

Revista —
de **Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

139

AÑO 47 • JULIO-DICIEMBRE • 2015

ISSN: 01853481

Universidad Iberoamericana, A. C.

Rector

David Fernández Dávalos

Vicerrector académico

Alejandro Guevara Sanginés

Director del Departamento de Filosofía

Pablo Lazo Briones

Revista de Filosofía, fundada por José Rubén Sanabria †.
Publicación semestral del Departamento de Filosofía
de la Universidad Iberoamericana. Número 139, año 47, 2015.

Director: José Antonio Pardo Oláquez

Comité de dirección:

- Pablo Lazo
 - Luis Guerrero
 - Francisco Galán
 - Carlos Mendiola
-

Consejo editorial:

- | | |
|---|--|
| • Heinrich Beck
(Otto-Friedrich-Universität Bamberg) | • Paul Gilbert, S.J.
(Universidad Gregoriana de Roma) |
| • Mauricio Beuchot
(Universidad Nacional Autónoma de México) | • Klaus Held
(Bergische Universität Wuppertal) |
| • Michel Dupuis
(Universidad de Lovaina) | • Augusto Hortal, S.J.
(Instituto de Filosofía del Consejo Superior de
Investigaciones Científicas-Madrid) |
| • Marcela García
(Universidad Nacional Autónoma de México) | • Thomas Meier
(Ludwig-Maximilians-Universität München,
Munich Center for Mathematical Philosophy) |
| • Miguel García-Baró
(Pontificia Universidad de Comillas) | • Antonio Zirión
(Universidad Nacional Autónoma de México) |
| • Adolfo García de la Sienra
(Universidad Veracruzana) | |
-

Secretario Editorial

- Jesús René Flores Castellanos

Revista —
— de **Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

139

AÑO 47 • JULIO-DICIEMBRE • 2015

ISSN: 01853481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.ibero.mx, publica@ibero.mx. Editor Responsable: José Antonio Pardo Oláguéz. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Diseños e Impresos Sandoval. Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3ª sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Tel. 5793-4152. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 139, julio-diciembre 2015**, se terminó de imprimir el mes de febrero de 2016 con un tiraje de 400 ejemplares.

Tabla de contenido



Debate filosófico actual – Sección especial: El ícono y el símbolo como constructos vitales y epistémicos.

1. Xicoténcatl Martínez Ruiz, *El erotismo sagrado en los íconos y símbolos de la liberación* 9
2. Blanca Solares, *Gilbert Durand y Lluís Duch: por una sabiduría integradora más allá de la violencia* 25
3. Mauricio Beuchot, *Reflexiones sobre la iconicidad y un realismo icónico* 49
4. María Noel Lapoujade, *Fugaces miradas a los íconos* 61
5. Myriam García Piedras, *Perfiles para una iconicidad cósmica en la hermenéutica analógica* 73



Estudio de los clásicos

1. Dalibor Renić, *Personal Narrative and Epistemology: The Case of John Henry Newman* 89
2. Alejandro Ordieres, *Newton y la ciencia del hombre de David Hume* 105



Análisis de la cultura contemporánea

1. Fabio Vélez, *Más allá del amigo, el tirano. La política de la amistad entre La Boétie y Montaigne* 135

2. Santiago N. Prono, *Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas* 153

 **Reseñas**

1. Fernando Caloca Ayala, *Tomás Baviera Puig, Chesterton. Fe, Razón y Alegría*, Madrid: ciudad nueva, 2014. 181

Datos de los colaboradores 191

 **Debate filosófico
actual**

Sección especial:
*El ícono y el símbolo como
constructos vitales y epistémicos.*

El erotismo sagrado en los íconos y símbolos de la liberación

Xicoténcatl Martínez Ruiz

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

Resumen

Este artículo explora algunos íconos y símbolos que insinúan —mediante un erotismo exaltado— la experiencia de reconocimiento de lo sagrado en el ser humano, en particular aquellos donde confluyen el entusiasmo y la idea de la liberación (*mokṣa*). Me enfocaré no restrictivamente, pero como guía, en una triada de imágenes, íconos y a veces símbolos relacionados: el corazón (*hṛdayam*), la pulsación (*spanda*), y el templo (*mandiram*). Lo haré con una metodología donde ocurre no sólo un análisis filosófico sino su soporte filológico e indológico. El enfoque está en algunos textos del sabio Abhinavagupta (siglos x-xi, Cachemira, India); por ello, definiendo una hermenéutica contemporánea de textos filosóficos sánscritos clásicos y del medioevo. La guía es una pregunta simple: ¿cómo interpretar hoy los símbolos e imágenes del corazón, su pulsación y el templo, formuladas en los siglos x y xi en la India?, ¿qué significa o, al menos, qué sentido tiene repensar la idea de la liberación del sufrimiento (*mokṣa*) en un contexto contemporáneo?

PALABRAS CLAVE: íconos de la India, filosofía de Abhinavagupta, liberación, erotismo sagrado, hermenéutica.

Abstract

This article explores certain icons and symbols that insinuate —through exalted eroticism— the experience of recognizing the sacred within the human being, particularly those symbols in which an enthusiasm for and the idea of liberation (*mokṣa*) converge. I will focus, not as a restriction but as a guide, on a triad of related images, icons and occasionally symbols: the heart (*hṛdayam*), the pulse (*spanda*) and the temple (*mandiram*). The methodology used involves not only philosophical analysis, but also its philological and indological foundations. The focus point is a group of texts by the sage Abhinavagupta (x and xi centuries in Kashmir, India), and

I therefore advocate for a contemporary hermeneutics of classic and medieval sanskrit philosophical texts. The guide is a simple question: how to interpret today the symbols and images —created in the x and xi centuries in India— of the heart, the pulse and the temple? What meaning lies in rethinking the idea of the liberation from suffering (*mokṣa*) in a contemporary context?

KEYWORDS: icons of India, philosophy of Abhinavagupta, liberation, sacred eroticism, hermeneutics.

I

From the union arises a stream of bliss along with a complete equanimity. By being drenched in that stream the universe continually gets renewed.¹

Atisbar o sospechar un estado de plenitud existente en todo ser humano, susceptible de ser intuido o vislumbrado en esta vida, no es una mera formulación conceptual para la tradición filosófica de la India, sino uno de sus fundamentos. No es una adquisición heterogénea sino un reconocimiento simple, intuitivo y directo de la naturaleza íntima del ser humano. Esto refiere directamente al pensamiento de una figura por demás emblemática del medioevo en el norte de la India, Abhinavagupta (Cachemira, India, siglos x-xi). La complejidad de su pensamiento y su prolífica obra en sánscrito abrazan desde cuestiones estéticas, epistemológicas y ontológicas hasta soteriológicas.

Este artículo explora los íconos y símbolos que insinúan —mediante un erotismo exaltado— la experiencia de reconocimiento de lo sagrado en el ser humano, en particular aquellos donde confluye el entusiasmo y la idea de la liberación (*mokṣa*). Me enfocaré, no restrictivamente sino como guía, en una triada de imágenes, íconos y a veces símbolos relacionados: el corazón (*hṛdayam*), la pulsación (*spanda*), y el templo (*mandiram*). Lo haré con una metodología

¹ “*Yat tat samāptisaṃghaṭṭasamuthānandadhārayā / avasiktam idaṃ viśvam apojjhati purāṇatām*” (Abhinavagupta, *Mālinī-vārttika* 2, verso 73. Todas las traducciones del sánscrito al español o al inglés son mías excepto donde se indique otro traductor; asimismo, con las traducciones del inglés y del francés al español).

donde ocurre no sólo un análisis filosófico sino su soporte filológico e indológico. El enfoque está en algunos textos del sabio Abhinavagupta, por ello definiendo una hermenéutica contemporánea de textos filosóficos sánscritos clásicos y del medioevo.

La guía del artículo es una pregunta simple: ¿cómo interpretar hoy los símbolos e imágenes del corazón, su pulsación y el templo, especialmente las formuladas en los siglos x y xi en el norte de la India? A esta pregunta le subyace otra que recorre a la tradición misma: ¿qué significa o, al menos, qué sentido tiene repensar la idea de la liberación del sufrimiento (*mokṣa*) en un contexto contemporáneo? Y quizás habrá que recorrer y reinventar esa formulación de los siglos x y xi en la actualidad. ¿Acaso es eso posible en medio de este mundo que parece lo opuesto a la posibilidad de liberación?

Por último, advierto al lector de la intención de reproducir —en la medida de lo posible— los textos en sánscrito para este artículo con el propósito de privilegiar la lectura. No ha sido del todo posible. Algunos de los que he dejado son traducciones inéditas, por tanto la responsabilidad del error —latente en toda primera traducción— es plenamente mía.

II

Las diversas preocupaciones en el pensamiento del sabio Abhinavagupta van más allá de enfoques sociales y morales; no fueron su *telos*. Sin embargo, al trascenderlos y no ponerlos como objetivos, avisó de una transformación sostenida en el ser humano, figurada en una ecuación sencilla: partió de una reflexión sistemática sobre la naturaleza última de la realidad y, sobre todo, de un camino que es búsqueda de un encuentro: la experiencia que es todas las experiencias. Reflexión y búsqueda transforman —o mejor dicho sólo reincorporan a lo que ya se es—, algo tan urgente en la actualidad.

La estructura de los textos de Abhinavagupta es, entre muchas otras cosas, una respuesta ante el asombro por la vida y sus misterios, pero esa respuesta no está construida como un tratado sino que está cifrada en verso como una serie de correspondencias entre el texto, la realidad fenoménica, la conciencia individual y aquello donde esos tres residen; un principio que Abhinavagupta llama “conciencia universal”.

Un ejemplo se encuentra en la manera en que un texto exegético fue diseñado, como es el caso del *Mālinī-vārttika* [*El comentario*

al *Mālinī*], escrito por Abhinavagupta y al que recurro en este artículo. El texto sería un símbolo de la estructura de la realidad: está lleno de íconos, símbolos, metáforas, diagramas, estructuras no evidentes. Escrito con una métrica específica, el texto es un fractal de una estructura más grande, un argumento construido en verso, es un mapa de la experiencia interior, de la realidad y del pensamiento.² Éste sigue siendo un texto que busca una hermenéutica contemporánea.

En ese horizonte de simbolismos, hay tres imágenes que ocupan este artículo, expresadas en términos sánscritos: *hṛdayam*, el corazón o conciencia; *spanda*, pulsación, vibración; y *mandiram*, el templo. Su uso a través del *Mālinī-vārttika* enlaza tres niveles: metafísico, ontológico y uno que en Occidente abraza diversos enfoques, pero que puede ser resumido en un nivel textual-soteriológico.

En casi todas las tradiciones hay una explicación sobre el origen del universo. En gran medida, es una respuesta intuitiva de la realidad patente, innegable frente al ser humano. Al expresarla ya inicia una búsqueda de entendimiento sobre una de las contraposiciones filosóficas más complejas: lo uno, el ser, y la pluralidad, el movimiento. La manera en que cada tradición de pensamiento resuelve y vive tal contraposición determina su visión del mundo y de sí mismos. En el caso de Abhinavagupta, la contraposición ocurre, pero es una formulación donde no hay ruptura entre lo uno y la pluralidad, no son dos principios sino uno (*eka*). Es ahí donde las imágenes, la métrica del verso y el argumento (*tarka*) soportan la estructura del texto —que es la clave para entenderlo—. Los símbolos cobran una momentánea realidad, habitan cada palabra sánscrita: “*That which is the effulgence (sphurana) of the heart manifests this visible universe, which springs out from the place of emission (visarga-dhāmanah).*”

² Mark S. G. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries*, Varanasi: Dilip Kumar Publishers, 1994; Jürgen Haneder, *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīvislokavārttika I.1-399*, Groningen: Forsten, 1998; Xicoténcatl Martínez Ruiz, *A whirlpool of approaches: mapping the structure of the theory of the non-duality of consciousness in Abhinavagupta's Malinivijaya-varttika* (tesis doctoral), Lancaster: Lancaster University, 2010. Disponible en: <http://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.556696#sthash.tM9dHKKN.dpuf>

*Appearing to exist, it shines forth as long it is entering into the threefold śakti [iccha, jñana and kriya śakti].*³

El corazón (*hrdayam*) es símbolo de la conciencia universal, de éste emerge el universo como si fuera un efluvo expansivo, vibrante: un universo que es expansión luminosa (*sphurana*). La emisión ocurre debido a una unión (*visarga-dhāmanah*), analogía de la confluencia humana —la unión erótica— donde ocurre la intemporalidad finita de intenso gozo.

Abhinavagupta expresa la manifestación del universo y al hacerlo sostiene una de las tesis más objetadas y, a su vez, más sofisticadas de su pensamiento: la no dualidad. Los argumentos que explican la no dualidad incorporan el movimiento como parte central de ese no dualismo: la energía dinámica llamada *śakti*. La energía, a su vez, existe como voluntad (*iccha*), conocimiento (*jñana*) y acción (*kriya*). Las tres están tejidas y expresan una idea de universo en expansión.

Como se lee en el siguiente fragmento, el símbolo del tridente encierra ese carácter expansivo del uno expresado en las tres formas de energía: “*This hrdayam is described as the highest [consciousness], the eternal consciousness of Bhairava. It is to be found in the trident whose prongs are will, cognition, and activity, in the highest abode. From this highest abode [parame dhāmani, the universe] proceeds*”.⁴

Las palabras *hrdayam* y *spanda* aluden a dos planos: el de la conciencia universal y el de la vía para experimentarla, esto es, el de la conciencia individual. Ambos términos comunican ese estado la plenitud, porque son, en gran medida, testimonios, metáforas y, al final, símbolos que funcionan como una didáctica para el entendimiento. La imagen del corazón no se refiere al corazón en cuanto que músculo —quizás sea verdad de Perogrullo decirlo—, sino que es más cercana a un concepto que da vida al símbolo de la conciencia,

³ “*Sphuraṇaṃ hrdayasya yat kila prakāṣaṇaṃ viśvam idaṃ visargadhāmanah/ sad iti pratibhāti yāvataḥ trikaśaktau viśatīha *tāvataḥ*” (*Mālinī-vārttika* 2, verso 21). Existen posibles variantes en dos versiones: **bhāva tā* (manuscrito *Jammu* 1 y *Jammu* 2).

⁴ “*Tad idaṃ hrdayaṃ nirucyate** paramaṃ bhairavaśaṃvidāmṛtaṃ/ iṣidṛ kṛtīśaktiśūlaḡaṃ parame dhāmani visṛjyate tataḥ*” (*Mālinī-vārttika* 2, verso 22). Posibles variantes en dos versiones: ***nirudhyate* (manuscrito *Jammu* 1).

el absoluto; pero sobre todo se busca en ello subrayar que la meta es la experiencia: no sólo hablarla sino habitarla. Por ello, *hrdayam* es más que un símbolo, es una imagen literal que anuncia una certeza sin complejidades, la pulsación o vibración, un vaivén continuo y no esperado.

El corazón como símbolo corresponde a la experiencia de ese estado de plenitud que nunca aparece como queremos. Esa experiencia siempre es posibilidad de aparecer diferente a lo prefigurado precisamente porque es libertad plena. Aquel vaivén rítmico aludido en *sphuraṇah* es la imagen de un dinamismo resplandeciente, la manera en que Abhinavagupta entiende la realidad y lo expresa en términos de deleite y entusiasmo. Ambas experiencias transforman y permiten fluir hacia una plenitud que es el *telos* de la tradición india, llamada liberación, recreada con su alusión a la trascendencia mediante el término sánscrito *mokṣa*.

Las vías hacia ese estado de liberación son innumerables. Sus expresiones son múltiples. Sin recato, encierran pluralidad de sentidos. Cada término en sánscrito llama a otro significado que no es sino otra imagen, otro sonido del alfabeto devanagari, cada sonido se enlaza a otro; así el significado inicial es otros significados y sonidos: girar en círculo, palabra que llama a otra, significado que sólo busca diluirse para ser un efluvio, intangible y momentáneo de una experiencia única. Al expresar ese estado se teje una guirnalda de significados; se invocan y siempre recurren a otro. Como una guirnalda no importa donde inicia o donde termina, sólo es:

- III. 9 El ser es el actor.
- III.10 El ser interior es el escenario.
- III.11 Los sentidos son los espectadores.
- III.12 Debido al intelecto iluminado, se realiza el estado de pureza.
- III.13 El logro es el estado de libertad.⁵

⁵ Śiva Sūtra 42/III.9: *nartaka ātmā*

Śs 43/III.10: *raṅgō'antarātmā*

Śs 44/III.11: *prekṣkāñīndriyāni*

Śs 45/III.12: *dhīvaśāt sattvasiddhibh*

Śs 46/III.13: *siddhaḥ svatantrabhāvaḥ* (citado en Martínez Ruiz, *op. cit.*, pp. 151-152) El Śiva Sūtra es un texto atribuido a Vasugupta (siglo IX,

Es mediante la convergencia de los íconos, las palabras y su simbolismo que se busca representar el sentido de la liberación del sufrimiento. Se llega aquí a una posible paradoja. Se sufre en un mundo que es, en sí, producto de una emisión prolongada de gozo, placer inasible, sin tiempo, innumerable. La intensidad de ese gozo que origina el universo es continua, no cesa y, a su vez, el sufrimiento humano ocurre en ese horizonte, que es gozo y libertad. No sé si esto sea una paradoja en sentido estricto —como la de Hempel o Russell— pero en ella también está una de las tesis más fascinantes del pensamiento de Abhinavagupta: las experiencias de la vida, sean de sufrimiento o de pequeños gozos, de dolor o de efímera alegría, son formas de una sola naturaleza: el gozo y la libertad —yo agregaría: y de la conciencia ininterrumpida de ambos—.

En la poesía epitalámica de Occidente (*epithalamium*, nupcial) está presente la representación de un estado de unión, expresión de la experiencia mística. En su expresión están sus métodos y en la selección del mecanismo de comunicación, la poesía, su libertad. Es en las similitudes de la expresión simbólica de los versos sánscritos y las formas de expresión en Occidente que se diluyen las fronteras y las divisiones tajantes entre tradiciones. Tanto en Occidente como en el sur de Asia, las diversas experiencias de unión, de liberación momentánea, tienen similitudes y expresiones convergentes, una de ellas es la del entusiasmo: con dios dentro. El entusiasmo es inasible por las palabras, pero recurre a la expresión lucida, es deleite con o sin palabras, embriaguez sin inconsciencia: ser plenamente en lo divino, llevar a dios dentro (*entheos*). Por un momento, la conciencia de *entheos* se convierte en el anhelado pedazo de eternidad, aun en medio de la mezquindad; es un habitar y un sumergirse en la quietud, en el reposo, en el silencio pleno.

III

La posibilidad de la liberación del sufrimiento (*mokṣa*), en medio de este mundo que parece lo opuesto a la liberación, es para la tradición filosófica y soteriológica del sur de Asia la meta de sus prácticas y, en gran medida, de su pensamiento. De ahí proceden diversas formas de entender el mundo y la vida: se vive para lograr atisbos de la

Srinagar, India), escrito en sánscrito en forma de aforismos. Se le considera un texto revelado.

liberación o la liberación como tal. La búsqueda de esto, además de un deseo innato, tiene un supuesto básico: la idea de que el ser humano llegar a ser libre de cualquier atadura causada por el ciclo ininterrumpido de sufrimiento (*samsāra*).

¿Qué entendimiento básico sobre la liberación (*mokṣa*) se encuentra en el pensamiento de Abhinavagupta? Inicié un esbozo en las líneas previas, pero es más complejo y, a la vez, simple. Diré que el punto de partida de ese entendimiento tiene un problema epistemológico desde su raíz. La atadura es, por una parte, producto de la creencia errónea y las consecuentes suposiciones que consideran lo que no es el ser como el ser y, por otra parte, la serie de suposiciones y creencias erróneas de que el ser es aquello que no es el ser.⁶ La disolución de esa doble creencia errónea y el consecuente reconocimiento del ser es la liberación. La atadura y su disolución coexisten simultáneamente y representan una contraposición que recorre y se expresa con un lenguaje más que filosófico: es simbólico y poético. A veces únicamente se presenta como una hondonada de íconos y símbolos: el cisne, el tridente, diagramas, abstracción y significados referidos a otros significados.

La problemática básica es una creencia errónea y superpuesta a la realidad, un vaivén de imágenes que se impone a la experiencia que se tiene todos los días. En otras palabras, el individuo considera lo que no es el ser como si fuera el ser y presupone esto a todas sus experiencias. Entonces, cuando uno se refiere a la idea de la liberación, el término aproximado en Occidente —aunque no debe ser reductivo— está en la palabra “soteriología”. Recorro a la etimología griega (*soterios*) y a su significado de “salvación”.

Pero ¿qué anima o detona en un ser humano el propósito, el estado anímico y el entendimiento para buscar un estado similar a la liberación? De acuerdo con el pensamiento no dualista de Abhinavagupta, hay un estado acrecentado de autoconciencia en medio del sufrimiento y el placer intenso, entre el miedo y el dolor, entre la felicidad extrema y el enojo intenso. La ironía es la incapacidad de estar alerta de esos estados que permitirán atisbos de un entendimiento no dualista de la realidad.

⁶ Abhinavagupta, *Tantrāloka* 5, versos 105b-107a, traducido en Lilian Silburn y André Padoux, *La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrālok*, París: Institut de Civilization Indienne, 1998.

El significado de algo limitado vuelto atadura conlleva no sólo un sentido negativo sino la posibilidad de catalizar el intenso anhelo por un estado de liberación. Es el estado del sujeto que se sumerge en la experiencia de una conciencia acrecentada y reflexiva, algo similar a un giro hacia uno mismo como una acrecentada conciencia táctil (*mṛś*). En esa conciencia acrecentada de sí ocurre el anhelo de un estado más pleno, atisbos de eso que puede ser la liberación: “*Those who wish to enter the state of Bhairava, which is completely uninterrupted light, they can do so only by reposing in the [uninterrupted] knowledge (vijñāna), which is the sudden flash of awareness*”.⁷

La metafísica formulada por Abhinavagupta sostiene que la conciencia universal, también referida en el texto como Bhairava, aparece como individual debido a un proceso de contracción sin cambiar su naturaleza última. La explicación de la conciencia fenoménica tiene su raigambre teórica en una metafísica no dualista de la conciencia. La conciencia universal y la individual no son diferentes. Éste es un postulado básico del pensamiento de Abhinavagupta, pero es debido a un proceso de contracción que aparece la visión individualizada y la creencia de que eso es todo lo que es el ser humano. El estado de contracción es entonces un estado de limitación pero contiene la posibilidad —siempre latente— de trascender esa contracción mediante la expansión (*spanda*) de un estado de quietud, de silencio y de simplicidad, es decir, una expansión de la conciencia que permea gradualmente la experiencia cotidiana de un ser humano.

IV

Hṛdayam se entiende como aquello que integra los diversos aspectos de la realidad en un solo principio: la conciencia universal. A través de sus diversos textos, Abhinavagupta usa el término *hṛdayam* de diversas formas: además de ser un símbolo, a veces es una imagen

⁷ “*Antaḥ saṃvidi yan nirūḍham abhitas tat prāṇadhīvigrahe saṃcāryeta¹ kathaṃ tatheti ghaṭatām² abhyāsayogakramāḥ/ye tv abhyāsapathena saṃvidam imāṃ saṃskartum abhyudyatās te kiṃ kutra³ kutaḥ kathaṃ vidadhatām ity atra saṃdidmahe*” (*Mālinī-vārttika* 2, verso 4). 1, 2 y 3 son variantes que el dr. Jürgen Hanneder encontró en dos manuscritos *Jammu 1* (J1) y *Jammu 2* (J2). Agradezco que me haya compartido estas variantes para enmendar esta parte del texto.

literal, hasta llegar a tener un uso más neutro, abstracto, que se condensa en el término *parasamvit*, que expresa la idea de conciencia universal. *Samvit* es un término donde se contiene una construcción cuidadosamente desarrollada por Abhinavagupta y expresa la idea del absoluto. En el siguiente pasaje subrayo cómo se relaciona la idea del absoluto con el término *hṛdayam* (corazón): “la conciencia suprema (*hṛdayam*) cuya naturaleza es el dinamismo expansivo (*spandanātmakam*); en esa conciencia (*hṛdaye*), que es reflexiva de sí (*svavimarśa*), reside el asombroso deleite de su plenitud y omnipresencia”.⁸

Las formas de expresión en verso capturan el asombro por una vivencia fulminante: ¿cómo será atisbar ese estado similar a un rapto de conciencia no dual? Me pregunto si esto tiene algún referente o sentido para el ser humano actual. Entre la percepción consciente de la realidad —como si fuese dinamismo pulsante— y la súbita quietud inmediata, ocurre la intuición de coexistir con y en lo sagrado: en la conciencia universal (*hṛdaye*). En el pensamiento de Abhinavagupta, esa presencia de la conciencia universal se manifiesta en todo como un orden interrelacionado y contenido en palabras como *hṛdayam* y *samvit*. La asombrosa simplicidad de esos principios se expresa también con el término: *eka* (uno). Un solo principio queda expresado en una única proposición que es la sustancia misma de las variadas formas de la literatura filosófica sánscrita clásica o del medioevo, reveladas o exegéticas, de esta tradición.

Utpaladeva (c. 900-950 d. C.) es otro filósofo de esta tradición. Hizo una extensa labor argumentativa en torno al término *hṛdayam*, derivada de las respuestas al budismo. Ese principio o fundamento de la existencia es no dual y encuentra en un símbolo su expresión: *hṛdayam* (el corazón). En una de sus estrofas se lee *hṛdayam* como el ser, el absoluto o, en otros términos, la conciencia universal: “Ésta es la vibración luminosa (*sphurattā*), el Ser absoluto (*mahāsattā*), sin afectación espacio-temporal; esto es llamado el corazón de la conciencia supremo (*hṛdayam*), en tanto esta (*sphurattā*) es su esencia”.⁹

⁸ “*Tasyopāyaṃ paraṃ brūte hṛdayaṃ spandanātmakam/hṛdaye bodhamayo yaḥ svavimarśaḥ pūrṇaciccamatkāraḥ/yugapad drāḡiti haṭhato linikṛtaviśvataḥsphuranaḥ*” (*Mālinī-vārttika* 2, verso19).

⁹ “*Sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī/saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ*” (*Utpaladeva*, *ĪPK* I 5.14). Traducido en Rafaele Torella, *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, Roma: Ubaldini, 1979, p. 121.

Una percepción central en los textos tanto de Abhinavagupta como de Utpaladeva es el método y sus pasos. En el *Mālinī-vārttika*, la referencia a *hṛtpathaḥ* (el camino al corazón) indica un camino disciplinado donde se trabaja para vaciar lo que obstruye esos estados de gozo, subyace una forma sistemática de inmersión a estados de conciencia descritos como asombrosos (*Mālinī-vārttika* 2. 27). No es fácil escribir y aludir a *hṛtpathaḥ*, una vía práctica que involucra el cuerpo, la mente, el corazón y en suma puede entenderse como una vía de expansión de un estado contraído. Expandir conlleva un sentido de intensa felicidad y un supuesto básico: trascender la limitación y finitud del cuerpo. Se quiere esa intensa felicidad de manera continua, es decir, un anhelo contrapuesto a la evidencia ineludible de la realidad finita humana.

La expansión de la conciencia individual, aunque vuelve a ser leída como metáfora en diversos textos, se puede interpretar en un sentido más literal. Hay una serie de prácticas regidas por ideas contrapuestas, como ésta en la que existe la coexistencia entre conciencia individual y universal, entre prácticas ascéticas y la vida cotidiana, es decir, Abhinavagupta recurre a diversas imágenes para describir una serie de gozos enlazados. Él usa el término *ānanda*, que puede ser traducido como “gozo”; no un gozo determinado por el consumo sino un gozo libre y consciente. Abhinavagupta describe cómo el aspirante recorre metafóricamente este camino interior transitando diversos tipos de gozo (*Mālinī-vārttika* 2).

Cada alusión a la experiencia de gozo (*ānanda*) en el texto de Abhinavagupta se construye con símbolos e imágenes de lo efímero, pero el tratamiento es un habitar pleno de la trascendencia. Por ejemplo, el término *nirānanda* (gozo trascendental) se describe primero de una manera negativa y difícil de considerar para el pensamiento occidental, esto es, ser parte del reposo en el vacío (*śūnyatā*), ausencia de objetos: “El estado de gozo supremo (*parānanda*) surge cuando uno logra reposar en ese objeto donde se encuentran todos los objetos (*prameya*). Esto ocurre cuando todos los objetos de conocimiento se funden en uno solo”.¹⁰ Ese estado expresa una cuestión ineludible para la filosofía occidental: ¿qué objeto es todos los objetos?, ¿cómo un objeto puede ser todos los objetos sin cancelar su

¹⁰ “Prameyapadaviśrāntēḥ parānando’py udety alam / anantameyasamghaṭṭa pūrñe meye tu sarvataḥ” (*Mālinī-vārttika* 2. 36).

propia naturaleza? El sentido de este enunciado es el de la revelación de un estado que no requiere, para ser, necesariamente un proceso de análisis cognitivo. Dicho de otra manera, un objeto reposa en aquello que es todos los objetos, la referencia ineludible no al plano de la filosofía sino de la literatura es ese “inconcebible universo”: “Vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph”.¹¹

Abhinavagupta no sólo presenta una descripción de tales estados sino la idea de que cada ser humano contiene, como parte de su naturaleza, la posibilidad de salvación. Esto es capturado con diversas imágenes, al borde de la experiencia ordinaria y de las palabras. Ese límite es descripción de un borde cuya forma de expresión es el silencio; ahí ocurre en un ritmo: la revelación de la naturaleza humana. En ese silencio por un momento acontece la muerte de lo ordinario, pero es ahí —de hecho, en lo más ordinario— donde sólo hay vida exaltada. Un ritmo dulce asombra: el resultado de esta visión no dual aparece como néctar esparcido en la boca. Desde la glotis cae cada gota, precisa, densa y dulce como la miel; con cada gota se expande la conciencia y en un parpadeo inesperado —según el *Vārttika*— de desvela el lugar más sagrado dentro de un ser humano.¹² En ese momento sólo hay expansión (*ullāsa*). La función del lenguaje y la actividad reguladora del ego tienen un cese (*Mālinī-vārttika* 2. 44).

V

¿A qué se refiere Abhinavagupta con la imagen del templo? La idea de liberación conlleva un proceso de regreso a la conciencia no dual y, a su vez, se entiende como un proceso de expansión de lo que estaba contraído, es decir, se revierte la contracción de la conciencia individual. La desindividualización no es un proceso de aniquilamiento, sino de la disolución de la dualidad erróneamente proyectada entre el “yo” limitado del ser individual y la conciencia universal, el “yo” absoluto. La imagen del templo tiene una determinación y es la de referirse a un espacio sagrado, un templo, pero no exterior

¹¹ Jorge Luis Borges, “El Aleph”, en *El Aleph*, Madrid: Alianza, 2000, p.134.

¹² Xicoténcatl Martínez Ruiz, “Entering the Heart (*hṛdayam*): Soteriology, sacred texts, and becoming a temple of bliss in Abhinavagupta’s *Mālinī-vārttika*”, en G. Sfameni, A. Consentino, M. Monaca (eds.), *Religion and the History of European Culture*, vol. 1, Mesina: Messina University, 2013.

sino interior. Ésa es otra alusión a los diversos estados de gozo y un gradual atisbo de lo que significa un estado de liberación. Para Abhinavagupta, el proceso de desindividuación ocurre para regresar desde lo individual hacia la conciencia suprema; ese regreso es otra forma de decir “reconocimiento” de algo que se ha olvidado.

El punto de partida, al parecer, es el anhelo de un estado más elevado de existencia, es ansia de felicidad y un gozo continuo —no dependiente de limitaciones físicas—. Esto no significa un desprecio de la realidad. Por el contrario, en esta tradición el enfoque es de integración y reconocimiento de la conciencia universal en el mundo mismo: “Los medios para la liberación son la ausencia de medios, y son debido a la ausencia de esa determinación del sacrificio o el control de la mente; y existen aun cuando la mente está inmersa en la atracción placentera del mundo de los objetos”.¹³ En este tránsito, Abhinavagupta da un lugar imprescindible al reconocimiento elemental de que la conciencia universal refiere al término *mandiram* (templo), pero no en un sentido de construcción física sino en el sentido del ser humano mismo. Se encuentran diversas clases de expresiones contrapuestas para ilustrar la experiencia de la liberación, pero hay una tensión, un ritmo en las formas de las afirmaciones y expresiones no dualistas.

La disolución entre lo universal y lo individual lleva a pensar que, en cualquier acción de un ser humano que busca la liberación y atraviesa el camino al corazón, nunca se separa de ese templo de gozo. Atraviesa instantes que atisban y son ansias de inmortalidad; por fin se encuentra calma. Para Abhinavagupta, llegar a ser un templo de gozo es trascender lo limitado, entrar y quedarse ahí: se abandona todo lo que oscurece el brillo de la conciencia que brilla en todo. Entonces, quien es un templo de gozo se deleita en el asombro de la conciencia no dualista: cuando todo aparece y es visto porque aparece en la luz de la conciencia que permea todo. Ser un templo de gozo es esa experiencia donde confluyen las tres imágenes que recorren el artículo: el corazón, la pulsación y el templo, *śāmbhavabhūmi* (el lugar de Bhairava): “Cuando uno entra al plano de Bhairava (*Śāmbhavabhūmi*), entonces se ve todo pleno y saturado de conciencia;

¹³ “*Upāyoga’ pyanupāyo’syāyāgavṛttinirodhataḥ/recanāpūraṇair eṣā rahiṭā tanuvātanauḥ// Tārayaty evam ātmānaṃ bhedasāgaragocarāt/nimāñjamā nam apy etan mano vaiśayike rase*” (*Mālinī-vārttika* 2. 107-108).

uno ve que todo está permeado por la luz de la conciencia. Por ello, el brillo de la conciencia sobrepasa la forma misma sobre la que aparece”.¹⁴

Epílogo

Abhinavagupta logró en el *Mālinī-vārttika* sistematizar diversos textos, ideas, teorías; entre ellos, desarrolló la coexistencia de un sistema de pensamiento con un lenguaje no sólo filosófico sino de gran inspiración poética. El interés por el estudio de su pensamiento ha generado, desde la segunda parte del siglo xx, investigaciones principalmente en Inglaterra, Alemania, Francia, Italia y Estados Unidos. Hoy existen más estudios, traducciones y análisis de su pensamiento que han permitido aproximarse y, en algunos casos, entender otra forma de mirar el mundo. ☞

Bibliografía

Textos en sánscrito

- Abhinavagupta, *Tantrāloka*, Rājanaka Jayaratha (comentarios), Mukund Ram Shastri (ed.), Bombay-Singar: Allahabad, 1918-1938.
- Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttika of Abhinavagupta*, Madhusudan Kaul (ed. y notas), Srinagar: Kashmir Pratap Steam, 1921.
- Rājānaka Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, J. C. Chatterji (ed.), Srinagar, 1911.
- Spandakārikā* con *vṛtti* de Kallatabhaṭṭa, J. C. Chatterji (ed.), Srinagar, 1916.

Traducciones y estudios

- Dyczkowski, Mark S. G., *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries*, Varanasi: Dilip Kumar Publishers, 1994.
- Flood, Gavin (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden: Blackwell, 2003.
- Gnoli, Raniero, *Luce delle Sacre Scritture di Abhinavagupta*, Torino: Classici UTET-Boringheri, 1999.

¹⁴ “*Etadāviṣṭasamvitti sarvam eva nirīkṣyate / prakāsarūpatākṛāntaṃ caitanyaṃ hi prakāṣate*” (*Mālinī-vārttika* 2. 84).

- Hanneder, Jürgen, *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīvislokavārttika I.1-399*, Groningen: Egbert Forsten, 1998.
- Martínez Ruiz, Xicoténcatl, "Śiva-Sūtra. Traducción y estudio introductorio", *Revista de Estudios de Asia y África* 43(1), pp. 141-157.
- _____, *A whirlpool of approaches: mapping the structure of the theory of the non-duality of consciousness in Abhinavagupta's Malinivijaya-varttika (2. 1-108)* (tesis doctoral), Lancaster: Lancaster University, 2010. Disponible en:
<http://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.556696#sthash.tM9dHKKN.dpuf>
- _____, "Entering the Heart (*hṛdayam*): Soteriology, sacred texts, and becoming a temple of bliss in Abhinavagupta's *Mālinī-vārttika*", en G. Sfameni, A. Consentino, M. Monaca (eds.), *Religion and the History of European Culture*, vol. 1, Mesina: Messina University, 2013.
- Pandey, Kanti Chandra, *Īśvarapratyabhijñā-Vimarsinī*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1986.
- Sanderson, Alexis, "Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir", en André Padoux (ed.), *Mantras et Diagrammes Rituels dans L'Hindouisme*, París: Editions du CNRS, 1986.
- _____, "Śaivism and the Tantric Traditions", en S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke y F. Hardy (eds.), *The Worlds' Religions*, Londres: Routledge, 1988.
- _____, "The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra", en Teun Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, Albany: SUNY Press, 1992.
- _____, "A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta", en Sadananda Das y Ernst Furlinger (eds.), *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*, Nueva Delhi: D. K. Printworld, 2005.
- Silburn, Lilian y André Padoux (trads. y comentarios), *La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*, París: Institut de Civilization Indienne, 2000.
- Somadeva, Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, Pondicherry: Institute Français de Pondichery-EFEO, 2004.
- Torella, Raffaella, *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, Roma: Ubaldini, 1979.
- _____, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author's vṛtti, Critical Edition and annotated translation*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Gilbert Durand y Lluís Duch: por una sabiduría integradora más allá de la violencia

*A Gilbert Durand (1921-2012),
in memoriam*

Blanca Solares

Programa Estudios de lo imaginario,
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
UNAM

Resumen

El presente ensayo pone en relación la noción de “trayecto antropológico” de Gilbert Durand con la de “estructuras de acogida” de Lluís Duch. Ambas perspectivas se enriquecen mutuamente y amplían la concepción de ser humano como punto de partida de la necesaria “revolución epistemológica” contenida en la expresión “hacia un nuevo espíritu antropológico” (Durand). El punto de comparación de ambos maestros parte de la afirmación de que toda antropología tendría que ser una praxis pedagógica, que vale también a la inversa, toda praxis pedagógica debiera estar fundamentada en una buena antropología o tratado de qué es el ser humano.

La noción de “trayecto antropológico” remite a la de “trayecto pedagógico”, con lo que se alude también al imprescindible fortalecimiento de espacios trasdisciplinarios necesarios para la orientación y cultivo de la capacidad imaginaria o simbolizadora del ser humano para superar los enfoques neopositivistas prevalecientes.
PALABRAS CLAVES: símbolo, vida, imaginario, sabiduría, violencia.

Abstract

This paper relates the notion of “anthropological path” by Gilbert Durand with that of “host structures” by Lluís Duch. Both perspectives, in my opinion, mutually enrich and expand the conception of man, as a starting point to the necessary “epistemological revolution” contained in the expression “to a new anthropological spirit” (Durand). The point

of comparison of both masters is that all anthropology should be a pedagogical praxis, which also applies in reverse, all pedagogical practice should be based on a good anthropology or treatise about what is man.

The notion of “anthropological path” thus brings to the “pedagogical way”, so the essential strengthening of transdisciplinary space necessary for orientation and cultivation of the imaginary ability or symbolizing also refers to overcome the prevailing neo-positivism perspectives.

KEYWORDS: symbol, life, imagination, wisdom, violence.

Introducción

Lo imaginario —es decir, el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituye el capital pensado del homo sapiens— se nos aparece como el gran denominador fundamental donde se sitúan todos los procedimientos del pensamiento humano [...] Negamos más que nunca las parcelaciones universitarias de las ciencias del hombre que, con miras estrechas y partidarias sobre el gigantesco problema humano, mutilan la complejidad comprensiva (es decir la única fuente de comprensión posible) [...] de los problemas planteados por el comportamiento del gran mono desnudo: el homo sapiens. Más que nunca reafirmamos que todos los problemas relativos a la significación, y por tanto al símbolo y a lo Imaginario, no pueden ser merecedores —sin falsificación— de una sola rama de las ciencias humanas.

G. DURAND

Una antropología en el sentido más amplio; es decir, un conocimiento del hombre que asocie diversos métodos y diversas disciplinas, y que nos revele un día los secretos resortes que mueven a este huésped, presente sin haber sido invitado a nuestros debates: el espíritu humano.

CL. LÉVI-STRAUSS

Desde la publicación, en 1960, de su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario, introducción a una arquetipología general*, Gilbert Durand caracteriza al “trayecto antropológico” como el incesante intercambio que existe entre las pulsiones subjetivas y

asimiladoras del ser humano y las intimaciones objetivas —avisos, amenazas, conminaciones— derivadas del medio cósmico y social.¹ Se aparta de los problemas de la búsqueda de la anterioridad ontológica de qué fue primero si el huevo o la gallina, el pensamiento o la acción, y junto con Piaget postula la génesis recíproca del gesto pulsional y la representación del objeto. Hay génesis mutua que va de la interioridad pulsional a la exterioridad del entorno material y social, y viceversa. Es en este intervalo, en esta marcha de equilibrio móvil y reversible, que Durand sitúa la investigación antropológica de lo imaginario —o trayecto— a través del cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos subjetivos; y al revés, las representaciones subjetivas se explican por las acomodaciones previas al medio objetivo, social y natural, y vuelven indisociables y reversibles los aspectos psíquicos y socio-culturales.

Lo imaginario, diría E. Cassirer, alude a un proceso activo de incesante interpretación de la realidad como rasgo específico del ser humano. A diferencia de todos los seres vivos de la naturaleza, al ser humano no le satisface hacer las cosas porque sí; se pregunta por su significado. Lo decisivo aquí no es la respuesta, sino el planteamiento de la pregunta.

En otras palabras, para el ser humano, “ser finito capaz de infinito” (Luckman), la realidad no se agota en lo que directa o inmediatamente él puede captar, sino que requiere de la comprensión de su sentido, de lo que anima la existencia del universo y que, en último término, en palabras del monje y filósofo catalán L. Duch, sólo puede aprehenderse a través del lenguaje del símbolo como “presencia de una ausencia”. Esto es porque el misterio del sentido de la existencia jamás podrá ser aprehendido con exhaustividad por ningún *mythos* o *logos*; si acaso, sólo es experimentable, contemplable o visible de manera fugaz, como un don, gracia, o iluminación que afecta profundamente a la conciencia desde su interioridad. En la medida en que trasciende al humano, el sentido no se agota en semiología sino que, más bien, al tiempo que la supone, impone su

¹ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París: Dunod, 1992. Hay traducción al español, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a una arquetipología general*, Madrid: Taurus, 1981, p. 35. Recientemente ha sido publicada una nueva edición por Fondo de Cultura Económica.

dimensión simbólica.² Por ello, dice el poeta Rainer Maria Rilke en *El libro de las Horas*:

Bienaventurados los que saben
Que detrás de todos los lenguajes
Se encuentra lo Inexpresable.³

A fin de acercarnos y comprender más ampliamente la noción de “trayecto antropológico” de la que habla Durand, me ha parecido relevante ponerlo en relación directa con la valiosa noción de “estructuras de acogida”, desarrollada por L. Duch, en su *Antropología de la vida cotidiana*, propuesta teórica en la que trabaja desde hace más de treinta años.⁴ Al relacionar estos dos conceptos antropológicos, los estudios sobre el símbolo y los mitos se enriquecen y permiten constatar de una mejor manera la pregunta central que ocupa a la reflexión humanista: ¿qué es el ser humano?

Es necesario insistir que aquí se habla de una antropología que tiene al ser humano como entidad central, que debe ser descrito no sólo de manera abstracta, constatada en su mera realidad empírica,

² También, en la acepción de M. Beuchot, se podría decir, en lugar de símbolo, ícono: expresión de lo que nunca podrá ser dicho con palabras. Quisiera subrayar aquí, de modo sintético, ya que requiere de un tratamiento aparte, que una de las contribuciones más relevantes de la filosofía de M. Beuchot a la discusión de la hermenéutica contemporánea es la de las dos caras del símbolo, el ídolo y el ícono, que me parece también fundamental en la comprensión del imaginario. Dice Beuchot: “La palabra griega para imagen es *eikon*, de la que viene ícono: pero también existe la palabra *eidos*, de la que viene ídolo. El ícono es la imagen buena, obediente y respetuosa: el ídolo es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre” (Mauricio Beuchot, *Las dos caras del símbolo: el ídolo y el ícono*, Madrid: Caparrós, 1999, p. 65).

³ “*Selig, die wissen / Das hinter allen Sprachen / Das Unsägbar steht*” (traducción de Lluís Duch, en *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 82).

⁴ Todos los volúmenes de este autor están publicados en catalán y sólo tres en español: *I. Simbolismo y salud* (2002); *II. Escenarios de la corporeidad* (2005); *III. Las ambigüedades del amor* (2009). Estos dos últimos tomos en colaboración, en la versión española, con J. C. Mélich, fueron editados por Trotta.

sino como “proceso de formación (*Gestaltung*) del ser humano como humano”, aspecto relevante en la obra de ambos maestros, en los que no dejo de encontrar pautas de orientación tanto para la propia praxis vital y cotidiana, como para la intelectual y pedagógica.

La noción de trayecto antropológico de Gilbert Durand, o las dos caras de la imaginación: creación y perversión

Frente a la concepción determinista de la historia como epopeya contra la escasez y absolutos del tipo “toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”; frente a la perspectiva freudiana de la “cultura como represión” y readaptación del yo; o la idea muy común en el ámbito de las ciencias sociales del factor económico-político como condicionante de la organización sociocultural, uno de los aportes más significativos del pensamiento de G. Durand al análisis de la cultura es su noción de “trayecto antropológico”. Con este concepto, Durand explicita uno de los aportes más significativos para la comprensión de lo humano en las últimas décadas, la de lo imaginario como dimensión trashistórica o estructural del *homo sapiens*. Entre lo biológico (la pulsión subjetiva y asimiladora) y lo social-natural (o conminación objetiva de la naturaleza y el cosmos), se sitúa el ámbito de la imagen como espacio relacional o intermedio a través del cual el hombre organiza el conjunto de sus usos culturales.

Entre la pulsión natural del hombre, sus instintos o necesidades que casi rayan con lo animal, y la coerción del entorno, social (historia) y cósmico (naturaleza), se levanta, destaca Durand, el símbolo, es decir, los lenguajes del símbolo (filosófico, científico, artístico y religioso) como elaboración de sentido. La cultura no se agota en la mera represión de las pulsiones (Freud); no se reduce a hechos aprehensibles como “conjunto de costumbres y creencias” que agrupan identitariamente a una sociedad (Durkheim) ni tampoco se construye al determinismo de la “base económica” (Marx) sobre el que se levanta la sobreestructura sociopolítica. Más bien, afirma Durand, y junto con él diversos estudiosos que en las últimas décadas han difundido y profundizado la noción de imaginario —G. Bachelard, C. Lévi-Strauss, P. Ricoeur o H. Corbin, entre otros—: lo propiamente humano es la capacidad de elaboración simbólica de sus imágenes, expresada en palabras y acciones: la cultura como ámbito auténtico de soberanía y libertad.

De acuerdo con la Escuela Francesa de Antropología —de la que Durand es uno de sus representantes más connotados en los últimos años—, en confluencia con el psicoanálisis junguiano, la sociología comprensiva, la hermenéutica filosófica, la fenomenología y el estructuralismo, se puede decir que todo individuo: a) percibe lo real inmediato a través de sus sentidos y su esfera mental o psique; y b) que a partir de esta percepción, expresa una ideación, la mayor parte de la veces, verbalizada, a través de la que representa la realidad, implementa signos lógico lingüísticos convencionales y abstractos que le permiten transitar por el mundo y discurrir sobre él, juzgar, razonar, pensar. Pero, y ésta es la contribución nodal de este autor al estudio del *anthropos*, siempre existe entre ambos momentos, c) lo imaginario: la producción subjetiva de imágenes (verbales, icónicas, musicales) o relatos (Ricoeur) a través de los que se organizan las representaciones del mundo, la recreación del pasado, los proyectos de mundos posibles; por ejemplo, el recuerdo idealizado de un ser querido, la rememoración de la infancia, el ensueño de una vida futura, la fe religiosa, etcétera. Estas imágenes —que de algún modo se materializan sin agotarse a través de la escritura, la pintura o cualquier otro soporte objetivo—, insiste Durand, son inseparables de los recuerdos y estados afectivos individuales —placer, desagrado, nostalgia o dolor— así como de la herencia biopsicogenética y la histórica, la memoria, los sueños, las creencias, etcétera. Lo imaginario (la imagen y todas sus valencias) viene tanto a orientar como a deformar o “reformatar” la percepción del mundo presente, marcando los contenidos del pensamiento y las acciones en las que se prolonga.

Entre la realidad concreta percibida por los sentidos y el mundo abstracto de la razón que la expresa, existe un ámbito intermedio que constituye la substancia de la vida psíquica y que está hecho de recuerdos, afectos, anticipaciones, de la memoria del cuerpo y de la psique, que ocupa la vida y que determina los estados del alma, orienta los pensamientos, guía las decisiones, influye sobre los comportamientos, determina las obsesiones e incluso —de manera fuerte— el conjunto de la realidad histórica. Por así decirlo, no hay captación neutra de la realidad porque, mediada por la imagen, ésta es siempre una intermediaria afectiva e intelectual. Cobran entonces relieve las interrogantes acerca de cómo se constituyen las “formas” y “fuerzas” de lo imaginario o cómo pueden las imágenes simbólicas

ser fuente de creatividad espiritual, en el arte y en la vida, al mismo tiempo que de alienación y de conductas patológicas.

Confundido en el pasado, en particular por la Ilustración y el racionalismo a partir de Descartes, con las pasiones o fuerzas de perturbación, el mundo de las imágenes (*iconósfera*, como también le denomina J.-J. Wunenburger) se vio desplazado de la investigación filosófica y científica. Sólo en décadas recientes, a partir de los años sesenta, como lo asienta Durand, se ha visto nuevamente reconocido, identificado y estudiado por las ciencias humanas modernas, dado que se está aún lejos de acceder al ilusorio nivel del “animal racional” absoluto capaz de calcular sus decisiones y acciones en función de hechos objetivos puros y exactos, como muy bien Kant lo había prefigurado al hablar de la imaginación trascendental. Incluso, lo imaginario es todavía poco valorizado actualmente y se le trata con negligencia y desdén por las llamadas ciencias cognitivas, impulsoras más bien de la “inteligencia artificial”, de máquinas robots programadas sin los molestos equívocos humanos (tan sólo baste recordar aquí la película *Blade Runner*, de R. Scott: “Más humano que lo humano, *that is our business*”).

De ahí la insistencia de Durand y su escuela en aclarar el importante lugar y la función del imaginario en la cultura, es decir, de todo un repertorio activo de imágenes aureoladas de afectos, positivos o negativos, que estructuran tanto a la conciencia como al inconsciente.

¿Qué se mueve en el espíritu, la mayor parte del tiempo, si no recuerdos de imágenes seleccionadas o reformateadas de una memoria transida por eso que no existe, es decir, por anticipaciones o simulaciones de hechos a los que, aunque no existan, se les da una importancia real en la vertiginosa imaginación? ¿Cómo no reconocer los miedos o deseos que acompañan a la relación con el mundo, idealizaciones, sublimaciones y cristalizaciones de imágenes, que nos disponen a afrontar la vida de manera feliz, o triste y melancólica, influenciando así los comportamientos y las acciones de la facultad de razonar o de percibir? No es a partir de una conexión programada de conceptos que se interactúa y se reconoce el mundo, a los otros y a uno mismo, sino sobre la base de la cohesión unitiva de los sentimientos con los que se interioriza y exterioriza el sentido de lo real, inseparable de las imágenes del mundo.

De alguna manera, se puede decir que se imagina la mayor parte del tiempo, si se admite que imaginar no es sólo, como afirmaría un

pragmatismo prosaico, inventar ficciones, sino producir imágenes mentales (y no sólo hechos que no existen o no existen aún), confiando a las imágenes y a sus valencias afectivas el poder de vincular y entrelazar los distintos momentos de la vida, de sustituir los vacíos de la ignorancia, de suscitar valores y creencias que guíen la vida que se quiere impulsar. Es a través de la memoria imaginante que se va construyendo una identidad personal (siempre en transformación) y se asegura una continuidad en las acciones; es por medio de ella que se entra en contacto con los otros, que se construye el mundo íntimo o que se enfrentan, en palabras de Durand, las conminaciones derivadas del entorno social y del natural.

El imaginario personal se elabora a partir de una doble filiación: una interna o **endógena** del poder de recordar o de anticipar el devenir en relación con la biografía (imágenes traumáticas de la infancia o grandes imágenes de felicidad íntima, por ejemplo); y, otra de filiación externa, **exógena**, puesto que las capacidades de producción de imágenes, símbolos y mitos dependen de la riqueza de un patrimonio simbólico vehiculizado por la sociedad, de los sistemas educativos, de la escuela, de la familia, de la religión y, actualmente (y de una forma especial), de las tecnologías mediáticas. Una población cultivada dispone de más materiales oníricos que una población inculta, o mejor dicho “aculturada”, lo que no equivale a decir iletrada o analfabeta, en cuanto que cultura oral; al contrario, estas últimas, a lo largo de la historia, han sido un vasto reservorio del imaginario colectivo y de transmisión de las tradiciones ancestrales. Esto se demuestra en la importante presencia de población indígena que continúa, a pesar de todos los obstáculos represivos, manteniendo con vida, en el caso de México, sus lenguajes, sus ritos, sus mitos, su medicina, su herbolaria y sus expresiones artístico-artesanales.

Cada individuo experimenta una combinación de imaginarios más o menos socializados y ricos que forman un “atlas plural de imágenes”, compuesto por estratos interconectados. Tales imágenes se pueden clasificar en tres tipos: imágenes estrictamente *personales* (de la intimidad psíquica); imágenes *culturales* (o referentes comunes de una tradición cultural específica); e imágenes universales o *arquetipos*, que actúan e interactúan de manera trashistórica y trascultural (agua, fuego, tierra, cielo, árbol, círculo, cruz; o madre, dios, héroe, etcétera).

Este imaginario se ancla en diversos soportes material-sensibles (escritura, cuadros, fotografía, modalidades de audio, cine, etcétera) dando corporeidad a visiones de mundo, y se cristaliza en objetos técnicos (utensilios, máquinas, automóviles, etcétera), que lo condensan y lo retroalimentan. Lo imaginario se exterioriza en el conjunto de las producciones materiales de la cultura, en obras técnicas, artísticas o concepciones del mundo que sirven como proyección de las imágenes subjetivas. Los objetos que logran concentrar una mayor fuerza de imaginario ganan en valor afectivo y simbólico e incluso se convierten en artefactos (*Weltbilden*) para la generación de nuevos ensueños y de nuevas imágenes.

En su ensayo “El árbol de las imágenes”, Jean-Jacques Wunenburger, uno de los herederos filosóficamente más potentes de Durand en la actualidad, distingue de forma nítida “las tres voces del imaginario” o niveles de formación de las imágenes: la *imaginaria*, que podría designar el conjunto de las imágenes mentales y materiales que se presentan como reproducciones de lo real; el *imaginario*, que engloba las imágenes que se presentan como sustituciones de un real ausente y abren un campo de representación de lo irreal, negación de lo real y juego con lo posible; y lo *imaginal*, representación de imágenes sin equivalentes o modelo en la experiencia, “el verdadero plano original de los símbolos o imágenes epifánicas que actualizan un sentido que nos sobrepasa y que no se deja reducir ni a reproducción ni a ficción”.⁵

Estas tres categorías de imágenes, a menudo imbricadas una dentro de la otra en la experiencia mental o actividad imaginal de la existencia, permiten identificar tres intencionalidades bien diferenciadas: “Crear imágenes, imaginar e imaginalizar”. Cada una de estas formaciones de imágenes es objeto de exploración de un tipo de saber bien acotado. Para el primero, la semiología; para el segundo, la ciencia de lo fantasmal, el ensueño y las ficciones propias del ámbito psicoanalítico principalmente; para el tercero, una suerte de iconología simbólica, que apela a la hermenéutica filosófica y a la fenomenología de la religión.⁶ En la actualidad, es al conjunto de estas

⁵ Ensayo está en el libro del mismo autor, *La vida de las imágenes*, Buenos Aires: Jorge Baduino Ediciones-Universidad Nacional de San Martín, 2005, especialmente pp. 31-32.

⁶ *Id.*

aproximaciones a las que se debe el trabajo logrado de arrebatarse la imagen de su estado degradado por la iconoclastia racionalista y positivizante y rehabilitarla como instancia mediadora, decisiva, entre lo real y lo racional.

En palabras de C. Enaudeau, para decirlo de otra manera, la existencia del ser humano como espíritu encarnado, el conjunto de la vida espiritual humana —es decir, religiosa, artística, filosófica, política y sus *ethos* históricoculturales—, para modelar su cotidianidad, no tiene otro remedio que girar en torno a la “paradoja de la representación”: “La re-presentación no es mera presentación, no es nunca la presencia propiamente dicha, sino la ausencia más manifiesta”.⁷ De ahí también que para el filósofo Hans Jonas, la imagen sea, junto con la herramienta y la tumba, uno de los dispositivos esenciales para la humanización o proceso de trasanimalidad.⁸

A diferencia del animal, como también insiste Duch, los seres humanos tienen necesidad constitutiva de mediaciones —“representaciones” o “imágenes”— que constantemente los llevan más allá de la inmediatez o que los distancian de la mera percepción sensorial presente para poder aprehender su peculiar consistencia temporalizada de haber sido, estar siendo y dejar de ser. A través de estas “presentaciones” de lo irrepresentable es que se articula la relación existencial con el mundo, se interioriza y exterioriza a los demás entes en una cambiante interacción y se intenta acceder al sentido o ser que da sustento y orientación; o que, al contrario, abisman en el terror del sinsentido y la disolución en el puro azar. Es en esta trama que el humano se revela como *capax symbolorum*, es decir, indisoluble de su aventura imaginal (H. Corbin), rememorante e imaginativa, a fin de dar cuerpo, forma, o representar a través de los lenguajes del símbolo, aquello que inevitablemente se ausenta, se fuga o se deteriora con el paso del tiempo.

Entre la realidad concreta percibida por los sentidos y el mundo abstracto de la razón existe un ámbito intermedio, hecho de

⁷ Corinne Enaudeau, citada por Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007, p. 186

⁸ Referencias acotadas por M. Lavaniegos en su conferencia, “Hermenéutica y logomítica”, Jornadas Filológicas, IIFIL-UNAM, 29 de septiembre 2014. Véase asimismo, Hans Jonas, *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta, 2000.

recuerdos, afectos, anticipaciones, sueños, simulaciones o ficciones, que ocupan gran parte de la vida y que determinan los estados del alma, interviene en las decisiones, influye sobre el comportamiento y guía las relaciones con uno mismo y con los demás y constituye la substancia de la vida psíquica, orientándola o deformándola, para bien y para mal.

En el interior de cada individuo y de cada sociedad se instala la realidad del trayecto antropológico o deriva entre las raíces innatas de la representación y las intimaciones variadas del medio cósmico y social. La cultura como elaboración simbólica de las imágenes humanas emerge de la participación indisoluble de ambos factores, en una especie de “vaivén continuo”. Por ello, quizá más que de “dialéctica” para entender los procesos sociales, se tendría que hablar y comprender la realidad de los hechos como una “dualéctica”, a decir de A. Ortiz-Osés, sin síntesis absoluta posible.

La vida humana se resuelve en el equilibrio dinámico entre lo psicobiológico y lo cósmicosocial, o se atrofia. Alude a un mundo intermedio, *topos*, o lugar de “encarnación del sentido”, bajo la inminente amenaza de su destrucción.

Como asienta también Ernst Cassirer y la hermenéutica filosófica contemporánea de H. G. Gadamer, en el caso del ser humano, interpretar no es algo de lo que el humano pueda escapar, sino una especie de destino. El hombre no puede vivir el mundo tal cual, en su prístina inmediatez o neutra objetividad, sino que a diferencia del resto de los seres naturales, tiene la necesidad y la capacidad de interpretarlo siempre. Su captación o aprehensión interpretativa del mundo remite al carácter representativo de la imagen que tiene de la realidad —a la imaginación trascendental, diría Kant— o como lo establecen Bachelard y Durand, está atravesada por el “dinamismo organizador de las sensaciones” que “reforma los datos” y que “reorganiza la experiencia”. La captación-interpretación de la realidad produce tanto al signo o símbolo enfriado (que se agota en la significación y que remite a la semiosis referida a las cosas), como al símbolo vivo, que remite al sentido interno, “para sí”, dirigido hacia el “en sí” de lo indescifrable.⁹

⁹ Ver Gilbert Durand, primer capítulo de *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrotu, 1992; y Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, México: FCE, 1990.

La noción de *imaginario* en la antropología de G. Durand designa al conjunto o grupo coherente de imágenes articuladas por un principio de autoorganización o *autopoiesis* (“fantástica trascendental”) que permite al ser humano abrirse sin cesar a la clave de la interpretación del sentido de la realidad, cuya dimensión última siempre le trasciende. Por ello, más que de imaginario como almacén de fantasías, dice Durand, cabe hablar de trayecto antropológico o espacio de libertad autárquico del que surgen los símbolos y sus lenguajes, el rito, el mito y el ícono, con los que intentamos aprehender lo indescifrable. Se piensa e interpreta la realidad a partir de imágenes, entre otras, aquellas que la comunidad, en las culturas antiguas y tradicionales, privilegiaba a fin de orientar las energías físicas y psíquicas para la convivencia humana y sus relaciones con el misterio inefable sobre el que se alza la existencia. Se comprende e interpreta la realidad no sólo racionalmente o atendiendo a los datos verificables que ofrecen los “hechos”, sino con base en la imagen inscrita en las profundidades de la psique y su poder de animación, no sólo de manera racional —o “instrumental”— sino afectiva a través de la fuerza intrínseca de la imagen para dotar de alma al entorno.

Con su inconfundible capacidad de formulación sintética, señala Jean-Jacques Wunenburger, la imagen se extiende hacia arriba y hacia abajo, inmiscuyéndose siempre en la percepción y prolongándose en todas las actividades humanas: “Las imágenes constituyen la *iconósfera* primera, polimorfa y plástica, a partir de la cual toda consciencia teje sus relaciones con el mundo y con el sentido”.¹⁰ Por ello, ya asentaba Durand que al símbolo había que estudiarlo no tanto por su forma (estática) sino por su fuerza (generatriz). Es decir, por su potencia para desanclar al presente de condicionantes que matan toda esperanza y obstruyen la comprensión de lo humano, tanto de su grandeza como de sus límites. Habría que estudiar al símbolo como realidad al mismo tiempo racional, corporal y anímica. No sólo de pan vive el hombre.

Quizá un mejor ejemplo de lo que quiero expresar como imaginación simbólica que atraviesa el trayecto antropológico sea un poema de Octavio Paz, llamado “Hermandad” y dedicado a Claudio Ptolomeo, observador del cielo —cuando la astronomía no estaba aún separada de la astrología— y autor del sistema geocéntrico

¹⁰ Wunenburger, *op. cit.*, p. 32.

que fue la base de la mecánica y que dominó el pensamiento científico por más de 1 400 años, hasta el siglo XVI:

Soy hombre: duro poco
y es enorme la noche.
Pero miro hacia arriba:
las estrellas escriben.
Sin entender comprendo:
también soy escritura
y en este mismo instante
alguien me deletrea.

La experiencia universal que brota de la imagen poética de Paz alcanza lo mismo a un astrólogo asirio, azteca o griego, que a un hombre de la era de las cosmologías de los hoyos negros y las supercuerdas cuando por las noches mira hacia la bóveda insondable. La psique —insiste Durand— no es sólo el “refugio inefable de las particularidades individuales” (Freud) o el depositario de una única historia (complejo de Edipo) sino de las “estructuras” y de las “imágenes” que la colectividad privilegia “no ya sobre ese perverso polimorfo que sería el niño [para ser normado por la represión], sino sobre este social-polimorfo que es el niño humano [capaz de asimilar cualquier modalidad cultural]”.¹¹ La transmisión de la plétora de significados —unívocos, equívocos, multívocos y en definitiva ambiguos—, su desciframiento, cultivo, enriquecimiento y preservación se realiza, a decir de L. Duch, antropólogo y teólogo, en las “estructuras de acogida”. Es dentro de éstas donde se modela el imaginario. Centraré mi atención en su mínima referencia así como en las graves consecuencias que acarrea su moderna desestructuración.

¿Qué es una “estructura de acogida”?

Un punto de partida de la antropología de L. Duch es que el ser humano es un “aprendiz”, es decir, que para poder ubicarse en el mundo o acometer la abismática incertidumbre de la vida requiere de ámbitos donde pueda “aprender” desde la más tierna infancia a afrontar “con garantías de éxito” el caos o la amenaza que en forma de caos, azar o contingencia acecha la desestructuración de su mundo individual y social. Tomando como punto de partida los trabajos de J. Piaget,

¹¹ Durand, *La imaginación simbólica*, p. 54. Los corchetes son míos.

Durand explicaba el proceso de maduración psíquica a través del que se aprende a simbolizar. Duch, por su parte, hace énfasis en el (o los) espacio(s)-tiempo(s) donde se experimenta bien que mal ese proceso y se aprende su ejercicio; o en su defecto, donde queda obstruido. Lo que el escritor C. Pavese llamó el duro “oficio de vivir”.

El concepto clave del conjunto del análisis que recorre los siete tomos de la *Antropología de la vida cotidiana* de L. Duch es el de “estructuras de acogida” que presenta tres modalidades esenciales: *codescendencia* (familia), *corresidencia* (ciudad) y *cotrascendencia* (religión), ámbitos abiertos a la transmisión de saberes y del ejercicio activo de lo que debiera ser, aunque no siempre, una pedagogía humana o humanizadora. Con la noción de “estructuras de acogida”, Duch alude a estos ámbitos espacio-temporales de la existencia, donde se efectúan las diferentes transmisiones, imprescindibles para que el ser humano se transforme en un ser libre y responsable. Se trata de espacios donde se aprende la “dominación de la contingencia” (Duch), expresión que no debe confundirse con la de “razón instrumental” (criticada por Adorno y Horkheimer), que sirve para caracterizar las intenciones y el cálculo de la Modernidad para el dominio de la naturaleza, sino del aprendizaje de las formas culturales, a fin de entablar una relación que permita vivir lo más humanamente posible con la naturaleza, los semejantes y sus dioses.

La *familia* como instancia paradigmática de la codescendencia es el ámbito donde se aprenden los significados cordiales de los gestos y las palabras, el “lugar natural” donde se aprende la gramática de los sentimientos por “osmosis afectiva”, a través de la lengua materna (Durand se refiere al nivel parental); dimensión en la que se teje la ubicación afectiva dentro de una genealogía personal. La *ciudad* (corresidencia), en sentido amplio, alude a lo que Sócrates relacionaba con “la morada de la humanidad” como articulación de la acción y de la vida pública, de gestión y decisión respecto de las cuestiones fundamentales que afectan las interacciones efectivas y afectivas, los encuentros con los demás, que inciden en la calidad de vida, el ámbito donde el ser humano se encarga de observar, como dice Hans Jonas, que la inteligencia se mantenga ligada a la moralidad (Durand la delinea desde el ámbito de “lo lúdico” hasta la asimilación de la *Weltbild* de la época); espacio abarcante no sólo de las instancias políticas y jurídicas, sino de las instancias dedicadas a la salud y a la educación, ya sea ésta escolar o informal. La *religión* (cotrascendencia) correspondería al ámbito donde tradicionalmente

era posible plantear las preguntas últimas del origen y del más allá después de la muerte (protología y escatología), las interrogantes acerca de la injusticia, el sufrimiento o de la presencia del mal en el mundo y las posibilidades de conjurarlo. Duch alude con ello a lo que, en la actualidad, pese a la crisis de los sistemas eclesiásticos y especialmente de la Iglesia cristiana, se plantea como la pregunta sobre la cuestión capital de Dios, “la cuestión de las cuestiones”, de lo que está más allá de lo que el hombre puede someter a su dominio, como dice Steiner, y que sigue señalando la seriedad con la que ha de plantearse la existencia humana.¹²

Para no desviar la intención de vincular el “trayecto antropológico” del que habla Durand con la noción de “estructuras de acogida” de L. Duch, insistiré en que el primero refiere un proceso de recreación de la interpretación, polimorfo y dinámico, que para serlo requiere del aprendizaje de las transmisiones que, a decir del segundo, se reciben, se aprenden, se ejercitan cotidianamente, en las “estructuras de acogida” a través de las cuales los humanos en los distintos lugares y tiempos han logrado humanizar, de mejor o peor manera, las tendencias caotizantes de la existencia que nunca dejan de estar presentes.

El rasgo principal de la crisis de la modernidad es la “desestructuración” a escala global de estos ámbitos localizados, necesarios para la humanización de los individuos, encargados de las transmisiones. Los efectos de su devastación no se reducen a lo económico. Más bien, se expresan como crisis en el cultivo de lo imaginario, diría con Durand, o de la facultad de interpretación creativa de la realidad, indicador del “déficit espiritual” de la modernidad globalizada.

La crisis del imaginario como “crisis gramatical”

Según mi entender, el éxito al menos aparente con el que vienen ganando terreno los estudios de lo imaginario se debe a que abren una vía para salir de la crisis finisecular que agobia a la cultura contemporánea. Pero, como bien se encarga de señalar Durand, la restauración de lo imaginario no puede estar al margen de una renovación pedagógica.

¹² Ver capítulo “Las estructuras de acogida” en Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997. Un desarrollo más amplio de encuentra en la primera parte del primer volumen de *Antropología de la vida cotidiana, Simbolismo y salud*.

La antropología de Duch lo expresa de otra manera: la instalación de cada ser humano en el mundo requiere aprendizajes que faciliten los procesos y edificaciones formativas en el mundo. Para instalarse en el mundo, el humano necesita interpretar su realidad y apalabrarla. Este proceso de “empalabramiento” —neologismo de Duch— se enlaza con la noción de trayecto antropológico de Durand, con la interpretación-captación del mundo a través de la imaginación como clave para la permanente recreación de la existencia. Como dice Gaston Bachelard, caro también a Durand: “El hombre no es fruto de la necesidad, sino del deseo”.

La praxis pedagógica que se realiza en la escuela, como lugar de acogimiento y como una de las zonas más afectadas en la actualidad, se expresa particularmente en la carencia de palabras significativas que articulen el sentido de lo que “se debe aprender”. Es común constatar entre los alumnos la falta de interés en una escuela incapaz de transmitirles elementos que les ayuden a articular el sentido de su realidad; es típico observar, aun entre los pedagogos, indiferencia y mutismo en relación con las preguntas fundacionales que nunca ha dejado de plantearse el ser humano.

La falta de ámbitos adecuados para la elaboración de las cuestiones trascendentales de la existencia humana, pero enraizadas en la cotidianidad, obstaculizan a la institución escolar, desde los primeros años hasta la universidad, la tarea de llevar a cabo la misión para la que se supone fueron creadas: abrir los horizontes presentes y futuros para la construcción de un mundo mejor, bueno, bello, noble, o en consonancia con lo que se pensaba que eran los ideales clásicos del humanismo. En general, las estrategias pedagógicas, ancladas en objetivos productivistas diseñados estadísticamente, exhiben una incapacidad para articularse tanto con la instancia familiar como con la coresidencia y la cotrascendencia, y abandonan en estos aspectos a los individuos y a la sociedad a su suerte, es decir, a las ofertas pseudoeducativas y pseudoreligiosas privativas del mercado. El corolario de esta situación —como asienta Duch— es el peligroso aumento de la angustia humana y la violencia, rasgos alarmantes de la época contemporánea, la ansiedad y la depresión,¹³ con sus corolarios de adicción y criminalidad crecientes.

¹³ Ver Darian Leader, *La moda negra*, Madrid: Sexto Piso, 2008; y *Estrictamente bipolar*, Madrid: Sexto piso, 2014.

La corrosiva crisis gramatical, o dificultad para “empalabrar” la realidad exterior e interior del ser humano, acusa el privilegiamiento de un “monolingüismo”, centrado en lo económico, en un crudo pragmatismo para la sobrevivencia egótica, como si se tratara de lo único de lo que vale la pena preocuparse. Tal situación deriva en la incapacidad o empobrecimiento lingüístico para referir los problemas fundamentales del hombre. Dice Duch:

La expresión de lo que es último en el orden cosmológico, antropológico y teológico, a pesar de su enorme simplicidad desde una perspectiva humana, sólo puede ser expresado polifónicamente [...] Probablemente su gigantesca perversión histórica ha consistido en el hecho de quererlo situar y poseer entera y materialmente (no simbólicamente) ya en pleno éxodo, que es cualquier vida humana (*in status vitae*), con el concurso de los reduccionismo semánticos y axiológicos que acostumbran a acompañar a las formas lingüísticas de carácter unívoco.¹⁴

La mediación y la invención global temática

Después de plantear las tres primeras estructuras de acogida (co-dependencia, coresidencia y cotranscendencia), Lluís Duch se percató, cada vez más, del carácter determinante que reviste una cuarta estructura para la comprensión del mundo actual, la mediación, en la que trabaja en colaboración con el escritor y comunicólogo Albert Chillón, en uno de sus últimos libros, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*,¹⁵ así como en su obra *Religión y comunicación*.¹⁶ Con el término *mediación*, Duch se refiere al ámbito comunicacional que organiza los dispositivos técnicos de comunicación de las transmisiones interpersonales e intergrupales de una sociedad y que, en ese sentido, atraviesa las otras estructuras. A partir del descubrimiento de la imprenta y luego de la electricidad, los procesos instrumentales de la semiosis humana experimentan una acelerada redimensionalización debido a las innovaciones tecnológicas introducidas en la vida cotidiana de las sociedades.

¹⁴ Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, pág. 79

¹⁵ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*, vol. 1, Barcelona: Herder, 2012.

¹⁶ Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona: Fragmenta, 2012.

La rápida transformación de los dispositivos técnicos de reproductibilidad audiovisuales, en términos de W. Benjamin, y la “red” interconectada actual de los *mass media* no sólo permea, filtra e interfiere ya una inmensa porción de todos los espacios de transmisión cultural, sino que modifica, tecnológica y mercadotécnicamente, los comportamientos cotidianos interpersonales, sus valores (la velocidad como “fin supremo”, por ejemplo), la conexión virtual instantánea que ha pasado a ser sinónimo de la “globalización” civilizatoria. Según Manuel Castells, en el nuevo modelo cultural adoptado por las sociedades en la Posmodernidad, “la información se erige en ingrediente clave de la organización social y la razón por la que los flujos de mensajes y de imágenes entre redes constituyen la trama básica de nuestra estructura social”.¹⁷ Para Lluís Duch, las consecuencias de esta nueva invasión o “epidemia” informática —más que comunicativa— potencia en proporciones aún incalculables, la desorientación y desasosiego de la vida cotidiana, sumándose y expandiendo la crisis ya persistente que atraviesa a las demás estructuras de acogida sujetas al violento dominio de las formas de poder en la Tardomodernidad. Así, se alteran radicalmente las narrativas y las imágenes que el ser humano tiene de sí mismo y de lo otro, tanto del prójimo como de Dios.¹⁸

Si bien es cierto que la red global mediática pone a disposición de los usuarios un consumo informático sorprendente e inédito de acervos bibliotecarios, pictóricos y musicales, textos múltiples y de las más remotas tradiciones —antes de muy difícil acceso— y que genera intercambios instantáneos y a larga distancia de las más diversas opiniones y opciones, que hacen posible establecer foros, más o menos democráticos, de discusión e, incluso, sirven de correa de transmisión de acciones subversivas “antisistema” —todo esto proclamado por los abundantes apologistas de la “sociedad informática y de conocimiento”—, también es sabido que son los flujos de hegemonía y programación mercantilizada y homogeneizante los que prevalecen ante la falta de criterios selectivos y orientadores.¹⁹

¹⁷ Manuel Castells, *La sociedad red*, Madrid: Alianza, 1996.

¹⁸ Estas ideas fueron expuestas por Manuel Lavaniegos en la presentación del libro de Duch y Chillón, *Un ser de mediaciones*, el 25 de mayo de 2013 en el IIFIL, de la UNAM.

¹⁹ *Id.*

Estas cuatro estructuras de acogimiento, presentes desde el nacimiento a la tumba, constituyen los espacio-tiempos cotidianos donde se aprende el oficio de ser hombre o mujer; pues, antes de “ser arrojados” al mundo (expresión propia del existencialismo), el humano de alguna manera es un “ser acogido”, recibido y cuidado, “acunado”, dice Bachelard, “en una suerte de nido hecho por la madre”, sin lo que sería imposible su sobrevivencia.

Por una sabiduría integradora

Suele entenderse por humanismo la tradición de una larga sabiduría que tiene sus orígenes en la tradición grecolatina y cristiana, sin olvidar su brillante eclosión renacentista, cuyo propósito es el ennoblecimiento armónico del ser humano tanto ético como estético, existencial y espiritual.²⁰ Al margen de que esta definición aluda sólo a la tradición humanista de Occidente, dejando de lado las tradiciones extramuros de Europa, lo que resulta claro es que a la luz del resquebrajamiento de los valores religiosos, propios de las sociedades tradicionales, el “humanismo” actual aparece como un “patrimonio secular” que urge rehabilitar, dados los rasgos de la crisis epocal por la que se atraviesa: económica, ética, política, social y religiosa.

Frente al violento auge de lo económico y de lo tecnocientífico como valor absoluto y objetivo final de la existencia —con su afirmación ideológica de un decurso lineal, progresivo e irreversible— cobra una trascendental importancia la restauración del humanismo o puesta en práctica de un “nuevo espíritu antropológico”, en palabras de Durand, cuya tarea central sería, a mi entender, desde la perspectiva de los sabios, vertebrar el abanico de saberes indispensables para la elucidación de los problemas y asuntos humanos, abatir permanentemente el fetichismo del progreso depredador.

No se trata de aspirar a salvar las humanidades de su actual desahucio con el fin de reservarles un intocable espacio académico, que siempre se cierne como amenaza frente a la aplicación de criterios técnicos de rendimiento de evaluación educativa (A. Chillón); o de defender su carácter de “ciencia”, método o disciplina al margen de los requerimientos sociales, sino de restituirles su lugar en la comprensión del fenómeno humano, su papel como guía con respecto a

²⁰ Javier García Gibert, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 13.

cualquier problema o asunto relacionado con el *anthropos*. El papel fundamental de las humanidades, como señala A. Chillón, de cara a la desestructuración simbólica de la vida y su perversión mediática, es el de “ser capaz de inspirar y guiar no el singular contenido de cada ciencia, por supuesto, pero sí las *finalidades humanizadoras* que todo experimento y teoría debieran perseguir”.²¹

En este sentido, las características principales de la rehabilitación antropológica de la sabiduría humanista serían según la antropología simbólica de la cultura, postulada por Durand y el Círculo de Eranos así como el pensamiento de Duch: la defensa de una “sabiduría integradora”, por una parte, y la insistencia en la comprensión del *anthropos* —cara al humanismo después de la posguerra— como *capax symbolorum* (Durand) o “logomítico” en la terminología de L. Duch.

En la base de este “nuevo espíritu antropológico”, proclamado por Durand, o “nuevo humanismo”, en palabras de Duch, está la concepción del hombre como *homo symbolicus* o “logomítico”. Durand hace coincidir esta perspectiva de vanguardia trasdisciplinaria y hermenéutica con la restitución del “hombre tradicional”, el *homo perennis*, que ha sido desde sus orígenes (y lo seguirá siendo) el genuino punto de convergencia de la unitaria “ciencia del hombre”. Se trata de una perspectiva del *anthropos* que intenta ir más allá de lo que ha hecho de él un proceso histórico mundial de modernización unilateral y genocida; que busca la superación, por fin, de la *dissecta membra* en que lo descuartizan los economicismos, sociologismos, psicologismos, semiotismos e historicismos todavía reinantes.

Conclusión

Quisiera terminar estas líneas evocando a G. Durand y su magna obra las *Estructuras antropológicas de lo imaginario*, donde se constata con claridad las derivas de su antropología en una ética y una pedagogía. Partiendo de una tradición literaria y artística de la que dejará de nutrir a su antropología, una tarea central de la pedagogía del imaginario sería, en su opinión, la restauración de la retórica

²¹ Ver Albert Chillón, “La sabiduría antropológica. En pos de un nuevo humanismo”, en Joan-Charles Mélich, Ignasi Moreta y Amador Vega (eds.), *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*, Barcelona: Fragmenta, 2011, pp. 33-50.


y la enseñanza de la arquetipología como programa de aprendizaje para la vida o equilibrio vital:

Ante todo habría que rehabilitar el estudio de la retórica, término medio indispensable para el acceso completo al imaginario, luego tratar de arrancar los estudios literarios y artísticos a la monomanía historizante y arqueológica, para reubicar la obra de arte en su sitio antropológico conveniente en el museo de las culturas, que es el de hormona y soporte de la esperanza humana. Además, al lado de la epistemología invasora y las filosofías de la lógica, tendría su lugar la enseñanza de la arquetipología; al lado de las especulaciones sobre el objeto y la objetividad, se ubicarían las reflexiones sobre la vocación de la subjetividad, la expresión y la comunicación de las almas. Por último, amplísimos trabajos prácticos deberían reservarse a las manifestaciones de la imaginación creadora. A través de la arquetipología, la mitología, la estilística, la retórica y las bellas artes sistemáticamente enseñadas, podrían restaurarse los estudios literarios y *reequilibrarse la conciencia del hombre* de mañana. Un humanismo planetario no puede fundarse en la exclusiva conquista de la ciencia, sino en el consentimiento y la comunión arquetípica de las almas [...] La retórica es el término último de este trayecto antropológico en cuyo seno se despliega el dominio del imaginario.²²

En el puente obligado entre la imaginación y la razón, el *mythos* y el *logos*, el símbolo y el signo, el ídolo y el ícono; en el paso de las ciencias del *experimentum* a la *experientia*, como Gilbert Durand lo ha señalado, “la retórica es *dynamis* entrañada en el vivir”. De ahí el crucial cometido de emergencia que le atañe entre las ciencias del espíritu, cuya transmisión y cultivo tradicionalmente vinieran realizándose por las “estructuras de acogida”, hoy devastadas. La retórica concebida no como mera *techné* o *ars* dotada para dar realce a la belleza del discurso (Chillón), sino como fondo dinámico del discurso y de la “realidad humana”, *poiesis* y acción trópicamente animante y expresiva de las singularidades personales, que procura el “empalabramiento” de una insustituible perspectiva del mundo.

La misión primordial del “nuevo espíritu antropológico” supondría tanto la defensa y reanimación de las “ciencias del hombre” (las

²² Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, p. 435.

artes y las humanidades al servicio del cultivo de la capacidad simbolizadora del hombre) como de las “estructuras de acogida”, a fin de situarse a la altura de los tiempos —sobreacelerados e hipersaturados de información—, a través del cultivo de actitudes reflexivas y críticas, la conversación, el hábito del diálogo, el planteamiento de las preguntas y dudas respecto de las cuestiones fundamentales —quién soy, de dónde vengo, el porqué del mal y la violencia— que no han dejado de afectar al ser humano y que urge atender con orientado magisterio. 

Bibliografía

- Chillón, Albert, “La sabiduría antropológica. En pos de un nuevo humanismo”, en Joan-Carles Mélich, Ignasi Moreta y Amador Vega (eds.), *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*, Barcelona: Fragmenta, 2011.
- Albert Chillón y Duch, Lluís, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*, vol. I, Barcelona: Herder, 2012.
- Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, decimo primera edición, París : Dunond, 1992. Hay traducción al español: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a una arquetipología general*, Madrid: Taurus, 1981.
- _____, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona: Anthropos, Barcelona, 1993.
- _____, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, México: FCE, 1990.
- Beuchot, Mauricio, *Las dos caras del símbolo: el ídolo y el icono*, Madrid: Caparrós, 1999.
- Castells, Manuel, *La sociedad red*. Madrid: Alianza, 1996.
- Leader, Darian, *La moda negra*, Madrid: Sexto Piso, 2008.
- _____, *Estrictamente bipolar*, Madrid: Sexto Piso, 2014.
- Duch, Lluís, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.
- _____, *Antropología de la vida cotidiana: I. Simbolismo y salud*, Madrid: Trotta, 2002.
- _____, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007.
- _____, *Antropología de la vida cotidiana: III. Las ambigüedades del amor*, Madrid: Trotta, 2009.

- Duch, Lluís y Joan Charles Mélich, *Antropología de la vida cotidiana: II. Escenarios de la corporeidad*, Madrid: Trotta, 2015.
- García Gibert, Javier, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Jonas, Hans, *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta, 2000.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *La vida de las imágenes*, Buenos Aires: Jorge Baduino Ediciones-Universidad Nacional de San Martín, 2005.
- _____, “Lo imaginario y sus arborescencias”, *Acta Sociológica* (57), pp.119-140. Disponible en www.revistas.unam.mx

Reflexiones sobre la iconicidad y un realismo icónico

Mauricio Beuchot

IIFIL-UNAM

Resumen

El presente artículo trata de mostrar cómo el ícono es una forma de *representamen* capaz de unir el microcosmos con el macrocosmos. Esto conduce a que el ser humano se refleje en el universo mediante una participación arquetípica, generando vasos comunicantes entre todos los seres. Esto plantea una forma de realismo icónico, sostenido por una ontología, que es capaz de generar las formas de participación entre los seres, mediada por una pragmática icónica que refleja a cada ser en los demás y viceversa.

PALABRAS CLAVE: ícono, arquetipo, participación, pragmática, realismo.

Abstract

This article intends to show how the icon is a kind of representamen capable of uniting the microcosmos with the macrocosmos. This drives to the fact that the human being reflects himself in the universe through an archetypic participation, generating communications among all beings. The result of this is an iconic realism, sustained by an ontology capable of generating the forms of participation among the things, mediated by an iconic pragmatics that reflects each being on the others and viceversa.

KEYWORDS: *icon, archetyp, participation, pragmatics, realism.*

Introducción

La idea de iconicidad o de signo icónico, o de los mismos íconos en general, como imágenes o modelos ha cobrado mucha importancia en la actualidad. A partir de las computadoras, ha entrado en los procesos de formación e incluso de subjetivación de los seres humanos de hoy. Por eso me parece interesante reflexionar sobre esa idea.

La iconicidad ha recibido carta de ciudadanía en la psicología y en la pedagogía, pues el proceso de educación tiene mucho parecido

con el de la individuación en la vida. Es la formación de la persona. Y lo mismo sucede en filosofía. Se transmite mejor una idea a través de imágenes modélicas que con muchas disertaciones. Un paradigma de ser humano realizado y feliz convence más que todos los argumentos que se puedan aportar en su favor.

Con el fin de abordar esa idea de iconicidad, que me parece de suma importancia para la semiótica y para la ontología, comenzaré exponiendo someramente la idea de iconicidad. Después trataré de llevarla a una pragmática icónica, para desembocar en la idea de un realismo icónico.

La idea de iconicidad

Ya que deseo tratar de la noción de iconicidad, de ícono o imagen, acudo a la semiótica.¹ Hay cosas que, además de ser cosas, son imágenes, es decir, signos de otras cosas. Este poder de presentación, esta voluntad de poderío representativo, llega a niveles ontológicos. Hay cosas, las ideas, que son el modelo de otras cosas, sus réplicas individuales.

Esto que se da en la semiótica, en el ámbito de los signos, a través del signo icónico, que tanto estudió Peirce, se ve también en la ontología, gracias a Platón. El filósofo griego ha sido famoso por su teoría de las ideas, es decir, de unos paradigmas o prototipos de las cosas. Así, los seres humanos participan del humano en sí, las cosas buenas del bien en sí, las acciones virtuosas de la virtud en sí, etcétera.

Para exponer en resumen esta doctrina, quizá nadie mejor que uno que lo ha hecho con gran elegancia de estilo y hermosa expresión: León Hebreo (Judá Abrabanel), médico y filósofo judío, nacido en Lisboa hacia 1460 y muerto en Italia en 1535. Según Menéndez y Pelayo, pertenecía a una de esas familias originarias de la península ibérica pero expulsadas por los reyes católicos y que se habían asentado en otros países, singularmente en Holanda (como la familia de Spinoza, salida de Portugal), e Italia, como aconteció con León Hebreo, quien escribió en italiano su famosa obra *Diálogos de amor*.²

¹ Charles. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, p. 46.

² Marcelino Menéndez y Pelayo, "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España", en *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires: Emecé, 1946, pp. 96 y ss.; Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, tomo 1: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid: BAC, 1971, pp. 254-258.

En ellos trata, mediante la conversación entre Sofía y Filón, de ese tema y además de la belleza, que es el objeto del deseo, para lo que aborda la cultura griega, especialmente el platonismo.

León Hebreo fue uno de los que hicieron resurgir el platonismo en el Renacimiento. No sólo habló de Platón, sino también de Plotino y otros neoplatónicos. Asimismo, también estudio a Aristóteles con esa obsesión, también renacentista, de hacerlo concordar con las doctrinas de su maestro. Se trataba de mostrar que el aristotelismo era una sucesión del platonismo.

Al igual que muchos de su época, León Hebreo tenía la imagen del humano como microcosmos, esto es, que era compendio de todos los reinos del universo, porque en él convergían. Lo dice en sus diálogos, que citaré en la clásica traducción del Inca Garcilaso de la Vega, escritor peruano mestizo, del siglo XVI (1539-1616). Allí expresa Filón: “Así es verdad, que el hombre es imagen de todo el universo, y por esto los griegos le llaman microcosmos, que quiere decir mundo pequeño”.³ Ya aquí aparece la iconicidad, pues el humano resulta el ícono del universo, imagen de todas las cosas que hay en él, desde las corpóreas hasta las espirituales, incluso Dios, por su memoria, entendimiento y voluntad.

El filósofo judío esgrime la idea platónica de la participación, que es fundamental, pues el mundo inferior participaba del superior. Dice Filón, hablando de los dioses griegos:

Llámanlos dioses por la grandeza de ellos, noticia, obra y principalidad que tienen en este mundo inferior. También porque creían ser cada uno de éstos gobernado por virtud espiritual, participativa de la divinidad, o, como siente Platón, que cada uno de los elementos tiene un principio formal incorpóreo, por cuya participación ellos tienen sus propias naturalezas, las cuales llaman ideas. Y tiene que la idea del fuego sea verdadero fuego por esencia formal, y el elemental sea fuego por participación de aquella idea suya, y así los otros; de manera que no es extraño apropiarse la divinidad a las ideas de las cosas.⁴

³ León Hebreo, *Diálogos de amor*, Inca Garcilaso de la Vega (trad.), Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

En concordancia con el platonismo, León Hebreo sostiene que lo más granado de todo era el entendimiento humano, pues era semejanza del divino. Así como este último creaba todo a partir de su entendimiento, así el humano recibe las formas o ideas de las cosas. Explica Filón:

Y es semejante la impresión de la materia primera, respecto de los cuerpos celestiales, a la impresión del entendimiento humano posible respecto de todos los entendimientos actuales. Y no hay diferencia en estas dos impresiones sino que en la materia primera son impresas todas las ideas formales en potencia corporalmente, por ser la más infinita de los corpóreos; y en el entendimiento posible son así todas impresas en potencia, no corpórea, sino espiritual, esto es, intelectual. Y según esta graduación sucesiva de las impresiones de la hermosura divina sucede el amor y el deseo de ella en el mundo intelectual, de grado en grado, desde la primera inteligencia hasta el entendimiento posible humano, que es el más bajo e ínfimo de los entendimientos humanos.⁵

La exposición que hace León Hebreo de las ideas platónicas es sumamente bella. Asevera Filón:

Queda, pues, que la forma sin el cuerpo es hermosísima, así como el cuerpo sin la forma es feísimo. Y de la manera de las cosas artificiales son las naturales porque las formas que hacen hermosos a los cuerpos naturales es manifiesto que en la mente del sumo artífice y verdadero arquitecto del mundo, esto es, en el entendimiento divino, están mucho más hermosas, porque allí están todas juntamente abstractas de materia, de mutación o alteración y de toda manera de división o muchedumbre; y la hermosura de todas juntas hace hermosa a cada una de ellas y la hermosura de cada una se halla en todas. Después se hallan todas las formas en el ánima del mundo, que es su segundo artífice, pero no en aquel grado de hermosura que hay en el primer entendimiento, supremo maestro de fábrica; porque en el ánima no están en aquella pura unión, sino con alguna muchedumbre o diversidad ordenada, porque ella es medio entre el primer opífice y las cosas artificias.

⁵ *Ibid.*, pp. 256-257.

Con todo eso, allí están en mucho mayor grado de hermosura que en las cosas naturales, porque allí se hallan espiritualmente todas en unión ordenada, abstractas de materia, de alteración y movimiento. Y de ella emanan todas las ánimas y formas naturales en el mundo inferior, divididas en los diversos cuerpos suyos, sujetas todas a la alteración y movimiento, con la sucesiva generación y corrupción, excepto sola el ánima humana racional, que es libre de corrupción, alteración y movimiento corpóreo, solamente con algún movimiento discursivo y del recibir de las especies en modo espiritual.⁶

Y es siempre el entendimiento, en el alma, el que refleja las ideas divinas en su espejo inferior. Dice Filón:

Así que nuestra alma está llena de las hermosuras formales, antes ellas son su propia esencia, y si están escondidas en ella, no viene la latencia por su parte al entendimiento, el cual la hace esencial, sino por la parte de la ligadura y unión que tiene con el cuerpo y materia humana: que, aunque no está mezclada con ella, solamente la unión y atadura mixta que con ella tiene, hace que su esencia, en la cual está el orden de las hermosuras formales, sea umbrosa y oscura, de tal manera que es necesaria la representación de las hermosuras derramadas en los cuerpos para aclarar las latentes en el ánima.⁷

Ya no se trata de las ideas de Platón, colocadas más allá del cielo y, subsistentes por ellas mismas, sino del modo neoplatónico como ideas divinas, formas ejemplares de las cosas que se hallan en la mente de Dios. Dice Filón: “Las ideas no son otra cosa que las noticias del universo criado con todas sus partes, preexistentes en el entendimiento del sumo opífice y Criador del mundo, el ser de las cuales ninguno de los sujetos a la razón lo puede negar”.⁸

Como muchos en el Renacimiento, León Hebreo tuvo la manía de concordar a Platón y a Aristóteles, haciendo ver que el discípulo no contradecía al maestro, sino que decía lo mismo de otra manera.

⁶ *Ibid.*, pp. 280-282.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 290.

Al hablar de la diferencia entre Platón y Aristóteles acerca de las ideas, expone Filón:

Yo te la diré. Sabrás, en suma, que Platón puso en las ideas todas las existencias y sustancias de las cosas, y de tal manera que todo lo procreado de ellas en el mundo corpóreo se estima que sea más aún sombra de sustancia y esencia, que poderse decir esencia ni sustancia. Y así, desprecia las hermosuras corpóreas en ellas mismas, porque dice que, no siendo ellas para otra cosa más que para mostrarnos las ideas y guiarnos en el conocimiento de ellas, que por sí su hermosura es poco más que nada. Aristóteles quiere en esto ser más templado; porque le parece que la suma perfección del artífice debe producir perfectos artificados en ellos mismos. De donde, tiene que en el mundo corpóreo y en sus partes hay esencia y sustancia propia de cada una de ellas y que las noticias ideales no son las esencias y sustancias de las cosas, sino causas productivas y ordenativas de ellas; de donde, tiene él que las primeras sustancias son los individuos y que en cada uno de ellos se salva la esencia de las especies. De las cuales especies, las universales no quiere que sean las ideas, que son causas de las reales, sino solamente conceptos intelectuales de nuestra ánima racional, sacados de la sustancia y esencia que hay en cada uno de los individuos reales; y por eso llama a los conceptos universales segundas sustancias, por ser abstraídos por nuestro entendimiento de los primeros individuales, y las ideas no quiere que sean primeras sustancias, como Platón dice, ni tampoco las segundas, sino primeras causas de todas las sustancias corpóreas y de todas sus esencias compuestas de materia y forma. Porque él tiene que la materia y el cuerpo entra en la esencia y sustancia de las cosas corpóreas, y que en la definición de toda esencia, la cual se hace por género y diferencia, entra primera la materia o corporalidad o forma material común por género, y la forma específica por diferencia; porque su esencia y sustancia es constituida de ambas a dos, materia y forma. Y, puesto que en las ideas no hay materia y cuerpo, en ellas no cae, según él, esencia ni sustancia, sino que son el divino principio de quien dependen todas las esencias y sustancias, conviene a saber, las primeras como primeros efectos corporales, y las segundas como imágenes espirituales de las primeras. Tiene también que las hermosuras del mundo corpóreo son verdaderas hermosuras,

empero causadas y dependientes de las primeras hermosuras ideales del primer entendimiento divino. De esta diferencia que hay entre estos dos teólogos nacen todas las otras que en las ideas entre ellos se hallan, y también la mayor parte de sus diferencias teológicas y naturales.⁹

La cita es larga, pero muy ilustrativa. Es un excelente resumen de la teoría de las ideas platónicas, y de la concordia que se esforzaban por hacer los renacentistas entre Platón y Aristóteles. Da una buena panorámica de lo que es la iconicidad: la condición de paradigmas o arquetipos que tienen ciertas cosas con respecto a otras, a las que imitan y de las que participan.

Potencialidades del ícono

En semiótica, los íconos se basan en la representación, son lo más representativo entre los signos. En la ontología, se basan en la teoría de la participación; son los modelos universales a los que imitan y de los que reciben el ser las cosas individuales.

Las ideas platónicas son los íconos supremos, los moldes del universo, los modelos de todas las cosas. Son sus prototipos o arquetipos. He ahí la fuerza de la iconicidad, de lo paradigmático. Peirce usó el nombre de íconos, Wittgenstein el de paradigmas.¹⁰ Los escolásticos lo llamaban *universale in causando*, porque daba lugar a muchos individuos, aunque era algo individual. Así como el padre que era causa de muchos hijos era un universal en ese sentido, así el modelo era una de las causas, la causa ejemplar, que regía la producción de los individuos. Por ejemplo, en la actualidad queda claro al pensar en el prototipo de un avión o un auto, a cuya imagen y semejanza se producirán los demás. Era lo que Peirce llamaba signo *type*, cuyas instancias eran signos *token* o, como también se llaman, muestras y réplicas. Wittgenstein les llamaba paradigmas, con respecto de los cuales sus imitadores mantenían parecidos de familia (*family resemblances*).

Es un poco la idea de participación que se da en el platonismo en todas sus variantes. En el platonismo original, las ideas o formas

⁹ *Ibid.*, pp. 292-293.

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Semiótica*, cuarta edición, México: Paidós, 2014, pp. 117 y ss., 141 y ss.

ejemplares estaban más allá del cielo, en el *hiper uranos*. En el neoplatonismo, estaban en la mente de Dios, y en el platonismo cristiano eran las ideas ejemplares en la mente divina. Así, en San Agustín, pero también en San Buenaventura y aun en Santo Tomás, que era más aristotélico. Él supo aceptar y adoptar las ideas de Dios con respecto de las cuales las cosas existen por participación.

En la Iglesia oriental, la ortodoxa, la iconicidad tuvo una presencia más fuerte. A pesar de movimientos iconoclastas, prevaleció el ícono, la imagen de Dios. El ícono era algo más que una mera imagen, era una presencia. Tenía un poder de representación que era casi de presentación.¹¹

Ya desde el Génesis, el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios. En el Evangelio de San Juan, Jesucristo es imagen de Dios Padre. Lo mismo se ve en San Pablo. Para los Santos Padres, además, el humano era el ícono de Dios, porque Cristo había sido hombre e imagen del Padre.

Esto ha sido potenciado por la psicología y la literatura. En psicología, ha sido sin duda Carl Gustav Jung el que ha sabido captar la potencia del ícono, en su idea de los arquetipos psicológicos. Éstos son imágenes que habitan el inconsciente, no solamente el individual, sino el colectivo, pues, a diferencia de Freud, Jung postuló que había un inconsciente de la humanidad, que iba depositando en las mentes de todos los humanos ciertos prototipos o símbolos.¹²

Por ejemplo, en el inconsciente del hombre está la imagen de la esposa, es decir, de la parte femenina, o *anima*, junto con el *animus*, que es la parte masculina. En la alquimia eran el rey y la reina, que aparecían en las operaciones químicas. También eran arquetipos el viejo sabio, la vieja, el demonio, etcétera. Esas imágenes estructuran la psique y llevan a cada uno a su individuación por la asimilación creativa de esos paradigmas.

También en la literatura ha habido un aprecio muy grande por el ícono. Uno de ellos se plasma en la idea de que hay un libro prototípico, del cual dependen y al cual copian los demás. Otra vez, la idea de la *mímesis* y la *métexis*, es decir, de la imitación y la participación,

¹¹ Paul Evdokimov, *El arte del ícono. Teología de la belleza*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991, pp. 181 y ss.

¹² Carl Gustav Jung, *Arquetipos del inconsciente colectivo*, cuarta edición, Barcelona: Paidós, 1991, p. 11.

que se veía en Platón. Varios literatos han hablado de esto, pero de manera singular Mallarmé, Valéry y Borges. Este último es el que lo hace de manera más cercana.

En su cuento “Pierre Menard, autor del Quijote”, Borges imagina a un escritor que repite literalmente algunos capítulos de la obra de Cervantes. Dice que no debe extrañar, pues lo que está haciendo es reescribir el gran libro, el padre de todos los libros. Ese libro es infinito, así que nada tiene de sorprendente que alguien reescriba, por ejemplo, el *Fausto* de Goethe, pues lo único que hace es reproducir ese libro tipo, que ha podido intuir de una manera casi mágica o mística.¹³

Todo el mundo existe únicamente para que se escriba un libro. Ese libro, ese relato, ese poema, es lo que todos los literatos quieren hacer. Y a eso consagran sus vidas. Borges habla de poetas que querían reproducir el poema, copiarlo después de contemplarlo en el éxtasis, con la ascesis que dice la carta VII de Platón.

Es fantástica la imagen que de esto fabrica Emir Rodríguez Monegal en su obra sobre Borges: para él, sólo existe un infinito palimpsesto.¹⁴ El palimpsesto era el manuscrito que los medievales borraban para reescribir otro texto encima, pero siempre quedaba algo con lo que se podía reconstruir el texto “borrado”. Toda escritura es una rescritura, toda creación es recreación. De hecho, esto coincide con teorías actuales de la literatura. Todo es intertextualidad. El lector recrea y revive lo que escribió el autor, lo recompone y lo enriquece. También toda lectura es relectura y es rescritura, porque al leer se cambia lo escrito.

Borges tenía susto y gusto por el infinito. Es lo que significa el vértigo: miedo y gozo a la vez, repulsión y atracción al mismo tiempo. Es lo que señaló Pascal, con los dos infinitos, el de lo inmensamente grande y el de lo inmensamente pequeño. Borges sentía lo mismo. Así como imagina una biblioteca infinita, que rige el universo, así también llega a reducirla a un solo libro, el libro por excelencia, al que todos los libros copian y del que dependen para existir.

¹³ Orlando Mejía Rivera, “Borges y Jung: el caso de Pierre Menard, autor del Quijote”, en VV. AA., *En torno a Borges. Cuadernos filosófico-literarios 9*, Manizales: Universidad de Caldas, 1999, pp. 59-81.

¹⁴ Emir Rodríguez Monegal, *Borges por él mismo*, Caracas: Monte Ávila, 1991, p. 31.

Todos los poemas son el mismo, reescrito de innumerables formas. Todos los libros son el único, reproducido en infinitas variantes. Así como todos los hombres son el solo hombre arquetípico, que realiza su multiplicidad en la individuación que cada uno logra hacer de su psique y su persona.

He ahí de nuevo la fuerza de guía y dirección que tiene el ícono. Mueve y orienta, ambas cosas. Empuja hacia el destino, hacia la meta, hacia la finalidad. Lleva la causa final a través de la causa ejemplar, tal vez porque en ésta se encuentra ya aquélla. En todo caso, el ícono conduce, es conductor. En religión es mistagogo, y en psicología es psicagogo. Y es lo que hacía Hermes, como psicopompo, conductor de las almas, por lo que esta función pertenece apropiadamente a la hermenéutica. Ella es donde mejor se ha de cumplir la iconicidad.

Pragmática y ontología icónicas

Aplicaré la iconicidad a la pragmática y a la ontología. Comenzaré con la pragmática. Ésta es la rama más compleja de la semiótica, porque no tiene que ver con el significado sin más, sino con el significado del hablante, el que él quiere que tenga.¹⁵ En esto coincide con la hermenéutica, que busca en los textos la intencionalidad del autor.

El ícono es dividido por Peirce en imagen, diagrama y metáfora.¹⁶ En los extremos están el signo, que es imagen y cercano a la univocidad, y la metáfora, que se inclina a la equivocidad, pero en medio está el diagrama, que mantiene el equilibrio oscilando entre una fórmula algebraica y una metáfora afortunada. Una pragmática icónica tratará de lograr interpretaciones que sean imágenes de los textos. Otras veces tendrá que contentarse con interpretaciones que sean metáforas de los textos. Y las más veces obtendrá interpretaciones que sean diagramas de los textos. Con ello será suficiente.

En consonancia con la idea ortodoxa o cristiano oriental del ícono como una representación que hace presente lo que significa, una pragmática icónica alcanzará la interpretación más firme y fecunda, dará una interpretación que será casi un hecho. Una interpretación icónica tendrá sentido de la presencia.

¹⁵ Mauricio Beuchot, *Temas de semiótica*, México: UNAM, 2002, p. 16.

¹⁶ Peirce, *op. cit.*, p. 47.

El signo icónico abarca los dos polos del discurso humano, según Jakobson, que son la metonimia y la metáfora.¹⁷ La primera, ya que funciona por contigüidad, está del lado de lo científico; la segunda, ya que funciona por semejanza, está del lado de lo poético. Pero ambas se llegan a juntar y a mezclar, paradójicamente. Por eso una pragmática icónica tiene la capacidad de oscilar entre los textos científicos y los poéticos, y llegar a mezclarlos para encontrar lo científico de la metáfora y lo poético de la metonimia.

Así, se llega a la epistemología. La iconicidad abre a un realismo icónico. Se da cuenta del conflicto que hay en la realidad y que debe recoger todo realismo. Se preocupa por la consigna de Nietzsche, de que la ontología debe dar cuenta del devenir, no solamente explicar lo estático. Por eso es importante la concordia entre Platón y Aristóteles, entre lo fijo y lo mudable, que ya estaba prefigurada en la de Parménides y Heráclito.

Este realismo icónico es un realismo poético, unión de metonimia y metáfora, pues es conciencia de la contradicción que vive el cosmos. Tiene una dialéctica.¹⁸ Tal vez no una dialéctica como la de Hegel, que avanzaba por síntesis, es decir, por reconciliaciones, sino una más como la de Kierkegaard y Nietzsche, que mantenía el conflicto de los opuestos y los hacía sacar provecho de éste: hacer que los contrarios trabajaran el uno por el otro —como en los ejemplos de Heráclito, del arco y la lira, o del fuego y del leño, pues si se acaba el leño se acaba el fuego—.

Quizá es lo que quiso salvaguardar Derrida con su idea de la diferencia, que consistía en la desconstrucción de la metafísica, pero se daba cuenta de que, si se acababa la metafísica, se acababa la desconstrucción, y por eso veía a la metafísica como condenada a no morir nunca.¹⁹ El mantener en contraste a la metafísica y a la antimetafísica es lo que daría auténtica vida a la metafísica, produciendo una ontología depurada y perenne.

Y así se pasa de la epistemología a la ontología, las cuales parecía que estaban eternamente peleadas, pero ahora se conjuntan y se

¹⁷ Roman Jakobson, “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*, México: Artemisa, 1986, p. 389.

¹⁸ Mauricio Beuchot, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, *Stromata* 65(1-2), pp. 75-83.

¹⁹ Este tema es tratado en Derrida por Benjamin Mayer, “La metafísica: permanentemente a ser excedida, permanentemente a perdurar”, *Analogía* 9(2), pp. 97-116.

ayudan la una a la otra, se conservan mutuamente. El realismo icónico en epistemología, en la confianza de los alcances del conocimiento, como limitados pero suficientes, provee de una ontología, también icónica, que trata de dar cuenta tanto del ser como del devenir, según pedía Nietzsche, o tanto del ser como del tiempo, según pedía Heidegger.

Es un realismo poético porque se atreve a conjuntar los opuestos, de ciencia y poesía, que atribuía Jakobson a la metonimia y a la metáfora, y aquí se encuentran conjuntadas, como extremos de la iconicidad y en la línea de la razón poética de María Zambrano.²⁰ Se trata de una iconicidad que se acerca más al polo metafórico que al metonímico, corriendo el riesgo de la equivocidad, de la total disolución, pero sabe que tras la disolución viene el rearme; después de la deconstrucción, la reconstrucción.

Así se lograrán evitar los extremos dolorosos de la filosofía actual, de la metonimia excesiva, de la filosofía analítica, y de la metáfora que no cesa, de la filosofía posmoderna. Se llegará a una conjunción (o *copula mundi*), que es el diagrama, una ontología diagramática, la más icónica, es decir, una diagramatología en lugar de la sola gramatología de Jacques Derrida.

Conclusión

La iconicidad promete ser muy fecunda para la filosofía y otros campos. Lo será, en principio, desde la filosofía, ya que ésta tiene como función brindar los principios más elevados a todas esas otras disciplinas. Es algo que dinamizará al pensamiento, ya que éste necesita salir del pasmo en que se ha quedado, atrapado entre cierta filosofía analítica de corte muy positivista y cierta filosofía posmoderna de corte excesivamente relativista.

Se espera un resurgir de la filosofía, y creo que será a partir de la ontología, mas para eso se requiere poner en sus justos límites a la epistemología, que debe aprender algo de apertura de la semiótica y, sobre todo, de la hermenéutica. Eso podrá abrir caminos a los nuevos filósofos, que ya comienzan a manifestarse. ☒

²⁰ Sobre este programa filosófico de María Zambrano, véase Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*, Barcelona: Ánthropos, 1992, pp. 57 y ss. En ese libro se conecta a Zambrano con Jung (pp. 63 y ss.).

Fugaces miradas a los íconos

María Noel Lapoujade

Resumen

El presente ensayo se propone recuperar ciertas miradas históricas sobre el ícono desde el punto de vista estético-ético, considerándolo como un tipo especial de imagen y, por ende, producido por la imaginación humana. Estas reflexiones son unas breves pinceladas de las que pueden partir sendas investigaciones no emprendidas aquí.

PALABRAS CLAVE: ícono, imaginación creadora, ético, estético.

Abstract

This essay shows some historical perspectives on the icon, from the aesthetically-ethically perspective, considering it as a special type of image, and therefore, produced by the human imagination. These reflections are a few strokes of the various investigations that are not taken from here.

KEYWORDS: icon, creative imagination, ethical, aesthetic.

Premisa

Mi perspectiva de la filosofía de la imaginación se apoya en la noción antropológica compleja de imaginación en cuanto que función secretora de imágenes y como cualidad determinante de la especie humana como tal.¹

Las imágenes son el producto básico de la imaginación; ella es su fuente. Así como la glándula lacrimal segrega lágrimas y la sudorípara el sudor, la imaginación segrega imágenes.

Imaginar es producir imágenes, de manera espontánea o voluntaria, de toda índole: señales, signos, símbolos, emblemas, parábolas, metáforas, etcétera, cuyas constelaciones constituyen los imaginarios.

¹ María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México: Siglo XXI, 1988; *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, México: Herder, 2008; *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la poética*, México: Cephcis-UNAM, 2011; *Homo imaginans*, México-Puebla: FFYL-BUAP, 2014.

¿Cómo caracterizar las imágenes?

Si aplicamos la noción aristotélica de definición, el género próximo será el hecho que toda imagen es una presentación de un objeto cualquiera a la mente; es hacerlo presente.

Como diferencia específica, señalo una presentación configurativa o conformativa. Es una presentación del objeto cualquiera en su configuración, diseño, figura, forma o fórmula, dependiendo del tipo de imagen de que se trate. Me refiero a configuración en un sentido muy amplio, pues alude a todo tipo de imágenes —diseño, figura—; alude sobre todo a imágenes visuales.

Esta forma abarca además imágenes auditivas, táctiles o, en el límite, gustativas. Tal fórmula, que es un tipo peculiar de forma, se aplica a las imágenes gustativas y olfativas.²

En síntesis, la imagen es el producto natural e inmediato de la imaginación, presente a la mente y consiste en una emanación configurativa particular de un objeto presente o ausente, real o posible, existente o ficticio, conocido o desconocido, material o conceptual, pasado, presente o futuro, etcétera.

Unas fugaces miradas

La palabra “ícono” etimológicamente significa “imagen”.³ A partir de este sentido, afirmar que los íconos son imágenes equivale a la afirmación tautológica: las imágenes son imágenes. Es ésta una noción, por así decir, neutral.

² El percepto, producto de la percepción, consiste en la aprehensión de uno o varios datos singulares de un objeto presente —puede ser un objeto mental presente—. Transcurre en el presente y es el registro del objeto. Percibir a otro, a Juan, significa tener la imagen del otro en el espíritu o subjetividad. El recuerdo, producto de la memoria, consiste en el conjunto de imágenes, conceptos, valores, etcétera, en que un objeto se conserva en el espíritu, dura en el tiempo, habita en el presente como un acontecimiento pasado. Recordar a Juan es retener su imagen en el espíritu. Soñar a Juan es la presencia de las imágenes de Juan durante el dormir. Tales ejemplos implican la manera de presentar a la mente su *cogitatum*, esto es, su referente, que consiste en traducir el percepto, recuerdo, concepto, objeto ficticio o lo que sea, a una estructura configurativa, un diseño particular, ya sea externo (figura) o interno (fórmula).

³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, París: Robert Laffont-Jupiter, 1982, p. 518 ; *Meyers grosses Taschen-Lexicon*, vol. x, Mannheim: Taschenbuchverlag, 1987, p. 171.

Sin embargo, en el complejo y diverso mundo de las imágenes, se usa el término ícono para designar un tipo especial de imágenes. En este sentido, no toda imagen es un ícono, si bien todo ícono es una imagen.

Sucinta mirada al ícono en la Iglesia ortodoxa

Por un lado, el judaísmo y el islamismo prohíben el uso de las imágenes de Dios. Por otro lado, el cristianismo de Oriente introduce una noción precisa de ícono. Se trata de una estética religiosa. En el sentido histórico originario, los íconos surgen en el ámbito de la religión.

Íconos son las imágenes transportables, pintadas sobre madera, que son objeto de culto en la Iglesia de Oriente. Se trata de imágenes de Cristo, de María y de otros santos. Son imágenes sagradas.

De acuerdo con Konrad Onasch, en cuanto obras de arte, los íconos viven entre el tiempo y la eternidad; son “ventanas a la eternidad”. En cuanto que imágenes sensibles, muestran una semejanza con lo suprasensible sagrado, con los santos, con Dios. En sus comienzos, pudieron estar vinculados a los numerosos peregrinos que acudían a los lugares santos en Jerusalén y Palestina, de los que querían conservar pequeñas imágenes transportables como recuerdos de los acontecimientos de la vida y muerte de los santos, de Cristo, de María. Al comienzo, se encontraban en pequeñas lámparas de aceite, en cofrecitos de reliquias y posteriormente en cuadros de madera. De este modo se desarrolla la pintura de íconos, muy característica de las imágenes bizantinas.⁴

Los íconos bizantinos no expresan el arte del retrato: rostros humanos peculiares con sus especificidades y diferencias absolutas (no hay dos rostros iguales). En la pintura bizantina de íconos, los rostros son, por así decir, impersonales, sin expresión psicológica alguna, pues lo que buscan es una suerte de “semejanza” ideal con la realidad divina y concentrada en un soporte sensible para la oración y la meditación, que busca fijar el espíritu sobre la realidad trascendente que esa imagen manifiesta.⁵

⁴ Konrad Onasch, *Ikonen*, Berlín: Union Verlag, 1961, p. 9.

⁵ En la pintura bizantina es particularmente interesante e importante para mi perspectiva filosófica el análisis del simbolismo, de los colores, así como el simbolismo gestual. Piénsese en las manos y en la postura corporal. Todo esto lo dejo en los márgenes de este ensayo.

La ejecución tiene una preparación rigurosa y sigue cánones precisos, de manera que, si bien son producidos por la imaginación en cuanto que son imágenes, el margen de creación del artista, la novedad, la particularidad y las diferencias son prácticamente mínimos. Se trata de un tipo de imágenes que emerge de un trabajo muy “reglamentado” de la imaginación. Aquí no existe el vuelo libre de la imaginación del artista creador, sino que se ve limitado a crear dentro de cánones estipulados.

Breve mirada a la Querella de las Imágenes

En Occidente, el arte de los íconos fue altamente controvertido desde el punto de vista religioso. Hacia el 712 d. C. se desató la Querella de las Imágenes, causada por un decreto del emperador León III, quien consideraba idolatría el uso de las imágenes. Esta discusión se agudizó hacia el 725 cuando León III promulgó un edicto en el que ordenaba que las imágenes fueran retiradas de los lugares de culto y se destruyeran. Esto aumentó la virulencia de la polémica entre los clérigos y también entre el pueblo. Ello continuó hasta que en el 731, el papa Gregorio III condenó la acción del emperador y excomulgó a todos aquellos culpables de destruir o profanar las imágenes santas.⁶

Finalmente, en 787, se detuvo la Querella y se estableció una diferencia importante entre, por un lado, el respeto y la veneración de estas imágenes y, por otro, la adoración, que sólo se dirige a Dios.⁷

Mirada instantánea a las imágenes en las catedrales medievales

En el siglo XII, las catedrales muestran una profusión de imágenes en muros y vitrales —así como en esculturas en piedra y en madera—: la vida y la pasión de Cristo, la Crucifixión, a la Virgen María, la vida de los santos pero también la vida humana, el Juicio Final, etcétera.

Este arte de imágenes implica un giro fundamental, pues el sentido religioso, cristiano, se vuelve humano y expresivo. Es un arte

⁶ Christian Fichtinger, *Lexicon der Heiligen und Päpste*, Gütersloh: Prisma, 1980, p. 143-144.

⁷ En este pasaje, sigo a Patrick Darcheville, *De la Pierre aux étoiles*, París: Guy Trédaniel, 1992, p. 99.

pedagógico por excelencia. En este sentido, el simbolismo medieval de las imágenes despliega un campo fértil a la investigación, del que me limito a esta mención.

Mirada a los íconos desde la Iconología de Cesare Ripa.

En el Renacimiento italiano aparece una obra decisiva: la *Iconología* de Cesare Ripa de 1593. En ella, el texto estaba desprovisto de imágenes (que se introducen en una versión romana de 1603). En el presente ensayo utilizo el facsímil de la edición publicada en francés, en París, en 1644.⁸

Esta obra presenta un giro importante en la significación y la finalidad del ícono, sobre todo en los comentarios de Baudoin.

La obra de C. Ripa se denomina *Iconología*, término por demás interesante, ya que declara que se trata del arte-ciencia de los íconos con base en el *logos*. Esto es, la *Iconología* implica el pensar sobre los íconos de manera lógica, sistemática, ordenada y canonizada. En consecuencia, los íconos, imágenes, creados, segregados por la imaginación, se conjugan con la labor conceptual de interpretación y todo ello es plasmado en el lenguaje. Este arte-ciencia es un tejido de imagen-concepto-palabra.⁹

La *Iconología* estudia el ícono desde otro ángulo que la iconografía. Ícono-graphia (*graphein*) significa escribir, describir el ícono, de modo que esta última disciplina se ocupa de la descripción y la clasificación de las imágenes.

La obra de C. Ripa, traducida al francés y explicada por J. Baudoin, radicaliza el giro hacia los temas humanos, que irrumpen con fuerza en las imágenes medievales occidentales, en particular en las catedrales del siglo XII.

La *Iconología* trata de las virtudes y los vicios, las artes, las ciencias, las causas naturales, los humores, las pasiones humanas, aspectos contenidos en el extenso título que falta en la versión facsimilar aparecida en Lille. El texto en cuestión se centra en el humano y sus funciones psíquicas: imaginación, memoria, razón, inteligencia,

⁸ Cesare Ripa, *Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices sont représentées*, J. Baudoin (trad.), París: Aux Amateurs de Livres, 1989.

⁹ Sobre este tejido triple, véase el *Cratilo*, de Platón.

el amor, los sentimientos y las pasiones, su ética, sus ciencias y sus artes.

Por otro lado, esta filigrana se organiza y se diseña en torno a una figura central en el ícono: la humana.

A través de las características de cada figura humana —hombre o mujer, desnuda o vestida, los colores de su indumentaria, sus peinados, sombreros y atributos—, se muestran de manera instantánea, intuitiva, las abstracciones conceptuales, así como los procesos discursivos implícitos. Todo ello está concentrado en cada imagen. Entonces, el ícono continúa siendo una imagen de lo invisible, es decir, vuelve visible lo invisible.¹⁰

Más aún, como si toda esta riqueza fuera poco, la *Iconología* es memoria de una cultura porque trata de mostrar el tesoro de los antiguos: textos, medallas, emblemas, mármoles. La *Iconología* guarda la memoria de la Antigüedad y de la Edad Media.

La imaginación creadora trabaja para recrear imágenes pasadas, esto es, se trata de una imaginación mnémica. Se pone de manifiesto otra alianza: imaginación-memoria, imagen-recuerdo, dado que se recuerda en imágenes.¹¹

El impacto de la *Iconología* de Ripa ha sido muy significativo. He estudiado la influencia que tuvo sobre la pintura de Vermeer de Delft, en el libro mencionado, pero además incide en la obra de Bernini, Poussin, Milton, entre otros.¹²

En el arte-ciencia de la *Iconología*, la imaginación ejercita su función mediadora, en múltiples sentidos, según la concepción del ícono de que se trate. Dependiendo de la teoría del ícono, la mediación puede ser entre dos elementos de diferente tipo.

En general las imágenes y en particular los íconos concretan las abstracciones conceptuales en figuras sensoriales. La *Iconología* presenta una de las posibles alianzas de la razón con la imaginación, de lo epistémico con lo estético, del tejido de imaginación-memoria y el entramado ético-estético esencial.¹³

¹⁰ María Noel Lapoujade, “Una mirada estética a lo invisible”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 34(97), pp. 11-20.

¹¹ María Noel Lapoujade, “Un día en el transcurso de una memoria imaginante”, *Signos filosóficos* (7), pp. 151-173.

¹² Erwin Panofsky, *L'oeuvre d'art et ses significations*, París: Gallimard, 1969, p. 273; Lapoujade, *La imaginación estética en la pintura de Vermeer*.

¹³ *Id.*

Breve mirada desde la estética de I. Kant

La imagen, la configuración visible de la trascendencia invisible en el arte, encuentra expresión clara y concisa en la *Crítica de la facultad de juzgar*, de Kant.

La imaginación del artista, el creador —el genio, le llama Kant—, configura las ideas estéticas.¹⁴ Ellas son las únicas ideas que no proceden de la razón, sino de la imaginación, función de configuración. Estas ideas son características y específicas de la imaginación del artista, del genio.

Es importante señalar que las ideas estéticas configuradas “mueven mucho a pensar, sin que les corresponda ningún pensamiento determinado”, es decir, no tienen ningún concepto que les corresponda. La imaginación es la función creadora por excelencia y se manifiesta en las libres configuraciones que el artista concreta en sus obras.

Son calificadas de ideas porque aspiran a configurar lo trascendente que, por definición, es lo que está más allá de los límites de la experiencia posible.

Kant sostiene: “El poeta se atreve a sensibilizar ideas racionales de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc., o también encontrando ejemplos de ello en la experiencia, por ejemplo la muerte, la envidia y todos los vicios, como igualmente, el amor, la gloria, son presentado de un modo sensible”.¹⁵

He aquí la explicación kantiana de las imágenes que configuran miradas creadoras de la trascendencia. A su vez, la trascendencia se pone al alcance del ojo humano en sus versiones pictóricas sensibles. En consecuencia, considero que el ángulo de la estética kantiana permite comprender el “mecanismo” de la creación de estas imágenes. Sin embargo, es preciso introducir una diferencia fundamental: la imaginación en el arte pictórico del ícono debe seguir los cánones estipulados para esta creación, pues en tanto que la libre imaginación

¹⁴ *Id.* Véase, entre otros artículos, María Noel Lapoujade, “Esquematismo y simbolismo en el pensamiento de Kant”, *Relaciones* (79), pp. 14-16.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Werkausgabe*, vol. x, Fráncfort: Suhrkamp, 1957, parágrafo 49, pp. 249-254. Este pasaje es crucial en la estética kantiana, pues representa un verdadero concentrado de este tema. Lo he analizado a lo largo de toda mi obra, en libros, artículos, conferencias y seminarios.

del genio, según Kant, “impone la regla al arte”, no sigue reglas sino que puede crear en total libertad de factores extrínsecos.

Mirada instantánea al aporte de E. Cassirer

La tradición neokantiana de Cohen aflora en el pensamiento de Cassirer, quien interpreta las formas como símbolos de una cultura.¹⁶ El análisis del pensamiento de Cassirer llevaría por lo menos a otro ensayo, si no es que a otro libro. En esta evocación sólo esbozo dos puntos mínimos pero importantes.

Primer punto, “para el pensar mítico-mágico, no se da en absoluto una imagen como mera imagen, sino que cada una de ellas contiene antes bien, en sí, la ‘esencia’ de la cosa, esto es, su demonio y su ‘alma’”.¹⁷ Esto es, en el pensamiento mítico-mágico, la imagen es, en sentido fuerte, icónica: no es convencional, como la palabra en el lenguaje, sino que contiene la esencia de lo que configura.¹⁸

Considero que esto es fundamental, en cuanto pone de manifiesto una concepción y un uso del ícono: es una imagen que configura y expresa su referente con un grado máximo de intensidad.

Un segundo punto pertinente es indicar que la filosofía de Cassirer echa raíces en el pensamiento de Erwin Panofsky, en general, y en sus *Ensayos de iconología* en particular.

Evocación de la obra de Erwin Panofsky

La obra de Panofsky es una referencia imprescindible en el estudio del ícono en relación con el arte.

En el contexto del presente ensayo, evoco el nexo directo y explícito de la *Iconología* de Panofsky con la *Iconología* de Ripa. Este nexo lo reivindica Panofsky desde el prefacio de su *Iconología*, donde explica: “La palabra iconología es tomada, se sabe, del célebre título de Cesare Ripa, *Iconología*, publicado en 1593 y destinado no solamente a los pintores y a los escultores, sino también ‘a los oradores, predicadores y poetas’”.¹⁹

¹⁶ Ernst Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*, México: FCE, 1971, p. 15; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: FCE, México, 1975, pp. 147-156.

¹⁷ Ernst Cassirer, *Esencia y efecto*, p. 152, n. 94.

¹⁸ María Noel Lapoujade, *Homo imaginans*, vol. 1, pp. 184-185.

¹⁹ Erwin Panofsky, *Essais d'Iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, París: Gallimard, 1967, p. 3. Las traducciones de este texto son mías.

La obra de Panofsky es un estudio inevitable para la historia del arte en general, y para la historia del arte del Renacimiento en particular. Respecto del arte italiano, respecto de *La perspectiva como forma simbólica* —título de una obra fundamental—, así como para la pintura de A. Dürer y de su grabado único *La Melancolía*, Panofsky deja dos obras: *Saturno y la Melancolía* y *La vida y el arte de Albrecht Dürer*. Estas obras son tan decisivas como las otras dos evocadas en el presente ensayo.

Respecto de esta alusión monumental, en este ensayo me centro en dos aspectos medulares del enfoque de Panofsky.

Primero, su concepción básica: la historia del arte es una disciplina humanista. Sus páginas sobre el humanismo son pequeños condensados de grandes ideas.²⁰ El autor afirma: “El historiador del arte, este humanista, debe a la vez someter sus materiales a un análisis racional, y constituirlos por una re-creación estética, de naturaleza intuitiva y subjetiva, en fin, irracional”.²¹ Más adelante continúa: “El humanista recusa la autoridad, pero respeta la tradición”.²²

Para esta actitud, “los recuerdos, testigos del hombre, no envejecen” y éstos son los materiales primarios del humanista. Todo objeto, natural o creado, puede ser percibido de manera estética. Este registro también está contemplado en el método de Panofsky. Es más, la relación estética está implicada en su definición de obra de arte: “La obra de arte es un objeto creado por la mano del hombre, que solicita una percepción de orden estético”.²³

Un segundo aspecto que se debe enfatizar es su método innovador y muy fructífero para la historia del arte, la teoría del arte y la estética.

La historia del arte tiene por objetivo primordial conducir al observador al acceso de la obra de que se trate. Panofsky propone tres niveles a recorrer: un primer nivel puramente descriptivo; un segundo nivel dedicado al análisis iconográfico; y un tercer nivel, que constituye el fundamento de los otros: la investigación iconológica. Es ésta otra mirada que invita a varias investigaciones de largo aliento.

²⁰ Panofsky, *L'oeuvre d'art et ses significations*, pp. 27-52.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 41.

A modo de conclusión

Desde mi perspectiva estético-filosófica, el valor peculiar del ícono radica en que, de entre su complejidad creadora de imágenes, la imaginación humana lo segrega como vehículo mediador entre la inmanencia y la trascendencia, lo imperfecto y lo perfecto, lo relativo y lo absoluto, lo singular y lo universal, el tiempo histórico y la eternidad, lo cerrado y lo abierto.

Más aún, el ícono es una prueba palpable de que, en múltiples culturas, el humano puede asignarle un intenso poder a ciertas imágenes. Es el caso del ícono en el pensamiento mágico-mítico, en el que adquiere el poder del contagio al receptor de lo que trasmite como emisor. El humano sabe que las imágenes son poderosas y, en el caso del ícono, el poder se amplifica al máximo. Para terminar propongo observar un caso concreto.

Una efímera mirada a las gárgolas

Las catedrales medievales —pienso en Notre Dame, en París—, las catedrales normandas de Amiens y Rouen, entre muchas más, son inmensos libros abiertos para ojos expertos. En esa profusión, unas pequeñas esculturas talladas en piedra reclaman la atención. Me refiero a las gárgolas y a las quimeras.

Observemos a las primeras: tienen una función utilitaria porque son conductos para canalizar el agua de las lluvias en los techos y alejarla de las paredes.²⁴ Lo interesante es que, al mismo tiempo, esos monstruos deformes y horrendos del exuberante imaginario medieval cumplen una función de protección del recinto sagrado.²⁵ Las gárgolas separan el espacio sagrado del espacio profano. Con sus rostros horrendos se cree que espantan al mal. Ellas impiden que las malas personas, las malas acciones, los herejes o los incrédulos entren al espacio de Dios, lugar físico que engarza el bien espiritual.

Aparentemente insignificantes respecto de la imponente historia del arte universal, estas esculturas expresan la religión y forman parte del arte pedagógico medieval. Cada gárgola condensa sus significados polifacéticos en una imagen en la que el mensaje ético-religioso se comunica por el impacto estético de la fealdad. En estas

²⁴ Jean-François Blondel, *Mystique des tailleurs de Pierre*, Mónaco: Éditions du Rocher, 1998. Las páginas de imágenes no están numeradas.

²⁵ Darcheville, *op. cit.*, p. 105.

imágenes en piedra, lo feo combate el mal y es un valor estético que irrumpe de manera esporádica en el arte occidental. Evoco a Bruhgel: el arte de lo bello ha regido las estéticas correspondientes.²⁶

Cierro este espacio de miradas entrecruzadas con esta propuesta de la iconicidad inherente a las gárgolas de las catedrales medievales. Su iconicidad es particularmente rica en peculiaridades: son imágenes talladas en piedra, no pinturas, y si bien no configuran a Dios, a la Virgen o a los Santos, cumplen una función en la religión; transmiten un mensaje estético-ético-religioso a través de la categoría estética de lo feo. Así se confirma una vez más que las imágenes aparentemente simples son complejas (complejidad de lo simple), las imágenes mínimas contienen máximos y expresan una lógica que implica la coexistencia de la contradicción.

La lógica que les es inherente expresa una de la imaginación humana, que es dueña de proponer coexistencias, vínculos y amalgamas con total libertad. ☒

02.04.2015

²⁶ Umberto Eco, *Historia de la fealdad*, Barcelona: Lumen, 2006.

Perfiles para una iconicidad cósmica en la hermenéutica analógica

Myriam García Piedras

Resumen

El presente ensayo plantea cómo existe una correlación ontológica entre todos los seres. Si se toma como verdadera la proposición de que todos los entes están compuestos de los mismos elementos químicos (el polvo de estrellas), la supuesta separación es aparente mas no ontológica, lo cual recuerda a la teoría de las correspondencias que apunta que lo microcósmico se refleja en lo macrocósmico a la manera de un reflejo cósmico-ontológico; hay vasos comunicantes con la geometría fractal y con la tesis de la analogía aristotélica. Lo anterior permite apuntalar que las diferencias entre los seres son de grado mas no ontológicas e hilan metafóricamente un tejido ontológico que correlaciona a todos los entes mediante un abrazo cósmico. El ícono es el receptáculo idóneo para tal conjunción epistémica y ontológica, ya que tiene la potencialidad de reflejar y develar a los seres entre sí.

PALABRAS CLAVE: iconicidad analógica, hermenéutica, polvo de estrellas, microcosmos-macrocosmos, reflejo cósmico.

Abstract

This paper considers how there is an ontological relationship between all beings. If the proposition that all bodies are composed of the same chemical elements (stardust) is taken as true, the alleged separation is apparent but not ontological, which recalls the theory of correspondences that underpins that the microcosmic reflects the macrocosmic in the manner of a cosmic-ontological reflection; there are communicating vessels with fractal geometry and the theory of aristotelian analogy. This allows to establish that differences between beings are no more ontological and weave metaphorically an ontological tissue that correlates all entities through a cosmic embrace. The icon is an apt vessel for such epistemic and ontological conjunction, because it has the potential to reflect and reveal the beings to themselves.

KEYWORDS: analog iconicity, hermeneutics, stardust, microcosm-macrocosm, cosmic reflection.

Introducción

Tal vez en este instante, en algún lugar del mundo, alguien medita sobre el origen del mundo y, por ende, sobre la existencia humana.

Si bien es cierto que las religiones, la filosofía, el arte y la ciencia han tratado de encontrar respuestas, tan increíble incógnita sigue sin una contestación certera y absoluta.

El presente ensayo es una forma de expandir horizontes reflexivos ante inconmensurable incógnita. No se pretende dar una respuesta; existe una incapacidad propia a tan grandiosa y enigmática odisea. Más bien, es una invitación a meditar que la especie humana es una parte del universo. Se ha demostrado que todo lo que existe está compuesto por polvo estelar. Si se toma por verdadero que todos los entes están compuestos de los mismos elementos químicos, esto recuerda a la teoría de las correspondencias, que se puede vincular con la geometría fractal. Hay, entonces, vasos comunicantes con la tesis de la analogía aristotélica, que permite unir las diferencias en la semejanza e hilar un tejido ontológico del ser, siendo su metáfora el abrazo cósmico.

La condición icónica del humano: microcosmos y macrocosmos

El sabio reina sobre su estrella; el ignorante es dominado por ella.

PROVERBIO ANTIGUO

La teoría del Big Bang señala que en el ¿principio? no existía nada. Gran paradoja: de la nada surgió la energía-materia. La materia está compuesta por átomos.¹ Los átomos conforman lo existente, desde

¹ Los científicos arguyen que la materia primigenia está constituida por átomos de hidrógeno (el más básico y ligero de los elementos), que empezaron a producir reacciones, quemando y transformándose en helio. Cuando la temperatura en el centro de una estrella llega a tener varios millones de grados se da una fusión de helio a carbono y se origina el oxígeno. Si la

un mineral, los seres vivos y las estrellas hasta las galaxias. Se ha estudiado que en el universo sólo existen alrededor de cien elementos, que invitan a cavilar sobre la frase “somos polvo de estrellas”. Dicha proposición no se puede dejar de lado, ya que científicamente se ha advertido cómo el universo, la naturaleza y el ser humano están compuestos por los mismos elementos químicos. Se puede decir que todo lo que está contenido en el universo comparte la misma composición química y, por ende, todo parte de un mismo origen.

Se ha estudiado que todos los seres vivos están compuestos de los mismos aminoácidos. Se puede aducir que el todo está compuesto por las mismas partículas y las partículas conforman el todo. Tal formulación científica no equidista del segundo principio de la analogía o principio de correspondencia, inscrito en la *Tabla Esmeraldina*: la parte es el todo y el todo está en cada parte. Esta idea invita a pensar en la relación de correspondencia que existe entre todos los entes del universo.

En la medida en que se demuestra que en el universo todo lo que existe contiene y comparte los mismos elementos químicos, se encuentra un vaso comunicante entre la proposición científica y —diría yo— la poética: “Somos polvo de estrellas” contiene la idea de la simbólica del microcosmos y del macrocosmos. La ligación entre el microcosmos y el macrocosmos semeja un tejido ontológico en el que la parte no sólo corresponde con el todo, sino que ambos están complicados. Las líneas divisorias entre arriba-abajo, naturaleza-humano, átomo-estrellas y sí mismo-otro se diluyen. A su vez, se abre el panorama para conjuntar el conocimiento científico con la filosofía, el arte y la mística. La hermenéutica analógica tiene la

temperatura se sigue incrementando, se origina el magnesio, el azufre, el hierro y los demás elementos, que ocasionan el nacimiento de las estrellas. Las estrellas nacen y mueren; gracias a que mueren dejan polvo estelar, el cual produce nuevas condensaciones de materia, que serán la materia de las futuras estrellas. Los átomos están configurados de tal forma que se engarzan y forman aglomeraciones; éstos no tienen una forma predeterminada, metafóricamente se describen a la manera de un núcleo rodeado de una nube. Por su parte, las moléculas sí tienen una forma determinada: se asemejan análogamente a un copo de nieve, a una col, a las estructuras neuronales o los encajes de cristal (todas estas son estructuras de geometría fractal). Véase Eduardo Battaner, *Introducción a la astrofísica*, Madrid: Alianza, 2001.

potencialidad de relacionar y conjuntar tales áreas del conocimiento de forma prudencial debido a que no impone verdades absolutas.

Hermes, al ser el mensajero entre el mundo humano y el divino, se posiciona como el maestro del arte interpretativo. Es importante señalar que la conjunción entre diferentes saberes no sólo se sostiene por la mera interpretación, ya que tiene el riesgo de convertirse en una hermenéutica caótica. La prudencia se eleva como condicionante epistémica que conjunta los diferentes saberes de forma analógica. A su vez, el símbolo-icónico es el contenedor idóneo para tan hermosa ligazón cósmica, ya que contiene una sobreabundancia de sentido, aunque necesita auspicarse de la prudencia para no caer en un caos epistémico, semántico y hermenéutico. Por ejemplo, “somos polvo de estrellas” no es sólo una frase científica, también es un símbolo de conocimiento que incita a meditar sobre la conformación química de los entes, sobre el origen de la vida y sobre la unicidad del ser. Despliega una reflexión sobre una ontogénesis. Es una frase que liga el conocimiento científico, poético y simbólico.

Este símbolo cósmico da qué pensar. En primera instancia, no existe una separación ontológica entre los entes de la naturaleza, ya que todos están conformados con los mismos elementos químicos. Tal unión es posible mediante una forma de empatía natural (como la he nombrado), esto es, el polvo estelar permite que exista un abrazo cósmico² de orden químico, poético y ontológico. Si la mayoría de los entes contienen los mismos elementos, entonces hay un solo y mismo origen químico y ontológico, o sea, ontogenético.

Se puede dar una liga conectiva entre la teoría de las correspondencias con la geometría fractal.³ El átomo es una figura fractal.

² Gracias al amor de orden ontológico es posible tal abrazo cósmico.

³ La geometría fractal, desarrollado por Mandelbrot en la década de los setenta en el siglo xx, estudia los fractales (del latín: *fractus*, quebrado): estructura geométrica que se reproduce tanto en las estructuras moleculares como en las estructuras de gran escala; la autosemejanza es su característica principal. El fractal es una figura plana con diferentes escalas de magnitud semejantes al conjunto total; está compuesta de infinitos elementos y su aspecto y su distribución no varían con la escala que se observa. Mandelbrot expone tres tipos de autosimilitud: 1) exacta, las partes tienen la misma estructura que el todo, el fractal resulta idéntico a cualquier escala; 2) cuasiautosimilitud, con el cambio de escala, las copias del conjunto son muy semejantes pero no idénticas; 3) estadística, el fractal tiene medidas numéricas o estadísticas que se conservan con el cambio de escala (Benoît Mandelbrot, *La geometría*

La geometría fractal muestra la estructura infinitesimal del átomo. La estructura del átomo se reproduce en la autosimilitud de las estructuras fractales de las estrellas y las galaxias. También el cerebro se asemeja a las mismas estructuras fractales. Se puede decir que en todo lo que existe hay una constante geométrica: las estructuras fractales. La geometría fractal permite vincular la parte con el todo. La estructura geométrica del cerebro es análoga a la estructura del átomo y a la de una galaxia; y ésta con la estructura de una col y así sucesivamente. Nombraré a esta analogía *morfológica*, en la que existe una correspondencia asociada por las formas geométricas de los cuerpos que existen en el universo, desde lo microscópico hasta lo macrocósmico: una estructura fractal que está presente en cualquier dimensión fraccionaria.

La cualidad de autosimilitud en las estructuras fractales contiene el principio de proporcionalidad analógica de semejanza, pues correlaciona la parte con el todo. Se puede pensar en la posibilidad conectiva de los distintos órdenes del conocimiento: la teoría de las correspondencias,⁴ la geometría fractal y la proposición científica “somos polvo de estrellas”.

El ícono del microcosmos y del macrocosmos no sólo es simbólico-poético, sino también químico y geométrico. El lenguaje simbólico es la condición para unir, conjuntar y abrazar dichos saberes; en sí misma, la frase “somos polvo de estrellas” es poética, científica, simbólica e icónica.

La imaginación juega un papel fundamental en dicha unión. *Sin una conciencia imaginante⁵ es imposible encontrar las correspondencias analógicas.*

fractal de la naturaleza, Barcelona: Tusquets, 2009). Se puede aducir que en las estructuras fractales existe la autosimilitud según el principio de correspondencia analógica.

⁴ La teoría de la correspondencia implica la unión entre el microcosmos (ser humano) y el macrocosmos (universo); ambos están intrínsecamente ligados a un todo; naturaleza, humano y cosmos se copertenece. Para Buckhardt, los cielos (astrología) tienen correspondencia con los elementos de la naturaleza y éstos con los órganos del cuerpo humano. Cuando el microcosmos se domina a sí mismo (el mundo interior) es capaz de controlar el mundo exterior. Tales pensamientos siguen presentes y vigentes en las culturas llamadas tradicionales o premodernas (entendiendo a la Modernidad como el pensamiento que desdeña el pensamiento religioso y mágico).

⁵ Tomo prestada la idea de conciencia imaginante de la filósofa María Noel Lapoujade.

El espejo cósmico

A partir de la iconicidad-simbólica del microcosmos y del macrocosmos se puede recordar la idea de especulación del pensamiento antiguo, lo que invita a imaginar de forma metafórica un juego de espejos: el microcosmos (el ser humano) se liga con el macrocosmos (el gran mundo) a través de la vía conciliatoria entre la parte y el todo (cosmos). Así, la idea de especulación (*speculum*) se conecta con la simbólica del espejo:⁶

Observar el cielo y los movimientos relativos de las estrellas, con ayuda de un espejo. Igualmente *sidus* (astro) ha dado “consideración”, que significa etimológicamente el acto de mirar el conjunto de estrellas. Estas dos palabras abstractas que designan hoy en día operaciones altamente intelectuales, se enraízan en el estudio de los astros reflejados en espejos. De ahí que el espejo, en cuanto superficie reflectante, sea el soporte de un simbolismo extremadamente rico en el orden del conocimiento.⁷

Por otra parte, el símbolo del espejo representa la “revelación de la verdad y no menor grado de la pureza [...] el instrumento de la iluminación, de la sabiduría y del conocimiento; el espejo cubierto de polvo es el espíritu oscurecido por la ignorancia”.⁸

Lo anterior se puede representar icónicamente con el juego de espejos: juego reflejante entre las partes (partículas) con el todo, lo cual recuerda a la *Tabla Esmeraldina*:

⁶ Massimo Cacciari encuentra que a lo largo de la tradición filosófica occidental existe una dialéctica en el juego de los espejos. Por una parte, está el espejo *sine macula*, espejo que refleja sin mancha, pureza original y, por otra, el espejo que deforma las cosas, que refleja las meras apariencias, por ejemplo, en el pensamiento platónico (Massimo Cacciari, “El espejo de Platón”, en *El Dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000). Ahora bien, puede existir el reflejo tal cual es la cosa reflejada a la manera de una aprehensión fenomenológica y, dialécticamente, el reflejo que deforma lo reflejado. La metáfora del juego de espejos marca un límite epistémico; accede al conocimiento de las cosas pero no totalmente. Retomo a Cacciari: “Miseria del espejo, *vanitas* del espejo que ‘quema’ sobre su superficie toda presencia real. Y, sin embargo, fuerza demiúrgica del espejo, en tanto *poietés*, creador extraordinario de imágenes. Lo único que nos es posible es crear imágenes, puesto que tocar la verdad en sí de la cosa está negado” (*ibid.*, p. 69).

⁷ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 474.

⁸ *Ibid.*, pp. 474-475.

1. En verdad, ciertamente y sin duda: Lo de abajo es igual a lo de arriba, y lo de arriba, igual a lo de abajo, para obrar los milagros de una cosa.
2. Así como todas las cosas proceden del Uno y de la meditación del Único, también todas las cosas nacen de este Uno mediante conjunción.
3. Su padre es el Sol, y su madre, la Luna, el viento lo llevó en su vientre y su nodriza es la Tierra.
4. Es el padre de las maravillas del mundo entero.
5. Su fuerza es perfecta cuando se convierte en tierra.
6. Separa la tierra del fuego y lo fino de lo grueso, suavemente y con todo cuidado.
7. Sube de la Tierra al Cielo y de allí vuelve a la Tierra, para recibir la fuerza de lo de arriba y de lo de abajo. Así poseerás la luz de todo el mundo, y las tinieblas se alejarán de ti.
8. Ésta es la fuerza de todas las fuerzas, pues vence a todo lo que es fino y penetra en todo lo sólido.
9. Por tanto, el mundo pequeño está hecho a semejanza del mundo grande.
10. Por ello, y de este modo, se obrarán aplicaciones prodigiosas.
11. Por eso me llaman Hermes Trimegisto, pues yo poseo las tres partes de la sabiduría de todo el mundo.
12. Terminando está lo que he dicho de la obra del Sol.⁹

Se puede imaginar que el juego de espejos se realiza en una casa de los espejos, en la que están colocados uno enfrente de otro de tal forma que proyectan múltiples reflejos a la manera de una constelación reflejante; se pueden encontrar icónicamente un sinnúmero de analogías entre los entes reflejados. El reflejo icónico recuerda a la simbólica del espejo universal: lo de arriba refleja lo de abajo y lo de abajo refleja lo de arriba; el cielo refleja el agua y el agua refleja el cielo. La mujer se puede reflejar en el hombre, el anciano en el niño y viceversa.

El juego de espejos es un ejercicio analógico, el cual muestra que los entes reflejados están ligados entre sí y asemejan un tejido ontológico, en el que se abrazan por las correspondencias entre similitudes y diferencias.

⁹ Titus Burckhardt, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Barcelona: Plaza & Janes editores, 1972, pp. 253-254.

La simbólica del amor juega un papel fundamental en dicha ligación analógica e invita a que cada ente se refleje en los otros: reflejos analógicos que permiten realizar conexiones analógicas, lo cual puede suturar la (supuesta) herida metafísica del ser.¹⁰ Todos los entes pertenecen al mismo origen: polvo de estrellas. Tal vez si se piensa con detenimiento lo anterior, la supuesta soledad ontológica de la condición humana se pueda redimensionar: el humano es parte de la naturaleza y del cosmos y la empatía natural hace posible esta supuesta escisión metafísica gracias a la analogía morfológica. Desde un conocimiento científico-químico y simbólico, el sí mismo puede adquirir conciencia que el otro (alteridad) es parte él.

El polvo estelar invita a que el sujeto se ligue con el cosmos a través de una simbólica de transformación. La química cósmica encuentra una conectiva con el sentido alquímico de transformación de la conciencia. Me auxiliaré del pensamiento de Titus Burckhardt para esclarecer el término de alquimia:

Está el hombre completo, compuesto de espíritu, alma y cuerpo, que es en sí una parte de Universo que él percibe y, al mismo tiempo, en virtud de su especial condición, o sea, en virtud de su naturaleza eminentemente espiritual, es microcosmos dentro del gran cosmos que él refleja. Por tanto, la tesis de la mutua correspondencia entre el Universo y el ser humano se funda en el conocimiento de un espíritu único, que todo lo abarca y que guarda con lo que suele denominarse espíritu —o sea, el simple entendimiento— la misma relación que un foco de luz con su reflejo en un campo limitado.¹¹

Se vuelve a encontrar cómo la teoría de las correspondencias se eleva no sólo desde un orden químico sino también desde el ontológico y el alquímico. Los elementos químicos permiten la transformación alquímica hacia una conciencia cósmica, que invita a encontrar las relaciones de las partes con el todo. La simbólica del amor hace posible el abrazo cósmico en la medida en que conjunta y liga los

¹⁰ Se puede decir que la escisión metafísica es aparente más no ontológica: si “somos polvo de estrellas”, todos los entes tienen el mismo origen físico, químico y metafísico.

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

diferentes entes en la unidad del todo, acariciando y transformando a la conciencia del sujeto.

La conciencia humana es un regalo. Gracias a ella, el sujeto puede hacer conciencia de tal dimensión cósmica: “La conciencia del hombre como imagen icónica del universo es la que puede hacer lo ver a los otros como hermanos”.¹² Lo anterior invita a pensar en un abrazo ontológico del ser, que convierte la conciencia del sujeto en una conciencia cósmica.

Iconicidad analógica

La correspondencia analógica del microcosmos y macrocosmos es química, geométrica, simbólica y alquímica. El símbolo del humano es la condición icónica de mostrar, develar y correlacionar dichas correspondencias cósmicas.

Tal iconicidad es posible por la analogía de proporcionalidad, que es horizontal y permite posicionar los entes representados en una horizontalidad ontológica. No existe una jerarquía entre los entes. Se puede aducir que la analogía de proporcionalidad es implícata y amorosa ya que une en lugar de desunir, conjunta y no jerarquiza un ente sobre otro, como puede ser el caso de la analogía de verticalidad distributiva del *logos* occidental del positivismo cientifista,¹³ que se posicionó a sí mismo como medida de todas las cosas

¹² Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el icono y el idolo*, Madrid: Caparrós, 1999, p. 64.

¹³ Parte del *logos* occidental, específicamente, la Modernidad cientifista, redujo paulatinamente la explicación del mundo a modelos lógicos, matemáticos y unívocos, glorificando el reino de la razón moderna como el principio epistemológico por excelencia; el positivismo lógico y la filosofía analítica fueron dos de sus máximos representantes. Heidegger señala en la “Época de la imagen del mundo” que, en el mundo de la Modernidad, la naturaleza (*physis*) se convirtió en objeto de estudio y se le matematizó, por lo que se tuvieron grandes avances en las ciencias naturales. Si bien es cierto que el falibismo popperiano y la teoría de la relatividad limitan la demostración de verdades absolutas, sí se pretende obtener conocimientos que puedan ser teorizados, representados matemáticamente y que tengan siempre en la mira la construcción de proposiciones verdaderas, por lo menos de orden relativo, aunque se manejen en hipótesis, pero que puedan ser representadas mediante el lenguaje matemático. Para la ciencia, el objeto de conocimiento que no se pueda representar o verificar se desdeña como un conocimiento

y condujo a un antropologocentrismo a ultranza, en cuyo nombre se han cometido grandes atrocidades de explotación, colonización y dominio, no sólo de la naturaleza, sino de grupos socioculturales no occidentales.

La analogía de proporcionalidad¹⁴ muestra cómo la parte conforma el todo. A su vez, permite comprender cómo en cada una de las partes está contenido el todo. Asimismo, el juego de espejos ayuda a reflejar cómo en cada una de las partes se encuentran similitudes y diferencias entre ellas y conforman un todo.

Los antiguos griegos sostenían que el universo es uno, es decir, que lo diverso está constituido por singulares diversificados, por regiones particulares; esta idea prevalece en la actualidad.

El mismo vocablo de universo remite a lo diverso unificado (*uni-verso*) y no a la idea de *multi-verso*. Surgen las preguntas: ¿qué es el uno?, ¿lo multiplicado es uno?, ¿se puede unificar lo diverso? Estas preguntas plantean el problema de la unidad y de la diversidad, cuestiones presentes desde los inicios de la filosofía occidental.

Si se parte de que los entes están constituidos por los mismos elementos químicos, se induce que todos tienen un mismo origen. Por lo que no pueden existir dos sustancias distintas, más bien,

falso. De lo anterior surge una dialéctica negativa y se corre el riesgo de construir una universalización abstracta del conocimiento. La ciencia ha logrado grandes avances en la biología, la química, la medicina, la ingeniería, etcétera, sin embargo existen regiones del conocimiento que no se pueden demostrar ni objetivar, por ejemplo, las cuestiones de orden existencial —¿quién soy?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es la muerte (no en un sentido biológico?, etcétera—. Tales cuestionamientos se erigen como condiciones de posibilidad de la apertura de horizontes vitales. Raimon Panikkar escribe: “Quisiera partir de la constatación, convertida en tópico, de que no sabemos adónde nos lleva la ciencia” (véase Raimon Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, en *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona-México: Anthropos-UAM, 2006, pp. 53-54).

¹⁴ Es importante matizar que la analogía de distribución posiciona al ser como analogado principal mientras que en la analogía de proporcionalidad existe una horizontalidad ontológica entre los entes. De la anterior se puede pensar que se erige como condición de posibilidad para deconstruir el antropologocentrismo y cualquier forma de etnocentrismo —que han ocasionado guerras, conquistas, xenofobias, violencia, explotación, etcétera—.

el mundo es uno y la separación aparente. La fractura metafísica es aparente y surge como consecuencia de una construcción de la conciencia humana.

Partiendo del principio aristotélico de la analogía (“El ser se dice de múltiples formas”), se implica la posibilidad de nombrar el ser desde diversas formas, sin reducirlo a una explicación unívoca, más bien es analógica. La analogía busca unir y conjuntar más que separar o desunir; tal mecanismo se asemeja a un hilo conductor que encuentra la conexión intrínseca que existe entre el universo, la naturaleza y lo humano, a la manera de un tejido onto-analógico, donde cada parte se relaciona con el todo y da cabida a un monismo analógico.

La analogía en sí misma contiene una lógica, que no es arbitraria, inoportuna o incoherente. Para que se lleven a cabo las conexiones analógicas, tiene que existir una conectiva lógica. Esta lógica analógica encuentra y conecta las relaciones de las clases naturales que existen entre los entes e hila este tejido ontológico.

La iconicidad cósmica es una expresión de la analogía: el ser es de múltiples formas. El símbolo-icónico es el contenedor idóneo que permite resarcir la supuesta herida metafísica y conduce a la ilación conectiva entre los entes a través de las clases naturales de éstos. Gracias al conocimiento de tales clases se pueden hilar las partes y constituir el todo a imagen de una constelación simbólica.

La hermenéutica analógica del símbolo ayuda a ensanchar los horizontes de comprensión en la intimidad de la conciencia de forma experiencial y vívida.¹⁵ El ícono vincula con el otro:

Nos hacemos un ícono del otro cuando dejamos que él nos manifieste lo que es, lo que piensa, lo que desea, a lo que aspira. Nos hacemos, en cambio un ídolo del otro, cuando le imponemos nuestra imagen y semejanza, cuando lo queremos hacer como nosotros deseamos, con conocimiento de controladores y con amor de posesividad. En el ícono no sólo miramos al otro, sino que también, y sobre todo, nos dejamos mirar por él. Dejamos que su

¹⁵ La hermenéutica analógica del símbolo, al estar sostenida por la prudencia, delimita la interpretación de un símbolo dentro de un contexto socio-histórico-cultural determinado, marcando los límites interpretativos; esto permite no caer en equívocos radicales.

mirada se encuentre con la nuestra, dejamos que la escucha rompa la imposición y surja el don, la oblación. En el ídolo miramos al otro, hacemos que nuestra mirada lo constituya impositivamente. De manera posesiva, es narcisista; nos miramos en el otro, como en el reflejo de las aguas, como en cualquier espejo. El ícono no lo refleja a uno mismo, siempre lo remite a otro; en cambio, el ídolo es un espejo, nos devuelve la mirada.¹⁶

A manera de conclusión

El ícono refleja y devela el yo gracias y a través del otro. Tiene un matiz iniciático, ya que seduce a sumergirse en la inmensidad del ser. El microcosmos es ícono del macrocosmos: oblación entre el ser humano y la totalidad del universo.

El ser humano se refleja y devela como una de las partes que conforman la totalidad del ser gracias a la iconicidad del micro-macrouniverso. A su vez, encuentra una ligación con la inmensidad del universo y se conecta con éste mediante una metáfora de hilos analógicos que permiten relacionar cada parte con el todo. Religa la parte con el todo, que mira más de lo humano y rompe cualquier axiología antropocéntrica. Lo anterior invita a recordar y redescubrir la magnificencia de la pequeña parte que ocupa el ser humano en relación con el todo. Tal vez esto permita redimensionar el transcurrir existencial y la temporalidad humana, menoscabando muchos de los bienes materiales y mercantiles, por los que existe tanta crueldad en las sociedades. ☒

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- Battaner, Eduardo, *Introducción a la astrofísica*, Madrid: Alianza, 2001.
- Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Cáparros, 1999,
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2002.
- _____, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia, 1998.

¹⁶ Beuchot, *op. cit.*, pp. 73-75. Para Beuchot, el ícono y el símbolo coinciden en su función y potencializan la conexión del fragmento con el todo a la manera de una ligazón.

- Burckhardt, Titus, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Barcelona: Plaza & Janes editores, 1972.
- Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona: Herder, 1999.
- Heidegger, Martín, *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1997.
- Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1998.
- Mandelbrot, Benoît, *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- Ortiz-Osés, Andrés *et. al.*, *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona: Anthropos, 2006.



Estudio de los clásicos

Personal Narrative and Epistemology: The Case of John Henry Newman

Dalibor Renić

UNIVERSITY OF ZAGREB, CROATIA

Resumen

En este ensayo el autor propone que la epistemología, en cuanto que disciplina normativa, encuentra su fundamento y dirección en virtud de la responsabilidad epistémica del agente epistémico. La vida-narrativa de la persona provee el contexto para la comprensión del horizonte de valor de la epistemología, pero también para la evaluación de habilidades epistémicas no discursivas, como la *phronesis* y el sentido ilativo de Newman. Esta propuesta es ilustrada por los elementos de la biografía intelectual de John Henry Newman, y por su forma de ver la epistemología en cuanto expresada y aplicada en la escritura de su *Gramática del asentimiento*.

PALABRAS CLAVE: John Henry Newman, sentido ilativo, normatividad epistémica, virtud epistémica.

Summary

In this essay the author proposes that epistemology as a normative discipline finds its ground and direction in the virtue of epistemic responsibility of the epistemic agent. The life-narrative of the person provides the context for the understanding of the value horizon of epistemology, but also for the evaluation of particular non-discursive epistemic abilities, such as phronesis and Newman's illative sense. That proposal is illustrated and supported by the elements of the intellectual biography of John Henry Newman, and by his view on epistemology as expressed and applied in the writing of his Grammar of Assent.

KEYWORDS: John Henry Newman, illative sense, epistemic normativity, epistemic virtue.

Introduction: Knowledge and Narrative

Why did Descartes, in his search for the one certain point of objective knowledge, have to write his most influential essays in the

first person singular, expressing in them a subjective philosophical journey? Why was the most influential book about the philosophy of Socrates precisely his biography? The list of thinkers who used the genre of autobiography, diary, or biography to express and popularize their ideas is rather long. Paul Trainor in his influential article from 1988 argued that in situations when new methods in philosophy are needed and discovered, “when the canons of rationality are themselves called into question, i.e., when thinkers themselves disoriented in a terrain that confronts them as a confusing mass”, it is autobiography (or biography) that serves as a philosophical argument in favor of the new method.¹ He offered as an illustration for his suggestion the examples of Socrates, Descartes, and R. G. Collingwood. These thinkers simply did not have conceptual instruments to transmit their new method and values, or the method as such eschewed conceptualization. The old way of thinking produced absurdities, did not explain or make sense of their experiences, left them non-understandable. The only remaining medium was the narrative. They could not offer other justification for their methods, way of thinking, or even their questions, except through their own example.

That the personal experiences of thinkers influence their values and philosophical world-views is not so strange. It is far more controversial to try to connect a person’s biography and her theory of knowledge. Is there any room for the explication of personal narrative in a philosophical inquiry into the dynamic and nature of knowledge? Is there any place for the personal element in epistemology or, as I would prefer, the philosophy of knowledge? Just a few decades ago this question would have sounded heretical within the confines of the epistemological orthodoxy, especially in analytic tradition. The ideal of modern epistemology, shared with the science, is a third-person-view of knowledge in its nature, possibility, sources and limits or, even if it were possible, a God’s-eye-view of it. No wonder that contemporary epistemologists struggle to defend the validity, distinctiveness, and independence of their discipline against the reductionism of naturalized epistemology. There are important aspects of intellectual life that cannot be naturalized. We do not deny the relevance of experiential data, of deductive and inductive

¹ See Paul Trainor, “Autobiography as Philosophical Argument: Socrates, Descartes, and Collingwood”, *Thought* 63, p. 381.

logic for the justification of beliefs at the level of their content, nor the role of the reliability of our cognitive apparatus in the justification of these beliefs, but it is pointless to try to explain the concept of knowledge without involving the subjective categories of value, desire, responsibility.

Why? Because the concept of knowledge includes normativity. Two other elements of the traditional definition include normativity too: truth as the motive, and justification as the connection between truth and knowledge are normative concepts as well. My thesis is that this normativity (following the lines of Alasdair MacIntyre and Linda Zagzebski) finds its ground and direction in the moral virtue of the epistemic responsibility of the knower in the horizon of her life-narrative. This is valid for every claim of knowledge, both for those not “problematic”, like empirical “facts” that do not explicitly involve discernment and seem to happen spontaneously, and for those more complicated, like scientific, moral, or religious claims, where the subject’s involvement is explicit. I consider the object of knowledge proper to be an assertion, which means proposition plus its affirmation, i.e. a belief as judgment about the truth of a proposition.

Without entering the problem of autonomy or heteronomy in normativity, for our purpose it will be sufficient to accept MacIntyre’s concept of normativity within one’s life-narrative. To ask “What is good for me?” is to ask how best I might live out that unity (of a narrative embodied in a single life) and bring it to completion. To ask “What is the good for man?” is to ask what all answers to the former question must have in common. But now it is important to emphasize that it is the systematic asking of these two questions and the attempt to answer them in deed as well as in word which provide the moral life with its unity.²

The solution to the question of normativity in knowledge is to be found in the philosophy of knowledge, and not in pure epistemology. I choose the term philosophy of knowledge as a more helpful one than epistemology (theory of knowledge) because I do not intend to resolve the classical epistemological problems, but to situate knowledge in the phenomenon of human presence in the world. That can happen only in one way: through a concrete example of a life-story as the best possible presentation of that presence. Despite

² See Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1985, pp. 218-219.

the difficulty of the hermeneutical limitations of such an enterprise, it is still more fruitful for its intelligibility to enter a life-story as a place where the human capacities and qualities are exercised, especially when we have the task of finding the place of the moral quality of responsibility in the quest for knowledge. In fact, we do not have to get rid of the hermeneutical problems —they are rather a value that must be preserved if we want to avoid a complete third-person-view-reduction of someone's biography. Every attempt of reducing particular subjects to types or units can harm the particularity, and so authenticity, of the phenomenon of responsibility in a life-story. In the question of what life is and, in particular, in the question of responsibility, induction is not welcome, at least not a definitive induction. "Empirical residue", to use Bernard Lonergan's expression for the material part of reality that evades conceptualization, is more than obvious in that case.

Inquiry into the role of moral epistemic virtues in defining and answering epistemological problems has become richer and richer in the last twenty years thanks to the development of virtue epistemology. Linda Zagzebski identifies the need of empirical historical studies about which intellectual or epistemic virtues were active in those moments we consider extraordinarily successful for the acquisition of knowledge or creation of advanced ideas.³ It is not difficult to notice that such scientific or cultural advances were not a fruit of some new theories about the nature of knowledge, but of certain intellectual characteristics considered virtues. In fact, the prevailing theories of knowledge generally followed and did not *a priori* determine intellectual development and its values.

In that context, this article will be a case study about John Henry Newman (1801-1890); about the personal traits that affected the writing of his *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870); about the horizon of value in his life-story that provided him with the goal of understanding the phenomenon of knowledge; and about how he educated himself towards that goal. Newman is an important inspirational figure in the cultural history of Christianity and of the Western philosophical thought. Another advantage is that he was a pioneer of the approach in the philosophy of knowledge that was mentioned

³ Vease Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 337.

before. Of course, I will not follow the hagiographical method of *positio super virtutibus*, listing and explaining someone's virtues; neither will I try to write his psychoanalytical portrait. I will try to explicate some parts and elements of his biography related to our topic. This is not to enumerate all the virtues we need to be good knowers, but to show that they are important in the study of knowledge.

An interesting issue will be the relation between religious faith and the search for knowledge. It is popular to say that religious belief is lacking in critical knowledge. I believe that Newman is one among many examples that prove the contrary: instead of being a hindrance to intellectual curiosity, to epistemic passion, religion can be its catalyst and a good ground for the normativity and motivation of the desire for knowledge. Obviously, one case is not enough to provide the kind of study asked for by Zagzebski and MacIntyre; furthermore, this essay is short and too general —more an interpretation than a thorough historical study; but it is a contribution.

An Intellectual Portrait of John Henry Newman

Myself and My Creator

As I cannot offer a complete biography of Newman here, I am interested in those situations, people, events, issues and decisions which illustrate his interest in the philosophical questions of truth and knowledge, beginning from his youth and into his forties, when the main lines of his intellectual identity were already sketched. John Henry Newman was born in London to the family of John Newman (who was a partner in a small bank) and his wife Jemima as their eldest son (he had two brothers and two sisters). When he was seven he was sent to a good private boarding-school and from that moment on he was going to spend all his life in schools and colleges, studying, teaching, writing, but also participating in public life through these institutions. He was an intelligent and introverted boy; independent, but far from being a leader (he was sometimes bullied in school); diligent and passionate in his intellectual work, with a special interest in humanities, religion, writing both prose and poetry, and with the ideal of becoming a wise and virtuous gentleman (not directly focused on religiosity). It was probably his character that helped him to develop a certain mistrust and uncertainty in relation to the world around him so that he obviously felt more

secure in his intellectual world than in the outside one, which he describes as “isolating me from objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only supreme and luminously self-evident beings, myself and my Creator”.⁴ These reflections were strongly influenced by the philosophy of John Locke, whom Newman quotes here, and who paradoxically was no metaphysical idealist at all.

Although Newman writes that “a great change of thought took place” in him when he was fifteen (1816) “under the influences of a definite Creed”,⁵ i.e. Christianity as historically revealed religion, it wasn’t a radical change, but rather a confirmation of what he had already been looking for. From the very beginning his intellectual interests were connected with the attraction he felt to religion, and interestingly it was the same attraction that inspired him to read the critics of religious belief like Paine, Hume, Voltaire (“How dreadful, but how plausible!”).⁶ Anyway, that year was the first in a chain of pivotal years in his life. He describes those events in a religious key, as a conversion, as an experience that brought him certainty in faith. But it was not inspired only by reading the books of Evangelical authors (like William Romaine, Thomas Scott, Joseph Milner) or by his teacher (Walter Mayers).

In his diaries we can find the emotional and existential side of the events of that year. His father’s bank was close to bankruptcy, and the family entered a period of financial insecurity. In the same period J. H. Newman was afflicted by illness. All this—together with the natural problems and questions of adolescence—must have had affected the change in his spiritual life towards an emotionally stronger and doctrinally more fundamentalist form of Christianity like the Evangelical Protestantism, reaffirming his mistrust of the outside world, but also encouraging his deontological sense of responsibility for the truth and moral virtue, expressed in idealistic mottos such as “Holiness before peace”. In addition, it was the time when he recognized his attitude towards celibacy as a re-

⁴ John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua. Being History of His Religious Opinions*, Martin J. Svaglic (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

quirement of his “calling in life”, which “held its ground almost continuously ever since”.⁷ His religious views were the cause of some disagreements with his father, so that both his mother and father had to recommend him avoiding “ultraism” of any sort.⁸

Studying at Oxford (Trinity College) brought other exciting and challenging changes. His self-confidence was first encouraged when he won a scholarship, but soon broke down when he saw the poor results of his final exam despite exhausting preparation. Only the unusual policy of Oriel College, that looked more at the general intellectual quality of the candidate than at his final exam, provided him with a prestigious place as a fellow there, despite his bad results. This period was psychologically very demanding and it is a miracle that a shy and sensitive boy developed such a strong self-confident and independent personality through all these highs and lows.

Myself, My Creator, and My Community

Somebody would call Newman’s theology “egoistic”.⁹ It might seem so if we keep focusing our attention only on the first pages of his biography and at the later question of religious assent. But he did not stay in his “solipsistic” period for ever. Some important changes happened during his first years at Oriel (1822-1824). Although Newman did not call that period dramatically pivotal, it was indeed pivotal. He met some professors (Richard Whately, Edward Hawkins, William James, John Keble, E. B. Pusey) who taught him to “use his reason” and proposed some good theological arguments to help him see the limitations of Evangelicalism. But the final break with Evangelicalism will be Newman’s involvement in pastoral work at St. Clement’s parish, particularly through meeting people in the visitation of the parish. He realized that Evangelicalism was “not a key to the phenomena of human nature, as they occur in the world”; it “had from first failed to find a response in his own religious experience, as afterwards in his parochial”.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Vease Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 15.

⁹ Vease Lothar Kuld, “Die Grammatik der Zustimmung. Newmans ‘egoistische’ Theologie”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 22, pp. 362-368.

¹⁰ John Henry Newman, *Autobiographical Writings*, Henry Tristram (ed.),

In Oxford he formed some lifelong friendships, but also took responsibility for his family through teaching many private pupils in order to support his brother Francis. He was not a college-hermit, *solus cum solo Deo* anymore. The study of the early Christian fathers had the same effect: more and more interest in the Church as an (institutionalised) community that shares a tradition as well as its present life. His interest in early Christianity was part of his personal search for authenticity, but it also helped him to see himself a member of a larger community. The result was his participation in the Tractarian Movement as one of its leading members, but also his eventual conversion to Catholicism (1845).

Was he not interested more in the institution as a place of refuge than in the community as a place of sharing? The Church, as a protective institution, can be an escape, but not necessarily. In Newman's case the conversion was very dramatic and the risk was high. His place in Oxford had been very secure, prestigious, influential; with his conversion everything changed: he lost his social environment, his lifestyle, and most of his friends. He knew that in the Catholic Church his freedom would be more limited and his ideas would not be well received. Anyway, he chose it. It was far from an escape —it was an extremely courageous enterprise that could not have a purely psychological or social motivation. Newman did not change his philosophical and theological ideas when he became a Catholic —he maintained his provocative independence. What he had to do was to be more careful about their reception in the Church, not just for the sake of his own peace, but because he did not believe himself to be the highest authority on those questions. He was in the service of the community as a theologian, and the community had its rules. The Church was very slow to recognize the adequacy of his solutions for the questions of that historical moment, but he decided not to force the pace anyway.

Hence, in my opinion, these two elements will be very important in his life and work: initial uncertainty with the world and himself in it, and later finding the vocation of the community that he belonged to. In the first period he was looking for security in an isolated stability. In the second, he found security in an instability, or better in an optimistic movement towards the new. The objective grounds for that optimism were his roots in the tradition of the

Christian community, as a history of an open but guaranteed success. The subjective ground was his confidence in the moral sense of responsibility for the truth as a transcending good, which he verified on many occasions. These produced, then, the virtues of epistemic humility (in dialogue with other subjects from the past and, from the present, openness to correction in respect of the material transcendence of knowledge), epistemic courage (in the optimism of knowledge), epistemic impartiality (getting sufficient information about the alternatives), unified by epistemic responsibility (respect for the moral transcendence of the truth as good).

In Newman's case, the justification or the ground, and, at least in one measure, the motivation for these epistemic virtues, was his religious belief. When he was seriously ill in Sicily, he found many past personal mistakes coming to mind, but he kept saying to himself "I have not sinned against light".¹¹ Knowing that scientific certainty does not match the nature of the questions of the life-narrative, he finds certainty in his responsibility to his own personal life-narrative, in whose mystery he glimpsed the face of the God of Jesus Christ. His religious belief was not an obstacle to his epistemic passion —on the contrary, it was an inspiration and motivation for his epistemic virtues. Uncertainty was transformed through his faith from being his enemy into being a friend that at the same time provided him with the deep roots of stability and left him enough room for a free exercise of his epistemic passion.

The Motives in *Writing Grammar of Assent*

"I have the same fidget about it, as a horseman might feel about a certain five feet stone wall which he passes by means of a gate every day of his life, yet is resolved he must and will some day clear —and at last breaks his neck in attempting".¹² This is how Newman describes his feelings about the issue of faith and reason he intended to write about. He touched on that issue in many of his previous writings, in some of them very successfully (*Oxford University Sermons*, 1843).¹³ In fact, he never stopped thinking and discerning about its utility.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² Charles Stephen Dessain *et al.*, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, xxiv, Oxford, 1973, p. 104, cited in Ker, *op. cit.*, p. 626.

¹³ See John Henry Newman, *A Reason for the Hope Within. Sermons on The Theory of Religious Belief*, Denville: Dimension Books, 1985.

“For years and years, indeed, I have wished to write on Faith and Reason”, but “the good time for it has never come, and now I am too old; too weary, too weak, and too busy”, he wrote in 1861.¹⁴ Finally, in spite of these difficulties, the book began to take shape after 1865. It was not intended to be a Newman’s philosophical autobiography (he had already written the autobiographical *Apolo-gia for Vita Sua* in 1864), yet it did not pretend to be depersonalised either. On the one hand, he wanted to write a book on “the popular, practical, and personal evidence of Christianity,”¹⁵ on the other, it was a philosophical piece. Then, he wanted to give reasons for his own religious belief, to include a personal element in his life-story, but to express it in an academic way. He wanted it to be a personal philosophical experiment in his self-realizing creativity, a legacy for the future, a conclusion to his academic work, yet keeping in mind the possible reactions not so much of academic circles as of the powerful local Catholic disputants who were malevolently disposed towards him in that period. Finally, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* was published after a long and demanding process of writing. It became one of the most influential books for the epistemology of religion at all.

Some reviewers objected to the lack of epistemological exactness in *Grammar of Assent* (he did not offer a general theory of knowledge nor of truth criteria), but he was not worried about that because he had not attempted to offer one, although he believed he had given of his best.¹⁶ His was a different way of writing about the justification of religious belief, or about belief and certainty, because he wanted to change the theory of religious belief from a discussion about the proofs to a discussion about the personal act itself. If he had first tried to expose a theory of knowledge (in the context of the skeptical challenges), he would have run the risk of diverting the attention of his readers (and reviewers) completely to that issue and his principal intention would have been lost in its shadow. A theory of truth would be necessary in a paradigm of justification for religious belief through the proofs, and that Newman wanted to avoid. And a theory of truth that would serve him, would be a silly argument for the current paradigm. The only way to attain his goal

¹⁴ Dessain, *The Letters and Diaries*, xix, p. 500, cited in Ker, *op. cit.*, p. 619.

¹⁵ *Ibid.*, xxix, p. 294, cited in Ker, *op. cit.*, p. 619.

¹⁶ See Ker, *John Henry Newman*, p. 638.

was to point out some aspects that the current paradigm neglects. In a non-narrative way Newman tried to show that the reasons for Christian religious belief, but also for other personally significant beliefs, and even for those without explicit personal significance, are situated, expressed in our contemporary terms, in the context of a life-narrative as their horizon of meaning (intelligibility) and value (motivation).

Narrative and Normativity of Knowledge in the *Grammar of Assent*

“At last, when I was up at Glion over the lake of Geneva, it struck me ‘You are wrong in beginning with certitude —certitude is only a kind of assent— you should begin with contrasting assent and inference’”.¹⁷ Newman considered this insight to be at the centre of what he wanted to explain in *Grammar of Assent*. The Cartesian question that caused the avalanche of the modern philosophy was How can I be sure that the proposition I believe is really true if there is a possibility of doubt about it? The response is usually that I must have enough arguments (or evidence) to make a certainly correct inference and so to be sure. Certainty should be a quality of inference. In fact, many modern epistemologies do not know how to distinguish certainty and inference at all, because they see only the content of a belief (identified with proposition), but not the act of belief. When it is about the justification of religious belief, the problem is formulated in this way: the belief is that God exists, so I must have proofs (or evidence) that God exists. Most English speaking handbooks of the philosophy of religion still follow the same logic. Newman realized that something is missing in this type of discussion: the subject. The question of justification is not only about the arguments, but also about the subject. A belief contains not only a proposition, but an assent to a proposition, too, and certainty is a quality of assent. This is the path he chose to explain the “scandalous” fact that in many cases it is normal and justified to believe with certainty in those propositions that lack the same level of certainty in its premises if seen as inference. Knowledge and justification are not only about the content but about the subject’s disposition towards the content.

The second point that Newman considered neglected in the mo-

¹⁷ Newman, *Autobiographical Writings*, p. 270.

modern philosophy of religion is the special nature of those beliefs that determine the personal attitudes and decisions of the subject. In that case epistemic justification does not have the same procedure as in ordinary object-centred propositions, because the moral element of epistemic responsibility is stronger where personal involvement is higher. And in that group, different from moral beliefs, are religious beliefs with their special dynamic that, together with other elements, involve religious love and the sense of transcendent moral consciousness, which are not valid arguments within the horizon of scientific proof, but they do belong to the horizon of life: "Life is not long enough for a religion of inferences; we shall never have done beginning, if we determine to begin with proof [...] Life is for action".¹⁸ So, even when the logical inference is not complete (neither deductively, nor inductively), e.g. in convergence arguments, there is a justified knowledge there regarding the epistemic responsibility towards the value of the truth in the context of life. Life precedes and conditions different assents. This is not a form of contextualism that replaces the truth with different levels of probability or that introduces "someone's own truth", but an explanation for the justification of what is known as true. Knowledge is responsibly justified assent to a truth, and that responsible justification has life as its horizon where the quest of the truth belongs and by which it is conditioned. Furthermore, the importance of the element of epistemic responsibility is not restricted to moral and religious assent. If we were computers, we would be able to apply perfectly the operations of our software to the in-putted data, but only to that data, and in the measure they satisfy the requirements of the program. Human intelligence is much more flexible.

Newman agrees in many aspects with Locke and the philosophy of Common Sense that there are cases in which the evidence is not sufficient for a scientific proof, yet it is still sufficient for assent and certitude. However, those assents are not mere common sense but an exercise of "our ratiocinative powers, an action more subtle and more comprehensive than the mere appreciation of a syllogistic argument" that is "often called the *judicium prudentis viri*, a standard of certitude which holds good in all concrete matter, not

¹⁸ John Henry Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London: Longmans, 1918, p. 295.

¹⁹ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London: Longmans, 1909, 317.

truth and falsehood generally".¹⁹

Newman is clear that "a proof, except in abstract demonstration, has always in it, more or less, an element of the personal, because 'prudence' is not a constituent part of our nature, but a personal endowment".²⁰ This "more subtle and elastic logic of thought" that is needed in concrete judgments to supplement the forms, which "by themselves prove nothing"²¹ and to bridge the content and the assent in a judgment is called illative sense. Newman is clear that this faculty has a personal character, and can be more or less developed in different people. Although for many modern epistemologists this would be a problematic statement —because it would be much easier if reasoning was mechanical— the phenomenology of knowing confirms Newman's explanation. The final word in our concrete reasoning has the "personal action of the ratiocinative faculty, the perfection or virtue" of the illative sense,²² which must be developed with ever growing responsibility towards the truth. In this case, personal is not an enemy of objective, but the only way of discovering and affirming the truth. Objectivity is not only our relation to the content of knowledge, but to the content of knowledge in the horizon of the truth.

So, what happens in our intelligence? Motivated by the truth, it develops its intellectual potentials into epistemic capacities that enable it to attain the truth requested by its life horizon, even transcending the pure data. Those epistemic capacities, because they are developed through the motivation for the truth as a moral good, through exercising and developing the moral potential of responsibility, and because they are successful in gaining their goal in the life-horizon, are not only epistemic capacities but also virtues. I believe this is an appropriate interpretation of the following Newman's text:

Yet, though our certitude of the fact is quite as clear, we should not think it unnatural to say that the insularity of Great Britain is as good as demonstrated, or that none but a fool expects never to

²⁰ *Ibid.*, p. 317.

²¹ *Ibid.*, p. 360.

²² *Ibid.*, p. 346.

die [...] What, then, they signify, is, what I have so much insisted on, that we have arrived at these conclusions —not *ex opere operato*, by a scientific necessity independent of ourselves— but by the action of our own minds, by our own individual perception of the truth in question, under a sense of duty to those conclusions and with an intellectual conscientiousness.²³

Therefore, both exercise and definition of knowledge include normativity. The question arising here is: where does that normativity come from? Is it the deontological value of the *Wahrheitsethos* or a pragmatic motivation, e.g. the need of true information (e.g. for the survival in the nature)? One thing is clear: although the moral consciousness stands in the centre of his ethics, Newman's ethics is not a Kantian deontological system. It is much closer to the Aristotelian teleological ethics. The truth as such, or for its own sake, has a special place in his theory and in his life-interest. But his religious belief as the principal motivation and principal source of responsibility, stands beyond it. Of course, it would be a simplification or even a falsification to characterize religious belief as pragmatic, where the motive is for eternal happiness, and out of fear of hell. In Newman's case —and it is an authentic religious phenomenon— deontology is a part of the teleology of a religious good life. To be responsibly in the state of true knowledge for the truth's sake is a part of the *telos* of the religious good life.

Conclusion

I started with the thesis that the normativity in the exercise and the definition of knowledge finds its ground and direction in the moral virtue of responsibility (as the prime mover of other epistemic virtues) of the knower in his or her life narrative as the horizon of intelligibility and value. I tried to show how that idea functions in the case of the life-story and the epistemic character of John Henry Newman, finding at the same time a theoretical confirmation of the thesis in his writings about the philosophy of knowledge, especially in his *Grammar of Assent*.

The first part was more an illustration than a proof —or a proof through illustration, because the life-story in itself has the power to

²³ *Ibid.*, p. 319.

transmit its message to the reader immediately in order to be evaluated from the reader's point of view, and to educate or even to change. Newman's life story shows a tension between his personal need of certainty and his sense of epistemic responsibility in his epistemic passion. Finally, through the development of his religious belief in the context of participation in his community, he found in that same belief the ground both for his first need and for the second drive: the transcendent certainty that made possible the freedom of responsibly moving through the uncertainties of life. It confirms that religious belief, far from being an obstacle, can be an encouragement and ground of responsible epistemic passion towards the truth. In the second part, although I could not offer a thorough analysis of the text and history in this short essay (which would be necessary), I wanted to show that the role of moral virtues in knowledge has been unjustly forgotten, although it was guaranteed as necessary in our long philosophical heritage of which Newman is one representative. He describes how is it necessary, possible, and successful to connect the moral formation of a personal character with its epistemic character for the purpose of both educating the moral qualities of the person and her epistemic qualities, concerning her successful orientation in life.

When the identity and the place of epistemology, its specific subject and approach, are challenged by the project of reduction of knowledge to the explanations of how the brain works, indicating the areas where human rationality escapes the very presuppositions of the scientific method—such as the connection of rationality with ethics and life-narrative—can help us understand the proper place of rationality in the larger context of human nature against false reductions. It is interesting that the question of normativity in knowledge was reopened in the framework of the same analytic philosophy (with the so-called Gettier problem and its result that accidental knowledge should not be accepted as knowledge)²⁴ which had started as a reductionist project.

We can conclude with what looks like a truism but isn't a truism: there is no knowledge without a knower. To be knowers is much more than being just minds or brains programmed for efficacious collecting of data. Knowledge is a quality of the knower insofar as his

²⁴ See Zagzebski, *Virtues of the Mind*, pp. 264-272.

or her beliefs are true and responsible. Knowledge is a responsible assent to what is objectively warranted as the truth of a belief. Responsibility stems from the meaning and the value in a life-narrative. Isn't that a vicious circle? Namely, we also have to be epistemically responsible in relation to the life-narrative we construct. Is epistemic responsibility a part of the life-narrative or it guides the life-narrative as something transcendent to it? The distinctiveness of responsibility is that it can transform a vicious circle into a hermeneutic circle by referring to something external which is the condition of possibility of responsibility. The truth appears to our mind's desire as a transcendent value: it has to be presupposed as a value and as a goal in order for the mind to be rational. Epistemic virtues direct us and educate us by explicating that transcendent value in the concrete search for the truth. Although the truth as ideal stands as the transcendental motive and criterion for the success of epistemic virtues, that success can be evaluated only from the perspective of the life-narrative and its moral sensibility. We simply do not have all control in our hands, and must let something to the hope.

Epistemology is not value-free. The perspective of modern epistemology is utilitarian, i.e. success in possessing knowledge determines the moral quality of the subject: to be a good knower is to collect true information. If we have in mind that the privileged field of knowledge in our modern age is that of predicting the behaviour of the nature, it follows that to be good is to possess more knowledge of how to dominate nature. Knowledge *par excellence* is, thus, knowledge for domination. If we accept that the moral quality of the subject is crucial in his or her gaining knowledge (in order to know more, you have to be good), and that goodness is measured in the terms of responsibility in our life-narrative, we will have knowledge for orientation — a model of evaluation of knowledge that respects both the free activity of the subject and the truth of the object. In that case the subject does not try to dominate the object of knowledge, but to find his or her own authenticity with the help of the object as a point of orientation. The importance of dialogue in the community with other subjects whose life story intertwine with his or her is obvious since they are not just objects, but co-constructors, co-educators, and co-pilgrims in the same enterprise. ☒

Newton y la ciencia del hombre de David Hume

Alejandro Ordieres

ITAM

Resumen

El *Tratado de la naturaleza humana* sólo encuentra su plena significación en el medio cultural interpretativo en que fue escrito. El presente artículo pretende señalar la fuerte influencia que el sistema newtoniano ejerció en el joven Hume y cómo el rechazo de las causas ocultas y la búsqueda de una causa común observable son la guía que inspira a Hume para buscar los principios de la ciencia del hombre y niega, por ello, el acceso *a priori* a verdades universales, estableciendo así la observación científica como el único camino posible para la ciencia del hombre. Hume no niega la validez de la inducción ni la posibilidad de alcanzar conocimientos generales sino que toma la propuesta newtoniana para elaborar la ciencia del hombre.

PALABRAS CLAVE: Hume, Newton, ciencia del hombre, método científico, observación.

Abstract

The Treatise of Human Nature finds its full meaning in the interpretative cultural environment in which it was written. This article aims to point out the strong influence that the Newtonian system exerted in the young Hume and how the rejection of hidden causes and the search for an observable common cause are the guide that inspires Hume to look for the principles of the science of man denying, therefore, an a priori access to universal truths, establishing the scientific observation as the only possible way for the science of man. Hume does not deny the validity of induction and the possibility of reaching general knowledge but takes Newtonian proposal to develop the science of man.

KEYWORDS: Hume, Newton, science of man, scientific method, observation.

Sir Isaac Newton se convirtió, en la Europa del siglo XVIII, en el modelo de científico a seguir.¹ El método experimental utilizado y propuesto por él, y que se encuentra expuesto en las *regulae philosophandi*, se extendió a todas las áreas de la investigación científica y, aunque no todos estaban a su nivel matemático, siguieron fielmente los principios metodológicos por él propuestos. A diferencia del método de Galileo, Descartes o Spinoza, Newton no cree que toda la realidad pueda ser descrita, de manera *a priori*, bajo el modelo geométrico-matemático puro, sino que es necesario modelar las suposiciones a partir de la experiencia y comprobar empíricamente lo deducido. En su obra *Principia Mathematica*, Newton propone cuatro *regulae philosophandi*, es decir, cuatro reglas necesarias para hacer filosofía, equivalentes a las reglas que Descartes presenta en su obra *Discurso del método*² pero que cambiaban los principios básicos propuestos por el racionalismo cartesiano. Estas reglas se presentaron como el nuevo camino a seguir en toda ciencia y que, por lo tanto, debían ser aplicadas también a la filosofía. Tales fueron las reglas que inspiraron el discurso humeano sobre la ciencia del hombre.

Es verdad que algunos autores, como Peter Jones, han puesto en tela de juicio que Hume realmente conociera a Newton en profundidad³ y que, incluso, la referencia de Hume sobre su universal “ciencia del hombre” no denota una influencia del físico inglés sino una declaración de independencia de la ciencia newtoniana.⁴ Para Jones, la escasez de los textos newtonianos en el siglo XVIII explica la falta de una referencia concreta y detallada sobre el conocimiento de

¹ Dice Hume: “Fue por estas causas desconocido para el mundo durante mucho tiempo, pero su reputación [la de Newton] terminó irrumpiendo con un brillo que difícilmente habría alcanzado en vida cualquier otro escritor. Aunque parezca que Newton levantó el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza, mostró a la vez las imperfecciones de la filosofía mecánica, con lo que restituyó sus últimos secretos a esa oscuridad en la que siempre han permanecido y permanecerán” (David Hume, *The History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, vol. VI, Londres: T. Cadell, 1778, cap. LXXI, p. 542. A partir de este momento THE).

² René Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1975, pp. 39-40.

³ Peter Jones, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgo: Edinburgh University Press, 1982, p. 11.

⁴ *Id.*

la ciencia propia del siglo en los escritos de Hume.⁵ Sin embargo, reconoce que, en la introducción al *Tratado*, Hume utiliza una versión general de las *regulae philosophandi* que se encuentran al inicio del libro III de los *Principia*. Aun así, según Jones, la formación y orientación humanista del filósofo escocés lo separa inmediatamente de cualquier influencia real de Newton.⁶ Algunos lectores no muy cuidados de Hume que tienden a radicalizar su visión empirista y el aparente racionalismo exclusivista de Newton hacen eco de esta postura y remarcan las diferencias, aparentemente radicales, entre los resultados de ambas investigaciones.

Es muy probable que el conocimiento que Hume tenía de Newton fuese parcial y de segunda mano a través de folletos divulgativos y sin acceder a las partes más matemáticas.⁷ Sin embargo, no puede ponerse en tela de juicio que Hume conocía y hacía propios los principios metodológicos de las obras de Newton,⁸ como el mismo Jones termina aceptando de alguna manera.⁹

Como Noxon recuerda, “los *Principia* fueron en todos los sentidos una obra monumental de proporciones grandiosas, un *tour de force* cuyas exigencias extremas llenaban de miedo la mente de su creador, un testimonio permanente de los esfuerzos de generaciones de científicos y una vindicación total del método de la ciencia experimental”.¹⁰ Parece imposible que Newton permaneciera desconocido o ignorado por Hume, quien, sin duda, y más como adolescente, estaba íntimamente ligado al mundo intelectual y a las discusiones de su época. Cómo él mismo testimonia en su *Historia de Inglaterra*, Newton, con su primera obra *Philosophiae Naturalis Principia*

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 13-14.

⁷ “Recorriendo los once lugares donde existe una referencia directa a Newton en las obras publicadas de Hume, no podemos tener pruebas concretas de que nuestro filósofo conociera directamente las partes más matemáticas y de relevancia para la teoría mecánica de los *Principia*” (Eugenio Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 35).

⁸ *Ibid.*, pp. 35-36. Lo mismo concluye James E. Force en “Hume’s interest in Newton and science”, *Hume Studies* 13(2), pp. 177-178.

⁹ Jones, *op. cit.*, p. 13-14.

¹⁰ James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid: Alianza, 1987, p. 42.

Mathematica, se convertía en “el genio más grande y único que haya existido nunca para ornamento e instrucción de la especie”.¹¹

El siglo XVIII veneró al gran investigador y físico que descubrió y formuló las leyes de la naturaleza pero que también elaboró y aplicó las *regulae philosophandi* al conocimiento del mundo natural. Por primera vez, la naturaleza y la razón se encontraban sin un velo de misterio y el entendimiento humano podía comprender lo que se presentaba sin recurrir a causas invisibles. La investigación debía fundarse en el método experimental y éste, en el ascenso inductivo desde los datos empíricos. Hume aplicó ese método y sus reglas a los problemas morales.

La tradicional crítica hecha a Hume sobre su rechazo del método inductivo parecería ponerse al menos en duda si es que realmente tenía a Newton como modelo. ¿Cómo considerar que los principios metodológicos que parten de la experiencia sensible lleven a conclusiones tan extremas, como es negar la esencia misma del método científico, que es la inducción? Hume afirma en el *Abstract* del *Tra-tado* que: “Si, al examinar varios fenómenos, encontramos que se resuelven en un principio común, y podemos descubrir este principio en otro, alcanzaremos finalmente esos pocos y simples principios de los que depende el resto. Y aunque nunca alcancemos los últimos principios, resulta ser una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan”.¹²

¿Acaso esto no implica un principio de inducción? Me parece claro que la inducción sigue siendo válida para Hume pero que no se basa en principios metafísicos o una esencia que garantice el comportamiento a partir de un único evento, sino que es un principio de regularidad propio de la naturaleza que, a partir de varias experiencias, se mantiene como cierto hasta que ocurra o se demuestre lo contrario. Dice Hume:

Cuando un hombre dice: “he encontrado en todos los casos previos tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos, y cuando dice cualidades sensibles semejantes estarán siempre uni-

¹¹ THE, vol. VI, cap. LXXI, p. 542.

¹² David Hume, “An Abstract of a Treatise of Humane Nature”, en *A Treatise of Human Nature. A critical edition*, tomo I, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007, par. 1.

das a poderes secretos semejantes” [...] Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna. Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza. Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo.¹³

Por otra parte, ha existido una interpretación racionalista tendenciosa del método newtoniano que acentúa la herramienta matemática que abunda en los escritos de Newton. La *Óptica* y los *Principia* se construyeron con la forma de una obra matemática en la medida en que empiezan con definiciones y axiomas y proceden mediante proposiciones y escolios. Sin embargo, es muy interesante hacer ver que Newton no realiza demostraciones bajo un proceso axiomático basado en sus definiciones y proposiciones anteriores: las proposiciones no se demuestran mediante demostraciones matemáticas sino que este científico recurre constantemente a pruebas experimentales o a experimentos mencionados con anterioridad. Las matemáticas y la geometría son usadas como herramientas para interpretar los experimentos, que se convierten en idealizaciones de la realidad. Ni los *Principia* ni la *Óptica* pueden ser considerados tratados matemáticos en el sentido cartesiano o racionalista.¹⁴

¹³ David Hume, *An Enquiry Concerning the Human Understanding. A critical edition*, Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2000, 4.2.8. (de ahora en adelante EHU).

¹⁴ Los *Principia* son una síntesis matemática de hechos y leyes mecánicas ya conocidas, de las que se extraen nuevas conclusiones que parten también de la experimentación y en ella encuentran su verificación. En la *Óptica*, en

No pretendo, pues esto sería absurdo, negar el papel de la razón como un elemento esencial en la ciencia newtoniana sino sólo remarcar su subordinación a la observación y a la experimentación.

Para Newton, el método en la investigación de las cosas difíciles, tanto en las matemáticas como el de la filosofía natural, era el análisis. Este análisis consistía en “hacer experimentos y observaciones extrayendo conclusiones generales de ellos a través de la inducción y no admitiendo objeciones en contra de estas conclusiones si no provienen a su vez de experimentos u otras verdades ciertas pues las hipótesis no deben ser consideradas en la filosofía experimental”.¹⁵ En este mismo párrafo Newton menciona que no es posible llegar a una “demostración de conclusiones generales” a través de la inducción de experimentos y de la observación, sin embargo, es la mejor manera de argumentar lo que la “naturaleza de las cosas admite y puede ser aceptada con mayor fuerza en la medida en que la inducción es más general. Y si no ocurre ninguna excepción a partir de los fenómenos, la conclusión puede ser enunciada de manera general. Pero, si en algún momento ocurre una excepción a partir de experimentos, entonces debe ser enunciada con las excepciones tal y como ocurren”.¹⁶

La experiencia es el camino de toda posible ciencia así como la suposición de que existe una semejanza constante y no sostiene la teoría de la existencia de una naturaleza oculta que obliga a las cosas a comportarse de una manera predeterminada. El editor a la segunda edición de los *Principia* comprendió la postura newtoniana y la expresó en estos términos:

Queda todavía una tercera clase, la de los que profesan la filosofía experimental. Estos pretenden que las causas de todas las cosas han de derivarse de los principios más simples que sea posible; y en el lugar de un principio no asume jamás cosa alguna que

cambio, se describen varias secuencias de experimentos originales. Newton declara que su propósito “no es explicar las propiedades de la luz a través de hipótesis, sino proponerlas y probarlas mediante la razón y experimentos” (Isaac Newton, *Opticks; Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light. Based on the 4th Ed., London, 1730*, Nueva York: Dover Publications, 1952, libro I, Parte I, p. 1.

¹⁵ *Ibid.*, libro III, parte I, query 31, p. 404.

¹⁶ *Id.*

todavía no se haya comprobado a partir de los fenómenos. *No se imaginan hipótesis*, ni las aceptan en física, a no ser como cuestiones cuya verdad se disputa. Proceden, pues, con un doble método: analítico y sintético. Se deducen las fuerzas de la naturaleza y sus leyes más simples mediante análisis a partir de ciertos fenómenos elegidos y después de partir de aquí se ofrece, mediante síntesis, la constitución de los demás. Ésta es la manera de filosofar, con mucho la mejor, que, por encima de todas las demás, nuestro autor creyó que era preciso seguir. Y sólo a ésta creyó digna de ser cultivada y honrada con su propia obra.¹⁷

No se trata de negar las bases de las ciencias sino de sopesarlas en el espíritu de la problemática propia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. La crítica no es hacia las bases del proceso cognitivo interno sino hacia la explicación escolástica que no satisfacía las nuevas categorías cognitivas. Nuevamente, en palabras del editor de la segunda edición:

Hubo quienes atribuyeron a las diversas especies de cosas cualidades ocultas específicas, de las que hacían después depender las diferentes operaciones de cada cosa por una razón oculta y desconocida. En esto consistió toda la doctrina escolástica procedente de Aristóteles y los peripatéticos. Sostienen, en efecto, que los efectos particulares se siguen de las naturalezas particulares de los cuerpos; no enseñan, en cambio, de dónde proceden tales naturalezas y, por tanto, nada enseñan.¹⁸

Tanto para Hume como para Newton, es perfectamente aceptable inferir de una serie de eventos una regla general siempre y cuando se reconozca que tal inferencia es falible, es decir, no se puede garantizar al cien por ciento el cumplimiento de la regla en el mundo físico, pues no es factible, científicamente hablando, suponer cualidades ocultas que funjan como causas de las cualidades visibles.¹⁹

¹⁷ Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, tercera edición, Londres: Guil. & Joh. Innys-Regiae Societatis typographos, 1726, prefacio del editor a la segunda edición, p. xviii.

¹⁸ *Ibid.*, p. xvii.

¹⁹ *Cfr.* Newton, libro III, parte I, query 31, p. 401.

La nueva filosofía natural experimental de Newton no parte de razonamientos hipotético-deductivos ni de presupuestos mecanicistas que impliquen que todo movimiento de materia parte del contacto con otra materia (centro del empirismo materialista). El mundo matemático debe corresponder al mundo físico y no viceversa. En palabras de Newton:

Pues toda la dificultad de la filosofía parece consistir en que, a partir de los fenómenos del movimiento, investiguemos las fuerzas de la naturaleza y después desde estas fuerzas demos el resto de los fenómenos [...] Pues allí, a partir de los fenómenos celestes, por medio de proposiciones demostradas matemáticamente en los libros anteriores, se deducen las fuerzas de la gravedad por las que los cuerpos tienden hacia el Sol y a cada uno de los planetas.²⁰

Las matemáticas requieren una investigación de las fuerzas que actúan en el mundo físico, de sus dimensiones y de las relaciones que existan con cualquier supuesta condición para poder ser comparadas con el fenómeno en sí y, así, ser confirmadas y de esta manera “será posible argumentar con mayor seguridad acerca de las especies físicas, las causas físicas y las proporciones físicas de estas fuerzas”.²¹

La inducción no puede llevar a leyes universales basadas en principios ocultos o no observables a primera vista, sino a certezas probabilísticas por carecer de un fundamento *a priori* que garantice el fenómeno observado.

Con ello, se abandonaba el recurso a la metafísica tradicional para explicar los fenómenos naturales y se busca una explicación más sencilla y lógica de los fenómenos. La metafísica como filosofía primera se dirigía a su muerte al no tener un referente en el mundo de la sensibilidad²² y ningún principio, por muy universal que

²⁰ *Ibid.*, libro III, parte I, query 31, p. 401.

²¹ Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, libro I, sección XI, escolio, p. 188.

²² De aquí que Kant hable de un rescate de la metafísica en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* y proponga las bases de cualquier futura metafísica posible tratando de unificar el racionalismo continental con el empirismo insular. *Cf.* Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Mario Caimi (trad.), Madrid: Itsmo, 1999. Véase especialmente el prólogo

podría ser, dejaría de tener una conexión directa con la experiencia, integrándose por ello en la singularidad no universalizable por la experiencia. Dice Newton:

Considero estos principios, no como cualidades ocultas, resultado supuesto de formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, a través de las cuales las cosas en sí mismas son formadas; su verdadera percepción por nosotros a través de los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido todavía descubiertas. Ya que éstas son cualidades manifiestas y sus causas sólo están ocultas. Los aristotélicos las llamaron cualidades ocultas sólo porque supusieron que permanecían escondidas en los cuerpos y por ser las causas desconocidas de efectos manifiestos [...] Tales cualidades ocultas frenaron el desarrollo de la filosofía natural y, por lo tanto, han sido rechazadas en los últimos años.²³

Muchos intentaron seguir los lineamientos propuestos adoptando no sólo el método newtoniano sino hasta el modelo matemático mismo. Por ejemplo, George Turnbull, filósofo y teólogo escocés, publicó en 1740, un año después de la publicación del primer libro del *Tratado* de Hume, sus *Principles of Moral Philosophy*,²⁴ donde intenta desarrollar una ética newtoniana estableciendo también los principios generales de su filosofía. Thomas Reid, discípulo de Turnbull y crítico del *Tratado*, hace una proyección de lo que él piensa es una epistemología newtoniana en su obra *Essays on the Powers of the Human Mind*.²⁵ Samuel Clarke, en 1704, intentó racionalizar, con un enfoque *a priori* y deductivo, la religión natural en su obra, *Demonstration of the Being and attributes of God*²⁶ y, un año

(pp. 19-36), donde realiza el planteamiento del fracaso de la metafísica al no haber tenido un fundamento suficiente para encontrar conocimientos sólidos e incuestionables por investigadores futuros.

²³ Newton, *Opticks*, libro III, parte o, query 31, p. 401.

²⁴ George Turnbull, *Principles of Moral Philosophy. An Enquiry into the wise and good Government of the Moral World*, Londres: Printed for John Noon at the White Hart, 1740.

²⁵ Thomas Reid, *Essays on the Powers of the Human Mind*, Edimburgo: Bell & Bradfute, 1808.

²⁶ Samuel Clark, *A demonstration of the Being and Attributes of God: more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers*, Londres: Impreso por Will Botham para James Smapton, 1705.

después, en su *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*.²⁷ Esta apuesta de Clarke fue seguida por William Whiston²⁸ y William Wollaston,²⁹ entre otros muchos pensadores que formaron la “intelectual school”.³⁰ Aquellos que no estaban de acuerdo con el propósito apriorístico de Clarke, por considerarlo artificial, seguían soñando, pese a ello, en convertir la filosofía newtoniana en un sistema de religión natural.³¹ De cualquier modo, la

²⁷ Samuel Clark, “A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation”, en *An Abstract and Judgment of Dr. Clark’s (Rector of St. James) Polemical or Controversial Writings*, Londres: W. Taylor, 1705, pp. 52-78.

²⁸ William Whiston fue alumno y sucesor de Isaac Newton como profesor lucasiano de matemáticas en la Universidad de Cambridge. Trató de armonizar la religión y la nueva ciencia y en 1696 escribió *A new theory of the Earth* en donde afirmaba que las historias bíblicas de la creación y el diluvio pueden ser explicados por la ciencia y tienen bases históricas. Cfr. Hugh Chisholm, *Encyclopaedia Britannica*, décimo primera edición, Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

²⁹ William Wollaston trabajó en la construcción del deísmo de una manera positiva tratando de mostrar la existencia de una religión natural y en qué consistía esta última identificando religión natural con moral natural. Su obra central, publicada varias veces en poco tiempo, fue *The Religion of Nature Delineated*, que vio la luz por primera vez en 1722.

³⁰ La “intelectual school” representaba un grupo de pensadores que pretendían deducir la ley moral de una necesidad lógica. Para ellos, una verdad moral era tan cierta como una verdad matemática y observaba las mismas reglas lógicas del pensamiento. Por lo tanto, era posible deducirla de axiomas universales evidentes. Era la expresión de la *mathesis universalis* en su máximo grado. Cfr. Sir Sidney Lee, *Dictionary of National Biography*, vol. x, Leslie Stephen (ed.), Nueva York: MacMillan and Co., p. 443.

³¹ El mismo Newton es un ejemplo de esta postura. En el *Editoris prefatio* que firma Cotes a la segunda edición de los *Principia* (1713), se afirma el carácter apologético que la obra de Newton tenía: “*Extabitur igitur Eximium NEWTONI Opus adversus Atheorum impetus munitissimum praesidium: neque enim alicunde felicius, quam ex hac pharetra, contra impiam Catervam tela depromperis* [Se eruirá, pues, la admirable obra de Newton como un formidable castillo contra los ataques de los ateos y en ningún otro sitio se hallarán más fácilmente dardos contra la caterva impía que en esta aljaba]” (Roger Cotes, “Editoris prefatio”, en Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, segunda edición, Amstaelodami-

mayoría registraba en sus trabajos la influencia directa o indirecta de Newton.³²

No es de extrañar que Hume respirara del espíritu newtoniano propio de su época y que intentara, a su vez, integrar los principios científicos que Newton había plasmado en sus obras.³³ Según Noxon, Hume se proponía ser el nuevo Newton de las ciencias morales y fundamentar, de una vez por todas, las ciencias humanas con el método experimental.³⁴

Hume, en la “Introducción” al *Tratado* y, más explícitamente, en la primera sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, parece sugerir que la ciencia del hombre está modelada según los principios que llevaron al éxito a la filosofía natural y, por ello, puede reclamar para sí los mismos logros:

Sumtibus Societis, 1714, p. 11. Véase para un análisis de la importancia para la comprensión de Dios en Newton y su influencia en un cierto sector de la religión cristiana, Stephen D. Snobelen, “God of Gods, and Lord of Lords: the Theology of Isaac Newton’s General Scholium to Principia”, *Osiris* 16, pp. 169-208).

³² Véase la disertación doctoral de Carmen Pérez Hernández, *Hume, intérprete de Newton*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 16-42, donde la autora expone el ambiente intelectual dominante en el pensamiento británico del siglo XVIII.

³³ “Newton fue una figura cultural a cuya genialidad van a rendir pleitesía no sólo los científicos, sino la mayor parte de los filósofos ilustrados, en muchos casos sin haber entendido, por falta de formación físico-matemática, el auténtico contenido de sus obras. Pero hubo dos cosas que se convirtieron rápidamente en patrimonio generalizado de la cultura del momento: la eficacia del método newtoniano, casi siempre simplificado en su utilización por parte de los filósofos y el valor explicativo de la ley de la gravitación. Los filósofos ilustrados pensaban que el orden y armonía que Newton había descubierto y justificado en el mundo de la naturaleza cabía también descubrirlo y justificarlo en el mundo del hombre. El secreto no parecía consistir más que en estudiar, igual que lo había hecho Newton, unos hechos y descubrir las leyes que los regían. Por eso casi todos los pensadores de la Ilustración se programan a sí mismos como el Newton de un ámbito del saber humano: En esa situación se encuentra Hume” (Sergio Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid: Gredos, 1975, pp. 111-112).

³⁴ *Cfr.* Noxon, *op. cit.*, pp. 41-46.

Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo [Newton] que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes. Es probable que una operación y principio de la mente dependa de otra, la cual, a su vez, puede ser resuelta en una más general y universal. Y hasta qué punto puedan llegar estas investigaciones, nos es difícil de determinar antes, e incluso después de un cuidadoso intento.³⁵

Se trataba de abandonar el racionalismo cartesiano para instaurar la experiencia como fuente de conocimiento. Algunos intérpretes, como Capaldi, proponen que toda la filosofía de Hume presupone y reproduce la teoría de Newton sobre los objetos del mundo externo.³⁶ Otros, como Kemp Smith, hablan de una influencia del método newtoniano sobre el desarrollo del pensamiento humeano, influencia que, sin embargo, le hace llegar a aparentes conclusiones opuestas³⁷ en cuanto al conocimiento de la naturaleza humana.³⁸ Hendel, por su parte, considera que el *Tratado* de Hume no era más que una aventura consistente en aplicar el “método experimental” de Newton al mundo de la mente.³⁹ En cambio, autores como Peter Jones en su libro *Hume's sentiments. Their Ciceronian and French*

³⁵ EHU 1.15.

³⁶ Cfr. Nicholas Capaldi, *David Hume: The Newtonian philosopher*, Michigan: Twayne, 1975.

³⁷ Digo aparentes porque, como se puede apreciar en las primeras páginas de este texto, al menos el concepto de inducción y la idea de no recurrir a explicaciones ocultas para justificar los principios de la naturaleza (humana o física) son muy similares si no idénticos.

³⁸ Cfr. Norton Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Londres: Macmillan, 1949, p. 57.

³⁹ Charles W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*. New York: The Company Inc., 1963 p. 366.

*contexts*⁴⁰ sostienen un progresivo alejamiento de la ciencia de su tiempo por parte de Hume argumentando una tensión creciente entre las ciencias exactas y la reflexión humeana sobre la naturaleza humana fundamentándose en el espíritu humanista propio de Hume y su influencia estoica. Jones concluye que Hume tiene una “total falta de interés en la ciencia contemporánea”.⁴¹ Howard Stein, por su parte, reclama que la falta de competencia matemática por parte de Hume fue una barrera para comprender la filosofía natural matemática de Newton,⁴² postura que no influye en la comprensión de los principios filosóficos que guían la ciencia newtoniana, sino sólo en la comprensión de las proposiciones científicas que de ellos derivan. Finalmente, Eric Schliesser propone una cercanía y, al mismo tiempo, una lejanía entre ambos autores marcada por una continua separación y ataque por parte de Hume de los principios newtonianos.⁴³

Si bien considero que es cierto que existen ciertas diferencias en cuanto a las conclusiones que Hume obtiene en su filosofía de las que Newton propone, me parece innegable una fuerte influencia en cuanto a los principios que Newton plantea para el desarrollo de cualquier ciencia, en especial en cuanto al papel de la experimentación y la fundamentación del proceso inductivo que rechaza las cualidades ocultas como causas de los fenómenos. El interés de Hume en la ciencia de su tiempo “era precisamente el de un hombre de letras del siglo XVIII vitalmente comprometido en determinar el uso adecuado de la metodología científica en el establecimiento de los límites de la ciencia del hombre una vez que ha sido liberada de los grilletes de la teología”.⁴⁴

⁴⁰ Jones, *op. cit.*, especialmente pp. 11-19.

⁴¹ *Ibid.*, p. 17

⁴² Cfr. Howard Stein, “On Philosophy and Natural Philosophy in the Seventeenth Century”, *Midwest Studies in Philosophy* 18, pp. 177-201; y Eric Schliesser, “Hume’s Missing Shade of Blue Reconsidered from a Newtonian Perspective”, *Journal of Scottish Philosophy* 2, pp. 164-175.

⁴³ Véase Eric Schliesser, “Hume’s Attack on Newton”, *Enlightenment and Dissent* (25), pp. 167-203; Eric Schliesser, “Two Definitions of Causation, Normativity, and Hume’s Debate with Newton”, en Steffen Ducheyne (ed.), *Newton in Context*, Bruselas: Real academia Flamenca de ciencias, 2008.

⁴⁴ Force, *op. cit.*, p. 168.

Sin lugar a dudas, como se mostrará a lo largo del desarrollo del presente artículo, existe paralelismo y aplicación de los principios newtonianos en el *Tratado* de Hume sin negar un verdadero distanciamiento de las conclusiones newtonianas, especialmente en la concepción de la causalidad.

Para Hume, Newton y Galileo son los más grandes filósofos y han superado a todos los demás hasta el punto de que no puede considerarse a nadie que pueda pertenecer a la misma clase de genialidad y capacidad.⁴⁵ Ambos dieron los pasos más seguros siguiendo el único camino que permite hacer verdadera filosofía y quitando el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza.⁴⁶ Para Hume, no es posible hacer verdadera filosofía que no parta de la observación y la experimentación bajo las *regulae philosophandi*.

Esta influencia de la nueva ciencia experimental de Newton en la obra de Hume que parece más que obvia⁴⁷ no es apreciada sino hasta el siglo xx en el que se propone una nueva lectura de Hume,

⁴⁵ “Were we to distinguish the Ranks of Men by their Genius and Capacity more, than by their Virtue and Usefulness to the Public, great Philosophers would certainly challenge the first Rank, and must be placid at the Top of human Kind. So rare is this Character, that, perhaps, there has not, as yet, been above two in the World, who can lay a just Claim to it. At least, Galileo and Newton seem to me so far to excel all the rest, that I cannot admit any other into the same Class with them” (David Hume, “Of the middle station of life”, en *Essays Moral, Political, and Literary*, Essay 3.8).

⁴⁶ THE, vol. VI, cap. LXXI, p. 542.

⁴⁷ Es verdad que algunos comentaristas recientes han afirmado que la influencia de Newton sobre Hume es más bien reducida. De acuerdo con esta interpretación, una lectura más atenta de sus escritos indica que en realidad sabía muy poco acerca del trabajo de Newton y sobre la ciencia en general y que, de hecho, las reflexiones filosóficas del *Tratado* van más bien en contra de las propuestas de Newton. Se puede encontrar esta postura en autores como John P. Wright cuando afirma que los postulados newtonianos no jugaron ningún papel en las formulaciones del escepticismo humeano. Cfr. John P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press, 1983, pp. 161-173. Véase también Michael Barfoot, “Hume and the Culture of Science”, en M. A. Stewart, (comp.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, 1990; y Larry Laudan, *Science and hypothesis: Historical essays on scientific methodology*, Dordrecht: D. Reidel, 1981.

alejada de las preconcepciones de las diferentes escuelas, lo que me lleva a pensar que quizá las interpretaciones tradicionales del “viejo Hume” como algunos le han llamado, no son más que visiones parciales y tendenciosas que dejan de lado el diálogo que el autor intenta mantener con su época, acentuando aquellos aspectos que ofrecen una diferencia con el “sentido común”⁴⁸ y la filosofía racionalista.⁴⁹ Creo que buena parte de la crítica a Hume parte de la

⁴⁸ Thomas Reid, considerado un filósofo más importante que Hume durante los siglos XVIII y XIX, creía que el “sentido común” debía ser el fundamento de la investigación filosófica. Cualquier afirmación que pareciera negar lo que el sentido común dice, debía ser negada por absurda e inoperable. En palabras de Reid: “Aquellos juicios originarios y naturales son, en consecuencia, una parte del equipamiento que la naturaleza le ha dado al entendimiento humano. Ellos son una inspiración del Todopoderoso en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida en los que nuestra facultad de razonamiento nos deja a oscuras. Son una parte de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se apoyan en ellos. Integran lo que se denomina el sentido común de la humanidad y cuanto es manifestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios es lo que denominamos absurdo” (Thomas Reid, *Una investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Ellen Duthie (trad.), Madrid: Trotta, 2004, pp. 215-216). Reid consideraba que Hume se equivocaba al afirmar que no se podía conocer el mundo exterior más allá de las ideas y también se equivocaba Berkeley al afirmar que el mundo exterior no es más que las ideas de la mente humana. El sentido común justifica la existencia del mundo exterior. Afirma Reid: “Las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente” (Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, Derek R. Brookes (ed.), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 476) y consisten en algo que se percibe, aunque no se entienda.

⁴⁹ El mismo Hume esperaba, con la edición del *Tratado*, generar una discusión pública que le permitiera ganar fama. Ello implicaba que pretendía tener uno o varios interlocutores. Tal pensamiento queda testimoniado en su autobiografía al afirmar que “Nunca un intento literario fue más desafortunado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Nació muerto desde la imprenta, sin alcanzar tal distinción, o incluso para excitar un murmullo entre los fanáticos” (David Hume, *My Own Life, as published in The life of David Hume, esq., Written by himself*, Londres: W. Strahan-T. Cadell, 1777, par. 6).

influencia del racionalismo kantiano y realiza una lectura sesgada e interpretada a la luz de las críticas. Esa influencia acentuará el papel del aparato matemático que Newton utiliza en su obra para resaltar una visión racionalista y axiomática de la Óptica y los *Principia*.

Si bien es imposible comprobar a través de algún documento la influencia directa de Newton sobre Hume, se puede afirmar, junto con Noxon, que “aun cuando Hume no hubiese estudiado ninguna de las obras que hoy llamaríamos científicas, habría aprendido de los filósofos que el hecho supremo de su época era la transformación de la concepción humana del universo físico por obra de la ciencia empírica”.⁵⁰ Los filósofos, de Bacon en adelante, estaban virtualmente impresionados por el método científico, por su alcance y validez y por los interrogantes que levantaba sobre el entendimiento y la capacidad cognoscitiva del hombre.

Hume no fue la excepción y con seguridad se vio “terriblemente impresionado por la conquista de Newton en las ciencias naturales, reconociendo que el éxito de Newton dependía en gran medida de la utilización del ‘método experimental’. Hume pensaba que había llegado el momento de aplicar este mismo método a ‘los asuntos morales’”⁵¹ y se preocupó por encontrar la aplicación del método de las ciencias exactas a las ciencias humanas.⁵² Parece innegable que Hume integró el método experimental propuesto por Newton en el campo de los fenómenos sociales y morales aunque con resultados totalmente distintos. Cuando Hume escribió el *Tratado*, la ciencia newtoniana estaba siendo celebrada como el mayor avance en la historia del mundo. El método de razonamiento experimental que Hume pretendió introducir en los temas morales era, sin duda, en esencia el método newtoniano⁵³ pero sin el aparato matemático, pues,

⁵⁰ Noxon, *op. cit.*, p. 44.

⁵¹ Vere C. Chappell, *The Philosophy of David Hume*, Nueva York: Random House, 1963, p. xv.

⁵² De hecho, el mismo Newton sugiere en la Óptica que, de aplicar estos principios a la filosofía moral, se abrirían nuevos caminos y se ensancharía el panorama de esta ciencia. *Cfr.* Newton, *Opticks*, libro III, parte I, query 31, pp. 405-406.

⁵³ Sin embargo, Newton confirmaba las pretensiones teológicas de la prueba de una existencia inteligente y afirmaba un mecanicismo causal absoluto. Hume rechazó esto de acuerdo con los principios tomados de la ciencia newtoniana. El decir que Hume era el Newton de las ciencias morales

como él mismo afirma: “Ni siquiera el mismo Sir Isaac Newton, que podía medir el curso de los planetas y pesar la Tierra en una balanza, tenía suficiente álgebra para reducir esa parte amable de nuestra especie [la humanidad] a una sola ecuación; sólo ellos [los hombres], son los únicos cuerpos celestes cuyas órbitas son aún inciertas”.⁵⁴

Se trataba de encontrar algunos principios generales que lograsen explicar el mundo interno como Newton lo hacía con el mundo externo, sin inventar o componer una hipótesis de la nada (*hypotheses non fingo*).⁵⁵ Con ello, se deja el modelo matematizante que influyó en autores racionalistas como Descartes o Spinoza, pero también empiristas como Locke y Hobbes, y que, partiendo de una hipótesis inicial, construyen todo un edificio de verdades en cierta manera analíticas. La *mathesis universalis*⁵⁶ deja su lugar a una ciencia que no presupone nada ni da nada por sentado sin que la experiencia se lo comunique, o bien, sin que ésta lo confirme.

Como afirma Juan Antonio Mercado, “a pesar de que no hay referencias explícitas en el *Tratado* a las obras de Newton, hay un pasaje de *Opticks* que refleja la vertiente de la propuesta newtoniana en la conformación filosófica de Hume”.⁵⁷ Dicho pasaje se refiere a la coherencia de presentar las explicaciones físicas sin proponer cualidades ocultas como causas de los fenómenos observables. El objetivo de la filosofía natural es obtener dos o tres principios generales

necesita ser matizado y comprendido en su totalidad. Cfr. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, libro III, Scholium Generalis, donde Newton presenta una visión de Dios como autor de las leyes que rigen el universo. Lo mismo hace al final de la Óptica.

⁵⁴ Nótese que Hume no rechaza la certeza de las órbitas celestes y su carácter general. David Hume, *The letters of David Hume*, vol. 1, carta 74 a Mrs. Dysart of Eccles, 1. Nueva York, Oxford University Press, 2011.

⁵⁵ Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, libro III, Scholium Generalis a prop. XLII.

⁵⁶ “La física no es una rama particular del conocimiento humano. Es una parte integrante de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *Mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida” (Ernst Cassirer, “El renacimiento del estoicismo y las teorías ‘jurnaturalistas’ del Estado”, en *El mito del Estado*, México: FCE, 1974, p. 194).

⁵⁷ Juan Antonio Mercado, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia de David Hume*, Navarra: EUNSA, 2002, pp. 36-37.

del movimiento a partir de esas manifestaciones fenoménicas. Ésta sería la piedra de toque para entender la noción de “ciencia” en el *Tratado*, que consiste en encontrar los principios más generales a los que pueden referirse diversas acciones humanas y encontrar en ellos su explicación.

Con el término “principios”, Newton se refería a una característica de la realidad que actualmente es la última característica experimentable posible y la última que se obtiene directamente de una percepción sensible. Ejemplos de estas características últimas o primeras, llamadas principios, son la gravedad, la masa y la cohesión en los cuerpos. Los principios se muestran como aquello de lo que no se puede ir más atrás⁵⁸ y que se manifiesta como una característica común a varias realidades.⁵⁹ De la misma manera, Hume intenta, a través de su reflexión filosófica, encontrar aquellos “principios” que estructuran la forma de la experiencia moral y que dan coherencia al fenómeno humano. Desde el inicio del *Tratado*, Hume se preocupa por fijar aquellas pautas o principios que guiarán todo su análisis y será fiel a ellos durante todo su trayecto.⁶⁰ Son principios generales, relacionados directamente con la experiencia y de los que no se puede ir más lejos so pena de llegar a explicaciones no verificables.

⁵⁸ Varios de los lectores de Newton le criticaron al no encontrar en los *Principia* una definición de gravedad o naturaleza que fuera más allá de la fórmula matemática, a lo que Newton responde en una tercera edición de su trabajo: “Cualquier cosa que no sea deducida del fenómeno debe llamarse hipótesis; y las hipótesis, sean físicas o metafísicas, sean sobre cualidades ocultas o mecánicas, no tienen cabida en la filosofía experimental” (Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, libro III, Scholium Generale, p. 529).

⁵⁹ En esta filosofía, las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos y después de eso generalizadas por inducción. De esta manera es como la impenetrabilidad, la movilidad y la fuerza impulsiva de los cuerpos y las leyes de la gravedad y el movimiento fueron descubiertas (*ibid.*, p. 529).

⁶⁰ Hume fija desde el inicio los primeros principios que guiarán su reflexión posterior: el principio de la prioridad de las impresiones sobre las ideas (Cfr. David Hume, *A Treatise of human nature. A critical edition*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007, 1.1.1.11. De ahora en adelante THN), el principio de la libertad de la imaginación para manejar y cambiar las ideas (Cfr. THN 1.1.3.4), el principio de conexión o asociación de ideas (Cfr. THN. 1.1.4.1), etcétera.

Así, el primer paso de su filosofía será el método analítico, que tratará de determinar cuáles son las experiencias fundamentales de las que debe partir su proceso de síntesis.

A través de este tipo de análisis, podemos proceder de los compuestos a sus ingredientes, y del movimiento a las fuerzas que lo producen; y, en general, de los efectos a sus causas, y de las causas particulares a las causas más generales hasta que el razonamiento termine en la causa más general. Éste es el método de análisis; y la síntesis consiste en asumir las causas descubiertas y establecerlas como principios y, a través de éstos, explicar los fenómenos que proceden de estos principios y probar las explicaciones.⁶¹

Esto es lo que intenta hacer Hume: tratar de encontrar aquellos principios más visibles, generales y provenientes de la experiencia para de allí construir una explicación del mundo moral. Así, resulta más que claro la influencia que Newton ejerció en el joven Hume y en la elaboración del *Tratado*.⁶² No se trataba de negar la posibilidad de la existencia de “causas” más profundas y desconocidas sino de afirmar que la certeza como certeza estaba solamente en lo evidente por sí mismo e ir más allá de lo experimentable era hablar de un sinsentido.⁶³

El camino propuesto por Newton⁶⁴ y que Hume acepta como el único posible es la experimentación. Sin embargo, como el mis-

⁶¹ Newton, *Opticks*, query 31.

⁶² No se debe olvidar que Hume tiene pensado el proyecto de su primera obra a los 17 años y termina de redactarla en líneas generales posiblemente un par de años antes de su publicación en 1739. No es difícil imaginar que, en la mente joven de un universitario, el genio de Newton hubiera influido a través de sus profesores.

⁶³ Insistiré en que se me permita remarcar que, visto de esta manera, no era intención de Hume negar el principio de inducción o la causalidad sino sólo establecer un criterio de validez para ambos basado única y exclusivamente en lo que la nueva ciencia de la naturaleza puede afirmar dejando de lado cualquier suposición o hipótesis no comprobable por la experiencia. Más que explicar, Hume, al igual que la nueva ciencia, busca describir abandonando la idea de una causalidad mecánica.

⁶⁴ Me parece oportuno volver a aclarar, para evitar malos entendidos, que Newton usa y valora el sistema matemático como un camino para describir

mo Hume recuerda en su introducción al *Tratado*, la filosofía moral tiene una pequeña desventaja: no puede realizar de manera natural experimentos que satisfagan esta necesidad de observación.⁶⁵ Por ello, para el filósofo escocés, “experimental” pasará a significar “empírico” pero con el sentido e interés deliberado de recolectar suficiente información a través de varias observaciones intencionales. Se trata de eliminar la especulación deductiva propia de una filosofía racionalista y se rechaza la existencia de axiomas, es decir, verdades universales evidentes por sí mismas, a partir de las cuales se pueda deducir todo el conocimiento. Dice Hume:

Como ésta [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación] es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar el éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros.⁶⁶

la naturaleza y como un medio para avanzar en el conocimiento pero las premisas “no son elaboradas de manera arbitraria, son formuladas gracias a la observación del fenómeno —para el caso que se ha venido tratando— Newton en primer lugar observó el fenómeno y de ahí dedujo las premisas matemáticas como la ley de la refracción. A partir de ella dirigió todos sus experimentos y construyó su teoría. Así pues, las premisas tienen una raíz empírica y son de carácter fundante, ya que ellas son las que guían y diseñan los experimentos” (Juan Andrés Murillo, “El método newtoniano y su influencia en el empirismo de Hume”, *Légein* (2), p. 25.

⁶⁵ “La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar —que no se encuentra en la filosofía natural— de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir” (THN, vol. 1, intro. 10).

⁶⁶ “Como ésta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales de la comparación en casos particulares. El otro método

Como puede apreciarse, Hume no niega la posibilidad de generar “máximas generales a partir de la comparación de casos particulares”, sino que descarta, en la ciencia del hombre, el método seguido por Descartes y otros filósofos contemporáneos a él y que consistía en la “matematización” del saber tratando de extraer verdades humanas a partir de procedimientos matemáticos y axiomas universales.⁶⁷ Este rechazo no es general, pues las matemáticas, al ser meramente relaciones de ideas, pueden y deben seguir un método axiomático-deductivo-inductivo. En cambio la moral, por tratarse de cuestiones de hecho, debe recurrir, sin excepción, a la experimentación. Hume rechaza la posibilidad de la existencia de principios *a priori* que guíen o preparen el conocimiento por considerarlos quiméricos, ya que no es posible ir más allá de la experiencia en aquellos eventos que son un fenómeno exterior.

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas —y de las más simples—, es con todo cierto que no podemos ir más allá, de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.⁶⁸

científico, según el cual primero se establece un principio general abstracto y luego se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones puede ser más perfecto en sí, pero es menos adecuado a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error tanto en éste como en otros temas” (Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1.10).

⁶⁷ “La física no es una rama particular del conocimiento humano, es una parte integrante de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida” (Cassirer, *op. cit.*, p. 194).

⁶⁸ THN, intro., 8.

Esto no significa que sea imposible la generalización del comportamiento humano. A través de una observación cuidadosa del ser humano y su acontecer cotidiano, “podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre”.⁶⁹ De hecho, todo el libro II del *Tratado* presupone la posibilidad de concebir afirmaciones generales que son válidas a menos que la experiencia demuestre algún tipo de excepción.

De acuerdo con este texto, se podría resumir la propuesta metodológica de Hume en seis puntos:⁷⁰

- 1) La experiencia y la observación son la base de la ciencia del hombre. Los principios generales que guiarán el resto de la reflexión se manifestarán en la propia experiencia y, por tanto, deben ser establecidos a partir de ella. En la constitución del conocimiento no debe entrar nada extraño que no provenga de la experiencia y, por lo tanto, no debe existir otro principio constituyente de la experiencia que no sea ella misma.⁷¹
- 2) Se debe buscar el menor número de causas y las más simples.⁷² En este caso, Hume se limita a repetir la primera regla

⁶⁹ THN, intro., 10.

⁷⁰ Esta propuesta metodológica refleja, de una u otra manera, las reglas generales que Newton menciona en su obra *Principia* como el camino para un análisis científico correcto. Cfr. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, pp. 387-389.

⁷¹ Por esta razón, era imposible para Hume pensar en las categorías *a priori* del pensamiento que posteriormente propone Kant. Cualquier elemento que fuera más allá de una visión clara y distinta del fenómeno sensible era de suyo una equivocación e imposible de explicar o encontrar con certeza. En Hume no cabe la posibilidad de una deducción lógico-trascendental. Los principios *a priori* son, cuando menos, algo de lo que no se puede estar cierto pues no es posible experimentarlos de manera directa sino que es necesario recurrir a una deducción trascendental. Ahora bien, esta imposibilidad de llegar a una estructura más profunda que haga inteligible el mundo no implica que Hume llegue al absurdo de un atomismo empírico donde todo no es más que una sucesión de eventos. Hume considera el mundo como algo inteligible aunque esta inteligibilidad no pueda ser penetrada por la razón de manera intuitiva en el sentido tradicional-escolástico del término.

⁷² “Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último

enunciada por Newton.⁷³ De ahí su preocupación por encontrar el menor número de principios que sirvan para organizar toda la realidad moral. Algunos autores, como Price⁷⁴ y Noxon,⁷⁵ dedican varias de sus páginas a establecer cuáles son esos principios sobre los que Hume construye su filosofía.

- 3) Los principios encontrados deben ser lo más generales posibles. Hume comparte con Newton la idea de que el mundo moral, al igual que el mundo material, está regido por pocas leyes que son capaces de explicar todas las cuestiones de hecho.⁷⁶ No se trata de comprender la “naturaleza” de las cosas en el sentido aristotélico del término, sino de profundizar en las pautas comunes a todos los actos humanos. Se trata más de una descripción de eventos o manifestaciones regulares de la naturaleza que de un estudio esencialista propio de la escolástica. Sin embargo, es posible encontrar estos principios comunes y generales gracias a que la naturaleza es repetitiva. Si esto se debe a una esencia que moldea el comportamiento es un punto que para Hume no puede ni debe ser estudiado pues escapa de la posibilidad de ser comprobado experiencialmente. De hecho, Newton en sus escritos sobre el método de análisis y síntesis sustenta que las hipótesis no deben ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental (ciencia)

extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas” (THN, intro., 8).

⁷³ “No hemos de admitir más causas de las cosas naturales que aquellas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias. A este fin dicen los filósofos que la naturaleza no hace nada en vano y cuanto más en vano es algo, para menos sirve, pues la naturaleza se complace con la simplicidad y no gusta de la pompa de causas superfluas” (Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, pp. 387).

⁷⁴ John V. Price, *David Hume*, Nueva York: Twayne Publishers, Inc., 1968. Véanse especialmente las pp. 35-65.

⁷⁵ Noxon, *op. cit.*, parte III, pp. 77-124.

⁷⁶ “Por tanto, a los mismos efectos naturales hemos de asignarles, en la medida de lo posible, las mismas causas. Como la respiración en un hombre y en una bestia; el descenso de las piedras en Europa y en América; la luz del fuego de la cocina y la del sol; la reflexión de la luz en la tierra y en los planetas” (Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, pp. 387-389).

porque están despojadas de certeza.⁷⁷ Para Newton, las leyes son posibles gracias a la idealización de la realidad a la que sí se puede aplicar el modelo matemático.

- 4) La experiencia es el fundamento de la ciencia del hombre pero también es su límite. No es posible ir más allá de la experiencia humana.⁷⁸ La razón no es plena posibilidad sino que posee límites y esos límites son la experiencia humana. Las verdades planteadas deben poder ser verificadas experimentalmente. De ahí la imposibilidad de una metafísica tradicional o la factibilidad racional de la experiencia religiosa. Es imposible que la nueva ciencia newtoniana pueda aceptar ciertos fenómenos espirituales o metafísicos. Cuando menos, ambos campos están más allá de todo conocimiento científico posible.
- 5) Las cualidades y los valores que se observan en el comportamiento de los seres humanos han de ser tenidos por cualidades universales, es decir, propios de todas las personas hasta el momento en que tengan lugar otras experiencias en función de las que se puedan hacer formulaciones más precisas o bien marcar las excepciones.
- 6) El modelo matemático basado en axiomas de los que se pueden deducir nuevas “verdades” no se puede aplicar a la ciencia del hombre, pues éste escapa de la matematización en todos los sentidos. Hume afirma que, de acuerdo con la nueva ciencia newtoniana, la experiencia es el único camino viable en las cuestiones de hecho.

Conclusiones

Para entender de manera cabal la propuesta humeana, me parece esencial contextualizar su obra en su época y, especialmente, en el contexto de la nueva ciencia newtoniana. No se debe olvidar que

⁷⁷ Cfr. Isaac Newton y Carlos Solís Santos, *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Madrid: Alfaguara, 1977, cuestión 31, p. 349.

⁷⁸ “Es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica” (THN, Intro. 8).

el texto del *Tratado* lo realizó a muy temprana edad y, como todo joven universitario, se encontraba inmerso en las discusiones propias de su tiempo. Una interpretación equilibrada de los textos humeanos debería incluir la prelectura y comprensión de los interlocutores de Hume que ponga especial énfasis en Newton por considerar que fue el que mayor mella dejó en el espíritu del joven filósofo. Una correcta interpretación de acuerdo con lo expuesto hasta ahora puede ayudar a temperar las afirmaciones del joven filósofo y no llevarlas a los extremos interpretativos.

He propuesto y demostrado, hasta donde es posible, que los principios de la nueva ciencia newtoniana son los que animan la investigación de Hume, aunque las conclusiones de uno y otro parezcan (pues en realidad no lo son) altamente contradictorias. Hume no sólo enfrenta el racionalismo propio de su época sino también un sentimentalismo absurdo y el inmaterialismo de las ideas que conduce a un cierto idealismo y a un futuro escepticismo. Con ello pretendo afirmar que el proyecto filosófico de Hume al que llama la ciencia de la naturaleza humana es real y verdaderamente una visión original, distinta de todas las demás improntas de su tiempo, que no se decanta por un racionalismo craso pero tampoco se deja llevar por el emotivismo (que de hecho se presentaría como contrario a la ciencia que Hume busca encarnar). Todos los elementos que influyen en la formación del pensamiento de Hume se conjuntan de manera original y propositiva, no sólo deconstrutiva. No existe una verdadera negación de los principios de la ciencia newtoniana, Hume es, en esencia, newtoniano pero la herramienta matemática y, por lo tanto, apriorística, no es aplicable a la ciencia del hombre. De hecho, he podido mostrar cómo el principio de inducción y la idea de causa no son tan diferentes entre ambos autores pues los dos rechazan la idea de las cualidades ocultas y la causalidad mecánica.

Bajo esta luz, Hume no niega ni la causalidad ni la inducción pero las ve bajo una nueva interpretación, que descarta el esencialismo escolástico por inverificable. El filósofo escocés no puede afirmar una naturaleza oculta que regiría todas las cosas y sería el origen de leyes inmutables, no sólo en el mundo físico sino también en la ciencia del hombre.

Hume fue a menudo negligente en su escritura y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones: utiliza el lenguaje de manera descuidada, sin tecnicismos y recurre a términos

equivocos.⁷⁹ Esto hace que sea fácil encontrar en Hume todas las filosofías, o bien, oponiendo una afirmación contra otra, ninguna filosofía en absoluto.

Hume no destruye la filosofía de la naturaleza de Newton y sus principios (inducción, causalidad, experimentación, observación, etcétera) no son cuestionados en su validez; de hecho, los usa para desarrollar la nueva ciencia del hombre. Sin embargo, estos principios no pueden ser aplicados exactamente igual, pues la herramienta matemática no es adecuada para la ciencia del hombre. ☒

Bibliografía

- Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, Eduardo Nicol (trad.), México: FCE, 1974.
- Cotes, Roger, “Editoris prefatio”, en Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, segunda edición, Amstaelodami-Sumtibus Societis, 1714.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Force, James E., “Hume’s interest in Newton and science”, *Hume Studies* 13(2), pp. 166-216.
- Hume, David, “Of the middle station of life”, en *Essays Moral, Political, and Literary*, ensayo 3.
- _____, *A Treatise of human nature. A critical edition*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007.
- _____, *An Enquiry Concerning the Human Understanding. A critical edition*, Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2000.
- _____, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. A critical edition*, Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2006.

⁷⁹ Como bien recuerda Selby-Bigge: “Los escritos filosóficos de Hume deben ser leídos con gran cautela. Sus páginas, especialmente las del *Tratado*, están tan llenas de contenido; dice tantas cosas diferentes de tantas maneras diferentes y en conexiones diferentes, y con tanta indiferencia hacia lo que ha dicho antes, que es muy difícil decir con certeza sí enseñó, o no enseñó esta o aquella doctrina en particular” (David Hume. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1962, p. vii).

- _____, *The History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Londres: T. Cadell, 1778.
- _____, *The letters of David Hume*, vol. 1, carta 74 a Mrs. Dysart of Eccles.
- _____, *My Own Life, as published in The life of David Hume, esq., Written by himself*, Londres: W. Strahan-T. Cadell, 1777.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Mario Caimi (trad.), Madrid: Itsmo, 1999.
- Lecaldano, Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Murillo, Juan Andrés, "El método newtoniano y su influencia en el empirismo de Hume", *Légein* (2), pp. 23-32.
- Newton, Isaac, *Opticks: a treatise on the Reflections, Refractions, Inflexions and Colors of Light*, Londres: W. and J. Innys, 1704.
- _____, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, tercera edición, Londres: Guil. & Joh. Innys, Regiae Societatis typographos, 1726.
- Pérez Hernández, Carmen, *Hume, intérprete de Newton*, Madrid: Universidad Complutense, 1998.
- Rábade Romeo, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid: Gredos, 1975.
- Schliesser, Eric, "Hume's Missing Shade of Blue Reconsidered from a Newtonian Perspective", *Journal of Scottish Philosophy* 2, pp. 164-175.
- _____, "Two Definitions of Causation, Normativity, and Hume's Debate with Newton", en Steffen Ducheyne (ed.), *Newton in Context*, Bruselas: Royal Flemish Academy of Sciences, 2008.
- Stein, Howard, "On Philosophy and Natural Philosophy in the Seventeenth Century", *Midwest Studies in Philosophy* 18, pp. 177-201.
- Turnbull, George, *Principles of Moral Philosophy. An Enquiry into the wise and good Government of the Moral World*, Londres: John Noon at the White Hart, 1740.
- Wright, John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press, 1983.



**Filosofía y análisis
de la cultura
contemporánea**

Más allá del amigo, el tirano. La política de la amistad entre La Boétie y Montaigne

Fabio Vélez

ITAM

Resumen

El texto pretende pensar hoy la política más allá de la política, el valor de la sociedad y, sobre todo, su configuración en torno al ser-en-común. A partir de ciertos ejes tales como la amistad, la libertad, la obediencia y la tiranía se busca recuperar, más allá de la amistad, el sentido de la política, pero también indagar en lo silenciado el eco de una amistad que más allá de sus fallas supo conjurar una fuerza inexplicable y fatal que, aniquilándola, la hizo posible.

PALABRAS CLAVE: política, amistad, tiranía, Montaigne, La Boétie.

Abstract

The text intends to think today's politics beyond politics, the value of society and, above all, its configuration on the being-in-common. From certain axes such as friendship, freedom, obedience and tyranny I seek to recover, beyond friendship, the sense of politics, but also investigate the echo of a friendship that, beyond its faults, knew to conjure an inexplicable and fatal force that made it possible.

KEYWORDS: *politics, friendship, tyranny, Montaigne, La Boétie.*

Maxime autem perturbantur officia in amicitiiis.

CICERÓN

Conjurando al muerto, la memoria del muerto, evocando sus últimas palabras, próximas a la exhalación final, Montaigne recoge en una carta dirigida a su padre el testimonio de aquella vivencia lucifera: “Tenez vous au pres de moy”, “(ne) me refusez vous donques vne place”. Es posible que quien ya hablase entonces fuese un muerto; en todo caso, el eco espectral de estas palabras parecen dichas por la muerte en vida, desde el otro lado en éste, *après coup*, como un último gesto del más allá reencarnado. Funcionan a modo de cierre, sellan y prometen un testamento. Poco antes, La Boétie había

cuidado meticulosamente el reparto de su herencia. Tras la partición material, atesora fuerzas para su última interlocución:

Hermano dijo, a quien amo tan caramente, y a quien escogí entre tantos otros hombres para con vos renovar aquella amistad virtuosa y sincera, cuya índole se alejó tanto ha de nosotros a causa de los vicios, que de ella no quedan sino algunas viejas huellas en la memoria de la antigüedad, os suplico como muestra de mi afección hacia vos que os dignéis ser el sucesor de mi biblioteca y de mis libros que os doy: presente bien pequeño, mas de buen corazón inspirado, y que bien os cuadra por la afección que las letras os inspiran. Será para vosotros *ve οσυσον tui sodalis*.¹

Despedida cifrada en chibolete, con resonancias y huellas de otros tiempos, acaso más virtuosos y sinceros, y de filiación greco-romana, sea “un recuerdo de vuestro amigo”. He aquí la hiperbólica tarea prometida al porvenir: ejercer de sucesor-heredero de un “presente bien pequeño”, de un don apenas estimable, casi nada: hacerse cargo de la memoria del amigo.

Un hecho similar tiene cabida en los *Ensayos*, de Montaigne. Allí, en el capítulo dedicado a la amistad, en memoria y en honor de su fiel amigo recientemente desaparecido, Montaigne evoca, para ilustrar la amistad perfecta, una anécdota de autoridad clásica. Se trata de la historia de tres amigos: Eudámidas, Carixeno y Areteo. Presto a la muerte, un Eudámidas pobre lega dos deudas a sus respectivos y acaudalados amigos: la mejor dote posible para su hija y el cuidado y mantenimiento de la madre. Un hilo secreto zurce y recose sendos ejemplos. Parecen ser escritos por una misma mano pero que obedece a diverso dictado, a una distinta voz.

Véase cómo el propio Montaigne porta este deber; cómo, una vez muerto el amigo, asume la tarea legada en vida: “Eso es todo [refiriéndose fundamentalmente al *Discurso*] cuanto he podido recuperar de sus reliquias, yo, a quien con tan amorosa estima, ya en

¹ Étienne de La Boétie, *Oeuvres Complètes*, vol. II, Louis Desgraves (ed.), Burdeos: William Blake and Co., 1991, p. 172 (existe una excelente edición española en la que se pueden encontrar las cartas de Montaigne a propósito de La Boétie: Fernando Rodríguez Genovés (ed.), *Política y amistad en Montaigne y La Boétie*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006, p. 113).

las garras de la muerte, hizo heredero, en su testamento, de su biblioteca y de sus papeles”.²

Y son estos papeles rotos, desperdigados y profanados lo que queda de su amigo, y no queda más que lo escrito³. En honor a su amigo y como amigo, Montaigne no puede más que cederle la palabra y el espacio (*au pres de soy, avec vne place*): “Oigamos por un momento hablar a ese joven”. ¿Sería tan fácil? Se trataba simplemente de descargar la conciencia tras el punto final y proseguir la vida con la tranquilidad del trabajo bien hecho; el resto del tiempo, prepararse tal vez para la muerte. Los dos puntos serían suficientes, tarea fácil al fin y al cabo: que hable él.

El cometido no contempla dilación alguna. Cierta urgencia acicatea su conciencia: “He resuelto darle cabida aquí, porque heme percatado de que han sacado a la luz esta obra después, con malos fines”. La puesta en escena pone en diseminación la obra, la muestra pervirtiendo su control. Montaigne lo sabe pero se niega a la inexorable repercusión. No puede fallar al amigo, ha sido nombrado heredero de sus “papeles”, y se resiste a perder la potestad del supuesto querer decir, de ahí sus pertinentes razones: “[Para] aquellos que no han podido conocer directamente sus opiniones y sus actos, adviértoles de que”. Pero la táctica se ha mostrado fallida: los dos puntos no permiten ya escuchar la voz del amigo, que se pierde ineluctablemente tras ellos. Alguien otro habla por ellos, y con sus palabras. He aquí los pesares y los temores de Montaigne, del amigo. Difícil tarea la del superviviente como albacea. ¿Cómo heredar al muerto, al que ya estaba en vida muerto? ¿Cómo hacer frente al amigo?

(¿Y si como escribía Blanchot, del amigo (y todo el problema comienza quizá con la locura incontrolable de este genitivo: la memoria del amigo), “*Il n’y a pas de témoin*”?⁴).

Tocará hablar de la amistad. Y de los *false friends*.

² Montaigne, *Ensayos*, I, María Dolores Picazo (ed.), Madrid: Cátedra, 2008, p. 242. De ahora en adelante, se citará siempre esta traducción.

³ Al *Discurso* y a la *Memoria*, habría que añadir las traducciones que hizo de Jenofonte y Plutarco. Sobre la relevancia y la poca neutralidad de estas traducciones para con su obra, véase las agudas reflexiones de Marc D. Schachter, *Voluntary Servitude and the Erotics of Friendship*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2008, pp. 39 y ss.

⁴ Maurice Blanchot, *L’Amitié*, París: Gallimard, 1971, p. 326. En esta ocasión, el amigo difunto era G. Bataille.

Está en juego la memoria del amigo, la fidelidad, y la fidelidad de su memoria. Pero ¿qué puede hacer Montaigne cuando al mismo La Boétie le fue imposible dominar sus papeles? El texto —son palabras de Montaigne— “corría de mano en mano”, “no lo volvió a ver desde que se le escapó de las manos”. Si como incide, escapó al control del autor, a sus mismas manos, ¿qué desmesurada tarea puede ser esa de querer devolver esta suerte de testigo escurridizo que ya había sido dejado atrás, y en vida, “a fin de no tergiversar la memoria del autor”?

Sin embargo, ese texto prometido, esa voz y esa memoria que espera la entrada en escena, el alza del telón, los dos puntos para la declamación y la representación, será desplazado y sustituido por otro del mismo autor. ¿Razones? El nuevo se prodiga “más vigoroso y más jovial”, menos “serio”.

El vacío del *Discurso* será rellenado por veintinueve poemas.

*

La incomprensión y la desazón que provoca la lectura del capítulo xxviii de los *Ensayos* es evidente (¿quién no ha vuelto, y en más de una ocasión, a releerlo?). ¿Por qué se incumple la promesa? ¿Por qué no se inserta finalmente el *Discurso*?

Una extraña coincidencia tal vez haya deparado este destino. El mismo año que Montaigne obtiene el privilegio para la publicación de sus *Ensayos*, el Parlamento de Burdeos ordena una quema pública del *Discurso*. Hay cierta tendencia a entrelazar ambos acontecimientos para derivar una respuesta a las preguntas lanzadas.

¿Se puede asistir al auto de fe de un amigo? ¿Se puede consentir sin más su holocausto?

Sin respuesta firme por mi parte a estas preguntas, sólo puedo aventurar tres hipótesis.

Primera hipótesis

Mas escuchemos antes, a modo de prefacio, esta consideración de Montaigne: “Heme percatado de que han sacado a la luz esta obra después, con malos fines, aquellos que quieren trastocar y cambiar el estado de nuestra sociedad sin pensar si ellos la enmendarán, mezclándola con otros escritos de su propia cosecha”.⁵

⁵ Montaigne, *op. cit.*, p. 255.

Lo que interesa ahora, más allá del decurso propiamente histórico y de su papel histórico en el mismo, es el carácter artefactual de la obra: el discurso sirve a diversas y encontradas causas. Pues, ¿acaso no podría haberse titulado, por las mismas, *Discurso sobre la obediencia voluntaria*?⁶ Ahora bien, ¿es lo mismo servir que obedecer?

Sobre esta liminal distinción, en apariencia análoga, pero en el fondo contraria, se construye el texto de La Boétie. Servir no es obedecer ni comparten parentesco alguno; se trataría, más bien y en todo caso, de su contrario. Se sirve al tirano y, obedeciendo, se es libre. (“Resolveos a no servir más, y seréis libres”). La Boétie edifica su discurso sobre esta distinción, y aunque el pilar sea siempre el mismo: la servidumbre y, en concreto, la servidumbre voluntaria sólo puede sentarse equilibradamente si se despliega como contrapeso a la obediencia. El corolario esperado y esperable del *Discurso* —al menos para Montaigne—, no era otro sino el de una crítica constructiva: frente a la tiranía y la servidumbre voluntaria, la libertad y la debida obediencia. Y aquí es donde comienza la tergiversación que Montaigne es incapaz de asumir y sobrellevar. ¿Cómo un texto “en honor a la libertad, contra los tiranos” puede servir a la causa monarcómaca e, incluso, al regidicio? En suma, ¿cómo podía degenerar un mismo discurso “en honor a la libertad, contra la obediencia”?

Su voz de nuevo, para liberar su incompreensión:

[Refiriéndose obviamente a La Boétie] Mas tenía otra máxima extraordinariamente grabada en su alma, obedecer y someterse muy religiosamente a las leyes bajo las que había nacido. No hubo jamás ciudadano mejor, ni con más amor por la tranquilidad de su país, ni más enemigo de las agitaciones y novedades de su tiempo. Habría dedicado su inteligencia mucho antes a apagarlas que a proporcionarles materia para avivarlas aún más.⁷

Hay, no obstante, una clave enmascarada que precede a esta última consideración de Montaigne, que merece una atención especial. Dice así: “Si hubiera podido elegir, habría preferido nacer en Venecia que en Sarlat”. Este condicional subjuntivo reenvía al inicio

⁶ ¿No está precisamente la *Mémoire sur la pacification des troubles* marcada por el mal de la “desobediencia voluntaria”?

⁷ *Ibid.*, p. 256.

del *Discurso*. Allí, La Boétie prometía auguralmente una empresa, a saber, la de medir y comparar la excelencia entre la república y la monarquía, que posponía: “Pero esta cuestión será reservada para otro momento, y bien exigirá un tratado aparte, o, más bien, *traería consigo todas las disputas políticas*”.⁸

A esta primera y breve digresión del discurso, le seguirá propia y casi indistintamente el discurso sobre la servidumbre voluntaria. Esta ilación sienta las bases para el desplazamiento, y la confusión interesada facilita la metonimia ideológica: el monarca es el tirano. Decantarse por Venecia frente a Sarlat supone, mostrar una preferencia por la república y no por la monarquía; ahora bien, establecer por extensión que toda monarquía es tiránica, que no pueden existir “reyes buenos”, es un dar un paso sin fundamento. Ésta es la denuncia de Montaigne, su causa perdida.

Esta contaminación, este paso en falso y en vacío, quizá esté facilitado por otro desplazamiento encubierto y secreto que el *Discurso* irá desvelando en sus distintas digresiones. El objeto —se irá viendo— no es tanto el tirano, como los “tiranuelos”; no es sólo el tirano sino la tiranía. Y volveré de nuevo al cabo suelto pasando por una nueva clave, que se deja caer apenas comienza el texto para ser únicamente resignificada al final. La Boétie conjuga dos tácticas mitológicas para dar cuenta una vez más del par. A la fuerza descomunal y bruta de un Hércules o de un Sansón, opone la sutileza reticular del “hilo de Júpiter”. Es éste, y no otro, el resorte y fundamento de la tiranía.

Es así como pueden entenderse, por ejemplo, las exhortaciones pacíficas, lejos de toda intención incendiaria: “No hay necesidad de combatir a este *solo tirano*, no hay necesidad de derrotarlo; no hay necesidad de que el país se moleste en hacer nada por sí, con tal de que no haga nada contra sí mismo [...] Si le costase algo recobrar su libertad, yo no le apremiaría a ello”.⁹

Una imagen guía y acompaña en este caso: la tiranía se presenta como un gran coloso sostenido sobre una base; pero no se trata de forzarlo para hacerlo descender, sino de retirar la base, el apoyo. “No

⁸ Étienne La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Pedro Lomba (trad.), Madrid: Trotta, 2008, p. 26 (cursiva mía). De ahora en adelante se citará siempre desde esta traducción.

⁹ *Ibid.*, p. 29 (cursiva mía).

quiero que os lancéis sobre él, ni que le derroquéis, sino, solamente, que no le apoyéis [...] y caerá por su propio peso”.¹⁰ La Boétie lo recordará meridianamente, sin titubeo alguno, no son las tropas de caballería, las compañías de infantería o las armas las que defienden al tirano. Son las personas, “tiranuelos al amparo del tirano”, las que se imponen la servidumbre voluntaria. No hay tirano, porque cada uno es el tirano. He ahí por qué el enemigo, lejos de hallarse fuera, está en casa, *chez nous*. Es La Boétie: “Esta ruina os viene no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquél de cuya grandeza todos sois vosotros los autores”.¹¹

¿A cuento de qué, entonces, la omisión? ¿No reclama simplemente Montaigne una lectura más fiel al texto, una escucha más detenida? Si pretendía terminar con una lectura ideológica de la tiranía, si quería desterrar las falsas expiaciones, ¿qué mejor estrategia que insertar el *Discurso* en los *Ensayos*?

Mi hipótesis es que Montaigne tuvo miedo. Siguió los hilos y tal vez ató cabos. Este enemigo sin máscara, perdido en la inmanencia de la multitud, albergaba un peligro aún mayor. Quizá repensó el mentado pasaje: “No hay necesidad de que el país se moleste en hacer nada por sí [*pour soy*], con tal de que no haga nada contra sí [*contre soy*] mismo”. ¿Y si esa otra parte obliterada y silenciada en el *Discurso* —el “grueso populacho”—, es decir, aquella que padece la servidumbre involuntaria, la ley heterónoma, y precisamente por ello aún libre, no tuviese más remedio que hacer algo “contra sí misma”?

Oh, amigos míos, no hay ningún amigo.

Segunda hipótesis

A la pregunta de cómo opera la tiranía, puede preceder una más originaria y quizá más elemental: ¿por qué la tiranía y no otra cosa? Es decir, ¿qué condiciones motivan e impulsan la tiranía y no la libertad? La Boétie se hizo la pregunta y pasó de largo, o cuanto menos mostró ser incapaz de dar una respuesta firme.

Cuando uno contempla desde fuera el *Discurso*, lo que queda de él es algo así como un retal deshilachado. Las distintas y encabalgadas digresiones, de un hilo que escapa constantemente a su control y a su mano, prometen una suerte de nudo originario que nunca

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

parece retomarse. Es como si el hilo, o los hilos, corriesen sin adquirir forma definitiva. Ejemplo de ello es la pregunta formulada tras la presentación de la tiranía: “Así pues, ¿qué vicio monstruoso es este [que explicaría la servidumbre voluntaria] que ni siquiera merece el título de cobardía, que no encuentra un nombre lo bastante vil, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se niega a nombrar?”¹²

(La palabra “vicio”, en sus diferentes concreciones —cobardía, avaricia—, aparece en diversos momentos del *Discurso*. Y aunque la crítica ha presentado posibles soluciones a este enigma, creo por el contrario que, si se es riguroso y se atiende a La Boétie, éste quedaría sin nombrar).

Para tratar de responder a esta pregunta y hacer el acopio suficiente como para sacar el valor de nombrarla, de inventarla, de nombrar en la lengua algo que ni ella misma está dispuesta a hacer, la estrategia de La Boétie pasa por “conjeturar”, por contraposición, una situación original ideal y prístina, si se quiere, en donde el vicio purificado brillara por su ausencia. Y aquí, en principio, las cosas parecen claras para La Boétie: en estado de naturaleza “seríamos naturalmente obedientes a nuestros padres, sujetos a la razón y no seríamos siervos de nadie”. Es decir, se daría una situación de plena libertad e igualdad. Dios —colige él mismo, mediante el “afecto fraternal” y la “comunidad de nuestras voluntades”, es decir, haciendo a todos los humanos compañeros— habría pretendido no tanto “unirnos a todos cuanto hacer de todos uno...”. (Curiosos puntos suspensivos que darían mucho de qué hablar: ¿no está tambaleándose en la demora insegura de estos puntos la arquitectura y la solidez del *Discurso*?). En lo que sigue, si bien La Boétie se enzarza dialécticamente, y no sin problemas, en demostrar que la libertad tiene que ser por necesidad natural, la duda vuelve a asomar: “¿Qué desgracia ha sido esta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, el único verdaderamente nacido para vivir libremente?”. La Boétie necesita un antes y un después, implora una historia. Va remontándose tras las huellas de la violencia original, de la caída. En definitiva, tras un sentido. ¿Cuándo y por qué?¹³

¹² *Ibid.*, p. 28.

¹³ No puedo ocultar, a propósito del interés por las “escenas del origen”, la deuda con un libro de Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, París: Galilée, 2002.

La Boétie se ve obligado entonces a reconocer las limitaciones del esquema natural propuesto; así, desde cierta corrección, matizará ciertos caracteres: la naturaleza tiene algún poder para arrastrar al ser humano en ciertas direcciones (“semillas de la razón”), pero tiene sin duda menos poder sobre él que la costumbre y la educación, que guiada por esta misma razón se elevaría en virtud, es decir, en la obediencia libre, pero que en manos del vicio haría de instrumento im placable para la servidumbre voluntaria. En este punto, el par que iba tomando consistencia y figura se pierde en su repliegue. Dice La Boétie: “La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero su *naturaleza* es también tal que el hombre se *pliega naturalmente* a lo que la educación le da”.¹⁴ Esta segunda naturaleza, en simulacro, desmonta y desbarata lo que hasta entonces se había perseguido. Y llevada hasta sus últimas consecuencias, no estaría sino afirmando la naturaleza no natural del ser humano, o si se quiere, su carácter desnaturalizado, puramente cultural.

Montaigne tal vez vio esto. Lo seres humanos no son ni podrán ser “compañeros” porque nunca lo fueron. Se entiende así el uso descontrolado y en ocasiones contradictorio, o al menos confuso, que hace La Boétie de esta palabra. La identifica en distintos casos con la complicidad y, por consiguiente, con la servidumbre y la tiranía, pero, de igual modo, se presenta como lo más divino y natural, cual nota distintiva del “afecto fraternal” y de la amistad. He aquí el solapamiento: ¿pueden ser los compañeros amigos y cómplices?

Montaigne, ésta es la impresión, intentó aclarar el orden de la taxonomía. Hacerla suya. Comprehendiese o no la compañía a la amistad y a la complicidad, lo cierto es que éste reestructuró y en parte rebautizó (haciendo así gala de ser un digno y excelso discípulo) el par de La Boétie. Montaigne buscó remarcar el par amistad/complicidad, que quedaba subsumido bajo un tercero en La Boétie.

Si el enemigo no ataca desde trascendencia alguna, sino que viene de cerca y de dentro, de la casa, la propia casa, entonces, ¿no todos son en parte amigos y enemigos a la vez? ¿No son, como diría el mismo La Boétie, potenciales enemigos de ellos mismos, “sin enemigos abiertos y sin amigos seguros”? Si esto es así, ¿a cuento de qué ese compañerismo primigenio e inmemorial? ¿Y si el ser humano nunca fue compañero de sí?

¹⁴ La Boétie, *op. cit.*, p. 40 (cursiva mía).

(¿No se repite un gesto análogo en Montaigne, derivado justamente de esta lectura de La Boétie? Reproduzco sus palabras: “Hay, más allá de mi entendimiento y de lo que pueda decir particularmente sobre ello, no sé qué fuerza inexplicable y fatal, mediadora de esta unión [de la amistad perfecta]”.¹⁵ ¿Qué es esa fuerza “inexplicable y fatal” que ejerce de fundamento infundamentado? ¿No ha pretendido Montaigne romper con toda filiación natural (padres, hijos, hermanos, esposas...) en busca de la verdadera amistad? “En la medida en que son relaciones impuestas por la ley y la obligación natural, nuestra elección es menos libre y voluntaria”. La verdadera amistad es libre y, por tanto, en honor a la verdad, nada natural.¹⁶ ¿No conjeturaba asimismo Montaigne, llevando hasta sus últimas consecuencias su proyecto —y con el suyo, el de La Boétie—, una amistad de carne y espíritu, es decir, masculina y homosexual?).

La compañía y la amistad serán otras para Montaigne. Nada que ver con esa comunidad plural del uno. Una corrección se antojaba pertinente.

Oh, amigos míos, no hay ningún amigo.

Tercera hipótesis

No debería pasar inadvertido al lector que las figuras del tirano y el amigo abren y cierran de algún modo el *Discurso*. Una suerte de

¹⁵ Montaigne, *op. cit.*, p. 248.

¹⁶ Derrida señala, con su perspicacia acostumbrada, que en Montaigne se dan todavía a pesar del impulso artificioso ciertas adherencias naturales: “Plus bas, Montaigne parlera encore de ‘la couture qui les (âmes) a jointes’; à la page précédente l’amitié parfaite, c’est-à-dire entre hommes, la ‘concorde fraternelle’ est une ‘soudure fraternelle’; les mots de l’artifice, les mots couture et soudure importent autant et plus que la fraternité même. Montaigne y insiste beaucoup: l’amitié n’est pas, elle ne doit pas être une fraternité naturelle, mais une fraternité d’alliance, d’adoption, d’élection, de serment. Pourquoi cette figure ‘naturelle’, dès lors? Pourquoi cette adhérence ou cette référence encore à un lien naturel, si on prétend dé-naturaliser? Pourquoi le schème naturel demeure-t-il? C’est notre question” (Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, París: Galilée, 1994, p. 205). A ese doble movimiento habría que añadir un tercero y prestarle también su debida atención, pues, ¿qué hay de la *decousture* que aparece al final del capítulo? En cualquier caso, la deuda contraída con este texto es evidente y particularmente lo es con esta subnota a una nota a pie de página.

definición, a modo de conclusión, parece aventurarse al final del mismo: el tirano “se encuentra ya más allá de los límites de la amistad”.

Que el *Discurso* se cierre de esta guisa, y que la continuación que en principio Montaigne estaba dispuesto a concederle en los *Ensayos*, se vea en último término reducida y limitada por un capítulo consagrado a la amistad (cap. xxviii), no debería tomarse a la ligera. Podría simular algún tipo de continuación.

Como se ha advertido, el discurso de La Boétie está conformado con base en dos pares en clara sintonía entre sí: servidumbre/obediencia y tiranía/libertad. En esta tercera hipótesis se hará necesario volver pormenorizadamente sobre un tercero: cómplice/amigo:

La amistad es un nombre sagrado, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien y no prende sino por una estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios como por la vida buena. Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes que tiene son el buen natural, la fe y la constancia. No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia. Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen los unos a los otros; no son amigos, sino cómplices.¹⁷

Por eso, aduciré La Boétie, la fidelidad que se presume en los ladrones es muy distinta a la fidelidad del amigo. La de unos es el interés y el miedo y la desconfianza que aquél genera; la de los otros, el amor desinteresado. La Boétie enfrenta dos economías muy distintas. Este encaramiento final obedece a la mostración de una tiranía que se ejerce desde la inmanencia, pero también a la posibilidad de algo otro. Ambas, en cualquier caso, son dependientes en última instancia de una distinta ligadura: el temor y el amor. Si la tiranía ha salido entonces victoriosa, se podría sentenciar que es porque la amistad ha sido aniquilada.

Decía antes, desde cierta fabulación (¿acaso he hecho algo distinto hasta ahora?), que no era descabellado pensar que Montaigne, en el capítulo en honor a La Boétie —su amigo— y a la amistad, hubiese pretendido traspasar los límites del tirano y de la tiranía y transitar por ese vacío presupuesto y apuntado a contrapunto.

¹⁷ La Boétie, *op. cit.*, p. 56.

Iré más allá: ¿quería Montaigne continuar el *Discurso* de su amigo justo en el punto donde éste lo había abandonado, en la amistad?

Algo ya se vislumbró acerca de ese intento en Montaigne de ir más allá de una inmanencia genérica (la “compañía” en La Boétie) a partir de una amistad doble, irreductible y susceptible de ser concretizada según el caso. La táctica pasaba por dividir y dar nueva forma: por un lado, una “amistad corriente y común” y, por otro, una “amistad perfecta”. Como se puede intuir, no queda muy lejos —sutiles salvedades hechas— del par complicidad/amistad. Proseguiré, no sin antes demorarme en esta extensa y obligada cita:

Lo que llamamos generalmente amigos y amistades, no son sino relaciones y familiaridades entablados ocasionalmente o por conveniencia, mediante la cual se mantienen nuestras almas. En la amistad de la que hablo [es decir, la perfecta], se mezclan y confunden una con otra en unión tan universal, que borran la costura que las ha unido para no volverla a encontrar. Si me obligan a decir por qué le quería, siento que sólo puedo expresarlo contestando: Porque era él, porque era yo.¹⁸

La presentación muestra a las claras los dos regímenes económicos: ora, por relación de conveniencia, ora por fusión dadivosa. A la amistad por contraprestación, *avec raison d'être*, Montaigne opone, tal vez dinamitándola, una amistad que florece sin por qué (“no acostumbra a verse rastro de ella”, “ya es mucho si el azar lo realiza una vez cada tres siglos”). Pues, en esta singular amistad, son palabras literales, “no nos reservamos nada que nos fuese propio, ni que fuese suyo o mío”.

Resuenan a este respecto, como también para Montaigne, las palabras de Aristóteles: lo propio de la amistad es ser un alma en dos cuerpos. Esta unidad espiritual, que desborda toda lógica aritmética, vuelve a retomar e hilar los términos ya expuestos. Frente a la división y la relación de la amistad común, la mezcla y la indivisibilidad de la amistad perfecta. El ejemplo traído por Montaigne para dar cuenta de la nueva economía es curiosamente el de la prohibición de donaciones entre cónyuges. ¿Si esto es imposible entre una pareja unida por contrato, cómo no lo será aún más entre amigos, donde

¹⁸ Montaigne, *op. cit.*, p. 248 (traducción modificada).

no hay resto alguno de coacción? Para desterrar cualquier duda, Montaigne decide retorcer la economía al absurdo, hasta la minusvalía: “En la amistad de la que hablo, si uno pudiera dar al otro, el que recibiese el favor sería el que haría sentirse obligado al compañero”.¹⁹ Es la contradicción llevada al límite: es el donante, y no el donatario, quien se endeuda. El carácter absoluto de la amistad, su fusión y unidad indivisibles, hace que mi amigo y yo compartamos ser —un alma—, y en estas circunstancias, infiere Montaigne, igual que no tiene sentido que me recompense por las cosas que por mí hago, del mismo modo, carecerá de sentido que lo haga por las de mi amigo. Es por esto que en la amistad perfecta, en consecuencia, “se pierde el sentimiento del deber”, y se odian y rechazan palabras como “favor, obligación, gratitud, ruego, agradecimiento y otras semejantes”.

Es aquí, a mi juicio, donde a Montaigne el ensayo se le escapa de su proyecto inicial. Pues a la “amistad perfecta” —que no a la otra— “hay que oponerle la pluralidad de amigos”, ya que “es imposible que sea doble”, “pues es indivisible”. El que tiene un amigo no tiene más que repartir ni a nadie más con quien repartir. Montaigne se lamenta —no sé con qué grado de sinceridad— de no ser doble, o triple o cuádruple y no poder compartir varias almas con las que poder multiplicar sus amistades, pues en una red de amistades siempre habría que tener y poder elegir con la consiguiente preferencia y, por ende, traición. ¿Qué hacer si se exigiesen oficios opuestos o si se revelase un secreto perjudicial para el otro?

Montaigne concluye: “La amistad única y principal libera de toda otra obligación”.²⁰ Es decir, no hay en último término una amistad que esté —en clara continuidad con algo ya aparecido en el *Discurso*— más allá del deber. (Recuérdese que al tirano de La Boétie “no hay derecho ni deber que le obliguen”). Entonces, ¿no acaba de romper Montaigne su planteamiento horizontal e inmanente, dispuesto en aras de evitar cualquier posible trascendentalismo vertical? ¿No desconfiaba La Boétie de esos privilegios que comportaban

¹⁹ *Ibid.*, p. 251.

²⁰ *Ibid.*, p. 252 (traducción modificada). Sobre los límites de esta incondicionalidad, de esta obediencia ciega, y a propósito de una tensión política y apolítica en este texto de Montaigne, una vez más véase Derrida, *op. cit.*, pp. 208 y ss.

“el desplazamiento de la posición”, incluso en el amigo? ¿Qué hay de esa “amistad perfecta” que Montaigne denomina también en alguna ocasión “reina y soberana”? ¿Acaso esa “compañía” que La Boétie era incapaz de controlar no era síntoma de algo? ¿Dónde quedaron, La Boétie mediante, “los comunes deberes de la amistad”? ¿Es posible construir de otro modo una política de la amistad? ¿No desestimó velozmente estos aspectos Montaigne? Pero además, ¿no hay un hilo invisible y secreto que une al tirano y al amigo perfecto en ese más allá del deber? ¿No está también el amigo ya más allá de la amistad?

¿Y si Montaigne lo vio?

Oh, amigos míos, no hay ningún amigo.

Laelius de amicitia supone un hito ineludible en la historia política de la amistad. Basta deambular por sus flancos para certificar que tanto La Boétie como Montaigne emprendieron sus textos a partir de él. Cicerón es su punto de partida. Y bien podría decirse que desde varias direcciones.

Como no es el momento ni el espacio para dar cuenta de todas ellas, sí me gustaría al menos detenerme en una. Por entre los apartados que las ediciones críticas sitúan en los puntos 19 y 20, puede hallarse el quicio que, en su distinto intento por mediarlo, configurará el singular transcurso de sendos proyectos. Allí, Cicerón presenta la viabilidad de una sociedad limitada —“algún tipo de sociedad” (*societas quaedam*), dice—, más estrecha (*proxima*), que tendría lugar en el seno de la verdadera sociedad, la sociedad en sentido estricto, natural, es decir, “la inmensa sociedad (*infinita societate*) del género humano”. Es a propósito de la amistad y de su densidad cercada, y en contraposición a la extensa y liviana sociedad, como Cicerón aventura ciertas restricciones: “En ella [la amistad] el afecto se cierra entre dos o *pocos más*”.²¹

En el apartado 81, tras disertar sobre el “amigo verdadero”, comenta: “Busca afanosamente a otro con cuya alma mezclar la suya, de suerte que, de las dos, se forme *casi una sola*”.²² Este movimiento se da entre lo que no puede ser uno y todo (*inter paucos*) y, a la vez, anhela serlo (*paene unum*), en suma, fuera del uno, en la relación

²¹ Cicerón, *La amistad*, J. Guillén Caballero (trad.), Madrid: Trotta, 2002, p. 51 (cursiva mía).

²² *Ibid.* p. 98 (cursiva mía).

fatal. Si esto es así, ¿no puede sostenerse que La Boétie y Montaigne trataron de reescribir —llevándola más allá con vistas a una consumación— la obra ciceroniana? ¿No exasperó a cada uno, y en cada uno de una manera, que los “pocos” no fuesen todos y que la “unión” no fuese perfecta? ¿Por qué si no, figuras como la “compañía” y la “amistad perfecta”? ¿No hay un intento subterráneo y compartido de estabilizar una economía de la amistad fuera del riesgo, de lo indeterminado?

En los *Ensayos*, casi al final del capítulo sobre la amistad, cuando ya parecía que la amistad era posible, a pesar de ser una y doble, o doble pero una, es cuando el amigo perfecto pero ausente se hace presente como ausente. Se queja Montaigne: “Estaba yo tan hecho y acostumbrado a ser siempre dos que pareceme que solo soy a medias”.²³ Una vez más la lógica aritmética salta por los aires, el control de la monoeconomía. Si decía Montaigne que lo propio y conveniente de la amistad perfecta era —con Aristóteles— un alma en dos cuerpos, si la fusión de las almas lograba “borrar la costura que las ha unido para no volverla a encontrar”, ¿por qué Montaigne alude ahora, como capitulando, a un “ser dos” (*estre deuxiesme*)? Y lo que es aún más incomprensible: ¿a razón de qué este “ser a medias” (*estre à medy*)? En todo caso, ¿se puede ser dos o a medias? ¿No es ser precisamente no ser dos y no ser a medias, sino simple y llanamente ser uno y consigo mismo?

(Un hilo vuelve a escaparse: el hilo de la fusión hasta la confusión: el ardiente y fundente calor —de almas y cuerpos—. Todos estos discursos, de La Boétie a Montaigne, de Plutarco, pasando por Cicerón, hasta San Agustín, todos —y tantos otros de los que habría que dar cuenta— se hallan soldados por cordones de fuego. Así es: en la historia de la amistad, no hay amigo sin calor).

Recuérdese: es para Montaigne tiempo de duelo y de memoria. Pero ¿por qué? ¿No permanece el amigo conmigo espiritualmente? ¿No se trata tan sólo de una sublimación de lo corpóreo? Siendo uno, es decir, fundidas en una las almas, mezcladas y confundidas, y sin propiedad propia, consecuentemente, ¿no sería la muerte del amigo también, en parte, la muerte de uno mismo? ¿Qué si no es

²³ He modificado ligerísimamente la traducción; he sustituido el adverbio (“sólo”) por el adjetivo (“solo”). Esta desviación de la letra francesa se ve agraciada, creo yo, por una rica matización en el espíritu de esta lectura.

este “ser a medias”? En libro IV de las *Confesiones*, en la elipsis de una cita sin autor, de una paráfrasis sin remitente, y haciéndose por tanto eco de la mentada sentencia de Aristóteles, un San Agustín desalentado por la muerte del amigo clama ante un porvenir que ya se promete mermado, recortado: “Me horrorizaba tener que vivir porque no quería vivir a medias (*dimidius vivere*). Y, quizá, también fuera ésta la razón del miedo a morir, porque no muriera del todo aquél a quien había amado tanto”.²⁴

(¿Y si el duelo por la muerte del amigo es, por las mismas, por la muerte de uno mismo?).

¿Y si la mejor manera de heredarlo era ocultarlo, mantenerlo al margen? ¿Y si no era tiempo, porque el tiempo —su tiempo— no estaba a la “altura de los tiempos”? ¿Había alguna otra manera de heredar al muerto, la memoria del muerto, más que con un amigo inmortal? ¿No temía Montaigne que tras su muerte muriese del todo aquel a quien tanto había amado? ¿Y si la única posibilidad de hacer sobrevivir al amigo, en aquel tiempo, era guardarlo para otros “más serios” y “menos vigorosos y joviales”? De otra manera, ¿cómo cuidar del orden y de la custodia, portar al amigo sin “tergiversar su memoria”? Además ¿no se veía ya Montaigne con un espacio en los anales de la historia? ¿No está entonces clara la estrategia: albergar en su memoria póstuma, asegurada por la posteridad del canon, la memoria del amigo para otros tiempos? ¿No traspasó a su vez Montaigne la tarea a posteriores generaciones de la manera más sutil, a saber, mediante la obligada realización de una promesa que él deliberadamente había incumplido? ¿No está el *Discurso* inscrito con tinta china en los *Ensayos*? ¿No hizo así a los lectores actuales, sin consentimiento, herederos de su herencia?

(*Lecteur, tu me dois tout ce dont tu iouis de feu M. Estienne de la Boétie*).

¿No es este texto, escrito por quien aquí y ahora lo firma, de alguna manera, una con-firmación? ☒

Para Antonio Valdecantos.

Bologna, 15.10.2010

²⁴ San Agustín, *Confesiones*, P. Rodríguez de Santidrián (trad.), Madrid: Alianza, 2003, p. 91.

Bibliografía

Blanchot, Maurice, *L'Amitié*, París: Gallimard, 1971.

Cicerón, *La amistad*, J. Guillén Caballero (trad.), Madrid: Trotta, 2002.

Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, París: Galilée, 1994.

La Boétie, Étienne, *Oeuvres Complètes*, vol. II, Louis Desgraves (ed.), Burdeos: William Blake and Co., 1991. (Hay traducción al español: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Pedro Lomba (trad.), Madrid: Trotta, 2008).

Lacoue-Labarthe, Philippe, *Poétique de l'histoire*, París: Galilée, 2002.

Montaigne, *Ensayos*, I, María Dolores Picazo (ed.), Madrid: Cátedra, 2008.

San Agustín, *Confesiones*, IV, P. Rodríguez de Santidrian (trad.), Madrid: Alianza, 2003.

Schachter, Marc, *Voluntary Servitude and the Erotics of Friendship*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2008.

Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas¹

Santiago N. Prono

Resumen

El presente artículo analiza la teoría de la democracia deliberativa de J. Habermas desde el punto de vista de su recepción del republicanismo, específicamente en lo que respecta a la redefinición de uno de sus conceptos centrales: la soberanía popular. Esto tiene una importancia central en la conceptualización habermasiana del estado de derecho que últimamente adopta este filósofo en el marco de su teoría política, debido a que en sus últimos escritos viene subrayando cada vez más la importancia que al respecto adoptan las tradiciones religiosas en el contexto de lo que caracteriza como “sociedades postseculares”.

PALABRAS CLAVE: democracia deliberativa, estado de derecho, republicanismo, postsecularismo.

Abstract

This article analyzes the theory of the deliberative democracy of J. Habermas from the point of view of his reception of republicanism, specifically taking into account the redefinition of one of his central concepts: popular sovereignty. This has a central importance in Habermas's conceptualization of the rule of law that this philosopher lately adopts in the context of his political theory, due to the fact that in his last writings he increasingly underlines the importance that in this regard adopt the religious traditions in the context of what he qualifies as “postsecular societies”.

KEYWORDS: deliberative democracy, rule of law, republicanism, postsecularism.

¹ Agradezco al Dr. De Zan sus valiosos comentarios y sugerencias para la conformación de este artículo.

Introducción

La teoría de la democracia deliberativa constituye una de las teorías filosófico-políticas más desarrolladas en los últimos años, fundamentalmente en el ámbito de la filosofía anglosajona. Sin embargo, se trata de una teoría cuyos fundamentos y origen se encuentran en la filosofía alemana contemporánea, en específico en la teoría del discurso de J. Habermas. El concepto de política deliberativa de este autor adopta un sentido reconstructivo de las pretensiones de validez inherentes al planteo de todo enunciado con sentido y, sobre esta base, Habermas establece un criterio para la justificación intersubjetiva mediante el intercambio de argumentos orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados, de procedimientos decisorios y sus correspondientes definiciones respecto del contenido concreto de normas situacionales.

La democracia deliberativa establece, sobre la base de tales presuposiciones comunicativas, exigentes condiciones procedimentales para la producción legítima tanto de decisiones políticas como de normas jurídicas en el Parlamento. Por supuesto, la mayor parte de las objeciones tiene que ver con el conflicto y sostiene la imposibilidad, no sólo fáctica sino también teórica, de implementación de esta teoría en el marco de una concepción de la política en la que sólo se plantean luchas por el poder al analizarla desde el punto de vista de las disputas y enfrentamientos estratégicos guiados por ideologías o intereses diversos.

Más allá del tema del “consenso vs. conflicto”,² una cuestión interesante en el marco de esta teoría política —y si se quiere anterior a sus disputas externas— es la de la evaluación interna orientada a la clarificación de su estatus conceptual y su correspondiente propuesta teórica, que no siempre es adecuadamente comprendida y en muchos casos da lugar al tipo de objeciones señalado.

² Cfr. Santiago Prono, *Democracia deliberativa. Una introducción a la filosofía política de Habermas frente al problema del “consenso vs. conflicto”* (En prensa); “La democracia deliberativa y el problema de su implementación práctica. Consideraciones críticas en torno al debate ‘consenso vs. conflicto’”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política* (12), pp. 113-134; “Política y racionalidad discursiva. Contribuciones para la reconstrucción de la democracia”, *Cuadernos de ética* 22(35), pp. 63-88; “Ética y política. Algunos aportes desde la racionalidad discursiva para la reconstrucción de la democracia”, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* (5), pp. 83-94.

En este artículo me propongo analizar la recepción habermasiana de los presupuestos republicanos de la política que adopta la democracia deliberativa de este autor. En específico, me interesa indagar en la apropiación y redefinición de uno de los conceptos centrales del republicanismo: la soberanía popular, que Habermas toma de J. J. Rousseau para analizar la correspondiente conceptualización del estado de derecho que últimamente adopta aquel filósofo en el marco de su teoría política.

La tesis que sostengo no sólo afirma que Habermas lleva a cabo una redefinición procedimental del concepto rousseauiano de soberanía. El punto en cuestión es que esta redefinición no es meramente procedimental porque implica una concepción del estado de derecho que se vincula con presupuestos prepolíticos sobre los que tal estado se sustenta y que reconoce la importancia que adoptan las tradiciones religiosas.

Por supuesto, esto hay que entenderlo en el marco de un pensamiento posmetafísico, como el que detenta Habermas, pero “renovado” porque, si bien sostiene que toda pretensión de validez planteada mediante un discurso argumentativo sólo puede fundamentarse apelando al concepto de racionalidad comunicativa (teoría del discurso), esto no excluye la presuposición de que es posible, y acaso necesario, una superación de la tradicional dicotomía entre fe y razón, en donde la filosofía y las tradiciones confesionales se muestren dispuestas a formar parte de un procedimiento de aprendizaje recíproco.

Para analizar este tema y justificar la tesis señalada, comienzo con una presentación general de la teoría de la democracia deliberativa de Habermas a partir de los fundamentos conceptuales sobre los que se apoya. Esto permitirá dar cuenta del modo en que esta teoría se conecta con la tradición republicana y cómo incorpora algunos de los presupuestos de esta doctrina política. A continuación, ya en la parte central del artículo, analizo en qué sentido hay que entender tal incorporación. Para ello expongo las razones con base en las cuales puede justificarse una lectura de la democracia deliberativa desde el punto de vista de su conexión con los presupuestos del pensamiento ilustrado que reconoce y “traduce” algunos de los aportes provenientes de las doctrinas religiosas. Las consideraciones finales sólo estriban en una breve explicitación de los resultados alcanzados.

Democracia deliberativa. Consideraciones generales

La idea de democracia implica un concepto descriptivo y uno normativo. Es descriptivo porque da cuenta del modo en que se toman las decisiones en un estado democrático, por ejemplo, en el Parlamento donde se discute sobre determinadas cuestiones. Pero también, y fundamentalmente, es normativo porque exige como uno de los criterios de su legitimación política que las decisiones del gobierno sean el resultado de la participación directa o indirecta de los ciudadanos.

El concepto habermasiano de la democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tendrían que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados.

Este modelo de la política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también sustantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones políticas solamente son legítimas— y pueden ser reconocidas como tales— en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de razones en busca de un consenso. Se trata de un modelo de toma de decisiones y de su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva que se oponen a toda pretensión de imponer determinadas posturas que se nieguen a exponer los fundamentos en los que se basan.

De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que con base en su carácter reconstructivo que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría política establece las presuposiciones normativas como criterio de posibilidad y validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos.

La pragmática universal del lenguaje de Habermas constituye uno de los fundamentos conceptuales de la teoría política de este filósofo. El núcleo de su concepción del lenguaje apunta (desde la década de los setenta del siglo pasado) a la reconstrucción de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa que den cuenta

de la base de validez del habla en términos de sus correspondientes reglas constitutivas que los interlocutores discursivos tienen que presuponer porque posibilitan la formulación inteligible de enunciados y el consecuente entendimiento intersubjetivo.

Habermas se propone articular una concepción de la racionalidad sobre la base de una reconstrucción reflexiva de tales condiciones y adopta para ello una concepción metodológica para el análisis de los actos de habla orientados al entendimiento intersubjetivo que pretende combinar el punto de vista universal y el socio-histórico. Habermas habla de una razón “históricamente situada”, que si bien rechaza los meros contextualismos que derivan en posturas relativistas, también se niega a adoptar puntos de vista abstractos que pierdan de vista la facticidad del mundo de la vida (*Lebenswelt*).³ Esto se evidencia en su rechazo a caracterizar este sentido reconstructivo de su teoría lingüística en términos de “trascendental”, “*a priori*”, etcétera, como hace su colega K.-O. Apel.

Habermas reconoce que cuando se pretenden hacer accesibles los procesos de entendimiento intersubjetivo y los del conocimiento a un procedimiento de análisis reconstructivo en términos de los presupuestos universales, lo más adecuado es recurrir al modelo de la filosofía trascendental, pero esto debe tener siempre en cuenta una versión débil de ésta. Para él, ya no es posible adoptar un punto de vista trascendental porque la filosofía trascendental conlleva presuposiciones metafísicas de las que pretende prescindir el pensamiento posmetafísico de la filosofía contemporánea. Las estructuras universales del habla, por lo tanto, tienen que investigarse bajo el aspecto de las posibilidades de llegar a acuerdos intersubjetivos y no como condiciones trascendentales necesarias de posibilidad de la experiencia o de la constitución del sentido.⁴

De todos modos, e independientemente de las diferencias entre ambos filósofos (pragmática trascendental/universal), bajo esta concepción de la pragmática del lenguaje, este sentido reconstructivo

³ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort: Suhrkamp, 1994, pp. 390 y ss.

⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Taurus, 1987, pp. 323-324.

que aquí se explicita presupone una concepción de la racionalidad inherente y se comprende, fundamental y prioritariamente, como una reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo en general y de la justificación de validez, tanto de los enunciados teóricos como de las normas práctico-morales.

Habermas, como Apel, reconoce que la validez racional es constitutiva y por definición intersubjetiva y apela al principio procedimental del discurso práctico para toda fundamentación, tanto en el ámbito práctico como teórico; dicho principio tiene que ser entendido como una forma de diálogo en la que se cuestionan pretensiones de validez y en la que sólo se emplean argumentos y contrargumentos racionales. De este modo, Habermas sostiene que, en la medida en que el pensar se afirma con pretensiones de validez, se sitúa en el terreno del discurso argumentativo, que implica buscar y dar razones que sean aptas para revisar críticamente y para justificar mediante la argumentación (ante uno mismo, pero también ante los demás) lo que se piensa.⁵ La racionalidad se constituye entonces en el terreno pragmático de la comunicación intersubjetiva.

La teoría de la democracia deliberativa se basa en las reglas del discurso y en las formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) y que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje: “Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia [*die Weichen*] para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad [...] que se basa, en última

⁵ Jürgen Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Cátedra, 1997, pp. 37-38. Cfr. Karl-Otto Apel, “Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität”, en Karl-Otto Apel *et. al.*, *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Fráncfort: Suhrkamp, 1996; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Fráncfort: Suhrkamp, 1988; Dietrich Böhler, “Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie”, *Journal for General Philosophy of Science* (34), 2003, pp. 221-249.

instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa”.⁶

Aquí se expresa dicho carácter reconstructivo que comporta esta teoría política y parte del correspondiente trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de la democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho. A partir de aquí, adopta un sentido procedimental, intersubjetivo y discursivo para la toma de decisiones.

Otro rasgo importante de la democracia deliberativa tiene que ver con el hecho de que, aunque constituyen un elemento importante del ordenamiento democrático, las decisiones mayoritarias no pueden ser el último criterio de validez porque discursos políticos contingentes y circunstancialmente mayoritarios podrían dar lugar a decisiones que nieguen, por ejemplo, la inviolabilidad de la persona o ignoren su autonomía. El desarrollo y consolidación de la política deliberativa no depende de la suma de las acciones individuales de sujetos autointeresados, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. Así, el principio básico de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino (como señalé antes) el principio del discurso argumentativo.⁷ Mediante el carácter intersubjetivo que representan los procesos de entendimiento es posible configurar determinados

⁶ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 359-360; *cfr.* Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Juan Carlos Velasco (trad.), Barcelona: Paidós, p. 240.

⁷ Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (*cfr.* Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Fráncfort: Suhrkamp, 1971, pp. 23 y ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Ricardo Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos, 2006, pp. 231 y ss., en especial, p. 234).

escenarios en los que pueda tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad, como también sobre los aspectos que requieran una regulación y el modo de llevarla a cabo.⁸

De este modo, la teoría de la democracia deliberativa se constituye en criterio de justificación de la validez de las decisiones políticas y de la justificación y consolidación de los sistemas democráticos del estado de derecho llevados a cabo sobre la base de una adecuada reconstrucción de la filosofía práctica. Naturalmente, esta concepción para la justificación y práctica de la democracia se presenta como un ideal al que se debería tender para dirimir las diversas pretensiones de validez que en tal contexto se presenten, sin por ello concebir que pueda efectivamente alcanzarse en todos los casos un consenso.⁹ Se trata de un ideal regulativo que orienta los esfuerzos para intentar alcanzar tales consensos racionales como instancia válida para la justificación de decisiones y la resolución de conflictos.

Ahora bien, la teoría de la democracia deliberativa también pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante y pretenden influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen

⁸ Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Ramón Vilá Vernís (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 242, 244.

⁹ En Habermas es necesario no confundir el uso del término “deber” o “tener que” (*müssen*), con el “deber” en el sentido del verbo alemán *sollen*, que comporta un sentido moral, porque con el uso de aquellos términos el autor sólo pretende dar cuenta de una necesidad lógica o pragmática explicitada a partir de la reconstrucción de los presupuestos operantes en la formulación de argumentos mediante el uso comunicativo del lenguaje. Hay que tener en cuenta que para el filósofo la “fuerza” de la normatividad y la racionalidad (entendida ésta en el sentido de la racionalidad comunicativa) “se cortan y solapan (*überschneiden*) sobre el campo de la fundamentación de las convicciones morales que pueden obtenerse en un marco hipotético, y solamente puede guiarse por la débil fuerza de la motivación racional que en todo caso no puede por sí misma asegurar la traducción de las convicciones en acciones motivadas” (Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 19, citado en Julio De Zan, *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, 2004, p. 59).

el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global y que tienen que ser analizados por las instituciones formales de la democracia.

Sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, esta teoría establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales de la política. Por esto mismo, y a fin de ubicar conceptualmente la democracia deliberativa de Habermas, cabe señalar que ésta se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una y diferenciándose en otros para integrarlos de una forma nueva y original con base en sus propios presupuestos filosóficos, por lo que no se trata de una mera combinación entre ambos puntos de vista.

Democracia deliberativa y republicanismo. Sobre la recepción habermasiana del concepto rousseauiano de soberanía¹⁰

La democracia deliberativa de Habermas se diferencia, por un lado, de la concepción liberal del Estado concebido como guardián de una sociedad centrada en la economía y, por el otro, de la concepción republicana en el sentido de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado que tiende a lograr una igualdad (política, social, económica, cultural, etcétera) entre todos los individuos.¹¹

¹⁰ Se puede apelar a una multiplicidad de fuentes teóricas para dar cuenta de los fundamentos conceptuales de la tradición republicana de la política. Aristóteles, Rousseau, Maquiavelo son sólo algunos ejemplos. Centrarme en un análisis de éstos requiere de un trabajo independiente que no se corresponde con los objetivos de este trabajo. Lo que aquí interesa, como señalé, es la interpretación y problematización crítica de Habermas en el trabajo teórico-reconstrutivo de su teoría de la democracia teniendo en cuenta su recepción del republicanismo, específicamente en lo que concierne a su redefinición del concepto rousseauiano de soberanía que comporta esta doctrina política.

¹¹ Soy consciente que la igualdad no es extraña al liberalismo, pero en éste se restringe al punto de vista del individuo y postula que todos son por naturaleza libres e iguales, mientras que por el lado del republicanismo la igualdad se refiere a la idea de generalidad y bien común, por la que todos estarían en igualdad de condiciones y se privilegia naturalmente el punto de vista del “todo sobre las partes”.

Conforme a la doctrina republicana, que es la que aquí tendré en cuenta para lo que sigue, el procedimiento democrático de la formación de la voluntad se efectúa bajo la forma de un autoentendimiento ético-político que presupone un consenso de fondo inmanente a la cultura que une a todos los sujetos que la componen. Se trata de una precomprensión socio-integradora que concibe al Estado en estrecha conexión con la sociedad, o mejor dicho, como una parte constitutiva de esta.

Este modo de entender la política, en la que se subraya la dimensión comunitaria de la sociedad, comporta un igualitarismo que suprime las diferencias sociales a partir de un bien común. Esto implica la concepción de una sociedad homogénea y políticamente estructurada que es prioritaria respecto del punto de vista del individuo. Se trata, en opinión de Habermas, de una revitalización de la opinión pública que tiene como consecuencia una concepción de la democracia entendida como autoorganización política que se dirige contra el poder del Estado burocráticamente autonomizado.

El republicanismo “da forma a la construcción de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos como medio sobre el que la sociedad se constituye como una totalidad políticamente estructurada”.¹² Esto, señala el filósofo en otro lugar, “nos obliga a concebir la autoorganización democrática como un autoentendimiento ético-político de una ciudadanía acostumbrada a la libertad”.¹³ La concepción republicana de la política asume la existencia de ciertas disposiciones virtuosas que encontrarían su normal realización en los escenarios públicos; el supuesto aquí es que los seres humanos tienen una tendencia natural a vivir en sociedad y en colaboración con los demás y, como señala R. Forst, se orientan a lograr la unidad a través de la participación en el procedimiento de toma de decisiones.¹⁴

El republicanismo, que no se opone al valor central del liberalismo —la libertad—, pretende articularlo en torno a valores que

¹² Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 360.

¹³ Jürgen Habermas, “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung”, en *Philosophische Texte*, tomo III: *Diskursethik*, Fráncfort: Suhrkamp, 2009, p. 161; Cfr. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 237.

¹⁴ Cfr. Reiner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Fráncfort: Suhrkamp, 2000, pp. 162-163.

tienen que ver con la participación en el autogobierno, la virtud cívica, y la solidaridad, entre otros. El concepto de libertad que propone —que para algunos también es negativa— no se la entiende ya en términos de no interferencia, sino en términos de no dominación.¹⁵ Ya sea en sus versiones clásicas, modernas o contemporáneas, no se sostiene que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política dé como resultado necesario la restricción de las opciones y, por tanto, limite la libertad, puesto que puede ser el caso de que el Estado se oriente a equilibrar las desigualdades, a potenciar las capacidades comunes de modo que todos se beneficien por igual, o a establecer instituciones para que el pueblo participe y plantee sus demandas, entre otros. Esto también implica una preocupación respecto del bien común compartido por los ciudadanos interdependientes, que no se entiende como la suma de los bienes individuales, sino como aquellos valores, intereses, aspiraciones, etcétera, con los que todos se identifican.¹⁶

Este énfasis republicano en la responsabilidad por el bien común es lo que lo ubica fuera de la esfera de las teorías liberales que se

¹⁵ Esta concepción negativa de la libertad en sentido de no dominación y susceptible de atribuirse al republicanismo puede rastrearse, al menos, desde Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, cap. 16.

¹⁶ En este sentido afirmaba Rousseau en el *Contrato social* que “si se descarta del pacto social lo que no es su esencia, se encuentra que él se reduce a los siguientes términos: cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su fuerza bajo la suprema dirección de la voluntad general [*sous la suprema direction de la volonté générale*], y nosotros consideramos cada miembro como parte indivisible del todo. [Así] este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, que recibe de cada miembro su acto de unidad, su *sí mismo* común, su vida y su voluntad. [Y] la voluntad general únicamente puede dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir” (Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, libro I, cap. vi: “Del pacto social”, y libro II, cap. I: “La soberanía es inalienable”).

centran exclusivamente en los derechos individuales y subraya, por el contrario, el punto de vista de la unidad social entendida en términos de una comunidad política.¹⁷ Por esto es que, contradiciendo el principio liberal sobre la necesidad de separar a los ciudadanos de sus gobernantes, los republicanos reclaman un rol de mayor protagonismo de los ciudadanos en los asuntos públicos pues, como afirma Habermas de acuerdo con la concepción republicana, el pueblo, al menos potencialmente, es el poseedor de una soberanía por la que el poder constituyente se funda en la praxis de autodeterminación de los ciudadanos, y no en la de sus representantes.¹⁸

La democracia deliberativa —aunque sin suponer una sobreexigencia ética que recaiga sobre los ciudadanos para que en conjunto se hagan cargo del Estado como sostendrían posturas republicanas extremas (según Habermas, éste es el caso de Arendt)— tiene en cuenta el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas desarrollado en los espacios público-políticos de la sociedad. De este modo aquella teoría política, si bien no opera sobre la base de la idea de un todo social que conciba al Estado como propone la tradición republicana, tampoco representa al conjunto del ordenamiento político-democrático de un estado de derecho por medio de un sistema de normas constitucionales que regulasen de forma inconsciente el equilibrio de intereses conforme al modelo del mercado (liberalismo político). En opinión de Habermas, la tradición republicana tiene la ventaja —que la democracia deliberativa en cierta medida comparte— de que “se atiene al sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos *unidos de manera comunicativa*, y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un *deal* entre intereses privados contrapuestos”.¹⁹

¹⁷ A propósito de esto en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* sostuvo Rousseau que él “hubiese querido nacer en un país en el que el gobernante y el pueblo no pudieran tener más que un solo y mismo interés, a fin de que todos los movimientos de la máquina no tiendan jamás más que al bien común; esto no puede hacerse a menos que el pueblo y el soberano sean una misma persona” (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 277).

¹⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 364-365; y “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung”, pp. 90-91.

¹⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 238.

En la democracia deliberativa los debates políticos y las negociaciones entre intereses plurales que defienden sus respectivos puntos de vista, si bien no necesariamente dan lugar a discursos o compromisos éticos, tienen que estar sujetos “a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso”.²⁰

En lo que respecta al concepto de soberanía, en la tradición republicana de la política, ocupa un lugar fundamental y está estrechamente vinculada con la voluntad general: puesto que se pretende evitar la dominación, ésta resulta indelegable.²¹ Ahora bien, en el marco de la política deliberativa, la soberanía popular que legitima al gobierno no es confinada sólo al ámbito de las competencias que se explicitan en términos de derecho constitucional. Ella es interpretada en términos intersubjetivos, asentándose sobre los presupuestos comunicativos de los procedimientos democráticos y de implementación jurídica a fin de hacerse valer como poder comunicativo, que, en sentido estricto, “sólo brota de las interacciones entre la formación institucionalizada de la voluntad en términos de estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que tienen su base en las asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia del Estado que de la economía”.²²

La soberanía popular remite a las condiciones que posibilitan la autoorganización de una comunidad jurídica que no está sin más a disposición de los ciudadanos, pues para ello se requiere de un modelo discursivo de asociación que, sobre la base de los presupuestos siempre reconocidos como condiciones posibilitantes de toda interacción comunicativa y explicitados mediante el procedimiento reconstructivo de la dimensión pragmática del lenguaje, pueda insertarse en el sistema político articulado en términos de estado de derecho.

²⁰ *Id.*

²¹ Para Rousseau “no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad [...] Si el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y se disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruido el cuerpo político” (Rousseau, *Contrato social*, libro II, cap. I: “La soberanía es inalienable”).

²² Habermas, *Faktizität und Geltung* (cit.), pp. 365-366.

Resulta interesante también el modo en que la teoría de la democracia deliberativa de Habermas concibe este concepto de soberanía política a partir de su tesis acerca de la identidad de origen entre dicho concepto y el de estado de derecho, y que ocupa un lugar central en la política deliberativa de este filósofo. Liberalismo y republicanismo privilegian el estado de derecho y la democracia que, respectivamente, representan el punto de vista del individuo y el de la comunidad, el de la libertad y el de la igualdad/equidad. En este marco se plantea el problema de cómo pueden compatibilizarse el derecho de los individuos con el derecho de la mayoría, o la pluralidad con la unidad. Se presenta así la siguiente disyuntiva: o bien los derechos del hombre gozan de primacía normativa sobre la democracia, o bien es el principio de la mayoría el que prima sobre el del sujeto.

Sin embargo, en opinión de Habermas, y en lo que respecta al republicanismo, los derechos subjetivos e individuales que procuran la defensa universal e igualitaria de libertades sólo pueden estar garantizados y resultar efectivos en el marco de un adecuado ejercicio de los derechos políticos.²³ Para este filósofo la constitución y vigencia del derecho legítimo a su vez también depende de procedimientos intersubjetivos de reconocimiento que llevan a cabo ciudadanos que ejercen derechos no subjetivos sino políticos: “Los presupuestos comunicativos por los que los ciudadanos juzgan a la luz del principio discursivo si el derecho que ellos establecen es derecho legítimo, tienen que ser, por su parte, institucionalizados bajo la forma de derechos civiles políticos”.²⁴

En lo que respecta al concepto habermasino de soberanía popular, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada igualitaria —es decir, las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas poseen para ellos el “mismo valor”— si como ciudadanos del Estado hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común. Por esto es que para Habermas el estado de derecho constituido democráticamente no sólo garantiza libertades negativas para los ciudadanos preocupados por

²³ *Ibid.*, pp. 134-135, 151 y ss., 373; *La inclusión del otro*, pp. 231 y ss., 247 y ss. (esp. 253); Jürgen Habermas, *Zeit der übergänge*, Fráncfort: Suhrkamp, 2001, pp. 133 y ss. (esp. 156).

²⁴ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 255.

el propio bien, sino que con el afianzamiento de las libertades comunicativas también se moviliza la participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas comunes.²⁵ Esta conexión constitutiva entre derecho y política democrática se justifica, en parte, en que los derechos subjetivos e individuales sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes.

El proceso democrático, en la medida en que cumple con las condiciones de una formación de la opinión y de la voluntad inclusiva y discursiva, fundamenta la suposición de que sus resultados son aceptables desde el punto de vista jurídico. El derecho es incompleto sin una participación democrática real de los ciudadanos. Las precondiciones de la institucionalización jurídica de una praxis cívica se satisfacen a través de los derechos subjetivos y también que sin derechos básicos que aseguren la autonomía privada del ciudadano no habría un medio adecuado para aquel tipo de institucionalización. Pero estos derechos que garantizan la participación política, y consecuentemente institucionalizan la autonomía pública, presuponen la posibilidad de su explicitación por medio de un determinado uso del lenguaje en el marco de un procedimiento democrático que permite garantizarlos. En este contexto en el que Habermas fundamenta su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, cabe señalar en relación con esta última una dependencia del liberalismo respecto de la democracia, en el sentido de que se necesita del ejercicio de ésta para garantizar la existencia y persistencia de las libertades fundamentales. Por esto mismo, como señalara Bobbio, es poco probable que un Estado no democrático limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales.²⁶

²⁵ Jürgen Habermas, “Der demokratische Rechtsstaat. Eine paroxiale Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, en *Philosophische Texte*, tomo iv: *Politische Theorie*, Fráncfort: Suhrkamp, 2009, pp. 154-175; Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Juan Carlos Velasco (trad.), Barcelona: Paidós, 2006, p. 278.

²⁶ En realidad, lo mismo puede decirse a la inversa, ya que también es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, “radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos” (*cf.* Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México: FCE, 1985, pp. 23-24).

En la democracia deliberativa de Habermas, el concepto de soberanía popular ocupa un lugar fundamental en la estructura conceptual de esta teoría. Esto no implica una mera incorporación de la soberanía popular por parte de la política deliberativa tal como la concibe la tradición republicana, sino que ello se realiza con base en sus propios presupuestos filosóficos, dando lugar a una redefinición de dicho concepto. La democracia deliberativa ciertamente toma elementos del republicanismo (y del liberalismo), pero los analiza críticamente para reformularlos e integrarlos en el concepto de un procedimiento democrático para la deliberación y toma de decisiones, presuponiendo que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información ajustada a la realidad se consiguen resultados racionales.

El concepto de democracia ciertamente comporta un carácter procedimental, y ello en la medida en que no se pretende fundamentar de manera absoluta el contenido específico de las decisiones colectivas que en el ámbito político pretendan adoptarse (aun cuando éstas también constituyan su campo de aplicación)²⁷ ni tampoco ninguna clase de valores determinados, sino fundamentar el mismo procedimiento de acuerdo racional, que se plantea como principio de organización de la interacción social y política y como criterio de validez de las acciones y normas.

Sin embargo, la recepción por parte de la democracia deliberativa del concepto rousseauniano de soberanía se realiza en términos de una redefinición que no es meramente procedimental porque no excluye consideraciones sustantivas a la hora de conceptualizar lo político, lo que se evidencia en términos de autonomía política, bien común, libertades comunicativas, o principio del discurso, entre otros. Por esto, el punto en cuestión que me interesa subrayar a partir de aquí respecto de esta teoría es que la “incorporación” de este concepto fundamental de la concepción republicana de la política por parte de la democracia deliberativa de Habermas tiene que interpretarse en el sentido de que con ello también se asumen presupuestos vinculados a la tradición de pensamiento occidental, identificada y reconstruida desde un punto de vista histórico-

²⁷ En este caso, se habla de decisiones falibles, aunque racionales, que tienen que ser siempre susceptibles de refutación mediante argumentos pertinentes.

hermenéutico, y en parte heredera de la cosmovisión judeo-cristiana en lo que respecta a determinados principios que implican una cierta concepción del hombre y un reconocimiento de su dignidad como persona, lo que se evidencia en el concepto habermasiano de estado de derecho.

Postsecularismo y presupuestos del estado democrático de derecho

La redefinición del concepto rousseauiano de soberanía que lleva a cabo Habermas en el marco de la teoría del discurso para la justificación de procedimientos decisorios en la democracia deliberativa no debe interpretarse en términos procedimentales, en el sentido de que resulte neutral desde un punto de vista valorativo (como tampoco lo es esta teoría política).²⁸

En el marco de su teoría de la democracia deliberativa, conceptualmente situada en un contexto posmetafísico de fundamentación, a últimas fechas Habermas explicita y subraya que comporta principios sustantivos que subyacen a su planteo teórico, los cuales resultan acordes con los presupuestos modernos de la Ilustración europea. Esto es particularmente evidente al menos desde *Entre naturalismo y religión* (2005), y se mantiene en sus escritos más actuales como “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt” (2008), donde el autor da cuenta de una concepción del estado de derecho que se abre a los aportes que, con, (en ciertos casos, a su entender) “legítimas pretensiones cognitivas”, pueden provenir desde lo religioso. Es importante tener esto presente porque justifica el sentido señalado en el que hay que entender tal redefinición habermasiana de la soberanía en el contexto de su actual concepción del estado democrático de derecho.

A partir de la pregunta formulada por E. Böckenförde a mediados de los años sesenta del siglo pasado acerca de cómo puede

²⁸ Ya en *Facticidad y validez* (1994) se evidencia claramente que la democracia deliberativa no es valorativamente neutral debido a los presupuestos inherentes al procedimiento democrático de generación legítima de normas jurídicas, puesto que en el principio democrático operante entran en juego presupuestos comunicativos de la teoría del discurso que no son valorativamente neutrales: simetría, respeto recíproco, autonomía, etcétera (cf. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1994, p 139).

sustentarse el estado liberal y secularizado sobre unos presupuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar, Habermas se interroga cómo es posible dar estabilidad normativa a una sociedad pluralista en términos cosmovisionales mediante la presuposición de un consenso de fondo, y señala que, aun cuando sea posible despejar esta duda, “permanece el hecho de que los ordenamientos político-liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización ‘descarrilada’”.²⁹ Lo que se plantea en este punto el filósofo es la cuestión motivacional de ciudadanos del Estado, que presupone ciertas virtudes políticas esenciales para la democracia, como el hecho de aceptar sacrificios en nombre del interés general; y que estos asuntos “propios de la socialización y de la habituación a las prácticas y a las formas de pensar de una cultura política, [implican que] el estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, ‘prepolíticas’”.³⁰

Estas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas comportan dos tipos de consideraciones diferentes pero estrechamente relacionadas. Por un lado, tienen que entenderse en el sentido de que son las que, en su opinión, contribuyen al hecho de que entre los ciudadanos se funda una solidaridad que en última instancia depende de presupuestos valorativos: “Entre ciudadanos sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y jurídicamente mediada, si (por ejemplo) principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso de orientaciones axiológicas de carácter cultural”.³¹

Tales orientaciones —y éste es el segundo sentido en el que cabe comprender aquellas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas— se encuentran ligadas a presupuestos que se enmarcan en el contexto de tradiciones religiosas que han sido apropiadas por la filosofía bajo la forma de conceptos normativamente revestidos que han transformado el sentido religioso original (aunque sin dejarlos vacíos): “responsabilidad”, “autonomía”, “individualidad”, “comunidad”, “igualdad”; para lo que ha ejercido un papel fundamental la idea de un dios respecto del cual el humano está hecho a su ima-

²⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 107.

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*, p. 112.

gen y semejanza. Se trata de conceptos normativos que, como dice Habermas, son resultado de una traducción que expande el significado y el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al otorgarles autonomía en el campo de lo político.³²

Habermas fundamenta su postura respecto de esta conexión entre los contextos de lo religioso y de lo secular en el hecho de que:

En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de modo asincrónico tanto a mentalidades religiosas como a las mundanas, y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.³³

Habermas, para quien “la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas”, se ha mostrado últimamente abierto a este tipo de reconocimientos y no rechazar *in toto* los presupuestos religiosos y su importancia, limitada, para el ordenamiento socio-político de sociedades postseculares. En este punto, el filósofo concibe la soberanía en el marco de un ordenamiento socio-político que implica una concepción del estado liberal según la cual éste es dependiente de una integración política entre los ciudadanos que vaya más allá del mero *modus vivendi*, que no se limita a una adaptación sin pretensiones cognitivas por parte del *ethos* religioso a las leyes de la sociedad postsecular. No sólo los creyentes no deben esperar el reconocimiento universal de sus convicciones y valores, sino que en una cultura política liberal también se

³² *Ibid.*, p. 150. En tal sentido también afirma aquí “incluso aunque ya no sea posible mantener en términos históricos la tesis de Jellinek acerca de la génesis de los derechos humanos a partir de la noción de libertad religiosa, existe, no obstante, un *nexo conceptual* entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, es decir, la democracia y los derechos humanos, por el otro” (*ibid.*, p. 257).

³³ *Ibid.*, p. 117.

exige asumir el igual trato frente a los creyentes por parte de los ciudadanos carentes de oído para lo religioso: “La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión secularista del mundo”.³⁴

Esta concepción habermasiana del ordenamiento político, que por cierto comporta el punto de vista de la soberanía, no implica un rechazo de los presupuestos del pensamiento posmetafísico que el filósofo sostiene desde su obra de 1988,³⁵ pues cuando se trata de la fundamentación de las decisiones, por ejemplo políticas en las sociedades plurales, como son las sociedades modernas, parece difícil poder negar con fundamentos debidamente argumentados que el criterio para la validez de los procedimientos de legitimación no se puede ya más apoyar en convicciones sustantivas de contenido cuya fundamentación se sustraiga a la discusión pública o se dé por presupuesta, pues solamente los procedimientos del discurso racional pueden ser fundamento de legitimación. Así, en su teoría de la democracia y del derecho y en su teoría de la ética del discurso, la aceptación de las normas que son reconocidas como legítimas depende de que se comprenda la validez de las razones que las fundamentan.³⁶

³⁴ *Ibid.*, pp. 117-119; Jürgen Habermas, “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt”, en Michael Reder *et. al.*, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt: Suhrkamp, 2008, p. 32.

³⁵ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Taurus, 1990.

³⁶ *Cfr.* Julio De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto, 1991, pp. 297-320. Naturalmente, esto además requiere que se cumplan determinados requisitos acerca de cuándo una posición puede ser considerada válida y genuina. Sin embargo, de los criterios para poder realizar estas distinciones (por ejemplo si los interesados participan en la discusión en igualdad de condiciones sin ningún tipo de coerción, o si no se encuentran sujetos a emociones extraordinarias, o si no hay inconsistencias pragmáticas obvias, etcétera) no me ocuparé aquí. Por otro lado, el valor de la democracia que aquí se sostiene se aplica más al proceso de discusión y decisión en general que a cualquier decisión en particular. Esta visión no implica la absurda proposición de que la mayoría siempre tiene la razón. Pero en todo caso el proceso democrático es generalmente más confiable en cuanto a la corrección de las decisiones adoptadas que el proceso de reflexión in-

Aun cuando desde *Facticidad y validez* (1994) Habermas se posiciona teóricamente en el marco de una tradición de pensamiento moderno, acorde con los presupuestos socio-culturales de la Ilustración europea y explicitados mediante un procedimiento reconstructivo de tipo histórico-hermenéutico,³⁷ lo cierto es que mientras allí el filósofo hablaba de sociedades “completamente secularizadas”, postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento posmetafísico de fundamentación y sostenía una comprensión radicalmente antiplatónica según la cual además de una razón procedimental “no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar, nosotros que nos encontramos en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas”,³⁸ a partir de *Entre naturalismo y religión* adopta una concepción respecto de los fundamentos del ordenamiento socio-político del estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural porque en esta obra señala que tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles

dividual. Cfr. Carlos Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 142-143, 154 y ss.

³⁷ En Habermas, este procedimiento reconstructivo también se expresa en su teoría del lenguaje (pragmática universal), de la sociedad (teoría de la acción comunicativa) y de la moral (ética del discurso).

³⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 11, 12-13; *Pensamiento postmetafísico*, pp. 91-92. Este posicionamiento habermasiano se evidencia hasta *Verdad y justificación* (1999), en el sentido de que, y a propósito de su lectura crítica del pensamiento hegeliano, “el espíritu finito permanece prisionero de su presente y su pasado, incluso si se guía por la idea de lo incondicionalmente válido, es provinciano en relación con un mejor saber futuro”. En efecto, a su entender “desde el horizonte de nuestro lenguaje y nuestra práctica discursiva, no podemos romper con la falible imparcialidad y nuestra descentrada perspectiva [para alcanzar] una comunidad de argumentación capaz de ampliarse a través del punto de vista de un absoluto que desde el final contempla retrospectivamente (*vom Ende zurückblickenden*), estableciéndose [como una] totalidad cerrada de conocimiento (*totalisierend-abschliessenden Wissens*). Seguramente nosotros siempre podemos ampliar los límites de nuestro contexto epistémico desde sí mismo, pero no hay ningún contexto de todos los contextos al cual podríamos mirar en perspectiva (*überschauen*). Nada nos autoriza a la esperanza de tener la última palabra” (Cfr. Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort: Suhrkamp, 1999, p. 219).

pretensiones cognitivas y la posibilidad, acaso necesidad, de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas “postseculares”.³⁹

No se trata de tributar elogios públicos al punto de vista de las religiones por sobre el de la razón, sino de promover un diálogo entre ambas partes como medio para contribuir al desempeño de actitudes deseables; esto, afirma Habermas, “abre paso a que la ‘modernización de la conciencia pública’ abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y *las modifica de modo reflexivo*”.⁴⁰ Ambas partes deberían de concebir este proceso como complementario y beneficioso en lo que respecta al tipo de aprendizaje que permita contribuir a la formación de la opinión para temas relevantes o controvertidos de la esfera pública.⁴¹ Habermas intenta compatibilizar ahora su concepción de pensamiento posmetafísico con las creencias religiosas inherentes a la sociedad contemporánea:

³⁹ Últimamente también otros autores se han interesado en la importancia de los valores religiosos para el análisis de la sociedad y la política. Cfr. Cristina Lafont “Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?” (inédito); y Sheyla Benhabib “The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey”, *Philosophy & Social Criticism* (36), pp. 451-471.

⁴⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 117.

⁴¹ En un lenguaje habermasiano ya antiguo, pero quizá no del todo extinto u obsoleto para dar cuenta de sus concepciones filosóficas de fondo, se podría hablar de una relación dialéctica entre fe y razón, que si bien en una primera instancia se muestran en una relación de “tensión de fondo”, en realidad ésta desaparece cuando se adopta un punto de vista que supone, no una preferencia por alguna, sino la superación de tal relación en cuanto que conflictiva a partir de asumir una tercera posición teórica que, más allá de la tradicional oposición entre ambos puntos de vista, encuentra su punto de apoyo en el concepto de estado de derecho que sostiene Habermas en el marco de su teoría de la democracia deliberativa. Esta manifestación del núcleo hegeliano-marxista de su pensamiento que se muestra en su teoría de la democracia también se evidencia en su concepto de política deliberativa cuando tematiza su tesis acerca de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular. Cfr. Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 151 y ss.; *La inclusión del otro*, pp. 231 y ss.; *Zeit der Übergänge*, pp. 133 y ss.

La conciencia de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico [...] El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón [...] En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas.⁴²

No hay contradicción con lo señalado en *Facticidad y validez* respecto de la erosión experimentada por el derecho natural racional a lo largo del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX causada por el hecho de que “toda tentativa teórica de fundamentar el derecho privado y público a partir de *deducir* de una vez por todas principios superiores tenía que fracasar debido a la complejidad de la sociedad y de la historia”.⁴³ No se trata de una contradicción porque Habermas continúa rechazando, en el marco de su pensamiento postmetafísico que caracteriza a la teoría del discurso, la posibilidad de deducir de forma directa, desde presupuestos aceptados por dogma, determinados principios para regir los ordenamientos socio-políticos de los estados de derecho contemporáneos. Lo que el filósofo sí subraya ahora —que al menos no reconocía abiertamente en aquella última obra citada— son los presupuestos que subyacen al estado de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando y determinando la cul-

⁴² Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Francisco Gil Martín (trad.), Barcelona, Paidós, 2006, pp. 148-151.

⁴³ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 592, 594.

tura occidental.⁴⁴ El problema del reconocimiento de los derechos que el hombre en cuanto que tal posee en virtud de su propia “naturaleza”, derechos abiertamente reconocidos en los ordenamientos constitucionales contemporáneos y que la democracia deliberativa también reconoce de forma explícita, comporta una concepción antropológica que en última instancia remite a la tradición judeo-cristiana; se trata de un problema que ha acompañado el nacimiento, el desarrollo y la afirmación del estado de derecho.

Lo que Habermas ha abandonado no es el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo que pretendía derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. Si se quiere pensar así, esta “desestructuración” de la forma sistemática de la filosofía es lo que produce una nueva autocomprensión de su posición en el contexto del conjunto de las ciencias y de la cultura. De lo que se trata en última instancia es de mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes campos disciplinares y de cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas.⁴⁵

Aun cuando se refiera a los fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho, los señalamientos de Habermas al respecto tienen implicancias para la organización política y el poder estatal que se establezca en el marco de una cultura política liberal:

El estado liberal no puede sostenerse en los meros fundamentos insensibles de acuerdos forzados. Como estado democrático de derecho el mismo depende de creencias de legitimación arraigadas, y para obtener esta legitimación tiene que fundamentarse en que en una sociedad pluralista los creyentes de diferentes religiones, y los no creyentes, tienen que poder llegar a aceptarse en igual me-

⁴⁴ Un caso ejemplar es el de T. Paine en cuyas dos partes de su obra sobre *Los derechos del hombre* (1771, 1792), a propósito de la Declaración de París de 1789, ofreció una justificación que no podía ser sino religiosa. Para un análisis de este tema véase de Norberto Bobbio *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema, 1991, pp. 131 y ss.

⁴⁵ Cfr. Julio De Zan, “La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía”, en Dorando Michelini *et.al.*, *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2001, pp. 32 y ss.

dida. La constitución del Estado no sólo ha de ser neutral frente a cosmovisiones, sino que también tiene que fundamentar este posicionamiento. Y más allá de este requerimiento normativo, no puede permanecer sordo a las comunidades religiosas. Por esto aquí entra en juego un proceso de aprendizaje en el cual la parte secular y la religiosa se enredan mutuamente.⁴⁶

En opinión de Habermas, estos intercambios y debates pueden atenuar la percepción de las sociedades postseculares respecto de las carencias de las tradiciones religiosas de la humanidad. Frente a la conciencia profana de una lastimada solidaridad a nivel mundial, frente a una conciencia de lo que falta, la razón práctica carece de determinación suficiente si ya no tiene más la fuerza para despertar y mantener vivo el interés con que se sostiene.⁴⁷ Para el filósofo, la constitución del estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber, si administra en la argumentación recursos cognitivos que sean independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. Sin embargo, “aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional”. Precisamente por esto es que Habermas sostiene que el estatus de ciudadano político se constituye en el marco de una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, “prepolíticas”.⁴⁸

Llegado este punto, se ve que no es posible concebir la recepción habermasiana del republicanismo (en lo que respecta al concepto de soberanía de Rousseau) en términos puramente procedimentales, sino en el marco de una teoría política cuyo concepto de estado de derecho democrático comporta determinados presupuestos. Como ya se sabe, éstos tienen que ver con el hecho de que tal estado de derecho se ubica en el contexto de la tradición occidental moderna, que en última instancia es la que otorga el sustento necesario para su comprensión y correspondiente sostenimiento teórico,⁴⁹ y sobre

⁴⁶ Habermas, “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt”, pp. 32-33.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 29-31.

⁴⁸ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 110-111.

⁴⁹ En la “Introducción” de *Facticidad y validez*, Habermas ya había señalado que “en las controversias que, sin solución de continuidad, vienen desarrollándose desde el siglo XVII sobre la constitución jurídica de la comunidad política, se articula también una autocomprensión práctico-moral de la modernidad en conjunto” (Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 11).

la base de ella, tales presupuestos se vinculan con los aportes de tradiciones religiosas monoteístas de las que la filosofía se apropió, en este caso para la conceptualización de lo político, por la vía de lo que Habermas caracteriza como una “helenización del cristianismo”.⁵⁰

Conclusión

Los argumentos precedentes, desarrollados en el marco de la democracia deliberativa de Habermas, han indagado en el concepto de estado de derecho desde el punto de vista de sus presuposiciones filosóficas de fondo sobre las que en parte se erige su corpus teórico, orientado a la justificación de procedimientos y decisiones democráticamente adoptados.

La teoría de la democracia deliberativa se posiciona en el contexto de lo que se caracteriza como pensamiento posmetafísico, en el que se apela al principio del discurso para la fundamentación de las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas, y estriba en un procedimiento de búsqueda de consensos en el que sólo se reconoce la “fuerza de coacción” que ejercen los mejores argumentos. Ahora bien, esto no es incompatible con una concepción del estado de derecho reconocedora de los presupuestos sobre los que en parte se basa. En una sociedad postsecular, estos presupuestos se conectan con tradiciones religiosas arraigadas en la cultura occidental, y cuyas “traducciones” se expresan en determinados principios fundantes de dicha concepción del Estado, tales como “libertad”, “autonomía”, “igualdad ante la ley”, etcétera, que se enmarcan en un contexto de valores culturalmente admitidos. Por esta razón, concluyo que la recepción por parte de la teoría habermasiana de la democracia respecto de conceptos fundamentales del republicanismo, como es el caso del concepto de soberanía popular, no hay que entenderla en un sentido procedimental, sino en un sentido valorativo que comporta el tipo de presupuestos señalado. Ésta es una cuestión no debidamente desarrollada hasta el momento, y si bien requiere de mayores análisis, permite una profundización en la comprensión del estatus teórico de la concepción habermasiana de la política deliberativa. ☞

⁵⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 150.



Reseñas

Tomás Baviera Puig, Chesterton. Fe, Razón y Alegría, Madrid: Ciudad Nueva, 2014

Fernando Caloca Ayala

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen

Con este libro, la editorial española Ciudad Nueva inicia la colección Pensar con..., que busca acercar al lector a pensadores y literatos clásicos que han aportado ideas y reflexiones universales para el humano de hoy. Se anuncian próximas publicaciones de Pensar con... en torno a Hannah Arendt y a Simone Weil. Las dos cualidades que se destacan de esta iniciativa editorial es que, por un lado, se quiere acercar al lector ideas, pensamientos y reflexiones universales de aquellos escritores que han sabido agregarle valor al humanismo, y, por otro lado, presentar autores-intérpretes que disipen los prejuicios de tal o cual pensador, cuyas ideas y reflexiones hunden sus raíces en el humano y su misterio. En esa dinámica de apertura a lo absoluto en la que todos están obligado a dar razón de sí, la colección es una aportación a la historia de la recepción de las ideas. El libro, *Chesterton. Fe, Razón y Alegría*, consta de una dedicatoria, un prólogo, una cronología de G. K. Chesterton, una introducción, dos partes, un epílogo y una bibliografía "Para profundizar".

En el prólogo de José Ramón Ayllón (1955), quien le reconoce al autor el atinado título, se presentan algunas claves generales del marco ideológico en el que se desarrolló la obra de Chesterton. Las tesis positivistas, las reivindicaciones marxistas, el darwinismo radical, el inmoralismo de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud son prismas fundamentales de la primera mitad del siglo xx europeo. La obra principal, por su parte, se divide en dos: "El prisionero que escapó de la caverna" (que bien pudiera ser "El periodista que escapó de la caverna"), dedicada a hacer el planteamiento esencial de *Orthodoxia*. Y la segunda, "Chesterton: periodista de la historia", dedicada a hacer una síntesis de las ideas de *El hombre eterno*.

Tomás Baviera Puig (1974) señala en la introducción que el gran problema que enfrentan los hombres y las mujeres del mundo tiene que ver con el modo de pensar. Hay ideas que ayudan a vivir una

vida feliz y hay ideas que obstruyen la posibilidad de que se vea la invitación a ser felices. La lógica de estas ideas genera modos de pensar que inclinan más a la desconfianza o a la confianza. ¿Cuál es o puede ser la opción en el siglo XXI? Este libro quiere ser un mapa para entender las claves de dos obras fundamentales de Chesterton: *Ortodoxia* (1908), que relata el itinerario intelectual que lo condujo al credo católico, y *El hombre eterno* (1925), que trata sobre la singularidad histórica de Jesús y su influencia en el interior del ser humano.

Más allá de que los dos ensayos apologeticos de Chesterton son la expresión y testimonio de su conversión al cristianismo, el gran polemista inglés vivió en un mundo filosófico escéptico y pesimista que, hastiado por el romanticismo de la ciencia de la Inglaterra de fin de siglo y de las guerras coloniales del romanticismo del Imperio, se entregaba a la frivolidad desesperada de temas y autores de moda, como Wilde. Mientras que sus contemporáneos (H. G. Wells, 1866-1946) no pensaban más que en complicar la vida porque la encontraban fastidiosa, Chesterton trataba de saborearla porque la encontraba milagrosa. De la mano del espíritu de un Walt Whitman, Chesterton se decidió a salir de la pesadilla filosófica que ensombrecía la época y la mente para buscar lo bueno y encontró una luz razonable que le permitió ver la realidad como buena en sí misma y gozarla con profunda alegría.¹ *Ortodoxia* se escribió para explicar las ideas de la “nueva” doctrina de Chesterton: la realidad es maravillosa porque podría haber sido de otra manera. Afirmar que las cosas son implica reconocer que la realidad se mantiene por sí misma, no por el propio pensamiento sino porque fue creada así. Lo bueno tiene entidad por sí mismo.

Afirmar que las cosas son porque la mente y la razón así lo advierten es cosa de locos modernos. Y loco, en este sentido, no es sólo la patología clínica sino aquél que ha perdido todo, menos la razón.² Ésta es la locura de la modernidad que le tocó ver y padecer a Chesterton. La modernidad ha querido hacer algo con el mundo y por eso siempre busca el control y la predicción. La finalidad del pensamiento moderno es pragmática y utilitaria. El afán de dominio

¹ Tomás Baviera Puig, *Chesterton. Fe, Razón y Alegría*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014, p. 44.

² *Ibid.*, p. 16.

de la realidad se coloca por encima del asombro ante ella. El desplome de los regímenes comunistas, por ejemplo, ha demostrado que no se puede obligar a la realidad a adecuarse a una idea fija. Las dos maneras en las que el autor descubre que se puede revitalizar la actitud ante la realidad son, una, el agradecimiento ante un mundo y ante una existencia que pudo no haber sido y dos, la aventura de la libertad que se compromete para buscar y preservar la alegría.

Chesterton adoptó una postura de término medio entre los materialistas y los espiritualistas. Su punto de partida fue el reconocimiento de la capacidad humana de captar el misterio. La gratitud sincera ante la vida y el misterio (incluido creer en las hadas) conduce a ver la existencia como un regalo. Todo es un don. El mismo poder que tiene Cenicienta de cambiar la calabaza en carroza y los ratones en caballos lo tiene Dios de cambiar la bellota en encina, la flor en calabaza y el niño en un hombre. El regalo tiene dos notas básicas: su origen parte de otra persona, de quien es la iniciativa. Y por otro lado, el regalo es gratuito. La vida es un regalo. La realidad es algo como un regalo, inmerecido e inesperado. Sólo así puede crecer la capacidad de aprecio por las cosas.

También Chesterton defendió la doctrina del gozo condicional: la alegría en el reino de las hadas es condicionada. Hay que cumplir un requisito para poder disfrutarla.³ Cenicienta tenía que regresar antes de la medianoche para que pudiera asistir al baile. La alegría dependía de una acción que puede ser realizada o ignorada o incluso ser intentada sin acabar de lograrla. Lo fundamental es que tanto el bien como la alegría requieren de una adhesión libre.⁴ Esta lógica y ética de los cuentos para niños, aplicada a la realidad, hace ver que la felicidad depende del humano y de lo que hace o deja de hacer, sin que por ello la felicidad obtenida deje de ser algo gratuito, un don regalado por alguien más.

En este sentido, Chesterton parte del sujeto como todas las ideas de la Modernidad. La diferencia es que ese sujeto se asombra y agradece, en lugar de saberse autónomo y con poder de hacer cosas. Hay alegría en estar vivo de modo inmerecido y alegría de disfrutar libremente de este mundo. Ésta es la llave que abre la puerta al mundo como es. Chesterton no es ni pesimista ni optimista. El pesimista

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

abunda en críticas y pretende una reforma constante. El optimista confía en que las cosas necesariamente irán mejor y casi no acepta las críticas. “Aquel de quien puede esperarse que mejoren las cosas es el que las ama sin razón”.⁵ Amar sin razón apunta al núcleo genuino de la dimensión espiritual de la persona.⁶ El auténtico amor conjuga dos elementos: requiere algo amable —es decir, algo digno de ser amado— y un compromiso personal, más que un mero sentimiento. Chesterton pone un ejemplo simpático: la mujer y el marido. La mujer defiende a su marido por encima de todo y al mismo tiempo está procurando transformarlo en otro. No se ama al esposo porque sea perfecto, sino que lo ama y por eso lo ayuda a mejorar.⁷

El cristianismo, además, sostiene algo radical: Dios es creador en el mismo sentido en que es creador un artista.⁸ Cuando un poeta crea y expresa junto con su obra que ha valido la pena, la obra es buena, la obra es digna de existir y de ser disfrutada por los demás. En pocas palabras, el poeta crea porque quiere compartir su alegría. Esto es independiente del contenido creado. Dios crea y expresa que ha valido la pena. Este principio supone reconocer que sólo mejorará el mundo si antes se le ama incondicionalmente, es decir, si se le reconoce así como es: bueno en sí mismo. Chesterton no se manifiesta partidario ni de la evolución (que cree en el avance automático) ni de la idea de progreso (adelantar en el camino sin saber si es bueno o malo); él se inclina más bien por la idea de reforma: algo parece estar mal conformado, se desea componerlo, y se sabe de qué manera. Si se reconoce que el mundo fue creado, el hombre fue creado también, pero además, Dios tuvo que haberlo amado antes de crearlo. Estas ideas del credo cristiano embonaban a la perfección con la experiencia que Chesterton tenía de la realidad. Por eso la naturaleza, por ejemplo, no es madre sino hermana, como solía decir.

Una llave es un objeto que tiene una forma compleja pero definida. Con esta metáfora de la llave correcta que abre una puerta elegida se puede comunicar la sensación de haber entendido la verdadera esencia y el sentido de las cosas. Lo que hace que una llave sea la

⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

correcta no depende de quién la ha dado o si tiene una forma predefinida o preestablecida, sino si abre o no la puerta.⁹ Todos han experimentado tener la llave que abre la puerta y el inevitable gozo de poder sentir la alegría secreta de abrir una cerradura: la verdadera alegría mana de la conciencia de saberse amado sin razón, unida a la libre capacidad de corresponder a ese amor para poder decir un sí personal y único.¹⁰ La doctrina de la providencia, por ejemplo, no es más que una consecuencia de pensar que Dios está antes y amó primero. Dios cuida y acompaña personalmente a cada ser humano.

¿Y el mal?, ¿cómo se explica? El mal se origina en la libertad humana. La incapacidad para conmovirse frente al dolor ajeno y la dificultad para disfrutar la realidad y la resistencia a dejarse amar son manifestaciones humanas y no divinas.

“Nunca pude concebir o admitir una utopía que no me dejase la libertad que yo más estimo: la de obligarme”.¹¹ Para Chesterton, lo que caracteriza esencialmente al hombre libre es el compromiso, su capacidad de vincularse con los demás. “Admitir que es posible elegir el mal, aunque sea una opción poco razonable, supone dar un paso firme para que el mundo empiece a andar bien”.¹²

En cuanto al sentido del sufrimiento, Chesterton sabía que el misterio del sufrimiento humano sólo podría ser esclarecido desde el misterio del sufrimiento de Jesucristo: “Para que el hombre pueda amar a Dios, no basta con que haya un Dios amable, sino que ha de haber también un hombre amante”.¹³

La segunda parte del libro, que trata sobre la historia del hombre eterno, nació de la necesidad de dar respuesta a la publicación de una obra de H. G. Wells, quien había empezado a publicar una obra (*Esquema de la historia*, 1919) que ofrecía una visión global de la historia de la vida y la humanidad. Wells pensaba que conocer lo común contribuiría a una convivencia pacífica entre las naciones. Chesterton coincidió con Wells en esta necesidad de llegar a un público amplio y proporcionar una visión global de la historia. Pero el punto de partida de Chesterton no era el racionalismo positivista

⁹ *Ibid.*, p. 295.

¹⁰ *Ibid.*, p. 298.

¹¹ *Ibid.*, p. 142.

¹² *Ibid.*, p. 115.

¹³ *Ibid.*, p. 153.

sino el misterio prodigioso de que “el creador del mundo lo ha visitado en persona”.¹⁴ Wells cuenta la historia desde fuera. Chesterton la mira desde dentro. Wells cuenta la historia a partir de un conjunto de hechos. Chesterton cuenta la historia a partir de la aparición del cristianismo. Para Wells, el hecho religioso es una consecuencia de muchos factores. Para Chesterton el hecho religioso parte de la propia naturaleza humana. Wells recorre una cronología monumental. Chesterton recorre las distintas experiencias espirituales del hombre cotidiano del pasado para entender a partir de allí la trascendencia de las manifestaciones religiosas antes, durante y después de Cristo.

El itinerario espiritual del hombre antiguo partía de la idea de la ausencia de Dios. La ausencia de Dios en las mitologías antiguas fue un vacío pero no una negación. Sócrates, Virgilio o Marco Aurelio afirmaron desde su experiencia moral que lo más alto en el espíritu tendría que ser algo así como un Dios. Pero el mundo sacrifica a Dios y pone dioses. El gran secreto judío es que sólo un pueblo se ha mantenido firme en la idea de un solo Dios. Los judíos destacan por su capacidad de origen espiritual: la fidelidad. Dios ofrece su compromiso. El judío quiere ser fiel. Cabe señalar que esta posibilidad de que Dios sea el que se acerque fue “la religión primaria de toda la humanidad”.¹⁵

El libro de Job, por ejemplo, ofrece para Chesterton una lección espiritual importantísima: Job responde al misterio con el misterio. Los enigmas de Dios resultan mucho más satisfactorios que las explicaciones del hombre.¹⁶ El hombre puede preguntar dónde está Dios, pero Dios le responde con otra pregunta más fundamental: “¿Dónde estaba el hombre mientras Yo cimentaba la Tierra?”. La reacción de Job, por tanto, se vuelve más humilde y arrepentida. Job descubre que no le puede reclamar nada a quien lo ha creado. Mientras que la gran mayoría de los pueblos antiguos viven una experiencia espiritual diferente a la pregunta de por qué las cosas son como son y el hombre trata de explicar el origen del mundo recurriendo a su imaginación con la construcción de fascinantes mitologías, el pueblo judío, en cambio, espera, teme y agradece su fidelidad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵ *Ibid.*, p. 124

¹⁶ *Ibid.*, p. 159.

Todas las mitologías antiguas provienen más de la imaginación que de ninguna otra capacidad espiritual. La mitología que trata de explicar la belleza o el asombro ante el mundo son ensueños, pero también hay otras mitologías que quieren justificar el afán de poder y la ambición del hombre: así son las pesadillas. Las narraciones mitológicas tratan de colmar por medio de la imaginación los deseos humanos.¹⁷ “Aunque los mitos puedan proporcionar al hombre un calendario, no le proporcionarán un credo”.¹⁸ Los dioses paganos no aparecen en credos sino en cuentos.

La lógica que domina el culto a los demonios es también una mente que, mediante el afán de poder o dominio, busca justificar cómo y por qué el hombre debe ser así. La guerra entre Roma y Cartago fue el enfrentamiento de dos actitudes religiosas diferentes. El primer elemento espiritual del paganismo es la idea de Dios en la Antigüedad, el segundo elemento es el culto dirigido a los dioses mitológicos, el tercer elemento fue el culto a los demonios, el cuarto elemento fueron las respuestas de los filósofos al problema espiritual de la ausencia de Dios. Es interesante notar que en la Antigüedad, los filósofos y los sacerdotes andaban por separado. Aristóteles (384-322 a. de C.), por ejemplo, “nunca habría puesto al mismo nivel al Absoluto y al Apolo de Delfos”.¹⁹

Otros filósofos de la Antigüedad dignos de consideración pueden ser Confucio (552-479 a. de C.), que educa y da consejos prácticos pero no construye un credo, y Buda (siglo VI a. de C.), que no propone una religión: lo que cuenta en el budismo es el esfuerzo del individuo para liberarse del sufrimiento y alcanzar un estado espiritual superior.

Roma vivió en un mundo creado por el hombre (la ciudad) y quizás la gloria que habrían alcanzado sería una victoria moral. Por un lado, el hombre de las mitologías se cansó de jugar a los dioses, por otro lado, el hombre urbano y “civilizado” buscó salir de su aburrimiento con entretenimiento (pan y circo) y la consecuencia de este perfeccionamiento aparentemente estable alcanzado por el Imperio comenzó un proceso de decadencia. Justo en este momento estelar de la humanidad (Stefan Zweig *dixit*) aparece lo inespe-

¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160.

rado. Una secta de origen oriental que no está dispuesta a adorar al Emperador argumenta tener una experiencia personal de la presencia de Dios. Afirma también que Dios ha visitado al mundo y ha sido ajusticiado en una cruz. El hombre que hizo el mundo ha revelado su amor. Lo asombroso de esta experiencia espiritual es que sus seguidores no ofrecen su mensaje para ser admirados o entendidos sino que lo transmiten íntegro porque se saben llamados a difundirlo.

La Iglesia (o asamblea) es este grupo de personas renovadas que proponen la solución al enigma del ser humano no desde la imaginación (otro mito) o desde la razón (una filosofía) sino desde una experiencia de saberse amados por Dios a través del mensaje y la experiencia de vida de Jesús (ese mismo Dios)

¿En qué consiste el mensaje de Jesús? La moralidad de Jesús no es una moralidad de este mundo, es una moralidad de otro mundo: amar a los enemigos y a quienes aborrecen o hacen mal. El matrimonio de un hombre y una mujer es un signo que no puede disolver el hombre. Todos los seres humanos son hermanos de un mismo Dios y por tanto, no cabe separar libres y esclavos. Si los lirios del campo no se fatigan ni hilan para vestirse y si Salomón no lograría vestirse como las flores, Dios hace todo en todos. Este razonamiento de Jesús es una lección que va más allá de lo que puede decir un maestro: de lo más próximo (una flor) se pasa a la historia (Salomón) y de la historia se remite a cada alma (la Providencia).²⁰ Decir de sí mismo que él es Dios fue el escándalo para muchos. Pero este hombre no está loco. Este hombre apuesta por una radicalidad. Va a morir para demostrar que Dios ama a todos. “Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por los amigos” (Juan 15, 13).

La autoridad romana consiente el injusto castigo de su crucifixión, la maldad se ensaña sobre él. La misteriosa experiencia espiritual de este plan previsto por Dios se va cumpliendo a pesar del ser humano. La disposición de Jesús en la cruz fue perdonar. Jesús no rechazó al hombre sino que se apiadó de su condición pecadora. Su perdón fue la afirmación rotunda de que el hombre es digno de ser amado. Otra manera de decir lo mismo frente al cruel ajusticiamiento de Dios es que Dios es inocente. Dios sufre con el pecado y contesta con amor. Dios es amor. Dios vence a la muerte y resucita.

²⁰ *Ibid.*, p. 233.

Jesús ha muerto y quienes han participado de su experiencia del Dios de Jesús también han resucitado y han roto el dominio de la muerte para siempre. Este mensaje esencial se ha ido transmitiendo como misericordia.

Jesús manifestó una voluntad verdaderamente inimaginable y totalmente ilógica: a pesar del rechazo recibido por el hombre pecador, quería compartir con cada hombre y con cada mujer su propio espíritu. No sólo perdonó en la cruz, sino que ofreció una comunión con su espíritu para que el corazón humano amara con el amor de Jesús, esto es, con un amor más fuerte que el pecado y que la muerte. La insistencia de la Iglesia en transmitir este mensaje lo ha llevado a defender ciertas tesis que lejos de ser ideas son misterios que permiten mantener viva esa experiencia de Dios. Por ejemplo, Dios no es un solo ser, Dios es tres personas distintas. Si Dios es uno sólo, es porque Dios es amor. Pero en su esencia de Dios está amar antes incluso de que hubiera nada que amar. Dios ama a Jesús y, por tanto, el amor de Jesús es el amor de Dios, que no es ni su padre ni su hijo. Dios es familia. Si el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, y Dios es familia, entonces la familia humana alcanza su más honda identidad cuando vive de acuerdo con las relaciones de amor y de entrega que se dan en la intimidad de Dios.²¹ Esta experiencia espiritual hace al cristianismo algo único y singular. ¿Por qué cree Chesterton en el cristianismo? “Por lo mismo que un agnóstico inteligente no puede creer en el cristianismo”.²² Al final del día, la fe es un don, un regalo pero también es un acto de autodeterminación para creer. Dios actúa a través de las personas y se puede descubrir por cuenta propia cosas fundamentales que van más allá de las personas. La actitud más sana para entender este asentimiento es la que mantienen los hijos frente a los progenitores. El hijo confía en su padre o madre y se fía de él o ella, pues sabe que le dirá la verdad tanto hoy como mañana.²³ ¿En qué cree uno, cuando uno cree de verdad? Esto es quizás, una de las respuestas posconciliares más bellas y funcionales del dogma cristiano: “El gigantesco secreto del cristiano es su profunda alegría de vivir”.²⁴

²¹ *Ibid.*, p. 264.

²² *Ibid.*, p. 164.

²³ *Ibid.*, p. 292.

²⁴ *Id.*

Volviendo a lo que he dicho del secreto gozo de tener una llave que abre una cerradura, es finalmente necesario en estos tiempos revueltos usarla todas las veces que sea necesario para poder entrar y salir libremente por la vida propia y la vida íntima de Dios: la Santísima Trinidad. ☩

Datos de los colaboradores

Xicoténcatl Martínez Ruiz

Doctor en filosofía por la Lancaster University, de Inglaterra. Tiene una maestría en estudios de Asia con especialidad en sánscrito por El Colegio de México (CEAA) y una maestría en filosofía por la UNAM. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Madrás, India; en L'Institut Français d'Extreme-Orient, Pondicherry; y en Bazzano, Italia. Ha realizado estancias de estudios en Maharashtra, India, y de investigación en el Centre international d'études pédagogiques (CIEP) en Francia. En 2013, recibió la distinción del Indian Council for Cultural Relationship y la Embajada de India en Argentina como uno de los cuatro especialistas latinoamericanos en la Conferencia Vivekananda, en estudios de filosofía y educación del sur de Asia. En la actualidad, es coordinador de sistemas académicos y coordinador editorial en la Secretaría Académica del IPN. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Inició y dirige la colección Paideia Siglo XXI en la Secretaría Académica del IPN. Entre sus publicaciones están artículos, capítulos de libros, traducciones, ponencias publicadas en inglés y español, libros y reseñas críticas.

Blanca Solares

Realizó estudios de doctorado en sociología y filosofía en México y Alemania. Es escritora y profesora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Está adscrita al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, de la misma UNAM, donde desarrolla la línea de investigación Estudios del imaginario: hermenéutica de la imagen, el símbolo y el mito. Coordina el Seminario de hermenéutica simbólica de la cultura y colabora con la editorial Anthropos en la edición de las Actas del Círculo de Eranos, dirigida por el Dr. Andrés Ortiz-Osés. De manera periódica coordina

la diplomatura en hermenéutica e historia del mito. Tiene varias publicaciones y dirige la colección Cuadernos de Hermenéutica del CRIM-UNAM.

Mauricio Beuchot

Es un mexicano reconocido como uno de los principales filósofos contemporáneos de Iberoamérica. Autor de más de cuarenta libros que van desde filosofía medieval y novohispana, filosofía del lenguaje, filosofía analítica, estructuralismo y ante todo, hermenéutica. Es fundador de la propuesta llamada hermenéutica analógica, reconocida hoy en día como una propuesta original y novedosa en el campo de la hermenéutica filosófica. De 1979 a 1991, fue investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde 1991 es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de dicha universidad; desde 1990 es miembro de la Academia Mexicana de la Historia; de 1997 a la fecha, es miembro de número en la Academia Mexicana de la Lengua y de 1999 a la fecha, es miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Es doctor *honoris causa* por la Universidad Anáhuac del Sur. Fue fundador y primer coordinador el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

María Noel Lapoujade

Fue profesora titular de estética en la UNAM. También fue creadora del proyecto para fundar el primer Centro de Estudios sobre lo Imaginario en México en el año de 1995 y cofundadora de la Maestría en Estética y Artes de la Universidad de Puebla en 1997. Ha escrito varios libros, entre los que destacan: *Filosofía de la imaginación y Bacon y Descartes: un caso de la coincidencia de los opuestos*. Ha publicado aproximadamente ochenta artículos en México, Brasil, Costa Rica, Venezuela, Uruguay, así como en Francia, Alemania, Rumania y Bulgaria. Sus obras fueron traducidas del francés al portugués, y del español al rumano, al búlgaro y al portugués. Lapoujade está incluida como filósofa latinoamericana del siglo xx en *Identidad, integración y creación cultural en América Latina*, obra publicada por la Unesco y en el *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*.

Myriam García Piedras

Es doctora en filosofía por la UNAM. Realizó estudios de maestría en filosofía por la UNAM y de licenciatura por la Universidad la Salle. Realizó una estancia posdoctoral de filosofía en la Universidad Iberoamericana (2014-2015). Tiene algunas publicaciones sobre hermenéutica, educación y economía. En medios de divulgación, fue articulista en la sección de cultura y en la de humanismo y ciencia en el periódico *Excélsior* (2004 al 2005). Actualmente, es profesora de la Escuela Superior de Economía del IPN. Coordinó el dossier de este número de la *Revista de filosofía* sobre la iconicidad, producto de su estancia posdoctoral.

Dalibor Renić (S. J.)

Profesor asociado y vicerrector de la facultad de filosofía de la Sociedad de Jesús en Zagreb, Croacia. Obtuvo su doctorado en filosofía por el Instituto Milltown en Dublin (Universidad Nacional de Irlanda) en 2010, y un BA en teología por la Universidad Pontificia Gregoriana, de Roma en 2004. Es autor de *Normatividad ética y epistémica: Lonergan y la virtud epistemológica* (Maquette University Press, 2012) y de varios artículos sobre normatividad epistémica, método trascendental y la filosofía de Lonergan y Newman. Desde 2010, enseña diferentes materias sobre lógica, epistemología y filosofía de la religión.

Alejandro Ordieres

Es licenciado en filosofía y en teología por la Universidad Gregoriana, en Roma; es maestro en administración por el Tecnológico de Monterrey y maestro en filosofía por Universidad de Santo Tomás, en Roma. Es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. Es profesor investigador de tiempo completo del ITAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Es autor de los libros *Fundamentos para una ética ciudadana*, *Formación en el Pensamiento Crítico*, *La acción y el juicio moral en David Hume* y *Ética en el servicio público*.

Fabio Vélez

Licenciado en filosofía y doctor en teoría de la literatura y literatura comparada por la Universidad Autónoma de Madrid y la Università di Urbino. Actualmente, es profesor en el Departamento de Lenguas

del ITAM. Entre sus publicaciones destaca *La palabra y la espada. A vueltas con Hobbes*, la edición del *Discurso sobre la economía política* de J. J. Rousseau y la inminente cotraducción (junto al grupo De-contra) de *Clamor (Glas)* de J. Derrida.

Santiago N. Prono

Es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario posdoctoral del CONICET. Docente e investigador de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Ha sido becario del Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD-Alemania) y de la UNL. Conferencista invitado en la carrera de posgrado (doctorado en derecho, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales-UNL), y codirector de becarios del programa de iniciación a la investigación (CAI+D) para alumnos de grado de la UNL. Su campo de investigación es la ética, la política y el derecho en el marco del concepto de la racionalidad discursiva (J. Habermas y K.-O. Apel). Su dirección de correo electrónico es santiagoprono@hotmail.com

Requisitos para las colaboraciones

La *Revista de Filosofía* recibe para su publicación propuestas de artículos filosóficos inéditos, tanto en español como en inglés, así como reseñas de obras filosóficas publicadas recientemente. Los temas de que se ocupen los artículos propuestos habrán de caer bajo cualquiera de las descripciones de las secciones en que se divide la revista:

Debate filosófico actual

Artículos en que su autor defienda argumentativamente alguna tesis filosófica. Se opta de preferencia por textos que aborden directamente alguna cuestión filosófica, en vez de los que se ocupan más bien de la exposición e interpretación de textos filosóficos ajenos.

Estudio de los clásicos

Artículos en que se exponga e interprete, de manera rigurosa, textos de autores clásicos de la filosofía. Se admiten como autores clásicos incluso algunos contemporáneos, con tal de que su obra sea un referente significativo. Es decir, se admiten como clásicos autores que van desde Platón y Aristóteles hasta Quine, Suppes o Deleuze.

Análisis de la cultura contemporánea

Textos que incluyan reflexiones sobre fenómenos culturales, entendiendo que bajo la expresión “fenómenos culturales” caen lo mismo una novela o una partitura, que algún pronunciamiento judicial, una celebración religiosa o una teoría científica.

El autor deberá enviar dos versiones electrónicas de su artículo: una que contenga su nombre y adscripción institucional, y otra en que no aparezca ninguno de estos datos, de modo que esté lista para el arbitraje anónimo. Lo último implica que en el texto no aparezca ningún dato sobre el autor. Además del texto constitutivo de los artículos, éstos deberán venir acompañados de un resumen en español y en inglés, así como de un conjunto de palabras clave (4 palabras mínimo, 6 máximo), igualmente en español y en inglés. Además, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor, la dirección electrónica a la que podrán

dirigirse los lectores que deseen comunicarse con él, y una dirección postal para hacer el envío del número de la revista en que aparezca su artículo.

La *Revista de Filosofía* informará a sus autores, máximo dos días hábiles después de su envío, que su texto ha sido recibido. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación, los artículos propuestos tendrán que someterse a un proceso doble ciego de dictaminación entre pares. El resultado de la dictaminación, positivo o negativo, será dado a conocer a los autores en un plazo no mayor de 4 meses después de la recepción del artículo, y será inapelable. Los artículos sometidos a dictaminación dentro de la *Revista de Filosofía* no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso en que dure éste.

A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser enviados a la dirección de correo electrónico: asistente.filosofia1@ibero.mx en formato Word (*.doc o *.docx) y deberán presentarse conforme a las siguientes normas:

La bibliografía debe aparecer como una lista al final del documento, ordenada alfabéticamente por autor y año. Las referencias en el texto tendrán que ajustarse al siguiente ejemplo: (Katz 2004, p. 289).

B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá ser mayor a los 50 000 caracteres.

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

otoño 2015

114

**República o democracia:
la florecencia de Maquiavelo y Savon**
Roberto García Jurado

**Dormir y despertar: un acercamien
fenomenológico a la ipseidad zamb**
Gabriel Astey

Filosofía política como reconciliació
Mario I. Juárez García

Diálogo de poetas
Billy Collins

Creación
Adrián Chávez

especial

**Violencia y pobreza
en la sociedad actual**
Jaime Ruiz de Santiago

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

JURÍDICA

Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho

REVISTA IBEROAMERICANA DE COMUNICACIÓN

Revista Iberoamericana de Comunicación. Publicación semestral del Departamento de Comunicación



Historia y Grafía. Publicación semestral del Departamento de Historia

DIDAC

Didac. Publicación semestral de la Dirección de Servicios para la Formación Integral

Revista Iberoamericana de Teología

Revista Iberoamericana de Teología. Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas

Psicología Iberoamericana

Psicología Iberoamericana. Publicación semestral del Departamento de Psicología

Visita nuestras revistas electrónicas

www.iberomx/publicaciones



Para mayor información comunicarse a la Universidad Iberoamericana.
Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, 01219, México,
D. F. Tel. 5950 4000 / 9177 4400, exts. 4919, 7600 y 7330,
publica@iberomx, www.iberomx/publicaciones

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

Para suscribirse complete esta forma y envíela, acompañada de su comprobante de pago, al correo electrónico publica@ibero.mx

Nombre completo _____

Dirección (calle, número exterior e interior) _____

Código postal _____ Ciudad _____ País _____

Correo electrónico _____ Teléfono _____

AÑO	2016 (pesos)	2016 (dólares)
Ejemplar suelto	\$220.00	US \$30.00
Suscripción	\$400.00	US \$45.00

Instrucciones para realizar depósitos mediante transferencia electrónica

Banco: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Nombre: Universidad Iberoamericana, A. C. **CLABE:** 002180650323263287

Cuenta No. 2326328 / **Sucursal No.** 6503 / **Moneda:** Pesos mexicanos

Dirección: Prolongación Paseo de la Reforma No. 880, Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, Del. Álvaro Obregón / **RFC:** UIB540920IT3

Referencia 2: Nombre de la empresa o cliente (es imprescindible para detectar los ingresos)

Instrucciones para realizar depósitos desde el extranjero

Name of Account Holder: Universidad Iberoamericana, A. C.

Account Number: 05259525626 / **Account currency:** Cuenta en dólares

Account CLABE: 002180052595256264

Bank Name: Banco Nacional de México, S. A. (BANAMEX)

Bank Address: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe

City, Postal Code: 01219 / **Country:** Mexico / **Swift Code:** BNMXXMXX

Universidad Iberoamericana Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01219, Ciudad de México, Tel. 5950 4000 / 9177 4400, exts. 4919, 7600 y 7330, publica@ibero.mx, www.ibero.mx/publicaciones

