórtice estamos) haría pensar que la era del saber escrito y del libro sería algo del pasado, que la marea de la filosofía y de las profundas corrientes de reflexión de la historia no llegarían a tocar la playa próxima del siglo XXI, nos encontramos maravillados ante hechos actuales que muestran que la filosofía no es una más de tantas modas que llegan y que pasan, no es una simple erudición de datos que responden a una determinada época, sino que es un quehacer perenne, una exigencia permanente del espíritu humano a través de todas las épocas. Basta pensar, por ejemplo, en lo que es actualmente el éxito de librería (en mas de 15 ediciones y 40 países) de la obra del noruego Jostein Gaarder, Sofias Verden, traducido por Editorial Norma de Colombia en 630 páginas: El Mundo de Sofia. Novela sobre la historia de la filosofía. Allí el autor muestra cómo en todas las épocas, los seres humanos se han hecho preguntas sobre el universo, sobre la vida, sobre el más allá... a las que se ha intentado dar respuestas. “No se conoce ninguna cultura que no se haya preocupado por saber quiénes son los seres humanos y de dónde procede el mundo... Unos de los viejos filósofos griegos que vivió hace dos mil años (se refiere a Sócrates) pensaba que la filosofía surgió debido al asombro de los seres humanos. Al ser humano le parece tan extraño existir que las preguntas filosóficas surgen por sí solas, opinaba él” (p.12-13).

Pero, ¿qué es filosofía?

* “Entendiendo por filosofía la posibilidad de pensar en las cosas, de hacer preguntas, de ver contradicciones. Asumo el concepto de filosofía en un sentido muy amplio, en el sentido griego de amor a la sabiduría. Es un filósofo el hombre que quiere saber; el hombre que aspira a que el saber sea la realización de su ser; el hombre que quiere saber por qué hace algo, para qué lo hace, para quién lo hace; el hombre que tiene una exigencia de la autonomía” (Estanislao Zuleta, Educación y democracia, Bogotá, Corporación Tercer Milenio, 1995).

* “La filosofía no puede ser identificada con las ciencias especiales ni limitada a un sólo terreno. Es en cierto sentido una ciencia universal... Se distingue, tanto por su método como por su punto de vista. Por su método, porque al filósofo no se le veda ninguno de los métodos de conocer... La filosofía se distingue además de las otras ciencias por su punto de vista. Cuando considera un objeto, lo mira siempre y exclusivamente desde el punto de vista del límite, de los aspectos fundamentales. En este sentido la filosofía es una ciencia de los fundamentos. Donde las otras ciencias se paran, donde ellas no preguntan y dan mil cosas por supuestas, allí empieza a preguntar el filósofo. Las ciencias conocen; el filósofo pregunta qué es conocer. Los otros sienten leyes; el filósofo se pregunta qué es Ley. El hombre ordinario habla de sentido y finalidad; el filósofo estudia qué hay que entender propiamente por sentido y finalidad. Así la filosofía es también una ciencia radical, pues va a la raíz de manera más profunda que ninguna otra ciencia. Donde las otras se dan por satisfechas, la filosofía sigue preguntando e investigando” (J.M. Bochenski, Introducción al pensamiento filosófico, Barcelona Herder, 1990).

Y esto ha sido y es Pompeyo (con su nombre de general conquistador, que amplió las fronteras del Imperio Romano por el Este). Pompeyo ha sabido desde muy joven asombrarse ante las realidades del mundo y los seres circundantes, planteándose preguntas inteligentes; se ha interesado siempre por el creciente mundo de las ciencias, pero siempre con esa actitud fundamental, radical, inquisitiva que plantea las grandes cuestiones (actitud propia del verdadero filósofo). Y ha tenido el don de comunicar a otros su actitud reflexiva y llevarlos de la mano (con atinada metodología y pedagogía) para que sepan también filosofar, cumpliendo aquella sensata recomendación de Kant: “No se aprende filosofía, sólo se aprende a filosofar”.

De allí, la amplia y valiosa producción escrita que nos viene dejando como retazos de sí mismo, en cuanto pensador, educador, filósofo. Son 5 libros desde 1976 hasta 1996; 19 ensayos principales, sin contar sus valiosas intervenciones en 13 congresos internacionales. Ha sido profesor invitado en las universidades de Santo Tomás y La Salle de Bogotá; del Zulia en Maracaibo, de la Complutense en Madrid. Y recibido distinciones notables como las de Miembro de Honor del Instituto de Derecho Comparado de la Universidad Complutense, miembro de Honor del Instituto de Derecho Comparado de la Universidad de Carabobo, Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía.

Sus libros son:

La enseñanza de la filosofía en Venezuela (Mérida, 1976).

Veinte filósofos venezolanos (Mérida, 1978).

La razón filosófico-jurídica de la Independencia (Caracas, 1984).

Lógica y crítica del discurso (Mérida, 1989).

Ideario filosófico de Bartolomé Xiberta (Mérida, 1996).

“El estilo es el hombre” decía con razón Buffon. Porque uno como escritor, quiéralo o no, se refleja de cuerpo entero y de mente en sus obras. Mucho más el filósofo escritor. La misma selección de sus temas preferidos, el enfoque con que los aborda y desarrolla; la óptica que adopta para analizarlos; los métodos que utiliza; las conclusiones a que llega y los propósitos o fines a los que hace servir sus conocimientos y verdades filosóficas, configuran los rasgos de ese “alter ego” que es su obra pensada y escrita.

Cuando Pompeyo está pasando revista a esos Veinte filósofos venezolanos (1946-1976) sobre los que escribe en 1977, está ofreciendo un interesante itinerario personal suyo a propósito de pensadores independientes como Briceño Guerrero, de marxistas como Nuñez Tenorio y Ludovico Silva, de ensayistas como Mayz Vallenilla, Capelletti, Nuño; de filósofos del Derecho como Lino Rodríguez-Arias, Delgado Ocando, Petzold Pernía. Y cuando Pompeyo elabora, en su último reciente libro, un Itinerario filosófico de Bartolomé Xiberta, más que un itinerario nos está dejando como legado suyo una radiografía de su pensar profundo filosófico y de su radicalidad metafísica. Algo que sobrecoge por su claridad, precisión, profundidad y sustancialidad, como él es.

Pompeyo se muestra aquí maestro en el arte de la lógica, pues sabe diferenciar los planos, los órdenes y los límites. Es, como metafísico, un navegante seguro, que sabe distinguir los dos mundos, a veces en relación de oposición a veces en relación de complementación; los mundos de la esencia y de la apariencia, de lo verdadero y de lo falso, de lo inteligible y lo sensible. Sabe adentrarse en el problema crítico del conocimiento y bucear en la no fácil estructura del acto cognoscitivo. La Ontología, la ciencia profunda del ser y del ente, es su fuerte. La teoría de la evolución y de la volición del ser humano no le es ajena y conoce sus mecanismos. Y como confluencia de muchas de sus trayectorias filosóficas, Pompeyo sabe manejar con propiedad los llamados prolegómenos de la fe (*praeambula fidei*) en los que una sana reflexión humana sabe acoplarse a los grandes lineamientos y verdades que nos han llegado por Revelación libérrima de Dios en la historia y no son simple invento humano. Allí las llamadas por Tomas de Aquino “vías” de acceso racional al problema de la existencia de Dios; el carácter racional de la fe y las condiciones de su racionalidad; los aspectos inteligibles de los dogmas y otros más, nos permiten descubrir al eminente filósofo y al creyente profundo, no en divorcio y menos en pugna, sino en amigable asocio y aun contubernio, si no ya en matrimonio místico como fue el caso de Xiberta, a quien analiza certeramente como hombre, como filósofo y como místico.

Felicitaciones, Pompeyo ¡Que como hombre, como filósofos y como amigo sigas colmando en nuestras mentes la sed de lo infinito, mostrándonos cómo ver a mil millas de distancia y a ilímites profundidades del ser, ayudándonos a atisbar y a perseguir un significado y un fin más alto para la vida!

Eres modelo como camello, pero sublimado, y como lo ve el poeta colombiano Guillermo Valencia:

Oh artista! Oh camello de la Llanura vasta,
que vas llevando a costas el sacro Monolito!
Triste de Esfinge !Novio de la Palmera casta!
Tú sólo puedes calmar la sed de lo infinito!.

Eres modelo también, como Juan Salvador Gaviota, el de Richard Bach:

¿Quién es más responsable que una gaviota, que encuentra y persigue un significado, un fin más alto para la vida?...

Si hay alguien que pueda mostrarle a uno en la tierra cómo ver a mil millas de distancia, ése será Juan Salvador gaviota...

Tenéis que comprender que una Gaviota es una idea ilimitada de la Libertad, una imagen de la Gran Gaviota, y que todo vuestro cuerpo, de extremo a extremo del ala, no es más que vuestro propio pensamiento.

Eres también león. Sigue siéndolo, porque nunca podemos bajar la defensa.

Y eres ahora niño, la mas bella síntesis del universo, porque todos los adultos llevamos dentro un niño, pero mucho más el que es sabio pensador y filósofo.

Enrique Neira Fernández

*PhD, teólogo y politólogo
Universidad de Los Andes*