



# STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 10

VOLUMEN 10  
enero-junio de 2019

NÚMERO 19

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González*  
Rectora

*Dra. María Magdalena Hernández Alarcón*  
Secretaria Académica

*Mtro. Salvador Tapia Spinoso*  
Secretario de Administración y Finanzas

*Dr. Ángel Rafael Trigos Landa*  
Director General de Investigaciones

*Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles*  
Director General de la Unidad de Posgrado

*Dra. Adriana Menassé Temple*  
Directora del Instituto de Filosofía

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada Jesús  
Turiso

Secretario de redacción: Juan Claudio Huerta Martínez

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cabia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilvia · Samuele Tadini

*Stoa* aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

*ARTÍCULOS*

OBDULIO ÍTALO BANDA MARROQUÍN La esencia como núcleo coherencial de notas	5
CARLOS I. ONOFRE VILCHIS Emoción y sentimiento: Aspectos neurobiológicos del principio ético material universal dusseliano	40
THOMAS MEIER El debate sobre la comunidad en la filosofía política —problemas y protestas anti-igualitarias	72

*TRADUCCIONES*

LUCILA RUVALCABA Martin Heidegger, El Inmaculado	84
---	----

*IN MEMORIAM*

JACOB BUGANZA In Memoriam: Presbítero, Filósofo, Comunicador e Historiador	86
---	----

ENTREVISTA

Entrevista a Adolfo de la Sienna Guajardo	98
---	----

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2019, pp. 5–39

ISSN 2007-1868

## LA ESENCIA COMO NÚCLEO COHERENCIAL DE NOTAS

The Essence as a Coherential Core of Traits

OBDULIO ÍTALO BANDA MARROQUÍN  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

RESUMEN: El presente estudio se aboca a analizar la idea de que la esencia es el núcleo constitutivo, fundamental y tipificante dentro de la entidad, constituido por un constructo coherencial de notas físicas. Al εἶδος se le atribuyen marcos categoriales mutuamente incompatibles. La realidad carece de ser constitutivo. La esencia es una elaboración mental surgida a instancias de la intencionalidad de la mente: ésta, en su esfuerzo por inteligir la realidad, demarca o configura una especie.

PALABRAS CLAVE: esencia, eidos, quiddidad, lo que es, universales

ABSTRACT: The present investigation is devoted to analyze the idea that the essence is the constitutive, fundamental and typifying nucleus within the entity, constituted by a coherent construct of physical notes. The εἶδος is attributed to mutually incompatible categorical frames. Reality lacks constitutional being. The essence is a mental elaboration that arises by the intentionality of the mind: the mind, in its effort to intellectually know reality, demarcates or configures a species.

KEYWORDS: essence, eidos, quiddidad, the what it is, universals

### Introducción

El presente trabajo conlleva el propósito de dilucidar cuál es el status ontológico de la esencia, y en ello está comprometida la participación de la mente humana. Dicho propósito no se orienta hacia un análisis hermenéutico sino a la búsqueda no-historiográfica del verdadero status de la esencia. Los métodos fenomenológico e intuitivo acá empleados, así como la sencillez del estilo, se explican por la necesidad de que autor y lector se entiendan participando de la dialogicidad, el rigor, la pureza de análisis y la ausencia de prejuicios que el tratamiento de esta cuestión tradicional demanda.

### 1. El concepto del εἶδος es contradictorio

Trátase de centrar el análisis sobre los rasgos esenciales constitutivos de la esencia metafísica o εἶδος. Afírmase del εἶδος, que es la razón de ser de una cosa: aquello por lo cual una cosa es; es así que, verbigracia, aquello por lo cual el hombre es hombre, es el ser animal, racional y espiritual; a esta condición *sine qua non* suele atribuírsele carácter general, esto es, se le concibe como aplicable no sólo para una cosa individual sino para una pluralidad de cosas de la misma especie; además, constituye el fondo del ser de la cosa, y por tanto es la esencia metafísica, extra-lógica –es decir, el εἶδος. Se suele opinar que ella se halla necesariamente sumida en lo individual, como un sistema de rasgos generales y necesarios que constituyen su razón de ser.<sup>1</sup>

El profesor Pablo Posada Varela (2014), si bien cuestiona la reducción husserliana del ego a su εἶδος, acepta la existencia de un εἶδος inexpugnable ante la reducción eidética. Escribe:

¿Y qué es una esencia si no el límite de toda variación? En efecto, la esencia es ese límite que mantiene el sentido de la variación misma, que asegura una posibilidad de variación como variación de lo mismo. Sin el eidos que la reducción eidética pone de manifiesto, no puede darse siquiera la variación del objeto, no tendría siquiera sentido hablar de variaciones plurales de un objeto. (p. 282)

Quienes así opinan, fusionan dialécticamente la universalidad del εἶδος más la individualidad de su realización concreta, en un compuesto objetivo. Mas se asombran de que el universal εἶδος, no obstante estar su contenido encerrado íntegramente dentro de lo individual, sea indiferente a su cantidad de realizaciones concretas.

De esta opinión participan, por ejemplo, M. I. Saoserov en Mark Moiseyevich Rosental y Straks (1965): “La esencia es el aspecto interno de la realidad” (p. 259); “cualquier (...) fenómeno del mundo objetivo, es una unidad de lo idéntico y de lo diverso, de lo universal y de lo singular” (p. 267). “En la naturaleza orgánica y en la inorgánica, al igual que en los fenómenos sociales, advertimos que lo singular no existe al margen de sus nexos con lo universal, y que lo universal sólo existe a través de lo singular y en el seno de éste” (p. 269); “(...) todo lo que es singular es también, de uno u otro modo,

<sup>1</sup> No compartía esta opinión Tomás de Aquino. Según éste, ningún singular existe en razón del ser absoluto de la esencia: si la esencia “hombre” existiera en este singular, no existiría al margen de él (*cfr.* Cristóbal 2017, pp. 14 s).

universal”. “Pero todo lo universal (...), es también una parte, un aspecto o la esencia de lo singular. Lo universal existe en lo singular y éste forma parte de lo universal” (p. 269). Por su parte, Nicolai Hartmann (1965) sostenía:

es lo paradójico de la esencia de lo universal no poder agotarse esto en nada particular o singular, y sin embargo estar su contenido encerrado íntegramente y sin restricciones en lo particular o singular (...). Hay por ende una realidad de lo universal en los casos reales mismos; no consiste en nada más sino en que éstos tienen de común, en medio de toda su diversidad, un cierto núcleo de rasgos fundamentales. Una comunidad de tal índole es de hecho, pues, una comunidad real; y esta su realidad no puede desligarse de la serie de los casos reales. Mas por otro lado es justo esta esencia de lo universal indiferente al número de los casos reales; más aún, ni siquiera se altera su contenido cuando no hay ningún caso real. Por lo tanto hay en ella la indiferencia a lo real que se hizo tangible en los objetos matemáticos. Y en esto se hace evidente de nuevo que su manera de ser es por naturaleza meramente ideal. (Cap. 46:b, p. 333).

Es inaceptable semejante parecer (no el asombro). Veamos un caso: en dos flores de la misma especie, les es idéntico el ser el órgano de reproducción de la planta (esencia). Si supuestamente la esencia es el núcleo o momento físico del ente individual, el fondo del ser de la cosa, cómo se explica entonces que sea idéntica en dos entes individuales diferentes; ninguna de sus anteras, ninguno de sus pétalos es “el mismo” en ambas, pero sí su esencia; ¿por qué?: siendo “física”, debiera compartir la individualidad categorial del ente. Puesto que es en ambas flores el mismo, entonces carece de individualidad. Luego, esto significa que la esencia propuesta no comparte con su entidad portadora, un marco categorial común —y claro, como  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , ha de ser específica—. La conclusión a la que nos fuerza la lógica es, que la condición eidética de la supuesta esencia, le impide ser a su vez el fondo del ser de la cosa.

Edmund Husserl (1962) es categórico al expresar: “(...) llamo esencia a lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo (...)” (p. 20).<sup>2</sup> Obviamente, el individuo no es un universal sino una existencia o hecho. El planteamiento en estudio, al pretender hacer el  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , parte constitutiva de la entidad real, construye una realidad, más que híbrida, ontológicamente contradictoria: las entidades de la realidad material son individuales: sus relaciones con el resto de la realidad son limitadas, no alcanzando a la desbordante indiscriminación de las relaciones que entre las entidades acoge el  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  (por ejemplo,

<sup>2</sup> Carmen Romano (2004) es categórica al afirmar que según Edmundo Husserl, “corresponde a cada objeto individual *una* esencia como *su* esencia” (p. 20)

entre la entidad-sinfonía y la entidad-cuchillo); esto se explica porque las relaciones con que mediante el εἶδος se vinculan las cosas, están en función de los caracteres fundamentales comunes de éstas (la sinfonía y el cuchillo comparten el εἶδος de ser bienes culturales); en cambio las relaciones fácticas entre ellas, se deben exclusivamente a las implicancias del dialéctico desarrollo de la realidad material -esta situación ya pone de relieve que entre las entidades “reales” y el εἶδος no existe identidad de naturalezas.

Ahora bien: por más que las cosas estén fácticamente relacionadas entre sí, como son individuales, sus respectivos *eide* en ellas encerrados también habrían de serlo. Puesto que el εἶδος, según se supone, no tiene su morada en otra parte que en la realidad objetiva —exterior al sujeto—, y puesto que las cosas reales son individuales, se desprende que el εἶδος, para ser el núcleo fundamental de la cosa y en la cosa individual, tendría que estar necesariamente comprometido, determinado, especificado por la peculiar individualidad de ésta; tendría que confundirse con el comportamiento concreto de la cosa y compartir su marco categorial: ese εἶδος debiera serle privativo nada más que a esa cosa, lo cual no es así.

Por otra parte: se diría que un pergamino egipcio y un piano comparten un εἶδος cual es, que ambos son esencialmente, bienes culturales. Se supone que dicho εἶδος los agrupa en un conjunto, y es suficiente para peculiarizarlos frente a los objetos que no son bienes culturales. Edmund Husserl (1962) reconoce la especificidad de la esencia: expresa: “(. . .) tiene toda cosa material su propia forma esencial (. . .). Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo (. . .)” (p. 20). Pues bien: agrupar y peculiarizar, suponen una tarea lógica de comparación, y una tarea de precisar qué rasgos son esenciales y cuáles no lo son: es una tarea lógica que le confiere al εἶδος un carácter específico, y que la cosa, dada su individualidad, está incapacitada para llevar a cabo. Podemos atribuir al pergamino egipcio y al piano una esencia común, pero no existiendo ninguna relación fáctica extra-mental entre ambas entidades, su respectivo εἶδος —entendido como “momento nuclear”— carece de la capacidad de trascender fácticamente más allá de los marcos de su entidad hospedante.

La esencia, tomada como el momento físico o fondo metafísico sustantivo de la entidad,<sup>3</sup> es incapaz de dar explicación de su pretendido carácter específico. Puesto que el εἶδος es por hipótesis, el núcleo fundamental y ti-

<sup>3</sup> Precisa Xavier Zubiri: “No se trata pues de la *species* sino del momento físico individual en cuanto tal, esto es, del momento nuclear por así decirlo, de las raíces de la sociedad sustantiva (. . . donde se

pificante dentro de la cosa, implica una situación determinante y sin la cual carecería de sentido: hasta qué nivel del comportamiento de la cosa es para ella fundamental, o —lo que en definitiva plantea lo mismo— en relación con qué entidades la peculiariza; esta mesa frente a mí tendrá diferente εἶδος en cada caso según que la considere como mesa, como mueble, o como objeto cultural. Luego, ese carácter del εἶδος supone una referencia comparativa y abstracta de la cosa a las demás. Por tal situación, la cosa individual es por sí misma incapaz de explicar dicho carácter. Es verdad que la cosa se relaciona con las demás (como cuando el Sol calienta la piedra), pero se trata en tal caso de las irracionales interacciones entre las entidades del mundo por sus formas de comportamiento, interacciones que no suponen (ni necesitan suponerlo) selección unitaria alguna de sus rasgos talificantes; su operar no es otra cosa que el dinamismo que determinan las leyes del dialéctico auto-desarrollo de la materia. La esencialidad o inesencialidad de los rasgos son útiles para explicar el significado de la mención a la cosa, pero no para posibilitar el fáctico dinamismo relacionante dentro de la trama de interconexiones del mundo material. Es esa la única forma como fácticamente se relaciona por sí misma la cosa con las demás, y no por relaciones cualitativas, que son las que supone el εἶδος.<sup>4</sup>

La entidad “real” tiene las categorías propias de la realidad, como por ejemplo, la individualidad. Los constituyentes del εἶδος siempre son específicos. Ahora bien: si no obstante los *eide* son encerrados dentro de sus cosas individuales, εἶδος cada en su respectiva cosa ha de adoptar ciertas determinaciones que individualizándolo, lo hagan co-partícipe de la cualitativamente insociable facticidad de la cosa. Consecuentemente, individualizados, no tienen por qué ostentar una aplicabilidad general por rasgos fundamentales, que supone una referencia a las demás cosas, y procesos de abstracción y de comparación: ello, debido a que la fáctica individualidad de estas entidades, de la que necesariamente han de participar sus ínsitos y medulares *eide*, no se interesaría por el comportamiento análogo de otras entidades; este interés implica una visión y un operar racionales, inexistentes en la cosa individual. Luego, la especificidad del εἶδος y la función lógica que supone, lo hacen ontológicamente incompatible, excluyente con la individualidad factual que le afec-

halla el secreto, la razón, la clave, la fuente (...) de todas las propiedades o actuaciones de la cosa en su primigenia individualidad”. (1985, p. 177)

<sup>4</sup> Por cierto, discrepamos con Xavier Zubiri, por postular la auto-suficiencia de la esencia: “Las notas constitutivas o esenciales (...) son suficientes ‘por sí mismas’ para constituir una sustantividad” (1985, p 207). (En otro trabajo he sustentado que las cualidades se reducen a atributos lógicos)

taría por hallarse nuclearmente encerrado dentro de la cosa individual, dada la incoherencia categorial que ello supondría. Pero aun más: la concepción en análisis, al circunscribirla a la esencia dentro de los marcos de la entidad “real” como su momento físico, la hace igualmente inaplicable a las entidades de la región ontológica de la idealidad: siendo estas entidades eidéticas, no es dable atribuirles un momento físico o núcleo fundamental en la entidad ideal, ya por el hecho de que este núcleo no puede ser único en ellas.

La universalidad y la individualidad son categorías coexistentes en una interacción de contrarios; pero me parece inadmisibles que la individualidad calificada pueda de por sí, a base de tan sólo sus relaciones fácticas, ser portadora de una referencia cualitativa a su contorno objetivo, que demarque el conjunto de las entidades afectadas por el mismo εἶδος, que es lo que significa su pretendida universalidad eidética; por ejemplo: este hombre que está frente a mí: ¿entre quiénes lo agrupa su εἶδος: entre los campesinos, entre los padres de familia, entre los homínidos...?: ello supone una demarcación lógica proyectiva que trasciende los marcos categoriales de la entidad física. De tal manera, no me parece admisible que esos contrarios coexistan en la homogeneidad de un común y grávido status ontológico.

Es admisible que el universal esté presente en cada individuo del conjunto, y que la individualidad del ente es expresión de alguna especificidad; pero una cosa es postular que lo uno es expresión de lo otro, y otra cosa distinta es asignarle a lo específico la condición de un miembro constitutivo de la consistencia individual del ente; pues en este caso, ya todo lo específico se agota en la individualidad del ente individual, y no le queda a lo específico nada para residir en otras individualidades. Esto es, la concepción en examen, al atribuirle a la especie (εἶδος) el carácter de “núcleo”, la constriñe tanto al individuo, que le anula su especificidad. Participa de esta concepción Xavier Zubiri (1985), para quien la esencia es “algo físico puesto que se halla formada físicamente de notas también físicas; pero por ser subsistema es tan sólo un momento de la sustantividad” (p. 193). También participa Edmund Husserl (1962): “Ante todo designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es (...)”.

No nos quedan más que dos alternativas: si el εἶδος está encerrado dentro de la cosa individual cual núcleo suyo, entonces, compartiendo sus categorías, es patrimonio exclusivo de ella y debemos renunciar a su generalidad; o, a la inversa, si el εἶδος, dado su carácter específico, es indiferente a sus realizaciones concretas, entonces debemos de renunciar a atribuirle calidad de ser el

núcleo fundamental y el patrimonio exclusivo de la cosa individual. Asignarle al εἶδος carácter de “núcleo” es comprometerlo en categorías excluyentes que lo hacen ontológicamente imposible.

La tesis en examen, por incurrir en el error de hipostasiar la convivencia de esas entidades excluyentes, al individualizar al εἶδος sumiéndolo íntegramente en la fáctica individualidad, le anula su autonomía ontológica. Si es parte de la “sustantividad” de la cosa individual, habría de estar afectado por las categorías de los entes reales, y entonces, ya no sería específico; y el encontrarse este εἶδος, el mismo en cada individuo de la especie, confirma su especificidad<sup>5</sup>, pero anula su postulada individualidad que es una categoría de los entes reales. Es esta pretendida inclusión de la esencia en el ente individual lo que explica la susodicha asombrosa paradoja mencionada. Si fuera objetivamente justificable el respectivo asombro, entonces con igual criterio también habríamos de asombrarnos de que por ejemplo, el contenido de la sensación del ruido de un aeroplano se halle en un momento dado, encerrado todo él dentro de la individualidad anímica de cada conciencia estimulada, no obstante ser en sí mismo indiferente a su captación o por un millar de conciencias o por ninguna. No nos asombramos de que el ruido del aeroplano no se altere ante la cantidad de conciencias que como receptoras, de él se provean, porque el ruido (entendido como la vibración acústica) para ser tal en cuanto desligado de todo enlace cognoscitivo, no depende de su captación sensorial. A su vez, puesto que el ruido es independiente de la conciencia aprehensora, no es el caso que esté contenido en ella participando de su interioridad óptica sino que, por lo menos, le es externo. Lo propio se da en el caso del εἶδος, en el que su señalada indiferencia es explicada por la situación de no hallarse encerrado dentro de cada individualidad, como pretende la tesis en cuestión. Luego, la paradoja que esta tesis cree descubrir, no existe objetivamente sino puesta por ella artificialmente, fusionando dos entidades que no son connaturales, estatuyendo involuntariamente un centauro ontológico. A esto se debe el asombro de Nicolai Hartmann ante el monstruo, sin percatarse de que no es más que un involuntario e hipostasiado vástago de la misma creación humana. Por consiguiente, y contrariando al susodicho modo de pensar, he de aseverar que, no es que su supuesto εἶδος se halle *dentro de* la cosa, sino que simplemente corresponde, conviene a la cosa. El asombro de aquellos autores se basa —como lo explicaré más adelante—, en la construcción de una falsa

<sup>5</sup> Xavier Zubiri declara que las notas conformantes de la esencia son momentos abstractos (1985, p. 98)

paradoja, y reside en que, desconociendo la exclusión mutua entre lo mental y lo extra-mental, estos autores los quieren hacer cohabitar a ambos en la misma entidad.

## 2. El supuesto εἶδος no es independiente de la mente

Seguidamente, pasemos a considerar en la misma tesis, el mero aspecto de la autónoma objetividad del εἶδος. Por esencia sustancial o εἶδος se entiende, aquello que en la cosa hace que ella sea lo que es; esto significa que, según esta concepción, el εἶδος es la condición *sine qua non* de la cosa; y además, puesto que la cosa es lo que es su εἶδος, existe una correlación definida entre el εἶδος y aquello que la cosa es: lo que es una cosa no puede ser talificado a la vez por varios eide diversos, pues de ser así éstos no cumplirían su función talificante. El profesor Xavier Zubiri (1985), sostiene que la esencia es un principio, un momento físico, estructural e intrínseco de la cosa; que es dentro de la cosa la verdad de la realidad; que la esencia es un sistema intrínsecamente constructo de notas físicas, una unidad coherencial primaria de auto-clausura. Según él, la esencia constituye la realidad verdadera de la cosa “es un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma” (p. 99). Edmund Husserl (1962) aseveraba: “Ante todo designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es (...)” (p. 20). “Autárquico” (δε εἰς ἑαυτὸν εἶναι) significa autosuficiente, vale decir, en el individuo hay un ser que se basta a sí mismo, no dependiendo de ninguna otra entidad.<sup>6</sup> Así entendida, la esencia es tomada en su acepción “metafísica” como esencia sustancial o εἶδος: es el fondo del ser, aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene el ser; es la οὐσία, vale decir, la naturaleza del ser de una cosa, y se revela por medio de la generalización que representa el concepto; en las diferentes caracterizaciones que al εἶδος atribuyen los autores, subyace el considerar que el εἶδος es en la cosa aquello por lo cual algo es lo que es, y sin lo cual dejaría de ser lo que es.

Diversos autores y doctrinas comparten no obstante las variantes, medularmente la misma opinión. Así, el Materialismo Dialéctico afirma que la esencia no existe fuera de las cosas, sino en ellas y a través de ellas, como su principal propiedad general, como su ley; ahora bien, la esencia de las cosas se

<sup>6</sup> Según Carlos Otriz, Edmund Husserl le confiere a la esencia una actualidad física concibiéndola como una noción sustantiva, capaz de ser sujeto de atribución de propiedades, y que además se constituye como un referente intencional fenomenológico capaz de insertarse en el mundo de la vida (2014, p. 45)

revela por medio de la generalización que representa el concepto (Ver por ejemplo M. Rosental y P. Iudin. “Diccionario Filosófico”, p. 147, o bien M. Rosental, “Principios de Lógica Dialéctica”, pp. 236-7). Husserl (1962) manifiesta: “ante todo designo esencia lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es (...)” (I, 3, p. 20). Xavier Zubiri (1985) expresa al respecto: “La unidad primaria (...), no puede ser extrínseca a la cosa, sino intrínseca a ella (...)” (p. 99). Nicolai Hartmann (1965) por su parte, expresa:

Lo peculiar del mundo real es que las esencias generales no tengan su trono en una lejanía cósmica, más allá del mundo, sino que estén contenidas en éste, penetrándolo, constituyendo ‘su’ esencia y ‘su’ repertorio de formas. Por eso se las puede encontrar en él, leer en él; por eso es posible arrancarlas al caso singular. (p. 105).

Y en otra parte dice N. Hartmann: “la esencia de la cosa sólo puede ser una” (op. cit., p. 145).

Es inaceptable ese pretendido status metafísico que se le pretende asignar a la esencia: no existe la tal esencia sustancial o  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$  en la cosa; en ese “sistema coherencial de notas físicas”, cada nota es o no tipificante en función de conformar la condición mínima para conferirle individualidad a la esencia: cada nota con igual derecho puede ser esencial o inesencial según el papel que desempeñe, de conformidad con la demarcación de lo esenciado que de modo previo haya establecido la mente. Por ejemplo: ante un triángulo equilátero, la mente puede demarcar como realidad esenciada, el triángulo: entonces el tener tres lados es una cualidad esencial del triángulo; pero si ante la misma entidad, la mente demarca como realidad esenciada el polígono, entonces el tener tres lados ya no forma parte de la esencia del polígono. Ante un policía, la mente puede demarcar como realidad esenciada al policía; entonces, el velar por el orden público es una cualidad esencial; pero si en esa misma entidad la mente demarca como realidad esenciada al padre de familia, aquella cualidad ya no es esencial para la entidad “padre de familia”. De tal manera, no es que la mente se limite a reflejar con obediencia la esencia ya existente, de una manera generalizada bajo la forma de concepto —tal como plantea M. I. Saoserov (Rosental, M. M., y Straks, G. M. (1965)—:<sup>7</sup> mi posición es que la generalización la pone la mente de modo potestativo —y de acuerdo a sus

<sup>7</sup> Xavier Zubiri también expresa: “es la esencia la que ha de ser fundamento de todo concepto formal y objetivo(...)” (1985, p. 99).

existenciales vicisitudes— y a guisa de factor formalizador, sobre los hyléticos e individuales comportamientos entitativos que aún no son esencias, en base al nivel de contenido que de modo facultativo, ella delimite en la realidad intendida, y en base al enfoque que ella asuma. La aprehensión intelectual ya supone una previa generalización que la hace posible: la supuesta “esencia” de la cosa es inconcebible así como esencia a secas: ha de ser esencia *de* algo —algo esenciado, talificado por la mente—; por ende, la esencia no podría ser captada intelectivamente sin previamente presuponer un definido marco entitativo, su consustancial dominio de generalización que la determina idéntica en cada caso individual, dominio del que es esencia y en función del cual se le atribuye su papel talificante.

La concepción tradicional de la esencia, descuida su ingrediente racional; por ejemplo, según V. I. Lenin (1974), la contradicción entre la esencia y el fenómeno preséntase bajo la forma de contradicción entre lo estable y lo inestable, entre lo que se encuentra en reposo y lo que se mueve. Fijemos nuestra atención en el curso de un impetuoso río; en él advertimos fenómenos inestables como los remolinos y los saltos de agua. No obstante, a través del brusco reemplazo de unos fenómenos por otros, descubrimos algo más o menos estable y constante, común a todos ellos, que constituye su esencia: es la corriente profunda, que se desplaza invariablemente río abajo, hacia la desembocadura. (p. 126). En el ejemplo aducido por tal concepción, he de observar lo siguiente: así como esa corriente profunda del río ante nuestros ojos, existen multitud de profundas corrientes estables en otros ríos. Ahora bien, cada cual de esas profundas corrientes, además de ser “esencia”, participa de un aspecto interno y estable que hace que sea “profunda corriente”; es decir, hay una esencia de la esencia. Acertadamente afirma V. I. Lenin: “(. . .) el pensamiento humano se hace indefinidamente más profundo, del fenómeno a la esencia, de la esencia de primer orden, por así decirlo, a la esencia de segundo orden, y así *hasta el infinito*” (Ibídem, p. 235). Esto significa que el mismo aspecto, la profunda corriente, puede ser a la vez esencia o fenómeno; ese mismo aspecto puede ser o esencial y estable, o fenoménico e inestable, según que respectivamente lo consideremos como fundamento del ser o como manifestación de la esencia: la estabilidad o inestabilidad del mismo aspecto no son absolutas sino relativas: suponen necesariamente otro u otros aspectos de la realidad objetiva a los cuales sea referido el aspecto en cuestión, y que según sea su comportamiento determinan o la estabilidad o la inestabilidad de éste. Ahora bien, ese mismo aspecto, desde el exclusivo punto de vista óptico, no puede ser las dos cosas a

la vez, pues esto contravendría al principio ontológico de no-contradicción; si no obstante se impone la antinómica coexistencia de ambos comportamientos, es debido a que el relativismo de éstos está determinado por la función que a dicho aspecto le confiere un agente cuya libertad sobrepasa lo óptico; los grados de las esencias no son afloraciones exclusivas de la operatividad óptica: suponen la intervención de una función heterónoma que las haga términos de una relación comparativa; sin la intervención de dicha función, se hace inconcebible la esencialidad o inessentialidad de los aspectos de la realidad objetiva.

La esencia pues es inconcebible sin su ingrediente racional posibilitado a instancias de la auto-determinación formalizadora de la mente. Tal auto-determinación le infunde al contenido de la esencia cierto relativismo de la razón, y se concretiza en variadas formas, bien sea como el punto de vista conscientemente preferido por la mente intelectual, bien sea como el inconsciente relativismo motivado por las existenciales contingencias de la vida humana, o bien sea por el convencionalismo del proceder de la vida del hombre en sociedad.

Puede aducirse en primer término (y en sentido de protesta), el inconsciente relativismo motivado por las existenciales contingencias de la vida humana. Volviendo a la tesis que cuestionamos —en la cual mantiene una relevante participación el Materialismo Dialéctico—, ella aduce el planteamiento siguiente: la esencia es la naturaleza interna de la cosa; las esencias son absolutamente reales e independientes de la subjetividad; por tanto, no existen esencias de cosas irreales, y además: la cosa real no encierra más que una esencia: la que verdadera y absolutamente le corresponde, y que constituye su núcleo autónomo e independiente de toda intencionalidad aprehensora, y a cuya aprehensión integral la capacidad cognoscitiva del hombre va aproximándose progresivamente —según esto, la esencia es inconfundible con el concepto—;<sup>8</sup> V. I. Lenin (1974) aprueba a Hegel, afirmando: “El concepto (cognición) revela la esencia” (p. 306). Según este planteamiento, la esencia o es la verdadera esencia de la cosa real o no es esencia; de tal manera, la “esencia” del cisne que se creía conocer antes del descubrimiento de los cisnes negros no era esencia por no ser la que verdaderamente se encontraba en la totalidad de los cisnes. Por lo tanto, siendo la esencia autónoma e independiente respecto a los penosos avatares de su aprehensión racional, para cada sector de la realidad no puede corresponder más de una esencia: la verdadera;

<sup>8</sup> Ver por ejemplo Lenin “obras”, t.XXXVIII, p. 173.

y ella ha de estar sujeta exclusivamente a los principios que rigen el devenir de las cosas.<sup>9</sup>

Con ello, el Materialismo Dialéctico, reaccionando —saludable reacción— contra el idealismo subrayando la fidelidad que nos merece la autarquía ontológica de la realidad objetiva, y también Edmund Husserl reaccionando contra el psicologismo, polarizan unilateralmente este factor, defienden “el ser autárquico”, desentendiéndose de otro aun más importante como condicionante de la esencia, cual es la intencionalidad de la mente. El Diccionario Filosófico de M. Rosental y P. Ludin, muestra que la esencia es “la ley” de la cosa (p. 147). Es cierto que Vladimir I. Lenin (1974) acepta una gradualidad en la profundización del conocimiento a través de una pluralidad de esencias. Dice: “(...) El infinito proceso de profundización del conocimiento por el hombre (...) del fenómeno a la esencia y de la esencia menos profunda a la más profunda” (p. 210) (esencia de la electricidad, esencia del electromagnetismo, esencia de la energía. . .). En esta profundización cognitiva, se elude la capacidad creadora de la mente. Prestemos atención a algunos ejemplos: a la felicidad corresponden diversas esencias según que la entienda el condenado a muerte, el místico, el comunista o el infante. La esencia de una estrella fue diferente para la astronomía aristotélica y para la astronomía actual. Replicaría el autor citado, que la “esencia” captada por el Estagirita no era la verdadera esencia; no obstante, por lo menos se refería a lo mismo a que hoy nos referimos, y ya por lo menos en eso había un apego a la realidad; ahora bien, entre él y el que ostenta la actual astronomía existe una diferencia tan sólo de grado; la astronomía actual está convencida de que trabaja con la esencia de la estrella, aunque la ciencia posterior descubriera que en lugar de ser estrella es cuásar; pues bien, ¿por qué no le atribuimos ese derecho también a Aristóteles cuando erróneamente creía tratarse de barcas provistas de antorchas? Así como la ciencia actual considera correcto valerse de la esencia del alma, aunque la ciencia del futuro ofrezca una interpretación más satisfactoria de lo que en realidad es eso que hoy llamamos “alma”, así también es lógico y hasta justo respetar las abstracciones con que muchas veces erróneamente la Humanidad del pretérito referíase a *su* “realidad”.

A través de la consideración sobre los ejemplos expuestos se impone la evidencia de que las esencias son las que constituyen el acervo del espíritu objetivo en un momento histórico determinado: V. I. Lenin argüiría que

<sup>9</sup> No nos explicamos entonces por qué la ciencia trabaja con esencias de cosas ya extintas o aún no existentes, tales como las del mamut o del comunismo

el espíritu objetivo trabaja no con esencias sino con conceptos a manera de correlatos mentales que se aproximan al reflejo nunca acabado de la esencia; mas, replicaría yo: si esos “conceptos” son modestamente nada más que mentales e imperfectas aproximaciones a las acabadas “esencias”, ¿cómo se explica entonces la absoluta coincidencia formal (estructural y cuantitativa) del contenido del “concepto” y el de la “esencia” —como cuando, verbigracia, hacemos de la animalidad y la racionalidad, el constitutivo válido tanto para el “concepto” “hombre” como para “la esencia” del hombre— ? Si la esencia fuera, como núcleo aún no aprehensible de la cosa, algo aún ignoto en su integridad cualitativa, más rico en contenido, que el concepto, entonces debiéramos renunciar a valernos de las incompletas notas del “concepto hombre”, para caracterizar, sin añadidura alguna, “la esencia” del hombre.

Y es que lo fundamental de la esencia no es ser la genuina, sino constituir un instrumental fundamento explicativo y definitorio de alguna realidad referida; en tal virtud, la realidad la determina no por lo que —la realidad— es, sino por lo que representa para la intencionalidad de la mente. La esencia, por implicar una previa delimitación mental —inexistente en la objetividad— de la extensión de la realidad aprehendida, no es el núcleo o la ley o el momento sustantivo de la realidad objetiva, sino una elaboración mental surgida a instancias de la intencionalidad de la mente. No existe una correspondencia absoluta entre una cosa y su exclusiva esencia: las esencias están afectadas de cierto relativismo determinado por el carácter histórico, existencial, de la intencionalidad de la mente.

A esta misma conclusión conduce el convencionalismo social. Es a veces por convenio como potestativamente la intencionalidad delimita la realidad objetiva, demarcando entonces arbitrariamente una extensión de la esencia. Es para el caso, ilustrativo un ejemplo: la esencia de la ciencia no es aplicable a la filosofía, permaneciendo ésta al margen del sector en el que se realiza la esencia de la ciencia; pero esto no obsta para que, si lo decide la comunidad cultural, ampliando los límites de la extensión de la ciencia, incluyendo en ella a la filosofía, haga para ésta extensiva y aplicable la esencia de la ciencia —catalogando a la filosofía como una ciencia más—. Este caso pone de manifiesto que el radio de aplicabilidad de la esencia puede ser delimitado merced al convenio de una comunidad cultural: ésta, toma como base cognoscitiva el multifacético comportamiento de la realidad; y no obstante, delimita el área talificada de acuerdo a la prioridad asignada al punto de vista que arbitrariamente prefiera como criterio para el caso, descartando todos los demás.

Luego paso a referirme al punto de vista conscientemente preferido por la mente.

Tómese en consideración un ejemplo: supóngase una entidad: este triángulo equilátero de tales dimensiones que en este momento ha sido graficado con trazo delgado y tinta verde en tal lugar del papel (entidad “a”). Esencia es, “aquello que hace que esta cosa sea lo que es”. Pero pregunto: ¿cuál cosa: el polígono, el triángulo, el triángulo equilátero? El “lo que es” ha de ser, por hipótesis, algo sustancial, vale decir, infaltable en la cosa; y además, algo que la tipifique entre otros congéneres dentro del género o especie. Pero cuál de los rasgos de la cosa es infaltable, y cuál no lo es: eso depende del nivel en el que nuestra mente demarque su “objeto formal”. Cuál es su εἶδος: es decir, cuál es el contenido de su ser, aquello por lo cual “es lo que es”, aquello que necesita para ser lo que es: aquello que sustancialmente es esa entidad; esto implica buscar el límite que en esa entidad separa lo sustancial de lo insustancial. Mas pronto llegamos a la cuenta de que ese límite no es definitivo, pues cualquier constituyente de esa figura en sí mismo no es ni sustancial ni insustancial: él mismo puede ser o sustancial o insustancial según que la mente lo utilice o no para tipificar un “objeto formal” por ella circunscrito a base de esa entidad. Sustancialidad e insustancialidad no son principios absolutos de la entidad: están en función de la intencionalidad de la mente. Adviértase de paso que el supuesto εἶδος, al ser lo indispensable de una entidad determinada, por ser privativo de esa entidad, ha de ser a la vez *ipso facto* lo que la tipifica, sin lo cual esa entidad no sería lo que es.<sup>10</sup> Si la entidad de nuestro ejemplo la veo como polígono, el tener tres lados iguales no forma parte de su εἶδος, porque es un rasgo que no hace que sea lo que es en tanto que polígono; es un rasgo muy restringido para peculiarizar al polígono frente a todo lo demás; pero si la talifico a esa cosa como triángulo equilátero, entonces aquel rasgo sí pasa a formar parte de su εἶδος pues sin él, el triángulo equilátero deja de ser tal. Supongamos ahora que a esa mismísima entidad la comparo con otra entidad idéntica, con la única diferencia que fue graficada por otra mano en otro lugar del papel. En este caso, la entidad demarcada es un triángulo equilátero dibujado en este momento con trazo fino y tinta verde, con la mano izquierda y en este lugar del papel. Su sustancial εἶδος correspondiente tendría que incluir aquello que en el caso anterior habíamos despreciado como insustancial (“lo

<sup>10</sup> De allí que Mark Rosental y Pavel Iudin en su Diccionario Filosófico, definan a la esencia en estos términos: “Sentido de la cosa dada, aquello que la cosa es en sí misma, a diferencia de todas las demás? (...)” (p.147).

propio” o el “accidente” de aquel “objeto real”): el ser graficada con la mano izquierda y en un determinado lugar del papel, que no formaba parte del εἶδος de nuestra entidad, ahora está incluido en su εἶδος. Bajo esta nueva demarcación, si para la entidad “a” proclamamos que su esencia consiste en tener tres lados iguales, no estamos apuntando a la auténtica esencia de esta figura en este lado del papel, pues no la tipificamos en su “lo que es”. Se observa en este caso que, sobre la misma entidad, la mente delimita correlatos diversos por su comprensión y su extensión, de acuerdo a los niveles de abstracción a los que se vea precisada a remontarse acuciada por sus menesteres talificantes de individualización.

Para valernos de otro ejemplo: una entidad como es una espada, puede ser tomada como un arma, como una mercadería, como una prenda de vestir, como un trofeo o como una sustancia química...; la mente enfoca su intencionalidad hacia esa entidad de la manera como le plazca, demarcando sobre su base una variedad de correlatos reales (cada cual como un sector de los aspectos materiales de la cosa); naturalmente, la constitución física de cada cual de estos correlatos está determinada por su respectivo εἶδος, privativo para él; la entidad en cuestión no es portadora de un εἶδος como *su* razón de ser, sino que sobre ella se fundan una pluralidad de eide, cada cual aplicable para una respectiva área real demarcada, *eide* cuya existencia no condiciona a la entidad, sino que está condicionada por la mente —de conformidad con su marco cultural.

Estos ejemplos nos sugieren —hemos de reiterarlo— que la sustancialidad del εἶδος no tiene carácter absoluto, sino que está en función de su parentorio papel tipificador; el límite entre lo sustancial y lo no sustancial en una entidad dada es corredizo: varía de acuerdo a la cantidad de constitutivos que en esa entidad sean necesarios para “conferir el ser” a una objetividad en ella delimitada; en una misma entidad, una “característica” suya puede o no ser eidética en atención a ser o no incluida en lo mínimo para que una cosa sea necesariamente lo que es. En sí misma no es ni eidética ni no-eidética: es eidética tan sólo en atención al papel que de modo teleológico le haga desempeñar la mente.

Definitivamente, no es cierto que cada entidad encierre una sola esencia: Zubiri (1985) puntualiza que la verdadera realidad es la “realidad simpliciter”, y que por lo tanto, “la necesidad esencial no es relativa; una misma cosa no puede tener esencias diversas” (pp. 110 s.). En oposición, parece que cada entidad tiene tantas esencias como cosas esenciadas demarque en ella

la mente. Poniendo de relieve el papel desempeñado por la subjetiva auto-determinación de la mente talificante, he querido enfatizar el ineludible ingrediente racional de toda esencia: es una situación opuesta a la pretendida absoluta objetividad del εἶδος, enteléquicamente auto-suficiente y pro-yacente en la realidad objetiva. Por lo mismo, rechazo la posición del profesor Xavier Zubiri (1985), quien supone que las notas constitutivas que conforman la esencia, siendo absolutas y autosuficientes, conforman un “sistema clausurado y total” (p. 208). No existe tal autosuficiencia. Peor aun: dicha autosuficiencia según el autor, es física:

La esencia tiene, pues, como condición metafísica ser absoluto en el sentido de autosuficiente; por tanto, lo absoluto es, como hemos dicho, puramente factual. Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios εἶδη físicos (ibídem, p. 209)

Puede desprenderse un corolario: el supuesto εἶδος es necesario para la cosa, pero para ser necesario ha de ser tipificador, delimitante: existe en función de la realidad que tipifica, a tal punto que es privativo y el exclusivo de ese marco entitativo;<sup>11</sup> entonces se invierten los términos: no es el εἶδος la razón de ser del objeto, sino a la inversa, es el objeto la razón de ser del εἶδος. Si pues así es la situación, y puesto que el εἶδος o esencia sustancial es lo que la cosa no puede dejar de ser, no es posible que la misma entidad deba su existencia a una multitud de *eide* que en ella coexistan. Ha de diferenciarse la entidad del objeto formal: la entidad es puesta por la realidad exterior al sujeto, en tanto que el objeto formal es un ente de razón forjado a expensas de la mente, sobre la base de la realidad “material” (realidad extra-subjetiva). Tan cierto es que el objeto formal es elaboración mental, fruto de la intencionalidad de la mente, que ésta puede producirlo no solamente circunscribiendo y confiriendo sustantividad a sectores de una entidad, sino también agrupando en una sustantividad diversas entidades de la realidad material.

La mente al recortar, al estatuir su “objeto formal”, lo hace por virtud de la aplicación concreta de todo un repertorio conceptual a priori de que es portadora, repertorio coleccionado gracias a la práctica histórico-social de la Humanidad, y que en un momento dado la mente echa mano de él para forjar

<sup>11</sup> Decir directamente lo que una cosa es, equivale a decir indirectamente lo que no es, lo que la destaca de todo lo que no es ella. Se entiende, de tal manera, que el supuesto de εἶδος la cosa sea aquello que la constituya individualmente *sui generis* entre todas las demás, lo que le confiera rango en la escala de los seres; en pocas palabras, el εἶδος ha de ser la característica primordial de una cosa.

un correlato del sector que en la entidad pretende recortar su intencionalidad; con ello estatuye un constructo sustantivo y unitario de notas, dotado de una personalidad inequívoca; tal correlato, en cuanto lo consideramos en relación con la entidad o entidades matrices es el “objeto formal”, y en cuanto lo consideramos intrínseca y analíticamente, es la esencia.

### 3. El carácter fundante atribuido al εἶδος, no es entitativo

Es sólito atribuir a la cosa un núcleo ontológico fundante o εἶδος, de carácter exclusivamente real; se pretende atribuir al εἶδος un carácter fundante de naturaleza entitativa; afirmase del εἶδος, que es la razón de ser de una cosa, el fondo del ser de la cosa: aquello por lo cual una cosa es; el εἶδος se halla necesariamente sumido en lo individual, como un sistema de rasgos generales y necesarios que constituyen su razón de ser. Según Tomás de Aquino (1940), la esencia se encuentra en la entidad extra-mental; puntualiza: “(. . .) esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene ser” (p. 16). Escribe Xavier Zubiri (1985): “Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios ἀρχαί físicos. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial” (p. 209). Las notas esenciales constituyen “un sistema físicamente sustantivo, esto es, con plena suficiencia en el orden constitucional” (Ibídem, p. 210). Pero además, se le atribuye a este ἀρχαί una aplicabilidad general por rasgos fundamentales, indiferente a sus realizaciones concretas.

Tal como se discutió en páginas atrás, con esta tesis la mente incurre en contradicción: los caracteres atribuidos al εἶδος, aplicados a la entidad “real”, son mutuamente excluyentes: al tener el εἶδος una aplicabilidad general, no puede ser un extra-lógico contenido del ser. Puesto que es el fondo del ser, el contenido del ser de la cosa, y puesto que el ser de la cosa es ontológico, se supone que su “físico” contenido no debe venirle desde fuera como una forádica generalidad —es decir, que la cosa adopte su fundamento receptivamente—, sino que debe aflorar de modo espontáneo de su intimidad; se supone que debe ser privativo de la cosa, ya que en la región entitativa de la “realidad” cada entidad es irrepetible, única, y las interrelaciones entre esas individuales entidades no suponen abstracción eidética alguna; por ser única la cosa, un “fondo fundamental de su ser” que exceda a su individualidad, es extraña e incompatible con su naturaleza óptica. Ciertamente, es de carácter fundamental: es el sub-sistema fundamental sobre el que se sostienen las notas fundadas; pero se le atribuye carácter universal, condición que le priva de estar encerrado

nuclearmente dentro de la cosa individual como un momento “físico” estructurante de lo real: no puede ser óptico ni “factual”; y no puede serlo, porque su universalidad y la individualidad que ha de participar de su cosa-hospedaje, son situaciones antológicamente excluyentes e irreconciliables. Más aun: no toda entidad es factual.

Esa fundamentación eidética en cuestión, sea que se la entienda como momento específico o como momento constitutivo de una realidad, ha de ser necesariamente según Zubiri, una selecta clausura sustantiva de cualidades. Escribe Xavier Zubiri: (1985): “(…) podemos decir ya con rigor estricto qué es la esencia física de algo desde el punto de vista de sus notas: es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (p. 193). Respondo: ¿“notas físicas”? La realidad objetiva en sí misma está desprovista de cualidades: las llamadas “cualidades” no son extra-subjetivas ni extra-mentales: no son fácticas ni factuales: no son nada más que calificativos lógicos que la mente les asigna a determinados aspectos del mundo extra-subjetivo; por ejemplo, la maleabilidad del plomo: no es física. Quien plantea que cada cualidad del ente es una dimensión “factual” suya, debería de mostrar que cada cualidad está delimitada. Mas esto es imposible: no están delimitadas la maleabilidad y la no-maleabilidad: entre el cuerpo más maleable y el más refractario a la maleabilidad, existe una graduación de estados en cuya secuencia se pierde la diferencia entre ambas “cualidades”; tal graduación existe también entre “luminoso” y “no-luminoso”. Esto significa que las llamadas “cualidades”, no son factuales: son extrañas a la entidad: son nada más que lógicos conceptos diseñados por la mente para aprehender la realidad categorizándola.

En cada entidad no hay nada más que materia (ὕλη) en su consustancial forma de comportamiento. La razón de ser de una entidad dada no puede estar conformada por todo lo que la constituye a esa entidad, pues entonces esa entidad sería su propio fundamento; por esta razón, la supuesta esencia metafísica, razón de ser, implica una discriminación y algún proceso mental de constitución de la realidad talificada; tal discriminación además ha de ser teleológica: no podemos hablar de la razón de ser de algo sin necesariamente referirla a un algo del que sea fundamento; si el fundamento explica a lo fundado, es debido a que primariamente éste es la razón de ser de aquél. Ni la discriminación ni la referencia teleológica son funciones que pueda ofrecerlas la realidad objetiva de sí misma, sin la hétero-intervención aprehensora de la mente. Me pregunto cuál es la pieza última constitutiva, el ἀρχή factual en

esta entidad frente a mí que es Juan Chávez: bien sea que lo talifique como maestro, como futbolista o como padre de familia, le corresponderán a este hombre no uno sino diversos ἀρχή factuales constitutivos irreductibles unos a otros. En sí misma una entidad ni ofrece ni requiere ningún fundamento eidético de su ser, y ningún ἀρχή factual como pretende Zubiri pues el ser mismo no le es constitutivo: la entidad simplemente existe; el sistema coherencial de notas no es una fundamentación unilateral como pretende Zubiri: se trata de una correlación entre la realidad esenciada y su supuesto ἀρχή: es verdad que esta casa sin “la morada del hombre” (universal) no es casa; pero recíprocamente, la “morada del hombre” sin la existencia de sus individuos no es tal; lo propio se podría decir de la especie “triángulo” y de su supuesto. El “sistema coherencial de notas sustantivas” no puede ser el ἄρχή de la realidad esenciada: la que necesita de dicho sistema coherencial es la mente, para entender unitariamente la realidad esenciada. La entidad como tal, únicamente admite una explicación óptica, natural e intrínseca, como esta humareda que se explica por la combustión o este sismo que se explica por la tectónica de placas: la entidad para ser tal, se explica sola por su universal ínsito, pero no necesita de “notas” que la peculiaricen y talifiquen.

Lo que explica el supuesto εἶδος sustancial, el ser de que es su fundamento, no se halla en la entidad —sea “real” o “ideal”—: ese ser del objeto, es una elaboración mental, producto de alguno de los puntos de vista desde los cuales consideremos la misma entidad, producto del criterio adoptado al referirnos a la realidad; cada cual de esos idiosincrásicos enfoques organiza lógicamente la entidad, polariza a su manera el comportamiento entitativo, elaborando a su arbitrio una estructura lógica en la cual la prioridad de sus momentos tipificantes está en función no de la entidad o de las entidades base, sino de la talificación *sui generis* que aquel enfoque quiere dar a esa su estructura; será diferente la estructura aplicada a esta higuera, si en ella la mente demarca como realidad esenciada, la *ficus carica* o el *ficus*; de ese modo la mente estatuye a su antojo el ser de la cosa, “*id quod est*” la cosa. Por asumir el ser de la cosa un carácter puramente lógico, es tan sólo en él donde cabe una explicación racional de lo que es la cosa, no en el mundo real entitativo; la entidad en sí misma es racionalmente indiferenciada, desprovista de toda determinación racional, y si bien puede dar lugar a multitud de constructos, cada cual con su ser propio establecido por el especial punto de vista de la mente, en sí misma la entidad no ofrece un cualificante ser privativo; carece de un constructo “ser constitutivo”: únicamente tiene ser existencial. Así por ejem-

plo, sea un cuerpo cualquiera: si se nos antoja lo interpretamos como masa, si se nos antoja, como energía; en cada cual de estos casos, sobre la misma entidad, la mente estatuye un constructo que en sí conlleva su privativo ser; la entidad en sí misma carece de ser constitutivo; si creemos descubrirle un ser, es porque ya con ese acto nuestra mente delimitó sobre su base una abstracción, un constructo cuyo ser establecido por ella es el que creemos descubrir. Evidentemente, si pues la entidad carece de un lo que es, no tiene sentido la existencia en ella de un fundante contenido de su ser que constituya aquel *lo que es*. “El ser de una cosa”, y “el fundamento explicativo del ser de una cosa”, son expresiones que denotan un operar lógico, al que es absolutamente ajena la realidad en tanto no influída por la intencionalidad de la mente. El fundamento explicativo del ser de una cosa, existe en función del ser constitutivo de la misma, representado por un racional constructo talificante; todo esto es fruto de una elaboración mental para la que es ciega la realidad objetiva. Afirmémoslo pues definitivamente, la extra-lógica esencia metafísica es una hipóstasis.

Cada realidad esenciada demarcada, implica la demarcación de su respectivo “lo que es” (*eo quid est*), el cual es un constructo estructurado en género próximo y diferencia específica. Por ejemplo, “hombre” y “hombre andino”, tienen diferente género próximo y distinta diferencia específica. La especie es objetiva; pero la realidad esenciada demarcada, es racional. La demarcación de la realidad “hombre andino”, se corresponde con la estipulación de su estructura eidética, y la relación no es causal ni de fundamentación, sino de concomitancia. Ahora bien, desde el punto de vista constitutivo, en el objeto, elaboración de la mente, no existen como dos momentos “lo que es” la cosa y su razón de ser: ambos son lo mismo: son tan sólo el ser esencial y talificante conferido por la mente a su abstracción extraída del mundo exterior, con su sola creación. En el constructo unitario que, con fines de talificar la realidad, forja la mente, no existen por separado ni el *lo que es*, ni *aquello por lo cual* es lo que es; ambos son instrumentales recursos de comprensión de que nos servimos para interpretar ese constructo en cuanto a su trascendente significación; el *lo que es*, es lo que significa ese constructo, en su unidad; y *aquello por lo cual* es lo que es, no es más que ese mismo constructo pero visto analíticamente. El eidos aristotélico ( $\tau \delta \tau \acute{\iota} \epsilon \nu \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$ ) y el “lo que es”, son lo mismo. En tal virtud, debiera decirse del  $\epsilon \acute{\iota} \delta \omicron \varsigma$  que es aquel instrumento nuestro mediante el cual comprendemos que algo es lo que es; y el lo que es, viene a ser aquel instrumento nuestro del que nos servimos para explicarnos la diver-

sidad sustantiva del constructo. Al decir: “aquello por lo cual algo es lo que es”, la dualidad de la expresión no es más que un tautológico juego de instrumentales palabras mediante las cuales desdoblamos —para nosotros— la unidad del constructo. De tal manera que el condicionamiento no es unilateral sino mutuo, y lo es porque previamente habíamos establecido que signifiquen lo mismo. La mente, al crear el ser, ya estatuye las condiciones de su talidad, de las que más tarde nos valemos analíticamente, llamándoles “εἶδος”, para explicar esas mismas condiciones que tomadas unitariamente les llamamos “el ser de la cosa” (así sucede cuando la mente selecciona “hombre”, “hombre andino”, y “hombre americano”). Al atribuir carácter explicativo al supuesto griego εἶδος lo que operamos es un tautológico desdoblamiento del racional ser de la cosa. Esta situación explica por qué Aristóteles opinaba que la “esencia sustancial” era el fundamento que justificaba la necesidad racional del ser de la cosa.

#### 4. El operar de la mente

##### 4.1. La esencia no es exclusiva del individuo

Un individuo *hic et nunc*, es el punto de entrecruzamiento de varias universalidades: puede ser el portador de varias especies; por ejemplo: este río: por él se entrecruzan: río, curso de agua, vía fluvial, ecosistema, centro turístico, hábitat. Algunas de estas especies están organizadas concéntricamente (“hombre”, “hombre andino”, “hombre americano”), otras están dispuestas colateralmente, como las especies de este río en el ejemplo anterior. Considero que una especie ha de ser lo que es común y fundamental en todos los individuos de la especie, *lo que* algo es. En tal sentido, la esencia siempre es de la especie, nunca es el núcleo único del individuo<sup>12</sup> —como supone la concepción tradicional—; y ¿por qué?: la razón es que toda esencia peculiariza a lo esenciado frente a todo lo que no es él, y por lo tanto, la esencia tendría que incluir caracteres individuales privativos de lo esenciado (la *haecceitas* escotista); y en tal caso, el *factum* esenciado tendría la misma extensión que la totalidad de las notas de su respectiva esencia; y siendo la esencia co-extensiva con su respectivo *factum*, dicha esencia carecería de “individuos” subordinados; luego,

<sup>12</sup> Aristóteles coincidía con mi planteamiento, cuando escribía: “No habrá pues, esencia de ninguna de las cosas que no son especies de un género, sino tan sólo de éstas” (Metafísica, 1030a 10). Por el contrario, Edmund Husserl sostiene que el objeto individual tiene su especificidad que es su fondo permanente de predicados esenciales y necesarios. Dice: “La esencia es (...) la serie de los predicados necesarios para que la cosa misma sea tal como ella misma es (als Seienden, wie er in sich selbstist)” (E. Husserl, *Husserliana*, Bd. III, 1, pp. 12 s, 17 s., cfr. Claude Romano, 2012)

no podría ser fundamento del *factum*, no podría ser lo que es su *factum*. Por el contrario: si la esencia mantiene su especificidad, haciéndose coextensiva con la especie (la esencia de “hombre andino”), le correspondería una clase de individuos a ella subordinados, y entonces sí podría ser su fundamento, “lo que” cada uno es.

Además: dado que la extensión de las notas de esa esencia no excedería la extensión de los marcos entitativos del *factum* individual, resultaría que éste tendría un fundamento o εἶσφοχη en sí mismo: su εἶσφοχη le sería inmanente; y esto nos llevaría a aceptar que dicho *factum* se da su εἶσφοχη a sí mismo, sería *causa sui*, lo cual es un imposible. Pero es más: teniendo tanto el individuo como su esencia los mismos constituyentes, ambos se identificarían en una sola entidad ontológica, en la cual no existiría la diversidad entre esencia y realidad esenciada.

Nadie ha sostenido que la esencia del *factum* se reduce a peculiarizar el *factum*, a no trascender de sus marcos; la esencia del individuo, ha de ser la esencia común que éste comparte con sus congéneres.<sup>13</sup> Discrepo del planteamiento de Tuomas Tahko (2016), quien adhiriéndose al punto de vista de E. J. Lowe, acepta que la esencia de una entidad es su identidad. Escribe: “Lowe in fact takes his inspiration from Locke, suggesting simply that the essence of *x* is just the very identity of *x*” (p. 4). No solamente está asumiendo que esa *x* es una entidad individual, sino que su esencia es su única identidad. Y en cuanto a Edmund Husserl: la “esencia individual” no prescinde de los caracteres individuales. Por eso, refiriéndose al “lo que” de Husserl, escribe Giuliana Mancuso (2016): “*un quid che si obtiene prescindendo dall’esistenza dell’oggetto individuale per considerare esclusivamente le sue determinazioni, il suo individuale ‘esser così’, facendo astrazione del fatto che tale oggetto sia effettivamente esistente o sia solo fantasticato*”. (p. 75)

## 5. La esencia como el ser único de la entidad

El *Diccionario filosófico* de M. Rosental y P. Iudin, dice en su página 141: “la esencia es aquello que la cosa es en sí misma, a diferencia de todas las demás y de los estados variables de la cosa (...)”. Los autores comparten

<sup>13</sup> Aristóteles escribía: “Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su substancia, y la substancia se dice que es la esencia de cada cosa singular” (Z6, 1031a17-18). Pero Javier Aguirre malinterpreta este pasaje así: “Si cada cosa es su substancia y la substancia se identifica con la esencia, entonces cada cosa consistirá en su esencia. Tal como se afirma, cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa (...)”. (2012, p. 172). Aristóteles, sosteniendo que el *tóde ti* es el correlato real de la definición, no podía haber hecho esa reducción que Aguirre les atribuye

la tesis de Edmund Husserl y Xavier Zubiri, de creer que la cosa individual posee una dimensión física única en ella, que es la esencia, y por lo tanto, desconocen que todo individuo es el punto de entrecruzamiento de varias universalidades —téticas o subjetivas—, igualmente esenciabiles. Aquellos autores desconocen también que la esencia no es única sino la que elige la mente como instrumento de talificación entre una pluralidad de especies. De paso, M. I. Saosero por su parte, no tiene una idea clara de lo que es la esencia: afirma que la esencia del desarrollo de la historia, la constituye la actividad de las masas populares (Rosental, M. M., y Straks, G. M. 1965). Eso es la causa, pero no es la única: también puede serlo la razón, el trabajo, el espíritu de trascendencia . . . Además, la actividad de las masas populares puede ocasionar deterioro ambiental, superpoblación. . . : esto es, no existe un vínculo de correlación entre la pléyade de fenómenos de la especie y su pretendida “esencia”. Además: considero que la esencia debe ser, no lo que los explica los fenómenos, sino algo interno, constitutivo, fundamental y general a lo cual se reducen los fenómenos: lo que éstos *son*.

### **5.1. La esencia no peculiariza a la cosa individual, sino a una de sus especies**

Edmund Husserl pretende individualizar el εἶδος. Claudio Majolino, exponiendo el planteamiento de Husserl, escribe: “*When one judges that ‘this is ruby red’ the judgment refers to an individual object, namely a tode ti determined as being-ruby-red. This is what Husserl calls the subsumption of an individual object under its essence*” (Staiti, A., 2015, p. 43). M. Rosental y P. Iudin, en su diccionario filosófico, escriben que la esencia es el sentido de la cosa dada. Aquello que la cosa es en sí misma, a diferencia de todas las demás y de los estados variables de la cosa (. . .)” (p. 147). Discrepo de esta caracterización de la esencia, porque no precisa la peculiarización. La esencia de la democracia burguesa sería la dictadura de la burguesía. La democracia burguesa no es la “cosa dada”, sino un particular. Y estamos suponiendo que la democracia burguesa es portadora de una sola esencia, cuando en realidad dicha democracia tiene una esencia para cada nivel de especificación (por ejemplo, la democracia burguesa peruana del siglo XX).

### **5.2. La mente intelectual selecciona y peculiariza**

La mente intelectual interviene del siguiente modo:

1- Selecciona o crea la realidad a esenciar, que es una determinada especie; elige y demarca una de esas especies, e identifica en ella su esencia. Le es

imposible talificar un individuo (cuando cree la mente esenciar un individuo, la esencia que halla es la de una de sus especies —“árbol”, por ejemplo —).

Aceptamos la esencia, pero solamente como el sentido de la especie: lo que es la especie —tética o subjetiva —; y como extensión, se aplica también al individuo de la especie *hic et nunc*; por ejemplo, la esencia de “ciudadela inca” se aplica también a Machu Picchu. No tiene sentido hablar de la esencia única de un fenómeno *hic et nunc*. Ante un fenómeno como esta piedra caliente, y si me centro, no ante el fenómeno “piedra” sino ante su calor, descubro la esencia del calor; pero a su vez, estudiando el calor, puedo descubrir una de sus esencias, la de la energía. La piedra tiene una esencia más profunda que es la de cuerpo mineral, y éste responde a una esencia, la de cuerpo inorgánico. . . La mente humana elige la dirección de la realidad talificada por esenciarse, o por peculiarizarse; inclusive elige su nivel: ante este fenómeno que es un triángulo equilátero dibujado, elijo el triángulo, el triángulo equilátero, o el polígono. Ese “sentido interno” que mencionan los marxistas, la mente lo elige o lo crea, lo impone.

Claro está, la esencia es el sentido de la cosa, aquello que la cosa es en sí misma. Ante este fenómeno: este hombre que está frente a mí, puedo descubrir la esencia de hombre, la de homínido, la de cordado . . . Pero adviértase que mi proceso de búsqueda está direccionado por mi demarcación de alguna especie: me puedo preguntar por la esencia de este hombre que está frente a mí *hic et nunc*, pero respondo con la identificación de la esencia de la especie “hombre”. Puede tratarse de que esa cosa que está frente a mí sea un hombre, y a la vez asesino, deportista y padre de familia: es dable buscar una de las esencias de esta entidad en alguna de sus especies pero no tiene sentido preguntarse por el núcleo esencial único de este individuo fenoménico *hic et nunc*.<sup>14</sup>

Andrea Staiti (2016), adhiriéndose a los planteamientos de Edmund Husserl y Rudolf Lotze, acepta que las “concrete essences” y las “*generic essences*” se diferencian por el diverso nivel de generalización. Lo que desconoce es, que es el trabajo de la mente intelectual el autor de ambas esencias (p. 64).

2- La mente intelectual tiene que tipificar o peculiarizar a la realidad esenciada. La esencia identificada, ha de ser algo que la diferencie a la especie de

<sup>14</sup> Por todo lo dicho, discrepo con el planteamiento de M. T. Saosenov, quien escribe que “la esencia es el aspecto interno, relativamente estable, de la realidad objetiva (. . .)” (Rosental, M. M. y Straks. G. M., 1965, p. 55) Dada la intervención de la mente, no necesariamente es “de la realidad objetiva”, y tampoco es el único aspecto interno

las demás especies congéneres pertenecientes a un género mayor. Por ejemplo, con respecto a este hombre que yace frente a mí: mi mente puede instalarse en la especie “albañil”, pero también en la especie “enemigos del terrateniente asesinado”. La esencia tiene que peculiarizar a la especie esenciada dentro de su género —que le es mayor en extensión—. La expresión lógica de esta peculiarización es la “diferencia específica”; pero fácticamente no cabe hablar de diferencia específica en la realidad extra-mental.

Una esencia que no peculiarice a su respectiva especie dentro de su género, no es esencia; así, la esencia de la especie “albañil” no es el ser hombre: su esencia es el hombre que construye y mantiene edificaciones: eso es *lo que es* un albañil. De tal manera, por principio, ninguna entidad es portadora de una sola esencia: su esencia la elige o crea la mente intelectual entre sus posibles especies.

### **5.3. La esencia no necesariamente remite a una especie de mayor amplitud que lo esenciado**

La esencia, ni consta de notas, ni es una estructura racional de género próximo y diferencia específica:

Cuando decimos que la esencia de “hombre” es ser animal racional, esas son notas, que son recursos racionales que responden a la ubicación de lo “esenciado” en coordenadas de género próximo y diferencia específica. Veamos otros casos: la esencia del capitalismo es la plusvalía; la esencia del crimen es el egoísmo. Si bien el egoísmo está presente en todos los actos criminales, no constituye una especie mayor a la de “crimen”, como para subordinar a “crimen” bajo el género próximo “egoísmo”; y lo propio se puede decir de la plusvalía: no conforma una especie mayor a la de “capitalismo”.

Se dice que el hombre es el animal racional; ello es lo que es el hombre; pero la esencia del hombre no es el género próximo y la diferencia específica: ese constructo de notas no es su esencia, ya por el hecho de que las notas son referencias hacia lo extra-mental.

Por lo tanto: la esencia, en unos casos, nos remite hacia una especie mayor a la talificada —caso de “hombre”—, pero no siempre es así: “lo que es” la cosa, aquello a lo que se reducen los fenómenos, no necesariamente es una especie mayor —como es el caso del egoísmo con respecto al crimen, o de la plusvalía con respecto al capitalismo —: la esencia no tiene suficiente sustantividad como para conformar una especie y configurar a lo esenciado como una de sus sub-especies.

La esencia, “lo que es” la cosa, su fundamento, aquello a lo cual se reducen los fenómenos, no siempre se encuentra en una especie abarcadora de mayor amplitud que la realidad esenciada; se da en algunos casos; por ejemplo, la esencia de “hombre” es “animal racional” (se recurre a una especie mayor a “hombre”); también, en la esencia de algún ente “ideal”; pero en otros casos, no es así; por ejemplo, la esencia del calor: la agitación de las moléculas; la esencia de la democracia: la dictadura de la burguesía; la esencia del imperialismo: la avaricia de los máximos beneficios por parte de los monopolios; la esencia en estos casos es su ἐσφραγή. Es que la esencia en cuanto tal, no implica necesariamente ni género próximo ni diferencia específica; lo esenciado en cambio, sí los implica necesariamente. Género próximo y diferencia específica, no son categorías factuales sino de interpretación intelectual. Se dice que el hombre por esencia es animal; pero esto se refiere a los rasgos genéticos que comparte con los demás animales; sólo por accidente existe en casos como éste, la vinculación a la especie mayor.

#### **6. Ensayo constructivo: la esencia es una abstracción**

De tal manera que la esencia en sentido metafísico no existe, es una mera hipóstasis. Supongamos, este reloj que me lo regalaron, y lo pongo en venta: no le hallaremos una sino varias esencias: como reloj, como regalo y como mercancía. Si busco en el objeto un “ser autárquico”, un núcleo físico de notas estructuradas, no lo hallo; en él, todas las características bien sea como reloj, como regalo o como mercancía, están entreveradas. La que estructura estas características —en género y diferencia—, es una mente necesitada de identificar determinada especie por ella seleccionada y esenciada. Así, como regalo, las notas que conformen su esencia coherencial tendrán una constitución y una estructura diferente a la que tiene la mercancía. El ser constitucional de la cosa, inexistente en la realidad, es una talificante producción intelectual; en tal virtud, toda esencia es exclusivamente lógica y relativista: a decir verdad, lo que primariamente existe en un determinado acto de simple aprehensión, es un ente de razón que yo llamo abstracción: es un ente de razón elaborado por la mente a guisa de correlato racional del sector real entendido por su intencionalidad aprehensiva; ese ente de razón está determinado por la realidad objetiva, y además, de manera primordial, por la mente; ésta para estatuirlo aplica sus categorías propias, las cuales a su vez son resultado del trato milenar del ser humano con la realidad circundante en la práctica histórico-social. En tal virtud, la simple aprehensión conlleva una serie de operaciones mentales como

son intuiciones individuales, comparaciones, abstracciones, generalizaciones, conceptualizaciones, intuiciones noéticas, operaciones presentativas, juicios y operaciones discursivas . . . Toda esta variada operatividad mental, en un momento dado se concretiza en la función presentativa (llamada “de simple aprehensión”), que es aquella que, como consecuencia de sus esfuerzos por presentar la realidad objetiva —y puesto que para presentarla ha de interpretarla racionalmente—, estatuye la abstracción a modo de signo racional con significado real. Ejemplo de abstracción: el constructo “animal racional”: supone operaciones lógicas como comparar, buscar el género y la diferencia específica, seleccionar y descartar.

Esa abstracción puede ser interpretada como referencia mental, en tanto que la consideramos instrumentalmente: la tomamos como momento inauténtico, carente de ser en sí, momento insustantivo de los constructos calificantes o de inhesión, y le atribuimos especificidad: “sonido”, por ejemplo.<sup>15</sup> Esa misma abstracción, a su vez, puede ser interpretada como concepto: en tanto que la consideramos unitaria e instrumentalmente, y atribuyéndole auténtica autonomía sustantiva, le tomamos como momento de los sistemas dianoéticos. Esa misma abstracción es también, si lo queremos —con el tomismo—, “objeto formal”: se da esto si la interpretamos en relación con la realidad objetiva, concibiéndola en tal virtud como una actualización de las virtualidades de ella: si, tomando en cuenta que la mente opera sobre la base de la realidad exterior, se le considera producto de la función formalizadora de la mente como actualizadora de la hylética realidad objetiva; se le considera entonces en cuanto enteléquico término de la actualizadora intencionalidad de la mente. También podemos interpretarla desde el punto de vista semántico: como significado del concepto: en ese caso esa abstracción es entonces el contenido objetivo del concepto.<sup>16</sup> Por último: dejando por sentado que esa abstracción

<sup>15</sup> La lógica tradicional diferenciaba referencias (o notas) y cualidades (diferenciación establecida, por ejemplo, por Francisco Romero y E. Pucciarelli; Luis Liard, Alex Pfänder, 1928, pp. 157 s). Puesto que la realidad que la realidad objetiva en sí carece de cualidades, y puesto que las cualidades con que caracterizamos a los objetos, por suponer una complicada elaboración racional, no pueden ser sino referencias mentales que estatuyamos como recursos para aprehender intelectivamente el mundo, y como dichas referencias califican a los objetos, es lícito llamarles además “cualidades” (que evidentemente son de carácter racional). “Referencia” o “cualidad” son diversos nombres que ha de recibir el mismo ente de razón

<sup>16</sup> Alex Pfänder establecía una abismal diferencia entre el “contenido objetivo” del concepto y el “objeto formal”, en el sentido de que en éste, por ser siempre y necesariamente extra-mental, sus constitutivos no pueden equipararse con los del contenido objetivo, que son mentales referencias hacia ellos (1928, pp. 157-158). Rechazamos esta ociosa distinción y la infundada dualidad en que se basa, por la circunstancia que a continuación puntualizo: la existencia del objeto formal es inexplicable sin

es un “ente de razón”: en tanto que ella nos remite referencialmente hacia un área de la realidad, individualizándola en su mismidad: talificándola, presentándonosla en lo que es, ella es esencia.

Es innegable que tal ente de razón, la esencia, se asienta en un fundamento real; a tal punto que es seductora por ejemplo la sentencia de M. I. Saosevov ya citado, cuando dice que la esencia es el aspecto interno, relativamente estable, de la realidad objetiva; en tal virtud, el aspecto interno y estable de las nubes verbigracia, lo constituye naturalmente el ser fenómenos meteóricos (con sus implicancias), y nada más que eso. No obstante, pese al fundamento real de toda esencia, no me parece dable por ello afirmar que en la realidad sin más ya se encuentra la esencia sin necesitar de la intervención de la mente. En el ejemplo aducido se observa ya que esa esencia ha sido *elegida* por la mente: entre los diversos puntos de vista como puede ser relacionado el comportamiento de las nubes, la mente ha preferido elegir el causal: voluntariamente ha querido obedecer al aspecto genético del desarrollo de la naturaleza material, pero voluntariamente ha podido asociarlas bajo otro punto de vista —total o parcialmente— con otras entidades, y estatuir de ellas la esencia: “agentes nefastos para la filmación”, o la esencia “objetos volantes”. La realidad objetiva no impone la prioridad a ninguna de esas esencias: la prioridad la pone la mente: “fenómenos meteóricos” no es la esencia que auténtica y objetivamente corresponda a “nubes”: es una esencia que obedece al punto de vista genético elegido por la mente. La delimitación y peculiarización que esto supone, garantiza que esa esencia es un engendro mental.

Aún dentro de cada punto de vista, la mente es libre para demarcar el nivel tope en que han de relacionarse la extensión de la esencia delimitada y la esencialidad o inesencialidad de sus notas. Así por ejemplo, anteriormente se estimaban como caracteres constitutivos de la esencia “cisne” el ser un ave nadadora lamelirrostra que constituye la familia de los sígnidos, y es blanco; pero una vez que se descubrió la existencia de cisnes negros, si bien es cier-

la intervención de la intencionalidad de la mente al pretender determinar una realidad en lo que es; y puesto que el ser de una realidad tan sólo se puede determinar cualitativamente —dado que aquello en virtud de lo cual se dice de algo que es tal, es una cualidad—, resulta que la mente, al proyectar una referencia racional sobre la realidad, no manipula materia trascendente sino instrumentos por ella establecidos para tal efecto, que son las cualidades: su operatividad se desenvuelve en un ámbito exclusivamente mental; luego, el “objeto formal”, dado que surge a instancias de la intencionalidad de la mente, es un “poiótico” constructo racional de cualidades. Ahora bien: como la realidad extra-mental no ofrece de por sí, objetivamente, sus cualidades, resulta que el “objeto formal” no puede ser extra-mental. De tal manera, la tesis en cuestión duplica inútil e infundadamente una entidad (la abstracción) que cae dentro de los marcos mentales

to este descubrimiento motivó la intencionalidad de la mente hacia un nuevo sector, no es que la obligara a rectificar por estrecha la abstracción “cisne” autónomamente por ella estatuida; ese descubrimiento de las Ciencias Naturales no cambió en nada la libertad que ha tenido y seguirá teniendo la mente para demarcar arbitrariamente en la realidad objetiva cualquier extensión de entidades, y correlativamente cualquier límite que circunscriba en ella la esencialidad de su contenido. Es así que, a despecho del nuevo descubrimiento, la mente puede no querer extender la extensión de la esencia hasta involucrar a los cisnes negros, permaneciendo su esencia imperturbable, con la blancura como imprescindible nota talificante; estatuye entonces para la nueva variedad, otra abstracción en que en lugar de la blancura sea la negrura una de sus talificantes notas de su “diferencia específica”. A su vez, esto no le niega el derecho a situarse en el nivel del género: delimita la abstracción “cisne” en general, y correlativamente, la blancura y la negrura que habían sido notas esenciales, quedan esta vez al margen de los marcos de esta abstracción como notas inesenciales. Y además, a su antojo puede forjar las abstracciones correspondientes a cualquier otro género superior, confiriendo correlativamente carácter talificante o no talificante a las mismas notas.

Es tan enorme la libertad de la mente, rebasa tan ampliamente el comportamiento de la realidad objetiva y de sus vicisitudes gnoseológicas, que puede antojadizamente estatuir esencias tales como la esencia de los seres que desfilaron por mi imaginación en esa noche de insomnio; (estas abstracciones son genuinas). La extensión de tales abstracciones la pueden constituir entidades de las más disímiles regiones de la realidad entitativa. Tales entidades en el mundo exterior no ofrecen espontáneamente la lícita esencia que les estatuyo; y sus rasgos comunes existen en función de mi subjetividad: no son ofrecidos por la natural evolución material del mundo. De tal manera, la esencia no es exclusivamente óptica, ni tampoco exclusivamente mental: como abstracto referencial, es de índole mental; pero además y complementariamente, por su fundamento extra-mental es de naturaleza real. Claro está, si bien la mente puede tomar por fundamento lo que la realidad es en sí misma, no está a ello obligada; primordialmente toma a la realidad como un fundamento instrumental, así como el ajedrecista manipula las piezas por su valor instrumental, no para conocer el comportamiento de su sustancia. Definitivamente pues, la esencia es producción mental: ya desde que conlleva la voluntaria asociación de los rasgos, no puede ser *simpliciter* real. Luego, la realidad objetiva no

ofrece la esencia sino tan sólo el fundamento real de ésta; el otro factor, no puede ser sino el mental.

Es correcta la posición asumida por Tuomas Tahko (2016) quien siguiendo a Jonathan Lowe, reconoce que la esencia y la necesidad son categorialmente inseparables. Escribe: “*even though essence and modality are undoubtedly linked in an important way, the initial assumption of this article is, following Lowe, that essence is ontologically and epistemically prior to modality*” (p. 5). Solamente que la necesidad no la encuentra nuestra mente tética sino que la impone según sus apremios de aprehensión: es la mente la que decide qué rasgo de la especie esenciada es necesario, y qué rasgo no lo es. Por lo mismo, discrepo del criterio de Agustín Rayo (2015), según este autor, la esencia y sus notas están unidas por una “necesidad metafísica” asimétrica no-jerárquica, esto es, que no implica la relación entre más y menos: “*I will argue that there is no need to think of the notion of metaphysical necessity as presupposing the hierarchical picture of the world. I will proceed by developing a non-hierarchical conception of essence*” (p. 351). Considero que la esencia contiene necesidad: sus notas talificantes son infaltables para conferirle identidad a la especie esenciada; pero esta categoría modal no es en ella metafísica y tética, sino lógica y heterónoma.

No es este el parecer de Gueorgui Alexeievich Kursanov, de quien discrepo, por suponer la sujeción de la mente a solamente los factores esenciales y objetivos de la realidad: este autor desconoce la existencia de abstracciones no científicas, es decir, de abstracciones que no reflejen fielmente la realidad de la que y para cuya aplicación son abstraídas. Los conceptos científicos no son creados a priori y subjetivamente, con independencia de los factores y condiciones objetivas, sino en estrecha conexión con ellos. El hombre, en el proceso de formación de la abstracción científica, no refleja y sintetiza en ella las características casuales y arbitrarias, sino las objetivas, internas y esenciales. (Kursanov, 1966, pp. 172, 176s, 233). Escribe nuestro autor (1966):

(...) el hombre, en el proceso de formación de los conceptos científicos, no refleja y sintetiza en ellos caracteres y propiedades casuales y arbitrarios, sino los objetivos, internos y esenciales. (...) la práctica social es el criterio de esencialidad de aquellas propiedades que se han de reflejar en el concepto y, de hecho, hacen que el concepto lo sea (...). (p. 177)

De la postura expuesta, obsérvese, en primer término, un aspecto: la abstracción, vale decir, ese constructo de rasgos esenciales, para asumir calidad de tal, ha de reflejar las condiciones reales, verdaderas y objetivas. Escribe Kursanov (1966):

El concepto surge y se convierte en concepto por la generalización de las propiedades comunes y verdaderas de los objetos reales del mundo circundante (...). Pero lo principal aquí consiste en la síntesis en el concepto de las propiedades comunes reales, propias de los distintos objetos de la clase dada (p. 169) El hombre no crea los conceptos científicos a priori y subjetivamente, fuera e independientemente de los factores y condiciones objetivas, sino en íntima vinculación con ellos. (Ibídem, p. 177)

Es cierto que todo concepto es imagen abstracta y que supone la delimitación mental de una realidad esenciada. Pero las propiedades que refleja, no necesariamente tienen que ser verdaderas, reales y no-arbitrarias: pueden ser propiedades ficticias: es el caso del concepto de “duende” creado por determinada comunidad ancestral, concepto cuyo contenido ha sido creado por el imaginario de tan sólo esa comunidad.

Y escribe el autor: “(...) el hombre, en el proceso de formación de los conceptos científicos, no refleja y sintetiza en ellos caracteres y propiedades casuales y arbitrarios, sino los objetivos, internos y esenciales” (Ibídem, p. 177). Estimo que las notas del contenido del concepto no necesariamente son las fundamentales de la realidad objetiva, dado que dicho contenido está relativizado a las contingencias históricas de cada comunidad: las notas realmente fundamentales del concepto de “sangría” durante el paradigma hipocrático, no lo son para la comunidad científica actual.

Pero afirma además nuestro autor, que la esencialidad de las notas de la abstracción, está determinada por las necesidades prácticas del sujeto cognoscente. Escribe: “(...) lo esencial viene determinado, ante todo, por los fines y las necesidades prácticas de la vida del hombre y de la sociedad humana” (p. 177). El autor en mención, al establecer como criterio de la esencialidad de los rasgos su utilización práctica, incurre en un exclusivismo pragmatista, pues identifica lo talificante con lo útil para la vida práctica. Ahora bien, la experiencia pone de manifiesto frecuentemente que los rasgos talificantes de un objeto pueden, al ser aprehendidos, no influir o influir nefastamente sobre la conquista de la naturaleza por el hombre (por ejemplo, los rasgos del mediocampista de fútbol, o los rasgos del conjunto de las partidas de ajedrez por

mí ganadas). Y es que esa postura, al restringir la noción de esencialidad bajo ese punto de vista pragmático, desconoce en la abstracción la intervención del factor mental, que es el responsable de la supra-arbitrariedad que establece el criterio de la esencialidad en la abstracción. Tan es así que el utilitarismo determinante de la talidad de los rasgos, es establecido merced a la elección posibilitada por la arbitrariedad del sujeto, arbitrariedad relativizada por cada comunidad y aun por cada mente individual capaz de construir abstracciones específicas.

La práctica histórico-social condiciona —remota y necesariamente— la formación de las abstracciones, pero tan sólo en cuanto a la génesis de su creación: no siempre en lo que respecta a la intención en ellas proyectada por su creador. Es ello lo que explica la existencia de abstracciones arbitrarias, antojadizamente estatuidas, las que no obstante estar condicionadas filogenéticamente por la marcha histórica de la Humanidad, o desde el punto de vista teleológico, no se hallan intencionalmente orientadas, a modo de sumisos instrumentos para su utilización práctica, o no son fieles copias de la realidad apreendida; por ejemplo, la εἰψυχη platónica, el “eón” inventado por los gnósticos, o “arcángel”, asumido por las comunidades bíblicas: sus notas ni son copias de la realidad ni responden a las necesidades prácticas; y todas son creaturas mentales, abstracciones específicas.

Es de reconocerse la fundamentación real de esas abstracciones; y también se pone de manifiesto directamente en la misma infraestructura de la interioridad anímica: a todos los actos productos de la actividad consciente del hombre, por muy banales y triviales que sean, por ser conscientes les asiste una finalidad; esto es, tienen una razón teleológica, una razón suficiente que inmediatamente los determina; pero ésta no tiene por qué ser necesariamente utilitaria (debido a que a la complicada estructura del cerebro humano, corresponde un complicado y variado contingente de necesidades, muchas cualitativamente ajenas a todo objetivo utilitario); basta con que sea el término que determina la intencionalidad del acto; éste, en tanto que va encaminado hacia ese objetivo, es necesario para su consecución: esta situación basta para explicar que los actos intelectivos —en tanto que conscientes— no son arbitrarios (entendida la arbitrariedad en el sentido de extravagancia), sino teleológicamente necesarios y vitales.

De hecho se producen esas abstracciones arbitrarias reflejadoras de propiedades arbitrarias, y que el autor en mención deslegitima, lo cual pone de manifiesto que la “arbitrariedad” del proceder mental no es imposible como

esa postura supone. Y no obstante, esa “arbitraria” operatividad, mediata y genéticamente está determinada por una razón suficiente: la creatividad de la mente, que a su vez es expresión del humano frenesí por abarcar lo infinito, característico del espíritu, frenesí que se concretiza en la creatividad artística, el sentimiento religioso, las teorías científicas y filosóficas, etc. etc. Esa aspiración hacia lo infinito está motivada por bases reales: hállase auspiciada por la humana ansiedad por experiencias liberadoras, experimentada por el hombre ante sus limitaciones frente al mundo exterior; tal ansiedad a su vez representa una actualizadora afloración espontánea del elevado desarrollo del cerebro humano, causado a su vez por las apremiantes demandas por eficaces soluciones, planteadas por los menesteres vitales del hombre surgidos a través de su milenaria lucha histórico-social por adaptarse creativamente a la naturaleza.

Las precedentes consideraciones —y puesto que en la abstracción mental participa la intencionalidad de la mente—, nos autorizan a concluir que la abstracción, para no constituir una extravagancia y ser auténticamente una abstracción, no necesita adaptarse al molde de la realidad, talificándola tan sólo por sus rasgos *realmente* fundamentales, vale decir, vitales para la práctica histórico-social del hombre. Esto es, la abstracción, para asumir calidad de tal, no necesita ser “científica” tal como sugiere la postura en análisis, puesto que, por ser producida inexorablemente a instancias de la auto-determinación de la mente, le es consustancial su arbitrariedad, la que, dado que descansa sobre fundamentos reales, no anula su validez.<sup>17</sup>

## 7. Conclusión

Considerando que la esencia, dado su manifiesto carácter racional, no se explica sino como el producto de una elaboración racional, surgido como respuesta ante los requerimientos racionales de una proyección talificante, cuya racional operatividad es necesariamente supuesta por su estructura y su función, y puesto que además, si se mantiene en el espíritu objetivo de una comunidad, es a expensas de su intelectual utilización instrumental con fines talificantes,

<sup>17</sup>La posición en este estudio adoptada, se propone una concepción integral de la realidad de los hechos tal como es, en su plenitud existencial; y lejos de conceptuar al hombre como un receptor pasivo de la realidad, ennoblece la condición humana del sujeto dignificando su existencial auto-determinación ante el mundo. Si esta posición, por enfatizar la arbitrariedad del proceder de la conciencia humana, es subjetivista, entonces también es primariamente, califíquese de subjetivista a la conducta humana tal como se desarrolla la vida mental del individuo, ya que esta posición lo único que pretende es reflejar, plasmar un estado de cosas, no inventarlo ni conjeturarlo aventuradamente

y dado que la realidad exterior a la proyección talificante, por no poder participar como agente, en esa operatividad proyectiva y referencial, es incapaz de ofrecer de sí misma la esencia como el ser autárquico y constitucional de cada cosa, síguese que la esencia no es metafísica sino lógica: es un ente de razón: una abstracción constructa e instrumentalmente talificante, creada por la mente i existencialmente por ella sostenida, a instancias de su menesterosidad racional por proyectarse de manera referencial hacia su realidad exterior.

### Referencias

- Aguirre, J., 2012, “La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta”, *Eidos* no. 12, pp. 158–200.  
 Disponible en: [www.scielo.org.co/pdf/eidos/n12/n12a07.pdf](http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n12/n12a07.pdf)
- Güell, F., 2012, “Teoría zubiriana de la esencia (II)”, *Cuadernos salamantinos de filosofía*, Nº 39, pp. 309-368.  
 Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/>
- Hartmann, N., 1965, *Ontología. I. Fundamentos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E., 1962, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.  
 Disponible en: <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/.../husserl-edmund-ideas-relativas-a-...>
- Kursanov, G., 1966, *El materialismo dialéctico y el concepto*, Editorial Grijalbo, México.
- Lenín, V., 1966, *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, Editorial Grijalbo, México.
- , 1974, *Cuadernos filosóficos*, Ediciones Estudio, Buenos Aires.
- Mancuso, G., 2016, “Essenza, idea, conoscenza eidética”, *Discipline filosofiche. Ontologie fenomenologiche: individualità, essenza, idea*, Anno XXVI, número 1, 2016, pp. 67-95.  
 Disponible en: <https://books.google.com.pe/books?isbn=8874628919>
- Ortiz de Landázuri, C., 2014, “La substancia como esencia fenomenológica en Zubiri y Polo. Una revisión de Aristóteles a través de Husserl y Hegel”, *Studia Poliana*, pp. 41-71.  
 Disponible en: CO de Landázuri - Studia Poliana, 2015 - unav.edu.
- Pfänder, A., (1928), *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Posada, P., 2014, “Archifacticidad, egología e idealismo trascendental fenomenológico”, *Eikasía: Revista de filosofía* (56), pp. 263-284.  
 Disponible en: [www.revistadefilosofia.org/56-17r.pdf](http://www.revistadefilosofia.org/56-17r.pdf)
- Rayo, A., 2015, “Essence Without Fundamentality”, *THEORIA. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 30, núm. 3, 2015, pp. 349-363.

Disponible en:

[www.redalyc.org/home.oa?cid=1551294](http://www.redalyc.org/home.oa?cid=1551294).

Romano, C., 2004, "Husserl y la esencia", *La lámpara de Diógenes*, Vol. 5, número 008 y 009, pp. 9-25.

Disponible en:

<https://es.scribd.com/document/293213430/Husserl-Esencia>.

—, 2012, "Esencia y modalidad: Husserl y Kripke", *Tópicos* [online]. 2012, n.23, pp. 00-00. ISSN 1666-485X.

Disponible en:

[www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666...](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666...)

Rosental, M. y Straks, G., 1965, *Categorías del materialismo dialéctico*, Editorial Grijalbo, Rosental, M. & Ludin, P., *Diccionario filosófico*.

Disponible en:

<https://es.scribd.com/doc/191332586/Rosental-Ludin-Diccionario-Filosofico-pdf>

Staiti, A. (editora), 2015, *Commentary on Husserl's Ideas I*, Berlin: Walter de Gruyter.

Disponible en: A Staiti - 2015 - books.google.com

—, 2016, "Lotze and Husserl on first and second generality", *Discipline Filosofiche*, Anno XXVI, número 1, 2016, pp. 47-66.

Tahko, T., 2016, "The epistemology of essence".

Disponible en:

[www.tahko.net/papers/epistofessence.pdf](http://www.tahko.net/papers/epistofessence.pdf)

Tomás de Aquino, 1940, *Del ente y de la esencia*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Vargas, B., 2017, "Uno para todos y todos para uno: la cuestión de los universales en 'el ente y la esencia' de Tomás de Aquino", *Trans/Form/Ação*, Dez 2017, Marília, v. 40, n. 4, pp. 9-20, Out./Dez.

Disponible en:

[www.scielo.br/pdf/trans/v40n4/0101-3173-trans-40-04\\_0009.pdf](http://www.scielo.br/pdf/trans/v40n4/0101-3173-trans-40-04_0009.pdf)

Zubiri Apalátegui, 1985, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid.

Recibido 22 de febrero de 2018

Aceptado 24 de marzo de 2018

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2019, pp. 40–71

ISSN 2007-1868

## EMOCIÓN Y SENTIMIENTO: ASPECTOS NEUROBIOLÓGICOS DEL PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL DUSSELIANO

Emotion and Feeling: Neurobiological Aspects of  
the Dusselian Universal Material Ethical Principle

CARLOS I. ONOFRE VILCHIS

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

aitet@hotmail.com

RESUMEN: En este artículo se presentan varios argumentos neurobiológicos de las obras de Antonio Damasio. Esto con la finalidad de mostrar *que las emociones y los fenómenos que a ellas subyacen son tan esenciales para el mantenimiento de la vida y la maduración posterior del individuo*. Los argumentos que sustentan dicha tesis nos otorgan la posibilidad de entender mejor la tesis propuesta por el filósofo, Enrique Dussel Ambrosini, la cual sostiene que —en su forma más elemental— *la organización del cerebro humano ha respondido de forma universal al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano*. Lo que se busca al exponer algunos razonamientos de Damasio es demostrar que el contenido del principio ético se justifica en lo que Damasio denomina: “el sentir fundamental”. Para él, del vínculo insoslayable entre emociones y sentimientos se desprende el mayor logro de la humanidad: “el sentimiento fundamental de la vida”.

PALABRAS CLAVE: Antonio Damasio · Enrique Dussel · Neurobiología · Ética de la Liberación.

ABSTRACT: In this article several neurobiological arguments of the works of Antonio Damasio are presented. This in order to show that the emotions and phenomena that underlie them are so essential for the maintenance of life and the subsequent maturation of the individual. The arguments supporting this thesis give us the possibility to better understand the thesis proposed by the philosopher, Enrique Dussel Ambrosini, which argues that, in its most basic form, the organization of the human brain has responded universally to the universal ethical material of production, reproduction and development of the life of the human subject. What is sought by exposing some of Damasio’s reasoning is to demonstrate that the content of the ethical principle is justified in what Damasio calls: “the fundamental feeling”. For him, the unavoidable link

between emotions and feelings reveals the greatest achievement of humanity: “the fundamental feeling of life”.

KEYWORDS: Antonio Damasio · Enrique Dussel · Neurobiology · Ethics of Liberation

### **Introducción**

Me interesa, por un lado, ampliar la comprensión del §1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano, contenido en la obra dusseliana: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Por otro lado, quiero mostrar que el principio ético material universal dusseliano forma parte de la indagación que se hace del sistema afectivo-evolutivo humano de los procesos auto-organizativos de la vida, y aún, autorregulados de la vida social en donde se encuentra contenido el principio material de la ética de la liberación. Pienso enfocarme solamente en la explicación neurológica que nos lleve a saber cómo en estos procesos biológicos, en su forma más elemental de unidades orgánicas, está contenido el principio material de la ética, pues para Dussel, la realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias y obligaciones, que incorporan internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible.

Para los fines de mi trabajo, parto de dividir el §1.1., en varias fases argumentativas interconectadas. En la primera, Dussel, apoyándose en Humberto Maturana, busca mostrar los tres grados de “las unidades orgánicas de la vida”. En la segunda etapa, Dussel se basa en el Premio Nobel, Gerald Edelman, para probar cómo el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En esta etapa, Dussel se apoya en Edelman para explicar neurobiológicamente la autoconciencia, el tener consciencia de un yo, lo cual es relevante para la reflexión filosófica y más allá de la misma con base en el sistema cerebral evaluativo-afectivo, que ya puede sentir los estímulos o, mejor dicho, ser consciente de ello. En la última fase, Dussel se basa en el neurólogo portugués Antonio Damasio, para sostener que más allá de las sensaciones, las emociones primarias y las secundarias, como la tristeza, la alegría, el temor, el disgusto, etc., está, “el sentir fundamental”, el sentimiento de la vida, que tiene como fin al conjunto de la corporalidad en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano, ese sentiente está intrínseco a la corporalidad.

En este artículo solamente voy a enfocarme en la última fase de la argumentación<sup>1</sup> porque, desde mi perspectiva, el sentir fundamental de Damasio, contiene de forma natural, en su forma más básica, hasta la más compleja, en su interior, el momento material de la Ética, como la reproducción y desarrollo de la vida, lo cual sería el fundamento universal de una ética como la que propone Dussel. Me parece que la última fase de la argumentación puede usarse como una base para sostener la presencia de la emoción y el sentimiento en la justificación de la obligación de producir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.

Con esta forma de proceder no le estoy restando importancia a las otras etapas de la argumentación, sino que con ello ratifico mi postura de que *el estudio contemporáneo de la emoción y el sentimiento, muestra que la mayoría de los seres humanos y no humanos tratan de auto preservarse —en un primer momento— sin conocimiento consciente de ello y sin haber decidido, como entidad individual, emprender nada*. Aquí, no voy a plantear el significado común del término emoción, el cual tiende a englobar la idea de sentimiento. Aquí estudiaré ambos conceptos por separado con el objetivo de dar cuenta de la compleja cadena de acontecimientos que empieza con la emoción y termina en el sentimiento. Esta forma de proceder, pienso que es imprescindible para entender —en parte— por qué Dussel cree que la organización del cerebro humano también responde con base en las emociones, los sentimientos y del conjunto de reacciones innatas o automáticas del genoma al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

Primeramente se realiza un análisis de la homeostasis, esto con la finalidad de entender que el proceso homeostático —desde las amebas hasta los seres humanos— cuenta con un conjunto de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la vida a modo de sistema evaluativo-afectivo. Ello desembocará en el estudio contemporáneo de la emoción y el sentimiento, pues a partir de ambas nociones se puede mostrar que la mayoría de los seres humanos y no humanos tratan de auto preservarse —en un primer momento— sin conocimiento consciente de ello y sin haber decidido, como entidad individual, emprender nada. Esta problemática ha adquirido importancia en la filosofía dusseliana al pensar que las emociones y los sentimientos más bási-

<sup>1</sup> Principalmente porque llevar a cabo una reconstrucción de las tres fases o etapas de la argumentación dusseliana es imposible en un texto de esta magnitud, quizás después logre llevar a cabo esta tarea

cos y sus manifestaciones deben formar parte de la determinación de principios ético materiales de la *vida humana*. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel importante en el desarrollo de la conciencia humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento.

Posteriormente se abordan directamente los argumentos neurocientíficos de Antonio Damasio que permiten demostrar que los estados del cuerpo son la esencia del sentimiento, son una forma alterada de pensar que acompaña a la percepción de dicho estado corporal esencial, es el tipo de pensamiento que concuerda, en cuanto al tema, con el tipo de emoción que se siente. Aquí pretendo abordar la problemática de qué constituye un sentimiento. Esto con el afán de robustecer aún más la tesis dusseliana, pues, para Damasio, la noción de emoción y sentimiento no se encuentran separadas, sino entrelazadas en un sentir fundamental: “el sentimiento de la vida”. Por último, se vincularán ambas secciones con la finalidad de mostrar la importancia del primer principio ético material universal dusseliano, el cual versa en torno a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Aquí se abordarán algunas razones que Dussel nos ofrece para afirmar que el sistema cerebral evaluativo-afectivo tiene como criterio la reproducción y el desarrollo de la vida, desde sus niveles más básicos.

Para Dussel, el sistema cerebral es el órgano directamente responsable de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, de “el vivir”, de forma natural, el cual incluye las emociones y los sentimientos en sus diferentes grados y facetas. Aquí concluyo sosteniendo que todos estos elementos neurológicos desarrollados con el apoyo de Damasio son nuestro punto de partida para entender lo que significa el sistema evaluativo-afectivo como momento constitucional del funcionamiento cerebral. Pues independientemente de que algunas posturas racionalistas ético-actuales no tengan como criterio de verdad, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, también con emociones y sentimientos. Mínimo ellas requieren empezar sus discursos aceptando el hecho de estar y mantenerse vivas para poder justificarlas. Mi contribución aquí puede considerarse como una defensa del argumento de Damasio y como un intento por ampliar su rango de aplicación. En efecto, pues tal argumento puede usarse como base para sostener las diversas tesis dusselianas que afirman el principio ético-universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales. El que dicho argumento pueda usarse así no depende solamente de la validez formal del argumento como tal, sino de aceptar que la

validez formal no está reñida con la “verdad” de la sobrevivencia de los sujetos, pues la sobrevivencia, como corporalidad viva, incluye a la verdad como su justificación formal.

### **1. La emoción como reacción reguladora innata y automatizada de la gestión de la vida en el proceso homeostático**

Enrique Dussel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía moral contemporánea tiene como tarea principal poner en práctica —por lo pronto— seis principios generales: a) El principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, b) El principio ético-formal de la razón discursiva, c) El principio de factibilidad ética, d) El principio crítico-material, e) El formal intersubjetivo de validez crítica y f) El principio-liberación.

Constituye el tema central de este escrito la crítica que hace nuestro filósofo a las posturas ético filosóficas que no intentan fundamentar una ética material y que tienden a menospreciar y reducir, por lo menos, tres ámbitos: i) las inclinaciones humanas, ii) la vida buena y iii) la negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material.

Aquí, toda mi argumentación versará en contra de iii) tomando como base los argumentos esgrimidos por A. Damasio sobre las emociones y los sentimientos, los cuales, a mi parecer, demuestran que la mayoría de los seres vivos, desde las amebas hasta los seres humanos, tratan de preservarse automáticamente y sin conocimiento consciente alguno de lo que llevan a cabo. Es importante enfatizar que la perspectiva en contra de iii), es quizá una de las posturas filosóficas más criticadas, tanto en la filosofía latinoamericana como en la filosofía mundial.

Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta filosofía dusseliana, así como del análisis crítico de sus principales tesis y problemas que siguen siendo vigentes en nuestro continente y más allá del mismo. Dussel se enmarca dentro de lo que sería un diálogo filosófico entre pensadores que practican la ética como discurso. No obstante, Dussel expresa sus diferencias en una selección de textos representativos de la filosofía apeliana y habermasiana. Debemos indicar que, si bien el tema que nos interesa es el de las críticas de Dussel a las formas de pensamiento filosófico que no contribuyen a legitimar el principio ético universal de la vida del sujeto humano desde el contenido material de la misma y bajo el aspecto político, económico, ecológico y cultural, que son necesarios para asegurar la continuidad de la vida humana. La problemática

central de este artículo será la siguiente: ¿Por qué es necesario mostrar que la vida es un momento esencial del ser humano y no algo de lo que simplemente se vuelve cada uno consciente; para qué legitimar un principio ético-universal que conserve y aumente la vida humana; qué nos está permitido salvaguardar para la reproducción y el crecimiento de la vida; qué papel juega el proceso homeostático en la nueva comprensión de estas dimensiones intrínsecas a la vida humana?

Podemos preguntarnos por la importancia que tiene este análisis sobre los temas que serán abordados. Sin embargo, podemos asegurar que la vida es el primer modo de realidad del ser humano, y que la emoción, el sentimiento y la racionalidad son dimensiones del propio ser viviente, es decir, de la vida humana misma. Son varias las respuestas en juego y nuestra tarea consiste en presentar cómo se realiza la crítica argumentativa a las posturas éticas contemporáneas que no consideran la vida como el momento fundamental y esencial del ser humano.

La tesis de Antonio Damasio sostiene: para que las emociones tengan lugar no hay necesidad de analizar conscientemente el objeto causativo, y mucho menos evaluar la situación en la que aparece. Las emociones pueden operar en marcos distintos.

Lo que busco con la tesis de Damasio es iluminar la maquinaria cerebral de la emoción, la cual, corresponde, por principio, a la naturaleza misma del ser humano como tal. De dicha tesis se puede deducir y explicar por qué Dussel piensa que la organización del cerebro humano responde —en un primer momento— a través de emociones o reacciones innatas a su primer principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Empiezo con lo siguiente:

En el capítulo 1 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, Enrique Dussel enfatizaba lo siguiente:

En este capítulo intentaremos indicar algunos elementos, sólo algunos, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización. (Dussel, 1998, p. 91).

En esta sección no pretendo explicar paso a paso el desarrollo argumentativo del primer principio ético material universal dusseliano en su forma positiva. Aquí quiero mostrar que es plausible ampliar la comprensión y demostración de la existencia del principio ético material universal dusseliano de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad, a través de las investigaciones neurocientíficas contemporáneas, las cuales demuestran que todos los seres vivos llevan a cabo procesos homeostáticos por medio de los cuales tratan de autopreservarse poniendo en juego las emociones y los sentimientos.

En efecto, Dussel asume la relevancia ética de la vida humana, concretamente, de la corporalidad viviente de cada sujeto. Sin embargo, es necesario situar la noción de corporalidad viviente desde un horizonte más amplio que nos permita comprender qué lo llevo a pensar en ese principio, por qué fundamentar una ética desde la vida humana, qué entiende por vida humana y cómo poder mostrar un panorama completo de la misma en uno o varios principios éticos.

El intento dusseliano de explicar la importancia ética de la vida, viene, desde mi perspectiva, de algunos argumentos de la neurobiología contemporánea que muestran hoy, según Dussel, que la organización del cerebro humano responde universalmente al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. La tesis parece compleja. Sin embargo, Antonio Damasio, nos muestra, de una manera neurocientífica, que el ser humano es ante todo un ser vivo que ejecuta reacciones reguladoras que dan cuenta de una realidad del ser viviente como tal. Para Damasio, las emociones y los sentimientos son los cimientos de nuestra mente, revelaciones del estado de la vida humana en el seno del organismo entero que hoy conocemos y que denominamos algunas veces como procesos homeostáticos instintivos.

Comencemos con el primer argumento expuesto por Antonio Damasio en la obra *En busca de Spinoza*, el cual afirma lo siguiente:

Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver automáticamente, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos problemas son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo mediante la reparación del desgaste natural, y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico. La palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de vida regulada. (Damasio, 2016, p. 40).

Primero, la homeostasis, podemos imaginarla como un gran árbol multirramificado de fenómenos encargados de la regulación automatizada de la vida. Segundo, ese gran árbol, es resultado de miles de años de evolución, es decir, es un proceso de organización innata y automatizada de la gestión de la vida, desde las reacciones simples a las más complejas. Tercero, que todos los organismos vivos posean mecanismos diseñados para resolver de manera automática los problemas básicos de la vida no implica que todo ser vivo pueda llegar a preservarse, pues se puede nacer con dichos mecanismos, pero, —por múltiples factores— quizá no se logren desarrollar de manera adecuada. Con el argumento, tampoco se insinúa que, la vida racional, sea innecesaria, ni mucho menos se aconseja —cuando se es consciente— solamente dejarse llevar por esos dispositivos, como si eso garantizara la permanencia misma de la vida.

Si el argumento anterior es correcto, ello es indicio de un equipamiento innato y automatizado de la gestión de la vida (no solo humana) que poco a poco se volvió refinado. A mi parecer, el argumento intenta decir que la mayoría de los organismos vivos nacen con algunos dispositivos que les permiten luchar a favor de la conservación de su vida. Si la vida como tal permanece o no, es otro asunto, si sigue su curso o no, también. Lo que puede decirse del argumento desde un punto de vista biológico es que “En la base de la organización de la homeostasis, encontramos respuestas simples como el acercamiento o el alejamiento de un organismo entero en relación con algún objeto; o bien aumento de la actividad (excitación) o bien reducción de la misma (calma o quiescencia).” (Damasio, 2016, p. 41).

Es plausible sostener, entonces, que 1) la homeostasis es una manera adecuada de comprender el proceso de organización innato y automatizado de la gestión de la vida. Lo interesante consiste en preguntarse qué sucede con 2): ¿sería suficiente la homeostasis para dar cuenta de la vida en general y de la vida en particular? Creo que la respuesta a esta pregunta no depende de cómo cada uno entiende la vida o la vida humana, sino de pensar críticamente si de 1) es plausible derivar una comprensión más rica y abarcadora de los fenómenos encargados de la compleja regulación automatizada de la vida con especies humanas y no humanas.

Pero, ¿qué sucede con 2) cuando 1) se interpreta en sentido reduccionista, bajo el fantasma del determinismo genético? Sucede que la interpretación de 2) no logra convencer a muchos en los términos biológicos mencionados y, de

facto, ni siquiera se la toma en consideración. Desde mi perspectiva, este no es el caso de Antonio Damasio, no creo que su planteamiento neurobiológico pueda ser clasificado dentro de las distintas ramas del reduccionismo. Pues, para Damasio: “No basta descubrir las sustancias químicas involucradas en emociones y estados anímicos [...]”(Damasio, 1996, p. 185).

A continuación presentaré otro argumento más ilustrativo de la homeostasis; veamos:

Toda la colección de procesos homeostáticos gobierna la vida momento a momento, en todas y cada una de las células de nuestro cuerpo. Este gobierno se consigue mediante una simple disposición: en primer lugar, algo cambia en el ambiente de un organismo individual, internamente o externamente. En segundo lugar, los cambios tienen la capacidad de alterar el rumbo de la vida del organismo (pueden constituir una amenaza a su integridad, o una oportunidad para su mejora). En tercer lugar, el organismo detecta el cambio y actúa en consecuencia, de una manera designada a crear la situación más benéfica para su propia autopreservación y su funcionamiento eficiente. Todas las reacciones operan según esta disposición y, por ello, son una manera de evaluar las circunstancias internas y externas de un organismo y de actuar en consecuencia. Detectan contratiempos u oportunidades y solventan, mediante la acción, el problema de librarse de los contratiempos o de aprovechar las oportunidades. (Damasio, 2016, p. 46).

Con este argumento, la definición de 1) adquiere mejor comprensión y, por tanto, también 2), por lo cual, 2) puede estar sujeta a la definición de 1). Debe observarse que el hacer depender la respuesta de 2) a la interpretación de 1), a partir de ambos argumentos, solamente tiene por objeto el permitir apreciar con claridad que tales soluciones tienen que hacerse tomando en cuenta el proceso homeostático como punto de arranque; pero, si el proceso homeostático no es considerado como garante de la gestión de la vida, entonces, ha de ser claro que 1) y 2) no pueden recibir dichas interpretaciones directamente y con total independencia de dicho proceso.

Hay algunas cosas dignas de observarse en este argumento. La primera consiste en que todos los procesos homeostáticos gobiernan tanto la vida general como la particular, pues hasta nuestros días no se ha demostrado la ausencia del esfuerzo inexorable de cada ser vivo para preservarse, el proceso homeostático nos muestra la primera realidad de nuestra existencia. Esto no significa que si la vida como tal permanece y sigue su curso, entonces no necesita de ninguna otra instancia, hay que interpretar dicho principio de forma creativa. La vida permanece, pero en relación con otras cosas (descubiertas

y por descubrir), con otros organismos, sigue su curso, pero en relación con múltiples factores (internos o externos), como sostiene Damasio, que amenazan o mejoran su integridad. No sólo se trata de mostrar si existe o no una contradicción formal de dicho principio, sino de ampliar el rango de interpretación imaginativa-cognoscitiva que enriquezca nuestra comprensión del por qué la vida busca conservarse, reproducirse y desarrollarse, si ese principio subyace a toda cultura que es lo que hay en el fondo, quizá no sólo una mera estructura molecular o biomolecular, pero si algún pista —a modo de reacciones reguladoras— por las cuales comenzar, pues como afirma Damasio:

Los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo. Esos niveles inferiores mantienen una relación directa y mutua con casi cada órgano del cuerpo, situándolo así directamente en la línea de producción que genera los más altos logros de la razón, de la toma de decisión y, por extensión, de la creatividad y conducta social. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel en la razón humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento. (Damasio, 1996, p. 13).

La vida es el constante empeño, el inagotable esfuerzo por autopreservarse, en ella prevalece la inagotable actividad. Cada organismo vivo, en la medida de sus posibilidades, se esfuerza para preservarse y perseverar en su ser. Ese empeño constante para preservarse y perseverar en su ser es la esencia real de su ser. La vida de los organismos no se da en bruto, pues hay reacciones —básicas y complejas— de por medio que responden a una metódica manera de regulación de sus estructuras y funciones vitales. “[. . .], cada reacción consiste en reordenamientos chapuceros de pedacitos y partes de los procesos más simples inmediatamente inferiores. Todos están dirigidos al mismo objetivo general, la supervivencia con bienestar, [. . .]” (Damasio, 2016, p. 49).

La justificación del proceso homeostático es un ejemplo que tenemos para comprender que a pesar de las circunstancias que ponen en riesgo la vida misma, se sigue luchando por mantenerla. Los organismos nacen con una compleja estructura celular que lleva a cabo reacciones que son necesarias para la supervivencia con bienestar. Algunas de estas reacciones han sido asociadas a la emoción desde la regulación homeostática simple.

En efecto, si 1) la homeostasis es una manera adecuada de dar cuenta del proceso de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la

vida, es necesario admitir que las reacciones reguladoras de la vida a las que nos referimos, responden a un objeto o situación potencialmente peligrosa, o una oportunidad para comer o aparearse. No obstante, como sostiene Damasio, hay otras reacciones que responden a un objeto o situación dentro del organismo.

El siguiente razonamiento nos explica varias cosas:

La gama de reacciones abarca no sólo emociones muy visibles como el miedo o la cólera, sino también instintos, motivaciones y comportamientos asociados al dolor o al placer. Todos ellos tienen lugar en el interior de un organismo, un cuerpo limitado por una frontera, en cuyo interior la vida va marcando el tiempo. Todas las reacciones, de forma directa o indirecta, muestran una clara finalidad: hacer que la economía interna de la vida funcione de manera fluida. La cantidad de determinadas moléculas químicas ha de mantenerse dentro de ciertos márgenes, ni por encima ni por debajo, porque fuera de estos márgenes la vida se halla en peligro. La temperatura debe mantenerse, asimismo, dentro de parámetros estrictos. Hay que procurarse fuentes de energía, y la curiosidad y las estrategias de exploración ayudan a localizar dichas fuentes. Una vez encontradas, estas fuentes de energía han de incorporarse (literalmente en el interior del cuerpo) y modificarse para su consumo o almacenamiento inmediatos; los productos de desecho que resultan de todas las modificaciones han de eliminarse; y la reparación del desgaste de los tejidos ha de realizarse de manera que se mantenga la integridad del organismo. (Damasio, 2016, p. 50).

He aquí una paráfrasis adecuada del razonamiento de Damasio:

Se nos propone tratar de conocer qué es un ser humano desde la gestación de la vida, por eso, Damasio nos remite a la gama de reacciones (internas y externas) reguladoras innatas y automatizadas de la misma. Algunas de esas reacciones mantienen una conexión insoslayable, pues se comparten el objetivo de la supervivencia y el bienestar. Tanto las reacciones internas como externas se ven obligadas a mantenerse dentro de regímenes, reglas y leyes estrictos que garantizan el adecuado funcionamiento de los organismos. Obviamente pueden existir desajustes inesperados que consiguen poner en riesgo el objetivo, pero aun así, los agentes orgánicos buscarán la forma de mantener la integridad del organismo.

De nuevo, al hacer depender —en parte— la respuesta de 2) a la de 1) sólo tiene por objeto ampliar la noción de la vida ( sea particular o general) e indirectamente la noción de ser humano. El proceso homeostático, nos permite conocer cómo una amplia gama de reacciones (internas y externas) regula-

doras innatas y automatizadas son capaces de producir, reproducir y desarrollar la vida del ser humano. Algunas de dichas reacciones humanas reciben el nombre de emociones básicas o primarias (repugnancia, miedo, felicidad, tristeza, simpatía y vergüenza), ellas son las encargadas de llevar a cabo una regulación fundamental y necesaria a fin de evitar los peligros o ayudar al organismo a sacar partido de una oportunidad, o indirectamente al facilitar las relaciones sociales.

Por cierto, no estamos afirmando que cada vez que ejecutamos una emoción estemos promoviendo la supervivencia y el desarrollo de la vida. Hay una variada distinción entre las emociones, algunas las empleamos más para fines determinados y otras para objetivos de supervivencia (dependiendo de la circunstancia o el contexto en el que cada organismo se encuentre). “[. . .] el hecho de que el despliegue de algunas emociones en las circunstancias humanas actuales sea maladaptativo no niega su papel evolutivo en la regulación provechosa de la vida.” (Damasio, 2016, p. 51).

Aunque la ira, la tristeza, el miedo o la cólera sean contraproducentes en las sociedades modernas. Aun así, en la historia de la humanidad, ellas contribuyeron de forma positiva a la preservación de la vida, pues gracias a ellas se consiguió salvar miles de vidas. A mi parecer, estas reacciones han podido mantenerse en pie dentro de la cadena evolutiva porque automáticamente apoyaban la supervivencia. Creo que la vida en el reino animal y humano ha estado plagada de estas emociones, por lo que se llega a considerar como irrenunciable la investigación de las mismas. “[. . .], comprender la biología de las emociones y el hecho de que el valor de cada emoción difiera tanto en nuestro ambiente humano actual, ofrece considerables oportunidades para entender el comportamiento humano.” (Damasio, 2016, p. 51).

El razonamiento que resulta de reflexionar críticamente 1) nos lleva pensar que el proceso homeostático —ligado a las reacciones emocionales— puede servirnos para dar cuenta de la importancia que tienen las emociones en organismos vivos simples y complejos. He aquí el argumento para el primer tipo de organismo:

[. . .], un organismo unicelular sencillo, todo cuerpo, sin cerebro, sin mente, que se aleja nadando de un posible peligro en un determinado sector de su cultivo: quizá una aguja que lo pincha, o demasiadas vibraciones, o demasiado calor, o demasiado poco. O bien el paramecio puede hallarse nadando rápidamente a lo largo de un gradiente químico de nutrientes hacia el sector del cultivo en el que podrá obtener su pitanza. Este organismo sencillo está diseñado para detectar determinadas

señales de peligro (variaciones bruscas de temperatura, vibraciones excesivas o el contacto de un objeto punzante que podría perforar su membrana) y para reaccionar dirigiéndose hacia un lugar más seguro, templado y tranquilo[...]. Los acontecimientos que estoy describiendo en un organismo sin cerebro ya contienen la esencia del proceso de emoción que poseemos los seres humanos: la detección de la presencia de un objeto o suceso que recomienda evitación y evasión o aprobación y acercamiento. La capacidad de reaccionar de esta manera no ha sido aprendida: no hay mucha pedagogía en la escuela de los paramecios. (Damasio, 2016, p. 52).

Un elemento fundamental de este argumento consiste en proporcionar una defensa directa de la presencia de la esencia del proceso de emoción que compartimos los seres humanos con otros seres vivos (sin cerebro). En efecto, pues si es plausible que dicha esencia exista en tales seres y que ésta posea las reacciones reguladoras innatas y automatizadas, eso significa que la naturaleza proporcionó a los organismos vivos los medios para producir, reproducir y desarrollar su vida —en un primer estadio— de manera automática, sin la necesidad de poner en práctica la consciencia o la racionalidad en un sentido estricto; entonces, en esa medida, también es plausible decir que dicha esencia nos lleva a repensar cierta igualdad de condiciones que son dignas de ser discutidas en los diferentes ámbitos que constituyen la vida en general y particular. Sin embargo, creo que siguen siendo pocos los interesados en sostener que puede hacerse una defensa más sustanciosa de la presencia de las emociones en los susodichos organismos vivos.

Otro aspecto importante del razonamiento anterior radica en aclarar que no se piensa únicamente en los paramecios, desde luego, hay organismos más complejos que poseen un cerebro modesto que les es útil para la supervivencia en ambientes más peligrosos, eso significa que el cerebro es necesario independientemente de que algunos organismos logren sobrevivir sin él, únicamente con las emociones. Para Damasio, “Las moscas tienen emociones, aunque no sugiero que sientan emociones, y mucho menos que reflexionen sobre tales sentimientos.” (Damasio, 2016, p. 53).

Para responder la pregunta de por qué algunos organismos vivos tienen emociones (como las moscas), pero no pueden sentirlas y ni mucho menos llevan a cabo una reflexión sobre los sentimientos. Debemos considerar, según Damasio, que ninguno de dichos organismos produce estas reacciones de forma deliberada, como tampoco van construyendo, parte por parte, las reacciones que les son necesarias para cada caso diferente. Simplemente reaccionan

de forma refleja, automática. Esto muestra la distinción, pero no la desvinculación entre una emoción y un sentimiento. De modo que si la emoción expresa un conjunto complejo de respuestas (reacciones), entonces los sentimientos expresan contenidos mentales aún más complejos que vienen precedidos por las emociones.

Las a) emociones de fondo, b) primarias o básicas y c) sociales, son tres de las principales clasificaciones que hoy se emplean para dar cuenta de las mismas. La primera, consiste en que las emociones de fondo no son visibles en nuestro comportamiento, aunque son importantes. Las emociones de fondo son “[. . .] consecuencia del despliegue de determinadas combinaciones de las reacciones reguladoras más sencillas (por ejemplo, procesos homeostáticos básicos, comportamientos de dolor y placer y apetitos), [. . .]. Las emociones de fondo son expresiones compuestas de estas acciones reguladoras en la medida en que éstas se desarrollan e intersectan momento a momento en nuestra vida.” (Damasio, 2016, p. 55).

La segunda, incluye emociones muy visibles. El miedo, la ira, el asco, la sorpresa, la tristeza y la felicidad. “Dichas emociones son fácilmente identificables en los seres humanos de numerosas culturas, y también en especies no humanas. Las circunstancias que causan las emociones y los patrones de comportamiento que éstas definen son, asimismo, muy constantes en las diferentes culturas y especies.” (Damasio, 2016, p. 56).

La última clasificación, c) las emociones sociales, incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén. Damasio propone un principio de anidamiento por medio del cual, las tres clasificaciones se ven involucradas en combinaciones diversas, por ejemplo, hay casos en las que c) incorpora respuestas que son parte de las emociones básicas y de las emociones de fondo. “Piénsese de qué manera la emoción social “desdén” toma prestadas las expresiones faciales de “repugnancia”, una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos.” (Damasio, 2016, p. 57).

Aunque las emociones sociales hacen referencia a la sociedad humana y la cultura. Ello no es suficiente para afirmar que dichas emociones están confinadas a los seres humanos, ya que hay animales que exhiben una emoción social sin que se les haya enseñado a realizarlo. Esto sucede porque tal emoción está profundamente arraigada en el cerebro del organismo, dispuesta a ser desplegada cuando la situación apropiada lo amerite. “No hay duda de que la

disposición general del cerebro, que permite tales comportamientos complejos en ausencia de lenguaje e instrumentos de cultura, es un don del genoma de determinadas especies.” (Damasio, 2016, p. 58).

Dados los prejuicios de superioridad (del ser humano sobre otras especies no humanas) que aún prevalecen en esta época. “Sigue siendo difícil de aceptar, por parte de quien haya sido criado en la convicción de que los comportamientos sociales son los productos necesarios de la educación, de que especies animales simples, no conocidas precisamente por su cultura, puedan exhibir comportamientos sociales inteligentes. Pero lo hacen y, de nuevo, no necesitan mucho cerebro para deslumbrarnos.” (Damasio, 2016, p. 62).

Estos patrones de comportamiento social animal son la contraparte de las tan alabadas “posturas racionalistas”, las cuales tienden a definir al ser humano esencialmente como ser pensante, principalmente racional. El problema con algunas de estas teorías consiste en que al aplicar sus hipótesis, sus resultados, sí llegan a ser excluyentes ya que no permiten crear un complemento que integre las diferentes influencias de lo innato y de lo adquirido. Sin embargo:

Desde los procesos químicos homeostáticos hasta las emociones propiamente dichas, los fenómenos de regulación vital, sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo. Todos estos fenómenos están relacionados por entero con los ajustes adaptativos en el estado del cuerpo, conducentes de modo eventual, a los cambios habidos en la cartografía cerebral de los mismos, que forma la base de los sentimientos. El anidamiento de lo sencillo dentro de lo complejo asegura que la finalidad de regulación siga estando presente en los escalones superiores de la cadena. Aunque la finalidad permanezca constante, la complejidad varía. Las emociones propiamente dichas son ciertamente más complejas que los reflejos; y los estímulos desencadenantes y el objetivo de las respuestas varían asimismo. Las situaciones precisas que inician el proceso y su propósito específico difieren también. (Damasio, 2016, p. 61).

De acuerdo con lo anterior, por ejemplo, el hambre, es un apetito simple, de regulación vital, que sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo. El objeto causativo del hambre comienza siendo interno, pero posteriormente se convierte en externo, pues implica la búsqueda de algo que falta, búsqueda que supone un movimiento exploratorio del entorno natural y una detección sensorial de lo que se busca. No obstante, los objetos causativos de la ira y el miedo, suelen ser casi siempre externos, independientemente de que sean producidos por el recuer-

do y la imaginación en nuestro cerebro. De todo lo anterior también se deduce válidamente que:

[...], la mayoría de los animales equipados para sentir emociones por el bien de su vida no posee más dotación cerebral para sentir dichas emociones de la que posee para pensar que tiene dichas emociones, al principio. Detecta la presencia de determinados estímulos en el ambiente y responde a ellos con una emoción. Todo lo que precisa es un aparato de percepción simple: un filtro que detecte el estímulo emocionalmente competente y la capacidad para demostrar emoción. La mayoría de los animales actúa. Probablemente no sienta como nosotros, y mucho menos piense como nosotros. Esto es una conjetura, desde luego, pero está justificada por nuestra idea de lo que se necesita para sentir, [...]. (Damasio, 2016, p. 62).

Es interesante observar que aunque el sujeto humano es un ser viviente que tiene las estructuras cerebrales necesarias para representar, en forma de mapas sensoriales, las transformaciones que se producen en el cuerpo cuando tienen lugar reacciones emotivas, y ello resulta en la sensación. También la mayoría de los organismos —que carecen de un cerebro preciso— pueden producir reacciones ventajosas que conducen a resultados buenos sin decidir producir tales reacciones, e incluso sin sentir el desarrollo de las mismas. No estoy afirmando que la mayoría de las especies consideren actuar a favor del bien o del mal, tampoco sostengo que sean conscientes de que el adecuado funcionamiento del organismo las lleve a sobrevivir o al bienestar integral. Sin embargo, la presencia del cerebro humano no es suficiente para garantizar a nadie actuar por el bien evitando el mal. “Ni siquiera los seres humanos procuramos la bondad cuando equilibramos el pH en nuestro medio interno o reaccionamos con felicidad o miedo ante determinados objetos que nos rodean. Nuestros organismos gravitan hacia un “buen” resultado de manera espontánea, a veces directamente como en una respuesta de felicidad, a veces indirectamente como una respuesta de miedo que empieza evitando el “mal” y entonces consigue el “bien”. (Damasio, 2016, p. 63).

El caso hipotético de que la consciencia o la racionalidad sea lo constitutivo del ser humano no es suficiente para demostrar que ella sea la condición absoluta de lo que denominamos la vida humana, pues las emociones no son algo sin importancia, ya que representan el conjunto de reacciones innatas que a través de un largo y complejo proceso evolutivo de las especies han sido y siguen siendo fundamentales para sobrevivir y aumentar el bienestar de la mayoría de los organismos vivos.

El hecho de que las emociones no sean objeto de aprendizaje, que sean automáticas y programas de acción estables y predecibles, revela su origen en el proceso de selección natural y en las instrucciones del genoma resultantes. Estas instrucciones han sido muy bien conservadas a lo largo de la evolución y el resultado se ha ensamblado en el cerebro de una manera tan particular y fiable, que ciertos circuitos neuronales pueden procesar estímulos emocionalmente competentes y hacer que regiones cerebrales que desencadenan emociones construyan una respuesta emocional completa. Las emociones y los fenómenos que a ellas subyacen son tan esenciales para el mantenimiento de la vida y la maduración posterior del individuo, que son desplegadas de manera segura y fiable ya en las fases tempranas del desarrollo individual. (Damasio, 2010, p. 195).

La vida del reino animal y la vida humana ha consistido, en reproducirse, en alimentarse, en luchar y matar para vivir, en protegerse, en preservarse, etc. La vida misma como tal en el nivel orgánico sí tiene importancia porque el ser humano es también una corporalidad sentiente y como tal, no puede entenderse sin su dependencia a la naturaleza. Lo anterior nos lleva a reconsiderar si las emociones que compartimos con la mayoría de las especies merecen o no ser tomadas en cuenta como relevantes hoy en día o si simplemente diremos que son un logro biológico menor.

Hasta aquí mi explicación sobre la homeostasis y el conjunto de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la vida. Concluiré esta sección, nuevamente reiterando la defensa de la tesis que forma parte del objetivo esencial de este artículo y que, creo, al vincularla con la tesis de Damasio, pudo ayudarnos a ampliar la comprensión de la tesis dusseliana, la cual afirmaba que la organización del cerebro humano ha respondido de modo universal al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

Lo que se buscó con la tesis de Damasio es iluminar la maquinaria cerebral de la emoción, la cual, corresponde, por principio, a la naturaleza intrínseca del ser humano. De dicha tesis se puede deducir y explicar por qué Dussel piensa que la organización del cerebro humano responde —en un primer momento— a través de emociones o reacciones innatas a su primer principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Así pues: “Uno de los principales aspectos de la historia del desarrollo humano se refiere al modo en que la mayor parte de los objetos que rodean a nuestro cerebro es capaz de desencadenar una forma u otra de emoción, débil o fuerte, buena o mala, y puede hacerlo de manera

consciente o inconsciente. Algunos de estos disparadores los ha establecido la evolución, pero otros no; por el contrario, nuestro cerebro los ha asociado con objetos emocionalmente competentes en virtud de nuestras experiencias individuales.” (Damasio, 2016, p. 66).

## 2. El contenido emocional de los sentimientos

En esta sección pretendo averiguar cuáles son los contenidos mentales de los sentimientos partiendo del intento por comprender la compleja cadena de acontecimientos que empieza con la emoción y termina en el sentimiento. Lo anterior no implica que estemos afirmando que “[...] todos los sentimientos tienen su origen en las emociones” (Damasio, 1996, p. 168). Lo primero que mostraré, como complemento de la sección anterior, es ya una posible definición —a grandes rasgos— de los términos emoción y sentimiento:

[...] las emociones son acciones o movimientos, muchos de ellos públicos, visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas. Ciertamente, algunos componentes del proceso de la emoción no se manifiestan a simple vista, pero en la actualidad pueden hacerse “visibles” mediante exámenes científicos tales como ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas. Los sentimientos, en cambio, siempre están escondidos, como ocurre necesariamente con todas las imágenes mentales, invisibles a todos los que no sean su dueño, pues son la propiedad más privada del organismo en cuyo cerebro tienen lugar. (Damasio, 2016, p. 38).

Si lo anterior es correcto, las emociones son un fenómeno que se hace público. Mientras que los sentimientos es la parte que permanece privada. Si esto es correcto, puede decirse, de nuevo, que el problema de que uno sea público y el otro privado consiste en averiguar si hay uno o varios principios entre la parte del proceso que es pública y la parte que permanece privada. La problemática anterior también radica en saber qué principio(s) gobierna a cada fenómeno y si podemos hablar de un mismo principio cómo influye en fenómenos distintos y en escenarios diferentes, pero que quizá no son opuestos. En el contexto de esas problemáticas, deseo entender cuál es el contenido mental, los ingredientes, la materia que constituye un sentimiento. En principio hay al menos una posibilidad provisional al respecto:

Los sentimientos, [...], surgen de cualquier conjunto de reacciones homeostáticas, no sólo de las emociones propiamente dichas. Traducen el estado de vida en curso

en el lenguaje de la mente. Propongo que existen “maneras corporales “distintivas que resultan de diferentes reacciones homeostáticas, desde las simples a las complejas. Existen asimismo objetos causativos distintivos, pensamientos consecuentes distintivos y modos de pensamiento consonantes. La tristeza, por ejemplo, está acompañada por tasas bajas de producción de imágenes, a diferencia del rápido cambio de imágenes y del corto intervalo de atención que corresponde a la felicidad suma. Los sentimientos son percepciones, y propongo que el apoyo más necesario para su percepción tiene lugar en los “mapas corporales del cerebro”. Dichos mapas se refieren a partes del cuerpo y a estados del cuerpo. Alguna variación del placer o el dolor es un contenido consistente de la percepción que denominamos sentimiento. (Damasio, 2016, p. 100).

Un intento por explicar qué son los sentimientos, de acuerdo con la explicación anterior, es por medio de la percepción de determinados estados del cuerpo junto con la percepción de un cierto modo de pensar y de pensamientos con determinados temas. Para Damasio, los sentimientos surgen cuando la acumulación absoluta de detalles alcanza una fase dada. Aquí no estamos afirmando que los sentimientos sean un mero conjunto de pensamientos con temas concretos, sino que los sentimientos son funcionalmente distintivos debido a que su naturaleza consiste en los pensamientos que representan el cuerpo implicado en un proceso reactivo. “La esencia de un sentimiento puede no ser una elusiva cualidad mental apegada a un objeto, sino más bien una percepción directa en un paisaje específico: el cuerpo.” (Damasio, 1996, p. 14).

Me parece que todo lo anterior es fundamental porque si no consideramos con seriedad dicha naturaleza, entonces cómo explicamos la noción de sentimiento al margen de una existente relación entre el cuerpo, el sentimiento y el pensamiento.

Considerar que los sentimientos residen en los diversos pensamientos que representan los estados del cuerpo en un proceso reactivo, nos lleva a preguntar que si alguien no experimenta un determinado estado corporal o mental con cierta similitud a lo que denominamos, por ejemplo, placer, entonces no tiene razón para considerar que su sentimiento sea bueno, positivo. Damasio aclara al respecto que: “[. . .], el origen de las percepciones que constituyen la esencia del sentimiento es claro: existe un objeto general, el cuerpo, y existen muchas partes de dicho objeto que están siendo cartografiadas continuamente en varias estructuras cerebrales. Los contenidos de dichas percepciones son asimismo claros: diversos estados corporales representados por los mapas que

describen el cuerpo a lo largo de toda una gama de posibilidades.” (Damasio, 2016, p. 101).

A fin de poder entender correctamente el origen de las percepciones que constituyen la esencia del sentimiento. Considérese el siguiente ejemplo:

[...], es la composición de la sangre en relación con algunas moléculas químicas de las que depende nuestra vida, y cuya concentración está representada, momento a momento, en regiones específicas del cerebro. El estado concreto de aquellos componentes del cuerpo, según estén representados en los mapas corporales del cerebro, es un contenido de las percepciones que constituyen los sentimientos. Los sustratos inmediatos de los sentimientos son las cartografías de innumerables aspectos de estados corporales en las regiones sensoriales diseñadas para recibir señales procedentes del cuerpo. (Damasio, 2016, p. 102).

Para que podamos hablar de la percepción de los sentimientos, es necesario que ocurra el estado concreto de aquellos componentes del cuerpo en relación con representaciones corporales del cerebro. Ello supone que dicha región cerebral está diseñada con sensores para recibir esas señales que provienen del cuerpo. “En el paisaje de tu cuerpo, los objetos son las vísceras (corazón, pulmones, intestinos, músculos), en tanto que luz y sombra, movimientos y sonidos representan un punto en la gama de operación de esos órganos en un momento determinado. Por lo general, un sentimiento es la “vista” momentánea de una parte de ese paisaje corporal.” (Damasio, 1996, p. 15).

Debemos tener presente que no registramos de forma consciente la percepción de todos estos estados de partes del cuerpo. Solamente registramos algunos de ellos, de forma muy específica y no siempre agradable. Por ejemplo, no experimentamos que el nivel de glucosa en sangre desciende por debajo de lo mínimo requerido para mantenernos estables —químicamente hablando—, pero sí experimentamos sus consecuencias corporales: fatiga, cansancio, mareo, etc.

Sucede lo mismo cuando experimentamos un específico sentimiento de placer, pues hay que percibir que el cuerpo está de una determinada forma, y percibir el cuerpo de una manera u otra requiere mapas sensoriales en los que se ejemplifican patrones neurales y de los que se pueden derivar imágenes mentales. A la pregunta: ¿cuál es el contenido mental, los ingredientes, la materia que constituye un sentimiento? Podemos contestar que el contenido es el mapa de un estado corporal determinado; el sustrato de sentimientos es el conjunto de patrones neurales que cartografía un estado corporal y del que

puede surgir una imagen mental del estado en el que se encuentre el cuerpo. En palabras de Damasio: “[...], un sentimiento es una idea; una idea del cuerpo y, de manera todavía más concreta, una idea de un determinado aspecto del cuerpo, su interior, en determinadas circunstancias. Un sentimiento de emoción es una idea del cuerpo cuando es perturbado por el proceso de sentir la emoción.” (Damasio, 2016, p. 103).

Esta definición de los sentimientos es bastante aceptable, pero plantea otro problema; a mi modo de ver, no en la argumentación misma, sino en la probabilidad de si hay algo más en los sentimientos que la percepción del estado del cuerpo.

¿No es tan tajante sólo demostrar que los sentimientos son únicamente la percepción de un determinado estado del cuerpo; qué hay de las ocasiones en las que el sentimiento implica la percepción de un determinado estado corporal y la de un determinado estado mental acompañante? No porque considere que los sentimientos son sólo la percepción de determinados estados del cuerpo dejan de ocurrir interrelaciones entre uno y otros ámbitos.

Según nuestro autor, cuando tenemos imágenes del cuerpo, en paralelo tenemos imágenes de nuestra propia forma de pensar. Son fenómenos que se acompañan mutuamente. Sin embargo, eso no resta complejidad al asunto en juego, pues en determinadas circunstancias de sentimiento, quizá en la variedad más avanzada del fenómeno, el proceso no es en absoluto fácil de interpretar. “En dichas ocasiones, si se toma el ejemplo de un sentimiento positivo, podríamos decir que la mente representa más que el bienestar. La mente representa el mismo bienpensar.” (Damasio, 2016, p. 105).

Los estados del cuerpo son la esencia del sentimiento, son una forma alterada de pensar que acompaña a la percepción de dicho estado corporal esencial, es el tipo de pensamiento que concuerda, en cuanto al tema, con el tipo de emoción que se siente. Sentirme triste tiene que ver no sólo con una enfermedad en el cuerpo, sino también con un modo de pensar ineficaz que se encierra alrededor de un número limitado de ideas de pérdida.

En el curso de su argumentación, Damasio también plantea que los sentimientos son percepciones que, en algunos casos, son comparables con otras percepciones. Este planteamiento es usado por el autor para mostrar que así como las percepciones visuales reales poseen un objeto en el origen del proceso. Asimismo, los sentimientos tienen su propio centro de origen a partir del cual se desencadenan señales que recorren los amplios mapas del objeto detonador en el interior del cerebro. En el caso de la percepción visual, existe

una parte del fenómeno que se debe al objeto, y una parte que se debe a la construcción interna que el cerebro hace de él. Lo que es distinto, en el caso de los sentimientos, los objetos y acontecimientos, es que su origen se halla en el interior del cuerpo y no en su exterior. Esta diferencia establecida causa otras dos:

Primera, además de estar conectados a un objeto en el origen (el propio cuerpo), los sentimientos también lo están al objeto emocionalmente competente que ha iniciado el ciclo de emoción-sentimiento. De una manera curiosa, el objeto emocionalmente competente es responsable de establecer el objeto en el origen del sentimiento. Así, cuando nos referimos al “objeto” de una emoción o de un sentimiento hemos de acotar la referencia y dejar claro qué objeto queremos decir. La visión de un panorama marino espectacular es un objeto emocionalmente competente. El estado corporal que resulta de contemplar dicho paisaje marino X es el objeto real en el origen X, que después se percibe en el estado de sensación. Segunda, [...], el cerebro tiene un medio directo de responder al objeto a medida que los sentimientos se despliegan, porque el objeto en el origen se encuentra en el interior del cuerpo, tal como se ha dicho. El cerebro puede actuar directamente sobre el objeto mismo que está percibiendo. Puede hacerlo modificando el estado del objeto, o alterando la transmisión de señales desde éste. El objeto en el origen, por un lado, y el mapa cerebral de dicho objeto, por otro, pueden influirse mutuamente en una especie de proceso reverberativo que no se encontrará, por ejemplo, en la percepción de un objeto externo. (Damasio, 2016, p. 106).

Me parece que las dos diferencias desembocan en que es posible sostener que el objeto en el origen, por un lado, y el mapa cerebral de dicho objeto, por otro, pueden intervenir mutuamente en una especie de proceso reverberativo que no se encontrará, por ejemplo, en la percepción de un objeto externo. En la óptica damasiana, los sentimientos “[...]”: requieren de un estímulo emocionalmente competente, dependen de lugares específicos que los desencadenen, [...]”.(Damasio, 2010, p.198). Para Damasio, los sentimientos están constituidos por programas de acción eslabonados que hacen intervenir al cuerpo, y son percibidas por el sujeto en forma de emociones o sentimientos. Lo que en este caso se intenta mostrar es que los sentimientos no son una percepción pasiva, sino siempre interactiva entre el cerebro y el cuerpo. Según Damasio, después de comenzar un episodio de dichos sentimientos, hay una implicación dinámica del cuerpo, casi con toda seguridad de forma repetida, y una variación dinámica subsiguiente de la percepción. Se desencadena una serie de transiciones a partir de un estímulo emocionalmente competente que involucra al cerebro. Considérese por ejemplo el siguiente estudio realizado:

[. . .], mi colega David Rudrauf ha investigado el curso temporal de las emociones y sentimientos en el cerebro humano sirviéndose de la técnica de la magnetoencefalografía (MEG). [. . .]. Al observar el interior del cerebro, Rudrauf siguió el curso temporal de una actividad relacionada con las reacciones emocionales y de los sentimientos a estímulos visuales agradables o desagradables. Desde el momento en que los estímulos fueron procesados en las cortezas visuales, hasta el momento en que los sujetos notificaron por primera vez sentimientos, transcurrieron casi quinientas milésimas de segundo (medio segundo). ¿Poco tiempo? ¿Mucho? Depende de la perspectiva. En términos de “tiempo neuronal” es un intervalo enorme, ya que una neurona puede activarse en unas milésimas de segundo. En términos de “tiempo de una mente consciente”, sin embargo, no es mucho, ya que se sitúa entre las doscientas milésimas de segundo que se necesitan para ser conscientes de una pauta al percibirla, y las setecientas u ochocientas milésimas que tardamos en procesar un concepto. (Damasio, 2010, pp. 193-194).

A fin de poder entender correctamente a qué se refiere Damasio con sentimientos de emociones y fenómenos reguladores relacionados, es importante establecer una posible objeción. ¿La disposición emocional que describe Damasio abarca todo tipo de sensaciones?

Según Damasio, el término sensación pertenece al acto de tocar o a su resultado, una percepción táctil. Para él, —respondiendo a la objeción— todos los sentimientos son sensaciones de algunas de las reacciones reguladoras básicas, ya sea, de apetitos, o de emociones, desde el dolor fuerte a la beatitud. “Ya sea a través de designio innato o por aprendizaje, reaccionamos a la mayoría de los objetos, quizá a todos, con emociones, por débiles que sean, y con los sentimientos posteriores, por tenues que sean”. (Damasio, 2016, p. 108).

Me parece que de lo anterior todavía podemos preguntar quién puede tener sentimientos independientemente de que, como sostiene Damasio, la mayoría de los seres humanos estemos predispuestos a ello. Examinemos ahora qué requisitos o condiciones son necesarios para sentir. Me parece que son cuatro: a) la presencia de un sistema nervioso; b) la capacidad del sistema nervioso para cartografiar y transformar los patrones neurales en imágenes mentales; c) la conciencia y d) la capacidad del cerebro de un organismo para crear los mismos estados corporales que evocan los sentimientos cuando reacciona a objetos y acontecimientos con emociones.

En principio, para que cualquier organismo vivo sea capaz de sentir, es necesario poseer no sólo un cuerpo, sino también una manera de representar

dicho cuerpo en su interior. Las plantas, por ejemplo, están vivas pero no pueden representar partes de su cuerpo. En cambio, el cerebro humano sí cuenta con los medios para hacerlo. Según lo anterior, las plantas no contarían con la posibilidad de ser conscientes de un sentimiento. Así pues, el primer requerimiento para sentir es la presencia de un sistema nervioso, cerebral, capaz de representar ciertas partes de su cuerpo.

El segundo requisito nos plantea que el sistema nervioso tiene que poder cartografiar algunas estructuras y estados corporales, para después, transformar los modelos neurales de tales mapas en imágenes mentales. Si el sistema nervioso no fuera capaz de producir imágenes mentales, entonces no podría producirse la idea de lo que regularmente llamamos sentimiento, pues solamente abriría una cartografía ajena a la conciencia.

El tercer aspecto para que se produzca un sentimiento implica que el contenido o la imagen mental sean conocidos por parte del organismo. “[. . .], no podemos sentir si no somos conscientes.” (Damasio, 2016, p. 126). La relación entre sentimiento y conciencia no está implicando restarle valor a una u otra. Hay que mirarlas como un proceso complejo del sentir humano que es múltiple, interrelacionado, ramificado y que también contribuye a la creación del yo o de la conciencia. Algunas veces, de la maquinaria de las sensaciones ha dependido eventualmente el desarrollo de la conciencia. En este mismo ámbito, Joseph LeDoux reconoce la importancia de ambos conceptos, en los siguientes términos:

Creo que la experiencia emocional subjetiva, como el sentimiento de tener miedo, surge cuando nos damos cuenta conscientemente de que un mecanismo emocional cerebral como el mecanismo de defensa, está activo. Para que esto suceda, precisamos al menos dos cosas: un mecanismo de defensa y la capacidad de tener el conocimiento consciente de su actividad. (LeDoux, 1999, p. 301).

El último requisito sugiere que el cerebro de un organismo que siente crea idénticos estados corporales que evocan los sentimientos cuando reacciona a objetos y acontecimientos con emociones o apetitos. En organismos capaces de sentir, por lo tanto, el cerebro cumple con funciones dobles. Como puede notarse, el cerebro siempre está presente aunque sólo fuera para ordenar o construir el estado corporal emocional determinado que acaba siendo localizado como sentimiento o sensación.

Aunque el cuerpo y el cerebro son fundamentales para que ocurran los sentimientos. Los últimos también dependen de “[. . .] la existencia previa de la

maquinaria cerebral de regulación vital, la cual incluye la parte del mecanismo regulador de la vida causante de reacciones como las emociones y los apetitos.” (Damasio, 2016, p. 127). Esto significa que sin la existencia previa de tal maquinaria cerebral capaz de representaciones corporales no hubiera podido ser posible hablar de sentimientos y emociones. Ahora se puede decir que sin cuerpo, sin cerebro y sin maquinaria cerebral que actúa según el principio de regulación de la vida no hubiera sido posible el desarrollo evolutivo de la conciencia humana. Así pues, todo parece estar interconectado de alguna forma.

### **3. Vinculación y relevancia de algunos aspectos del primer principio ético material universal dusseliano**

A lo largo de este artículo hemos analizado algunos argumentos neurobiológicos de A. Damasio sobre las categorías de emoción y sentimiento, los cuales consideramos relevantes para comprender —en parte— la importancia del primer principio ético material universal dusseliano, el cual versa en torno a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Sólo hemos abordado algunos aspectos fundamentales de su pensamiento neurocientífico de forma somera y a modo de presentación de conceptos y argumentos. Ahora pasamos a vincularlos con algunas razones que Dussel nos ofrece para afirmar que el sistema cerebral evaluativo-afectivo tiene como criterio la reproducción y el desarrollo de la vida, desde sus niveles más básicos. En esta sección iré trazando un nexo comparativo entre ambos pensadores que sirva como fundamentación neurológica del principio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. También pienso señalar que el sistema cerebral es el órgano directamente responsable de “el vivir”, de forma natural, el cual incluye las emociones y los sentimientos en sus diferentes grados y facetas. Aquí concluyo sosteniendo que todos estos elementos neurológicos desarrollados con el apoyo de Damasio son nuestro punto de partida para el tratamiento de algunas críticas realizadas al proyecto de una ética de la liberación latinoamericana.

Dije al principio de mi exposición que Dussel en el capítulo 1 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, enfatizaba lo siguiente: “En este capítulo intentaremos indicar algunos elementos, [...], de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.” (Dussel, 1998, p. 91).

Para Enrique Dussel, justificar dicho principio ético significó -en primera instancia- desarrollar varios aspectos: §1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano, §1.2. El utilitarismo, §1.3. El comunitarismo, §1.4. Algunas éticas de contenido o materiales y el §1.5. El criterio y el principio material universal de la ética. Como di a conocer al inicio de mi escrito, solamente me ocupo del §1.1., el cual, lo dividí en tres fases argumentativas que se encuentran involucradas.

En la primera, Dussel, apoyándose en Humberto Maturana, busca mostrar los tres grados de “las unidades orgánicas de la vida”. En la segunda etapa, Dussel se basa en el Premio Nobel, Gerald Edelman, para probar cómo el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En esta etapa, Dussel se apoya en Edelman para explicar neuro-biológicamente la autoconciencia, el tener consciencia de un yo, lo cual es relevante para la reflexión filosófica y más allá de la misma con base en el sistema cerebral evaluativo-afectivo, que ya puede sentir los estímulos o, mejor dicho, ser consciente de ello.

En la última fase, Dussel se basa en el neurólogo portugués Antonio Damasio, para sostener que más allá de las emociones secundarias, como la tristeza, la alegría, el temor, el disgusto, etc., está, “el sentir fundamental”, el sentimiento de la vida, que tiene como fin al conjunto de la corporalidad en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano, ese sentiente está intrínseco a la corporalidad. Me parece que la última fase de la argumentación puede usarse como una base para sostener la presencia de la emoción y el sentimiento en la justificación de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético.

Una de las principales afirmaciones dusselianas aducidas a favor de la presencia del sistema nervioso es la siguiente:

[...], de la misma manera que el sistema inmunológico o el proceso evolutivo de las especies, el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime. (Dussel, 1998, p. 94).

Según Dussel, estos procesos o sistemas que actúan por selección persiguen un mismo objetivo: producir, reproducir y desarrollar la vida. Lo ante-

rior no contrasta demasiado con las afirmaciones de Damasio, pues, según el neurólogo portugués:

[...], cada parte elemental de nuestro organismo, cada célula del cuerpo no sólo está animada, sino que está viva. Más todavía: cada célula es un organismo vivo individual con una fecha de nacimiento, ciclo biológico y fecha de muerte probable. Cada célula es un ser que debe ocuparse de su propia vida y ésta depende de las instrucciones de su propio genoma y de las circunstancias de su ambiente. Los dispositivos innatos de regulación vital [...] en relación con los seres humanos, están presentes a lo largo de toda la escala biológica en todos y cada uno de los sistemas de nuestro organismo, en cada órgano, tejido, célula. (Damasio, 2016, p. 146).

De acuerdo con Dussel y Damasio, todo sistema basado en la selección actúa con referencia al valor. Bajo este supuesto se puede pensar en la existencia de varios mecanismos de regulación biológica que responden al primer principio de la ética dusseliana; veamos el siguiente ejemplo:

Los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo. Esos niveles inferiores mantienen una relación directa y mutua con casi cada órgano del cuerpo, situándolo así directamente en la línea de producción que genera los más altos logros de la razón, de la toma de decisión y, por extensión, de la creatividad y conducta social. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel en la razón humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento. (Damasio, 1996, p.13).

De nuevo, emoción, sentimiento, razón y regulación biológica juegan entonces un papel fundamental en el desarrollo de los diferentes mecanismos de regulación biológica. A pesar de que Charles Darwin demostró la esencia de estos descubrimientos cuando escribió acerca del origen de las especies, sigue resultando curioso hoy en día que “[...] cuando el hombre y otros animales son vistos como creaciones separadas, se levanta una barrera frente a nuestro deseo natural de investigar hasta donde sea posible las causas de la [...]” (Darwin, 1984, p. 43) supervivencia de dichas especies.

Es relevante notar que el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores ordenándolos, por su parte, tam-

bién en base al criterio de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano. Examinemos lo que propone Dussel:

[...], la “conciencia primaria” de algo [...] se alcanza, al menos, por el grado de evolución de los mamíferos superiores que cuentan con un sistema límbico y con una memoria conceptual suficiente, y con una conexión neuronal que comunica el córtex con el tálamo, permitiendo el “retorno (reentry)” de las señales desde “la memoria con categorías de valores y los mapeos globales encargadas de la categorización perceptual en el tiempo real”. “Tener-conciencia” de que esto es un “alimento” (o un “veneno”) supone poder captar la diferencia del “sí mismo (Self)” (todavía no de un “yo”) y de lo “no-sí-mismo” (nonself)” y el tener la capacidad para confrontar lo que enfrenta al organismo con la memoria de eso mismo recordado [...]. (Dussel, 1998, p. 97).

Me parece que de las citas anteriores se desprende que es posible aceptar que en el fondo de las explicaciones neurobiológicas se encuentra el sistema cerebral evaluativo-afectivo. Además, prima facie es fenomenológicamente constatable la existencia de dicho sistema en la mayoría de las especies mediante la mera observación empírica; su explicación teórica, científica o filosófica es otro asunto. En principio hay que aceptar que la mayoría de las especies animales e incluso los seres humanos tienen

[...], sensores nerviosos que transportan la información necesaria al cerebro, los núcleos nerviosos y las vainas de los nervios que cartografían la información en su interior son células vivas, sujetas a los mismos peligros para la vida que tienen las demás células, y necesitadas de una regulación homeostática comparable. Estas neuronas no son observadores imparciales. No son vehículos inocentes o pizarras borradas o espejos a la espera de que algo se refleje en ellos. (Damasio, 2016, p. 146).

Es importante no olvidar que Dussel busca fundamentar la validez ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En principio, apoyándose de varias investigaciones neurobiológicas, pero, sobre todo, en las que realizó Damasio. Emoción, sentimiento, estado corporal emocional, cerebro, regulación homeostática, etc., son algunos de los principales conceptos que le permiten plantear una fundamentación ética de dicho criterio. Recurriendo a la relevancia contemporánea que tienen los supuestos neurológicos es posible, para Dussel, admitir que más allá de las emociones de fondo, primarias o secundarias, hay un sentir fundamental aún más radical.

En “El error de Descartes”, Damasio argumenta a favor de un sentimiento fundamental que se origina en un estado corporal fundamental más que en estados emocionales. Dicho sentimiento, es el sentimiento de la vida misma, un sentimiento base que corresponde al estado corporal prevaleciente entre las diferentes emociones.

He aquí, lo que Damasio sostiene:

Lo llamo sentimiento de fondo porque se origina en estados corporales “de fondo” y no en estados emocionales. No hablamos aquí del Verdi de la gran emoción, no del Stravinsky de la emoción intelectualizada, sino más bien de un minimalista en tono y ritmo, del sentimiento de la vida misma, del sentido de ser. [. . .], los sentimientos de fondo no son ni demasiado positivos ni demasiado negativos, si bien se los puede percibir como sobre todo placenteros o displacenteros. [. . .]. Un sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando brincamos de alegría ni cuando estamos abatidos por un amor perdido; esos son estados corporales emocionales. El sentimiento de fondo corresponde, en cambio, al estado corporal que predomina entre emociones. [. . .]. El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción. (Damasio, 1996, p. 175).

Esta explicación es fundamental, pero requiere una interpretación; a mi modo de ver, el sentimiento de fondo es un estado corporal que predomina entre las emociones. Es la capacidad de algunos seres humanos para actualizar constantemente la representación de su cuerpo, ello permite reconocer, mediante el sistema somatosensorial, automática y prontamente que la realidad de su paisaje corporal va cambiando. Lo anterior, implica distinguir entre el “estado de ánimo” y el “sentimiento de fondo”. Cuando, por ejemplo, sientes alegría o tristeza, el sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción. En cambio, el estado de ánimo, a pesar de vincularse con el sentimiento de fondo, no lo captura exactamente. “El estado corporal de fondo está sujeto a continuo seguimiento, y así es interesante preguntarse qué sucedería si de súbito desapareciera; si, cuando te preguntan cómo te sientes, descubrieras que ignoras tu sensación corporal; [. . .].”(Damasio, 1996, p. 178).

Vemos, pues, como sostiene Dussel que: “Cuando se nos pregunta: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?, respondemos con un general: ¡Muy bien! ¿A qué corresponde exactamente lo que decimos que “nos encontramos” o “sentimos” muy bien? Se trata de un sentir general reflejo acerca de la corporalidad como totalidad, [. . .].”(Dussel, 1998:101). Así pues, conviene indagar cuáles son los elementos que constituyen en su totalidad ese estado general de

satisfacción (sentimiento fundamental) al que Dussel se refiere cuando respondemos las preguntas: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes? ¿De verdad será posible plantearnos una distinción entre la alegría o gozo y la sensación de placer? En relación con esta última cuestión, cito a Dussel:

Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto agregáramos las “evaluaciones” culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de un español o moderno europeo, etc.) tendríamos un nuevo “sentir evaluativo general reflejo” (la conciencia moral o ética), que “monitorea” (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en un estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos). (Dussel, 1998, p. 102).

Importa observar que tanto Dussel como Damasio relacionan de manera muy interesante las funciones del sistema evaluativo-afectivo cerebral con el sistema de categorización conceptual (teórico-práctico). La posible respuesta a la pregunta: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?, abarca ya un sinfín de elementos que conforman y confirman la corporalidad en sus diversos niveles, los cuales, están haciendo referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano integral.

Finalizaré este artículo comentando algunas coincidencias de Dussel y Damasio, relativo tanto a las emociones, los sentimientos y las funciones cerebrales, a la luz del principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.

Con base en lo expuesto, el comentario que puede hacerse sobre estas “coincidencias” es más importante de lo que parece. Esto por el hecho de que la solución a las distintas problemáticas sociales actuales debe ser distinta a las tradicionales. La Ética de la Liberación es una de esas posibles respuestas distintas, ya que se sitúa entre las éticas contemporáneas que defienden la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico.

Pues bien, resultó interesante observar cómo Damasio demuestra que las emociones y los sentimientos pueden ser los sensores mentales del interior del organismo, testimonios de la vida en marcha. Ambos son manifestaciones mentales de equilibrio y armonía, de disonancia y discordancia. Con las

emociones y los sentimientos —a modo de proceso homeostático— no solo se busca la supervivencia, sino la supervivencia con bienestar. He aquí una coincidencia con el objetivo de la Ética de la Liberación. Dussel, haciendo referencia a la neurobiología actual, afirma que “[. . .], la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialécticamente y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones “mentales superiores” del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales [. . .])”. (Dussel, 1998, p. 104).

Con Damasio se nos muestra que la mayoría de los organismos vivientes y sus estructuras permanecen mientras se mantiene la vida. He aquí otra coincidencia con Dussel, pues sin producción, reproducción y desarrollo de la vida son imposibles las emociones y los sentimientos como tal. Por tal razón, Dussel recurre a Maturana, Edelman, Damasio, etc., para demostrar que la mayoría de las especies tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un “deber ser” que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades propias de la existencia misma.

### Bibliografía

- Apel, K. O. y E. Dussel, 2005, *Ética del discurso; ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Brailowsky, S., D. G. Stein/B. Will, 1992 *El cerebro averiado. Plasticidad cerebral y recuperación funcional*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Damasio, A., 1966, *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Editorial Andrés Bello, Chile.
- , 2010, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimiento, ideas y el yo?*, Ediciones Destino, Barcelona.
- , 2016, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Paidós, México.
- Darwin, Ch., 1984, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid.
- Dennet, D., 1991, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Paidós, Barcelona.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
- , 2011, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2015, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, México.
- Elster, J., 2002, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Paidós, Barcelona.

Goldberg, E., 2002, *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*, Crítica, Barcelona.

LeDoux, J., 1999, *El cerebro emocional*, Editorial Planeta, Barcelona.

Smith, P., 2012, *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*, Paidós, Barcelona.

Recibido el 12 de febrero de 2018

Aceptado el 8 de marzo del 2018

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2018, pp. 72–83

ISSN 2007-1868

EL DEBATE SOBRE LA COMUNIDAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA  
—PROBLEMAS Y PROPUESTAS ANTI-IGUALITARIAS

The Debate on Community in Political Philosophy  
—Problems and Anti-Egalitarian Proposals

THOMAS MEIER

Ludwig-Maximilians-Universität Munich  
Munich Center for Mathematical Philosophy  
Alemania

RESUMEN: En este trabajo, se discute la noción de comunidad en filosofía política, tomando en cuenta a varios autores. Se verán y contrapondrán diferentes propuestas de autoridades en el debate. Tanto opciones de la filosofía posmoderna, como propuestas del comunitarismo, del liberalismo y del libertarismo se verán. Al final, se argumenta a favor de una aproximación libertaria.

PALABRAS CLAVE: filosofía política · comunidad · comunitarismo · liberalismo · libertarismo

ABSTRACT: In this work, the notion of community in political philosophy is discussed by looking over several authors. Different proposals are analyzed. We discuss positions from postmodern philosophy, as well as proposals from communitarianism, liberalism and libertarianism. At the end, it will be argued in favour of a libertarian approximation.

KEY WORDS: political philosophy · community · communitarianism · liberalism · libertarianism

### **Introducción**

Para elucidar el debate sobre la comunidad en la filosofía política contemporánea, es un buen punto de partida analizar la controversia entre el liberalismo y el comunitarismo. Esto es así porque en este debate, se concentra el núcleo argumentativo del tema, y una de las preguntas principales se puede formular así: ¿Cómo debemos vivir en comunidad? En lo que sigue, estaré analizando las posturas de ambas vertientes en la filosofía política, esto es, posiciones comunitaristas y posiciones liberales, describir argumentos y sacando conclusiones para enriquecer el debate sobre la comunidad. En

el orden siguiente, expondré y discutiré en lo que sigue las ideas de los siguientes autores sobre la comunidad en la filosofía política, i.e. Jacques Rancière, Axel Honneth, John Rawls y Kenneth Arrow, para al final reflexionar sobre este tema desde la perspectiva libertaria - junto con Robert Nozick. Quisiera enfatizar que mi idea básica es exponer brevemente aspectos de estos autores, dos autores de cada grupo de posiciones, i.e. el grupo de los comunitaristas, y el grupo de los liberales, en sentido amplio. Cabe mencionar que ni Rancière es un comunitarista clásico, ni Arrow un liberal clásico. Sin embargo, ambos autores enriquecen fuertemente el debate sobre la comunidad, desde polos opuestos. Por lo mismo, esta síntesis es valiosa de ser explorada. Al final, analizaré la crisis migratoria que actualmente azota Europa y mostraré cómo es que la aplicación del programa Rawlsiano en Europa contribuye a que esta crisis se asevere cada vez más. Argumento que el libertarismo es la mejor salvación para occidente ante las grandes migraciones de la actualidad que atentan contra el orden establecido durante miles de años en Europa, y cuya máxima expresión es la sociedad abierta y pluralista.

### **1. Liberalismo**

Para poder razonar bien sobre el liberalismo, expondré brevemente sus características más importantes. Podemos diferenciar un liberalismo moral que se opone a la restricción del individuo a través de prohibiciones y reglas morales, incluyendo reglas y prohibiciones religiosas y estatales. Se supone que el individuo tiene una zona totalmente privada donde es libre de ser y de tener convicciones. El liberalismo en el uso económico se opone a la regularización del intercambio de particulares, de la libertad de formular contratos sobre mercancías, mercados, producción, compra y venta de productos. El liberalismo económico se inclina a favor de que el que quiera, tenga la oportunidad de poseer medios de producción, la aspiración a la ganancia y la libre competencia. En el sentido de la filosofía del derecho, podemos distinguir el liberalismo que se opone al control estatal a través de supervisión y revisión de la vida de los ciudadanos. El liberalismo de este tipo se pronuncia a favor de un máximo de libertades individuales del pensamiento y de la acción de cada individuo. Asimismo, en la teoría y filosofía de estado, el liberalismo se pronuncia a favor de libertades individuales, de la legitimización a través de contratos, de la participación de los individuos en elecciones y de la búsqueda de representantes de la comunidad que está compuesta por cada individuo.

### **2. Comunitarismo**

El término comunitarismo se conecta principalmente con la intención de criticar aspectos liberales sobre la justicia, entre otros la concepción de John Rawls. Actualmente, esta crítica se dirige en contra de teorías liberales modernas. Como es bien sabido, Rawls intentó diseñar los fundamentos de una nueva estructuración del estado y de la comunidad. El comunitarismo, opuesto al liberalismo, se puede caracterizar ante todo por su preferencia a la comunidad ante el individuo. El comunitarismo enfoca a

la comunidad, ya sea una comunidad pequeña o incluso un estado, como comunidad grande. La tesis básica y de fundamental importancia para el comunitarismo se puede parafrasear de la siguiente manera: “Lo comunitario debe gozar preferencia ante lo individual, lo público debe gozar preferencia ante lo privado”. Esto, desde luego, se puede leer como directamente opuesto a la posición del liberalismo, donde lo privado y el individuo se privilegian.

### 3. Críticas mutuas

El comunitarismo no ve permisible la libertad de contratos y la restricción del estado, ya que esto último destruiría la vida pública, según comunitaristas. Igualmente, los individuos en la comunidad, siguiendo al liberalismo, perderían el interés en procedimientos públicos y democráticos. El comunitarismo ve como un grave problema del liberalismo que la política se reduce a procedimientos jurídicos, y sobre todo que el poder económico se traduce uno a uno al poder jurídico, lo cual causa que el que es económicamente más débil pierda ante el rico.

### 4. Jacques Rancière y la comunidad

Así y de manera amplia, lo expuso Jacques Rancière en *La Méésentente* (1995). Rancière quiere comprender la reflexión sobre la comunidad como una cadena de subjetivaciones que forman una práctica de polémicas y peleas. La lucha de clases entre pobres y ricos no es un problema para la política, sino es política en sí. Según Rancière, lo que sucede en la comunidad es que el individuo en desventaja comienza a participar en el proceso de la polémica y busca defender sus derechos. Sólo así se pueden, según Rancière, reformar estructuras sociales. Mediante una lucha de clases adentro de una comunidad. De importancia en la filosofía de Rancière es que según él, la política no se desarrolló por necesidad, como lo han dicho autores clásicos como Aristóteles. Para Rancière, la política es una contingencia, acontecida por hechos contingentes. Asimismo, vuelve contingente a todo orden social, no necesario. Y de la misma manera, la comunidad, tal cual como existe, es sólo una contingencia. Cada comunidad y la gran comunidad humana, en consecuencia, son comunidades contingentemente existentes. Y la política, según Rancière, existe sólo mientras se produce y se reproduce a sí misma. La filosofía política hasta Rancière, siempre ha intentado de legitimizar el contrato social, para buscar justificación del poder y la legitimación del monopolio a la violencia, comenta el autor.

Rancière construye sus reflexiones sobre la comunidad a través de la estética, lo cual me parece un método original y fructífero, ya que habitualmente, la filosofía política sólo toca de forma marginada a la estética. Rancière demuestra enlaces escondidos que hay entre estas dos áreas de reflexión filosófica. La comunidad estética de Rancière (2008) es igualmente una comunidad política. Esta comunidad es caracterizada por separación y disenso en lugar de concordia y acuerdo. El consenso es buscado mediante el afecto estético. Rancière habla de ‘dis-identificación’ entre el referente y lo referido mediante el lenguaje e identifica ahí la explicación. Para Rancière,

el proletario emancipado es el obrero 'dis-identificado' en la comunidad. Este obrero junto con otros comprende a la comunidad de sujetos proletarios 'dis-identificados'. Esto, me parece un paso problemático, ya que idealiza la realidad de vida de los miembros de la comunidad que han gozado de menos privilegios, en este caso los obreros. Regularmente, los obreros no han podido gozar ni de los medios materiales ni intelectuales para poder dedicarse a la política y para poder emanciparse. Los obreros están dominados por presiones económicas muy concretas y regularmente, en la mayor parte del mundo, no poseen del privilegio del tiempo y dinero para dedicarse a reformas sociales. En mi interpretación, la salida hacia la emancipación sería más bien mediante una liberalización y profunda educación de todos los miembros de la comunidad. Sólo así se logra una mejora permanente de las condiciones materiales y sociales de todos los miembros de la comunidad. Con "liberalización" me refiero a la creación de un mercado libre y competitivo, donde se puede desarrollar una economía fuerte que garantiza oportunidades laborales y perspectivas de desarrollo humano.

### **5. Axel Honneth y la lucha por el reconocimiento en la comunidad**

Habiendo visto las posiciones de Rancière, quisiera discutir a un comunitarista más fácil de identificar en Axel Honneth. De acuerdo a este filósofo alemán, estar en una comunidad siempre implica alguna lucha por reconocimiento de los individuos que la componen (1992). Hay diferentes métodos para medir el estado de sistemas sociales y políticos. Según Honneth, es posible ver en el orden democrático de la sociedad la garantía más fuerte para la libertad y una cierta medida de igualdad social. También es un buen punto de partida exigir la redistribución de los bienes como una precondición para la aceptación de situaciones sociales. La filosofía social de Axel Honneth comienza por cuestionar qué condiciones deben estar dadas en una comunidad para que los humanos puedan adquirir libertad. Sólo con una cierta libertad, los ciudadanos serían libres de participar en la vida cívica y de gozar plenamente de sus derechos como ciudadanos. Honneth, como lo han hecho análogamente otros autores antes (véase Hegel, entre otros), interpreta los conflictos entre grupos sociales (o bien entre comunidades sociales) como una lucha por reconocimiento. Los conflictos sociales no sólo se deben de entender como una lucha por la supervivencia. No se trata únicamente de la búsqueda de la realización de intereses. Estas luchas, en cambio, regularmente tienen motivación moral. La lucha moral se manifiesta en que los grupos privilegiados y los grupos sin privilegio se muestran respeto mutuo mediante una lucha por el reconocimiento de sus causas. Según Honneth, expresiones lingüísticas para distintas formas de denigración en las comunidades humanas son una señal de lo que la gente busca para ser especialmente reconocida. Siguiendo esta línea, Honneth (1992) argumenta que si el ser humano se siente satisfecho y confiado mediante relaciones de amor, su derecho universal como persona se ve respetado. De esta manera, se puede ver y auto-comprender como un sujeto que puede juzgar por sí mismo. Y cuando una persona es libre y autónoma, es capaz de tomar decisiones morales en la comunidad. La función

básica más importante de la persona en la comunidad consiste en compartir con las otras personas de la comunidad sus derechos de participación en la democracia.

En esto, se nota especialmente el enfoque comunitarista de Honneth. Los derechos de la libertad que buscan los liberales y libertarios son, en cambio, diferentes en el siguiente sentido, i.e. buscan una protección de una autonomía fundamental de la vida individual de cada persona. Para los liberales, se trata de una autonomía y de una libertad que no se puede equiparar con una autonomía moral en el sentido de Honneth.

Para Honneth, el individuo no sólo busca ser aceptado como persona igual a los demás, sino también busca que se reconozca su individualidad con sus capacidades únicas y personales (2011). Los humanos sólo se pueden valorar si su contribución para la práctica de la vida concreta de los demás es vista como algo valioso. De esta manera, Honneth necesita responder si en las condiciones de vida de hoy en día, las personas en la comunidad aún pueden solidarizarse con los demás, ya que hoy día existe una gran pluralidad de formas de vida en muchas sociedades occidentales. Sería necesario demostrar que la sociedad busca aún cumplir valores y metas comunes para todos.

Sólo así, según Honneth, se garantiza el reconocimiento mutuo entre todos los miembros de la comunidad. El problema surge en que este conjunto de valores debería ser tan amplio que sólo difícilmente se podría lograr y legitimizarlo. De esta manera, concluyo, la aproximación de Honneth cae en el peligro de trivialización, dado que el conjunto de valores sería tan grande que incluiría casi todo, y ni siquiera un holismo radical en el sentido de Hegel podría rescatarlo.

Otro problema más práctico y de una profundidad antropológica fatal es que en occidente, la era posmoderna ha convertido las sociedades occidentales en un difuso grupo heterogéneo, caótico y nihilista en su mayor parte. Ante una falta tan grave de “algo en común”, la Europa Occidental se ve en el abismo cultural y susceptible a cambios fuertes en base a los millones de migrantes que entran cada año a Europa, huyendo de la miseria de sus países, y buscando mejorar sus condiciones de vida. La cultura europea es en su mayoría ya no tradicionalista y en buena parte nihilista. Ahora se enfrentará cada vez más a ideas intolerantes que muchos migrantes de países musulmanes llevan a Europa, como por ejemplo rechazar ideas de la ilustración, la ciencia moderna, como por ejemplo la teoría de la evolución Darwiniana.

## **6. La defensa del liberalismo**

Regresando al liberalismo, veamos ahora cómo es que se podría defender. La vertiente del liberalismo puede criticar del comunitarismo lo siguiente. Básicamente dice que si se da preferencia a lo público ante lo privado, se comienza paso por paso a derrumbar los derechos básicos del individuo en la comunidad. Esto influiría negativamente en la planeación de la vida privada de cada individuo. Asimismo, impactaría la independencia de la burocracia estatal y atacaría la fuerza económica privada. Esto último, en conclusión, causaría daños a la paz social, dado que el bienestar económico y social disminuiría.

## 7. John Rawls

De acuerdo a John Rawls (1971), los ciudadanos son libres e iguales y la sociedad debería ser justa. Rawls usa estas concepciones de los ciudadanos y de la sociedad para construir la justificación formal para su concepción de la libertad de los ciudadanos. Para él, los ciudadanos son libres en el sentido que cada uno se ve a sí mismo como capaz para exigir cosas a instituciones sociales para lograr su propio bien. Ciudadanos no son esclavos que dependen de otros para tener un cierto estatus social. Los ciudadanos son libres también porque ven su identidad pública como independientes de cada doctrina particular. Esto se puede aterrizar en lo siguiente: cuando un ciudadano convierte a otra religión, aquél ciudadano espera normalmente seguir teniendo los mismos derechos y libertades después. Porque según Rawls (ibídem), los ciudadanos son libres para tomar la responsabilidad para planear sus propias vidas con las oportunidades y los recursos que le tocan a cada uno. Siguiendo esta línea de Rawls, los ciudadanos son iguales en el sentido de que todos pueden participar en la cooperación social sobre una vida plena. Por supuesto, algún ciudadano tendrá mejores o diferentes talentos y capacidades que otro, y sobre todo habrá siempre ciudadanos que estarán encima de otros en la escala social. Sin embargo, las diferencias y el estatus privilegiado de algunos no tienen ningún efecto al estatus político de cada individuo en la comunidad. Los ciudadanos de Rawls no son solamente libres e iguales, también son racionales y razonables. Esta concepción es fundamentalmente importante en la filosofía de Rawls. La idea de que los ciudadanos son razonables es común en el liberalismo político. Ciudadanos razonables tienen pues la capacidad de ponerse de acuerdo mediante términos concretos de cooperación.

Asimismo, un ciudadano tal puede dañar incluso sus propios intereses, siempre y cuando sea racional en algún escenario concebible. La racionalidad de los ciudadanos se manifiesta para Rawls en que poseen la capacidad de revisar su propia vista de lo que consideran bueno y valioso en la vida, y de su capacidad para una concepción de lo bueno. Esto, desde luego, es un criterio de racionalidad cuestionable, y es bien sabido que el debate sobre la racionalidad es un debate clásico y eterno en la filosofía.

Como toda teoría de la justicia, la justicia de Rawls como “fairness” requiere que se haga cuenta de los intereses fundamentales de los ciudadanos. Esto es decir que se tiene que explicar qué es lo que los ciudadanos en la comunidad requieren como tales.

Esto, lo responde Rawls con su noción de “bienes primarios” (1971). Una vez asumido que los ciudadanos en la comunidad son libres, iguales, razonables y racionales, los bienes primarios son esencialmente importantes para desarrollar los poderes morales.

Además, los bienes primarios son útiles para perseguir una gama amplia de concepciones de la vida buena. De acuerdo con Rawls, los bienes primarios (2001, p. 58-59) son el conjunto de los siguientes bienes: derechos básicos y libertades, libertad de movimiento, libre elección entre una gama amplia de profesiones, los poderes de instituciones y posiciones de responsabilidad, ganancia económica y bienestar, las bases sociales del respeto a sí mismo, el reconocimiento de instituciones sociales que

proporciona a los ciudadanos un sentido de valerse por sí mismo y la confianza de llevar a cabo sus planes. De todos los ciudadanos se asume que tienen intereses fundamentales en obtener más de estos bienes. Rawls exige que las instituciones políticas deberían de evaluar qué tan bien los ciudadanos se están desarrollando de acuerdo a sus bienes primarios que tienen. Igualdades y desigualdades de los bienes primarios son, según él, de la importancia máxima para la política. Ahora bien, la concepción de Rawls de la comunidad es definida por la noción de “fairness”, como ya hemos visto arriba. En este sentido, las instituciones sociales deben dar un trato justo a todos los miembros de la sociedad que cooperan, sin importar su raza, género, religión, clase de origen, talentos naturales, concepción razonable de la buena vida, y demás. En este mismo sentido, Rawls enfatiza que la publicidad es un aspecto central de la “fairness”. En lo que Rawls llama una sociedad bien ordenada, todos los ciudadanos aceptan los principios de la justicia y saben que sus conciudadanos igualmente lo hacen. Además, todos los ciudadanos deben de reconocer que la estructura básica de su comunidad es justa.

Luego, las justificaciones filosóficas completas de los principios de la justicia también tienen que ser accesibles y aceptables a todos los ciudadanos razonables. La condición de la publicidad de Rawls juega un papel central en su teoría. Esta condición requiere que los principios operativos de justicia de una sociedad no sean solamente simulaciones para relaciones de poder escondidas. La “fairness” requerida por Rawls requiere que nada esté escondido en la vida política pública (Rawls, 1993), de hecho.

Cuando se trata de la teoría sobre personas y sobre la comunidad, para Rawls, el enfoque está claramente en las comunidades, o bien en las sociedades como grupo de individuos gobernados por un gobierno común. Este gobierno estaría amarrado por simpatías mutuas, y por una concepción común y mutua de lo justo. La concepción de Rawls sobre gente es análoga a su concepción del ciudadano. Los ciudadanos están dentro de lo justo en la “fairness”, y la gente está dentro de la ley de la gente.

La gente se ve a sí misma como libre en el sentido de ser políticamente independientes y como iguales en el sentido de que todos merecen el mismo tipo y nivel de reconocimiento y de respeto. La gente es razonable en función a su capacidad de honrar términos justos de cooperación con otra gente, incluso si es a costo de sus propios intereses. Y esto último sólo si otra gente también le hará caso a estos términos. Gente razonable, entonces, es gente que no será dispuesta a imponer sus ideales político-sociales sobre otra gente razonable. Deben de satisfacer el criterio de la reciprocidad mutuamente.

Como el interés fundamental de la gente en comunidad, Rawls describe que la gente busca proteger su independencia política, su territorio y seguridad, manteniendo sus instituciones políticas y sociales además de su cultura cívica (1993). Asimismo, es necesario que la gente en comunidad busque asegurar su respeto a sí mismo. Esto último se basa en la atención y en el conocimiento de la gente sobre sus logros históricos y culturales. Otro paso que hace Rawls para fundamentar más su noción de la comunidad, es contrastar gente con estados. De un lado, un estado es siempre motivado a asegurar su territorio o de convertir otras sociedades a su propio conjunto

de creencias, o de gozar del poder de gobernar a otros o bien de aumentar su fuerza económica. En cambio, gente en comunidad no son el estado ni son estados, por lo cual gente puede tratar a sociedades que actúan como estados como gente fuera de la ley. Sin embargo, es evidente el atropellamiento del individuo si se aplica la propuesta Rawlsiana en su totalidad (véase Kekes, 2007). Uno de los problemas más fuertes es definir qué es justo. Rawls nos habla de la justicia, y los programas igualitaristas y socialdemócratas mencionan mucho la justicia social, ¿pero acaso es justo si gente que trabaja más y por ende tiene más, es obligada a dar una buena parte de su dinero al gobierno, para que éste lo distribuya a gente que tiene menos? Me parece una muy extraña noción de justicia, si se reparten las ganancias de cada uno por él así llamado “bien de todos”. Estoy convencido que si cada quien reserva sus ganancias y se dedica a la prosperidad de su entorno directo, (si lo decide libremente así y si así lo quiere) la comunidad prospera mucho más y no se ocupa un aparato estatal burocrático inflado e ineficaz que beneficia muchas veces a la gente menos talentosa y castiga a la gente creativa y emprendedora, ya sea con impuestos o con otras medidas igualitaristas.

Como máxima expresión de una forma pervertida y totalitaria de las ideas igualitaristas se puede ver el socialismo real que aterra la Venezuela de nuestros días. De acuerdo a los principios de Rawls, se ignora por completo el mérito y el bien que se ha generado durante una vida humana, que se podría heredar y seguir acumulando más dentro de una familia. ¿Por qué deberíamos dedicar todo nuestro esfuerzo para generar justicia a redistribuir nuestros bienes a —como Rawls dice: “Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle)” (Rawls, 2001, p. 42–43). Especialmente el segundo principio no sólo va contra toda intuición de alguien que valora el fruto del trabajo de uno mismo, sino desprecia totalmente el bien y el mérito que muchas personas han logrado acumular.

## **8. Kenneth Arrow y el teorema del dictador**

Para finalizar esta pequeña discusión sobre la comunidad en la filosofía política actual, quisiera discutir brevemente un resultado impactante de las ciencias sociales que sale de un punto de partida muy diferente, i.e. el teorema del premio Nobel de economía Kenneth Arrow (1958). Este teorema de imposibilidad establece que una sociedad (o comunidad) necesita siempre primero ponerse de acuerdo sobre un orden de preferencia entre diferentes opciones sociales, antes de tomar decisiones. Es decir, cada persona en una comunidad tiene subjetivamente su propio orden de preferencias, sin embargo, el problema es cómo encontrar un mecanismo universalmente aceptable para traspasar y generalizar el orden de preferencias de cada individuo a un orden de preferencias de toda la comunidad. En este sentido, el enfoque de Arrow construye un puente entre comunitarismo y liberalismo, ya que parte de los individuos hacia la comunidad y hacia lo comunitario. Arrow estableció lo siguiente: Si se define una regla de elección social, esta regla debe de crear un orden completo por cada conjunto de

órdenes de preferencia individuales, esto es, debe de poner en una estructura ordenada el resultado del voto, junto con el requisito de que el mecanismo de votación debe de poder procesar todos los conjuntos posibles de preferencias posibles de cada individuo de la comunidad.

Resumiendo la esencia del teorema: El resultado revolucionario de Arrow es que es imposible lograr el diseño de una regla de elección social que pueda satisfacer simultáneamente todas las condiciones. Es decir, el conjunto de reglas de decisión que pueden satisfacer los criterios es un conjunto vacío. Este resultado tiene consecuencias drásticas para el demócrata, ya que significa que no hay una regla que puede garantizar que se respeten ordenes de preferencias de tomar decisiones de los individuos. De esto se seguiría que, necesariamente, cuando en comunidades se toman decisiones, se atropellan las preferencias de decidir de algunos miembros de la comunidad. De un lado, suena como algo natural, pero en sentido estricto, significa también una violación grave a los derechos de los individuos, y en este sentido se crea una especie de paradoja para la comunidad democrática, ya sea comunitarista o liberal.

## **9. Libertarismo como respuesta - una excursión a la crisis de Europa**

Quisiera dar una breve defensa del libertarismo (véase Nozick, 1974). Según esta línea de pensamiento, el estado debe reducirse lo menos posible y ser reducido a solamente cumplir funciones esenciales como garantizar la seguridad de los ciudadanos y de defender y proteger la propiedad privada. Si el teorema de Arrow se aplica, se puede ver claramente que siempre se atropellarán posiciones de miembros de la sociedad, aunque muchas veces o más bien comúnmente, sean las minorías. Sin embargo, para el libertario, es inaceptable que el ciudadano sea sometido a leyes a las cuales reprueba, nada más para que la mayoría se vea confirmada. Esto es, atropellamiento de garantías individuales. Tristemente, a nadie se le ha ocurrido aún cómo resolver este problema, y los ciudadanos en los estados menos corruptos, violentos e institucionalmente más avanzados frecuentemente son sometidos a legislaciones que reprueban ideas libertarias.

El mejor ejemplo de esto en los últimos años se puede ver en la política migratoria de Alemania, liderada por Angela Merkel. Ella decidió dar refugio a más de un millón de personas refugiadas de medio oriente en el 2015, y ni siquiera preguntaba a los ciudadanos alemanes si estaban de acuerdo. Creció un partido en protesta (la AFD), y en lugar de escuchar las muy justificadas preocupaciones de muchos ciudadanos alemanes, como por ejemplo preguntas sobre la integración social de estas personas refugiadas (que en su número total venían de una cultura extremadamente ajena a la Alemana, i.e. países musulmanes en guerra civil y con problemas severos de maltrato a la mujer y persecución de homosexuales, por ejemplo), Angela Merkel y la clase política establecida incluyendo los medios masivos de comunicación, se dedicaron a tachar la AFD de racista, xenofóbico y antisemita. Una sociedad libertaria hubiera sabido enfrentar mejor los problemas masivos que viven todas las democracias progresivas de la Europa occidental. Estas naciones aplican el programa Rawlsiano y no se

dan cuenta de sus profundas falacias, y del atropellamiento de derechos individuales de millones de Europeos a favor de migrantes de África y Medio Oriente. El libertario podría defender su propiedad privada, de lo cual es parte fundamental el terreno que habita, y en este caso, las naciones libertarias defenderían sus fronteras y no se someterían a dictados de Bruselas, dictados igualitaristas Rawlsianas, que dentro de pocas décadas convertirán la Unión Europea en un califato islamista, si la ola migratoria no se comienza a controlar. Y claramente no ayuda tachar a todos los movimientos en contra de la doctrina actual de Merkel de nazis, racistas y xenofóbicos. A lo mejor — y como siempre en la historia del surgimiento de nuevos partidos, habrá personas desubicadas y radicales, sin embargo, no se puede negar que ciudadanos preocupados por el futuro de sus naciones, su identidad y su cultura, personas que se unen por la profunda preocupación de que si es sensato invitar millones de musulmanes de culturas arcaicas a la Europa ilustrada del siglo veintiuno. Queda claro que es solo humano buscar mejorar sus condiciones de vida, y que no se culpa a quien emigra. Pero es también terrible tener que ver que millones de migrantes jóvenes de estos contextos, no se quieren integrar y adaptar a Europa, ellos traen su cultura, muchas veces con leyes y normas sociales arcaicas con ellos, y muchos de ellos la quieren implementar en Europa. Hay que plantearse la pregunta, fríamente y sin emociones humanitarias: ¿puede la Unión Europea acoger a más de un billón de personas que huyen de miserias? Especialmente cuando Europa tiene alrededor de 700 millones de habitantes y una brecha cultural abismal entre su propia cultura y el mundo musulmán, oriental y africano.

En esta pregunta se puede aterrizar el debate abstracto de la comunidad. No es abstracto únicamente, sino sólo la filosofía política nos puede enseñar el camino adecuado para superar la crisis de identidad y migración que azota Europa en la actualidad. Un camino bruto y poco humanitario (sino hasta cruel), es construir un muro fronterizo, como lo hacen y lo han hecho Hungría, o en su actualidad los Estados Unidos del gobierno de Obama y ahora de Trump. Sin embargo, hay que resaltar que estos países están en su total derecho para defender su propiedad, su terreno y sus ciudadanos. Si Hungría no hubiera construido la reja fronteriza en el 2016, hubiera sido arrollado por la avalancha migratoria de millones de afganos, sirios, iraquíes, pakistaníes y africanos. Lo mismo cuenta para los Estados Unidos con los migrantes latinoamericanos. La única forma de solucionar el problema de la migración serían acuerdos multilaterales de inmigración controlada, de gente adecuadamente calificada, y la diferenciación clara entre refugiados de guerra, que son acogidos por derecho internacional, y migrantes económicos que buscan apoyos sociales de los sistemas igualitaristas Rawlsianas de Europa Occidental. Mientras occidente no se postula claramente, y llama los problemas claramente, deja la hipocresía moral y asume responsabilidad para las futuras generaciones, la migración masiva seguirá y Europa, tal y como la conocemos, dentro de cien años ya no existirá.

## 10. Conclusiones

Habiendo visto vertientes del comunitarismo y del liberalismo brevemente, quiero concluir que el liberalismo es un modelo más fructífero que el comunitarismo, al cual se debería de seguir moderadamente más que al comunitarismo. Sin embargo, propuestas de comunitaristas se deben tomar seriamente y el liberalismo debe ser enriquecido por algunas de ellas. Especialmente, es de suma importancia no olvidar el equilibrio y el campo de tensión que existirá siempre y naturalmente entre el individuo y la comunidad. Ya que la comunidad es compuesta por individuos, y que un individuo habitualmente vive adentro de alguna comunidad, o de varias comunidades o subcomunidades. Posiciones liberales frecuentemente se fundamentan en una concepción poco realista de la autonomía individual. No toman bien en cuenta la experiencia de las comunidades con las crisis económicas, luchas sociales y al estado social. Ahora bien, el problema de las posiciones comunitaristas es que no separan tajantemente entre pertenecer a un grupo de manera normativa o de manera fáctica. Sobreestiman también la disposición de los miembros no-intelectuales de la comunidad para participar en debates públicos y para comprometerse en procesos de decisiones políticas. La virtud del comunitarismo es que llama la atención de que existen procesos en las democracias occidentales que destruyen (o que pueden destruir) paulatinamente las tendencias democráticas. La idea detrás de esto es que, para que los bienes públicos puedan salir, es necesario la disposición a la modestia de los miembros de la comunidad. Una especie de modestia que se aleja de un carácter egoísta de muchas personas, donde todos sólo buscan que sus propios intereses y derechos se efectúen. El comunitarismo defiende que es ilusorio pensar que si el estado se retira, las personas de una comunidad logren solucionar sus problemas de mejor manera.

El liberalismo, en cambio, demuestra que las iniciativas privadas en la economía habitualmente obtienen mejores resultados que las iniciativas públicas, y que los aparatos burocráticos en sociedades grandes alentan y paralizan frecuentemente procesos progresivos. El liberalismo siempre defiende los derechos fundamentales de los individuos ante la comunidad, derechos como la libertad de expresión, de creencias religiosas o de intereses en general. Concluyendo, quisiera recordar la tensión que existe entre la libertad y la justicia, entre derechos individuales y la actividad política de una comunidad. Ante este campo de tensión permanente, sólo queda posicionarse a favor de una simbiosis de ambas posturas, y ya sea inclinarse más por un comunitarismo liberal, o por un liberalismo comunitarista. Empíricamente, es casi siempre el caso en la historia humana que si se inclina una estructura de una comunidad demasiado por uno de los dos modelos, cae en situaciones problemáticas con tendencias que comienzan a violar fuertemente los derechos humanos, los derechos fundamentales de los individuos, y que además acaben paulatinamente con estructuras del estado de derecho. Al final, preguntas de un teórico economista como Kenneth Arrow son de suma importancia para comprender mejor la discusión sobre la comunidad filosóficamente, y el libertarismo sería probablemente una salida fructífera para los problemas de las democracias igualitaristas Rawlsianas.

**Bibliografía**

- Arrow, K., 1951, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley and Sons, New York.
- Honneth, A., 2011, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlín.
- , 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Kekes, J., 2007, *The Illusions of Egalitarianism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
- Rancière, J., 2008, *Le spectateur émancipé*, La Fabrique, Paris.
- , 1995, *La Méésentente: Politique et philosophie*, Galilée, Paris.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- , 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, E. Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA.

Recibido el 12 de junio de 2018

Aceptado el 2 de agosto de 2018

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2019, pp. 84–85

ISSN 2007-1868

## MARTIN HEIDEGGER, EL INMACULADO

TRADUCCIÓN DE LUCILA RUVALCABA

Secretos guardados durante mucho tiempo por los sucesores de Martin Heidegger, los Cuadernos negros consignan las reflexiones del filósofo alemán (1889-1976) a partir de 1931 y eventualmente coronarán su obra. La publicación de los cuatro primeros volúmenes, entre 2014 y 2015, provocó un debate internacional<sup>1</sup> a causa del paso explícitamente antisemita y de la apología de un nazismo incondicional.

El quinto volumen de los Cuadernos negros<sup>2</sup> que cubre el periodo de 1948-1951 fue presentado el 21 de junio en los locales de la casa editorial Vittorio Klostermann, en Fráncfort, frente a una veintena de personas, incluidos varios miembros de la familia Heidegger, en forma de una discusión entre Peter Trawny, editor de los Cuadernos, y el periodista y escritor Lorenz Jäger. Éste último, responsable hasta el 2015 de las páginas de cultura del diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, ha publicado asimismo con el editor austriaco de extrema derecha Karolinger una trilogía dedicada a la historia cultural de la esvástica (2006), a la francmasonería (2009) y a la teología política de los ‘intelectuales judíos’ (2013). Ahí leemos que son especialmente los intelectuales judíos y francmasones quienes son los corruptores de las antiguas estructuras jerárquicas y los heraldos de una democracia desarraigada.

Jäger y Trawny se ponen de acuerdo para presentar a un Heidegger inmaculado a lo largo de toda una notable acumulación de clichés: pensamiento a la vez ‘audaz’ y humilde, que, mientras busca sin descanso más allá de la cosificación, es decir de un vínculo de denominación a la naturaleza, es sin embargo consciente de los límites del lenguaje; pensado en continuo movimiento, explica Jäger, ‘fascinante’ y ‘fresco’... Sin embargo, Trawny se sorprende que este ‘artista del razonamiento’ diga en este nuevo volumen que no en-

<sup>1</sup> Cf. également Francesco Alfieri et Friedrich-Wilhelm von Herrman, 2018, *Martin Heidegger. La vérité sur ses "Cahiers noirs"*, Gallimar, coll "L'infini", Paris.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 98, Anmerkungen VI-IX, SchwarzeHefte 1948/49-1951* (édition établie par Peter Trawny, 2018) Vittorio Klostermann, Francfort. Una traducción debe estar publicada en Francia este año.

tiende lo que él escribe: según él, es sin duda que aquí Heidegger ‘se atreve a todo’. Sin embargo, en parte, esta opacidad es reivindicada en los Cuadernos negros ya que el pensador, de cara a ‘el espíritu de venganza que traspasa de su bilis todo lo que es [que es parte de nuestra historia esencial]’ enfrentando a la ‘búsqueda de ganancias’, de cara a los ‘comerciantes’, debe portar una ‘máscara’. Lugares comunes de la tradición antisemita, omnipresentes. Sobre otro plano, la obscuridad no es el precio a pagar por la profundidad; sin embargo cae bajo el poder de un esoterismo deliberado. Para el mesías de Fribourg, querer hacerse comprender implica la ausencia del razonamiento. Y, en este nuevo *Cuaderno negro*, él multiplica los símbolos sibilinos: cruz, círculos, flechas, cuadrados, redondos, etc.

Ni Jäger ni Trawny evocan la persistencia con la cual relativiza los ‘actos de violencia’ de Adolfo Hitler; estos son ‘bastante terribles’, escribe él hacia 1948 pero la incapacidad de los vencedores para derrotar es ‘mucho peor’: dondequiera reinan ‘pérdida’, ‘destrucción’, ‘bestialidad’. En cambio, ellos comentan tranquilamente el ‘nomadismo’ actual. Heidegger, en un seminario de 1933-1934, evocaba los ‘nómadas semitas’ que no tienen acceso ‘a nuestro espacio alemán’ inaptos para comprender verdaderamente la noción de patria, encarnaciones de la falta de arraigo; sin embargo, sin arraigo, no morimos, ‘estiramos la pata’. Es lo que él declaraba al momento de sus conferencias de Bremen en 1949.<sup>3</sup>

#### SIDONIE KELLERER

Reciente publicación: “Sein und Zeit: ein Buch für Alle und Jeden?”, en: Meiner, F., 2018, ‘*Sein und Zeit*’ neu verhandelt hg. v. T. Bender u. M. Heinz, Hamburg.

Recibido 8 de septiembre de 2018  
Aceptado 25 de septiembre de 2018

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge* (edición realizada por Petra Jaeger, 1994), Vittorio Klostermann, Francfort.

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2019, pp. 86–97

ISSN 2007-1868

JOSÉ BENIGNO ZILLI: PRESBITERO, FILÓSOFO,  
COMUNICADOR E HISTORIADOR

José Benigno Zilli: Presbyter, Philosopher and Historian

“Maestro te llamaban tus amigos”

JACOB BUGANZA

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana

MARIO CERDÁN

Facultad de Filosofía, Universidad Veracruzana

### **Introducción**

Escribir en torno a la figura de un personaje como el que en esta ocasión nos ocupa, y ante el cual nuestro afecto podría tildarse de “sumo”, resulta una tarea que objetivamente impone dos retos. Por un lado, sintetizar y exponer una larga, pletórica y multifacética vida, la cual ciertamente nunca estuvo detenida, a pesar de la enfermedad. Toda vida se desarrolla en múltiples espacios, y esto la vuelve compleja de analizar. En el caso de Zilli, baste citar algunos sitios por los que transita y se le recuerda: la universidad (la Universidad Veracruzana, fundamentalmente), los medios de comunicación y, ante todo, la pastoral de la Iglesia. Por otro lado, presentar de manera sucinta y clara un compendio de su obra, supone discriminar algunos datos y detalles en favor de otros. No obstante, y a pesar de los dos retos objetivos y el afecto subjetivo, presentaremos brevemente los que consideramos más relevantes en los ámbitos biográfico, histórico y filosófico, con el fin de conmemorar el primer aniversario luctuoso de José Benigno Zilli Mánica.

### **1. Esbozo biográfico y la tesis doctoral en filosofía**

Nace José Benigno en Tepatlaxco, municipio ubicado al centro del estado de Veracruz, el 30 de junio de 1934. Fue trasladado, en la infancia, junto con su familia, a Loma Bonita, Oaxaca, y luego también a la Colonia Manuel González, perteneciente a la municipalidad de Zentla, nuevamente en el estado de Veracruz. Vive el vaivén que tenían aquellos descendientes de los migrantes italianos que llegaron a México a finales del siglo XIX y principios del XX, cuya finalidad fue generar nuevas condiciones de vida, trabajando y conquistando un patrimonio propio (en Italia algunas de estas familias no habían logrado consolidarlo, debido a factores diversos que no es posible reproducir aquí). La itinerancia en sus primeros años fue un distintivo, y recuerda las constantes migraciones de un pueblo como el italiano, sometido a los cambios constantes. El aspecto de su origen italiano es un tema al que Zilli dedica buena parte de sus investigaciones de madurez, y es frecuentemente recordado por sus publicaciones en torno a él.

Educado por sus padres José Zilli y Teresa Mánica, junto con sus hermanos Carlos, Alfredo y Estela, fue muy cercano, como era natural, a sus abuelos Juan Zilli, Rosa Bernardi, Antonio Mánica y María Toss, en un contexto provinciano, de hibridez entre lo italiano y lo mexicano. Un ambiente pío, pero no puritano, comunitario, pero no masificador. Sus primeras letras las cursa en una primaria de Loma Bonita, y es en estos años en que decide ingresar a la Escuela Apostólica ubicada en la región de Xalapa. Así inicia una formación en humanidades que lo conducirían al futuro ministerio presbiteral. Fue su decisión, aunque durante dichos años seguía a uno de sus hermanos que buscaba la misma consagración. Finalmente el hermano desiste, mas el joven Benigno Zilli persevera.

En este contexto formativo surge la oportunidad para continuar su formación académica y eclesiástica en Europa. El viaje y estancia en el Viejo continente le llevan a la España franquista, a la Italia y Alemania de la posguerra. Esta larga travesía por Europa está marcada por un enorme crecimiento cultural y humanístico, que le permite continuar lo que sería la *Bildung* de sí mismo, su autoformación, y que le otorga una visión cosmopolita y, sobre todo, un compromiso social hacia México. Durante la década en Europa puede forjar un carácter disciplinado y alegre, amable y de probidad, que le acompañarían hasta el final de sus días. Conocer de cerca las carencias mexicanas y la vida en ultramar le posibilita superar la tentación del clericalismo. Abo-

ga en muchas ocasiones por una promoción digna de la Doctrina Social de la Iglesia y, sobre todo, por su aplicación realista y urgente. Sobre su propia biografía, baste recordar la manera en que él mismo se reseña en su temprana tesis doctoral, y cómo es que se refiere a su paso formativo por Europa: “Estudió” Filosofía y Teología en la Universidad Gregoriana de Roma y allí consiguió la licencia en Filosofía. Estudió la lengua alemana en el Goethe Institut de Brilon en Westf. En la Universidad de Bonn (Alemania Occidental) asistió a las clases de los profesores: Rűfner, Jedin, Meurers, Perpeet, Barion, Maurer, etc.”<sup>1</sup> Sin duda, su mayor trabajo de investigación en el campo de la filosofía, por su erudición y calidad, fue la tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía en la Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität, en Bonn, cuyo título es *Introducción a la psicología de los conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*. En este texto, Zilli efectúa un rastreo de la escuela de Coimbra, que regenteaba la Compañía de Jesús en Portugal, en el lejano siglo XVI. Es justamente en Coimbra donde se gestan una serie de Comentarios (*lectio et commentarium*) en torno a la cuestión del alma; además, como da cuenta el texto de Zilli, la escuela conimbricense recurre a la física y la metafísica de Aristóteles y Tomás de Aquino para explicar la vida humana.

No está de más recordar que el Aquinate, para este tiempo, seguía siendo sumamente debatido, es decir, no eran aceptadas y comprendidas sus tesis del todo; tuvieron que pasar muchos años para ser asimilado y depurado el aristotelismo que aún llevaba un tinte de averroísmo. De Coimbra a La Flèche (donde se educa Descartes) existía por aquel tiempo un nexo por los profesores y, sobre todo, por los manuales, que eran compartidos. Precisamente Descartes, reconocido como el célebre “padre de la filosofía moderna”, rebate algunos aspectos teóricos y conceptuales que se vinculaban a La Flèche, y por extensión a Coimbra. Dicho en otras palabras, la modernidad cartesiana busca unas certidumbres inamovibles que se deben alejar de las inseguridades que se plasman en los comentarios de las ideas de los conimbricenses, porque resultan todavía muy “especulativos”. A partir de este esbozo, puede vislumbrarse la importancia de la tesis doctoral de Zilli, pues “muestra que los sistemas filosóficos han de ser estudiados no sólo especulativamente y tal como se encuentran, sino también históricamente y según se fueron desarrollando y que con ello se puede llegar a una más profunda inteligencia de los mismos”.<sup>2</sup> Es-

<sup>1</sup> Zilli Mánica, J. B., *Introducción a la psicología de los conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Editora Xalapeña, Xalapa, 1960, p. 103.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 9

ta perspectiva metodológica permite ver la cercanía que tiene Zilli en su tesis doctoral con las tesis fundamentales de la hermenéutica filosófica del siglo XX.

En suma, los resultados a los que llega Zilli son los siguientes. Primero, para que Descartes pudiese llegar a plantear sus revolucionarias tesis, hay que recordar que fue educado en La Flèche durante nueve años, y que conoce la filosofía que se enseñaba en el ambiente escolástico. A ella se dirige su refutación, incluso sin dejar de usar el lenguaje escolástico, aunque lo hace con imprimiendo a los términos originales nuevos matices. Aun con todo, efectivamente la filosofía de Descartes no fue completamente nueva o radical, por decirlo de un modo, pues recobra elementos que ya la tradición había trabajado a lo largo del Medievo. En efecto, hay muchas reminiscencias de san Agustín en el planteamiento de Descartes, como se aprecia en aquella voz de la consciencia o del yo. Lo que hay que recalcar es el carácter fundante que René Descartes quiere dar a su filosofía y, por ende, su forma de establecer el orden para conocer al mundo y la vía privilegiada del sujeto. Esto impacta irremediabilmente al estatus de la filosofía, que pasa de ser una mera *ancilla Theologiae* pueden estar en tela de juicio por ningún motivo.

En segundo lugar, el filósofo de Tepatlaxco muestra cómo la línea de causalidades tiene su origen en el antiguo y célebre *De Anima* de Aristóteles, pues de él emanan las disquisiciones y consideraciones de la psicología filosófica de su tiempo. El alma actúa como *principium operationum* en la filosofía de Aristóteles, y los escolásticos añaden, siguiendo al Aquinate, que el alma intelectual apetece al cuerpo (este movimiento sólo puede darse mediante una búsqueda racional de *iure, no de facto*); por tanto, sostienen que es la unión substancial la que compone al hombre. Mas Descartes agudiza el papel del *unum substantiale* en favor de su dualismo. Los argumentos de Coímbra, que el propio Descartes conoce de primera mano, le resultan inaptos para sus propósitos. Por ello Zilli concluye: “De esta metodología proviene el que aún con los mismos nombres Descartes quiere significar cosas diversas de los escolásticos. Para Descartes el alma intelectual no es un espíritu esencialmente ordenado a informar el cuerpo, sino toda su esencia está contenida en el ámbito de pensar”<sup>3</sup>. *Repetitio mater studiorum est*: el alma, que en la tradición fue vista como unidad simple, inmortal, como espíritu ordenado a informar al cuerpo, se transmuta para delimitarse a las tareas de la *res cogitans*, distinguiéndola de su contraparte, la *res extensa*. Por ello René Descartes escribe,

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 62

en su *IV meditatio*: “*Quia ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius quatenus sum res cogitans, non extensa; et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum (res) extensa non cogitans, certum est me a corpore meo revera distinctum et absque illo posse existere*”<sup>4</sup>. Esto último se interconecta con los comentarios de Coímbra: “*Credunt animan separatam nulla habita ratione gloriae vel damnationis, sed in statu separationis, ut nunc loquimur, minime desideranturam (si recte sapiat) reunionem ad corpus*”<sup>5</sup>. Ambos textos ilustran la cercanía e influjo de sentido que tuvo Coímbra para la gestación del pensamiento cartesiano, tesis que sustenta justamente Zilli en su trabajo.

En tercer lugar, de su tesis puede rescatarse también la metodología filosófica que tiene por meta no contentarse por las apariencias, por las superficialidades, sino que intenta ir a lo fundamental, a la raíz. Por ello, en ocasión de su jubilación de las Universidad Veracruzana, Zilli dice certeramente:

Siempre he tenido la idea de que la Filosofía va a la raíz, y que más allá de lo descubierto, o demostrado, se adentra en el mundo de lo no conocido, que crece a medida que crecen los conocimientos. Se trata del ejercicio o disciplina de la razón hasta sus últimas consecuencias que puede incluir que nada tenga sentido o que todo sea fruto del azar o las circunstancias. La pluralidad de las teorías que se proponen, o los diversos modos de ver o interpretar el mundo y la vida del hombre tienden a hacer más radical la duda y a desembocar en el escepticismo y la indiferencia. Pero, por mi parte, he tenido siempre en la mente que la realidad que vemos no es la primera ni la originaria, por más que carezca de grandeza e inteligibilidad [...] La realidad primera, por su parte, se presenta como un verdadero misterio y un interrogante. De metafísica están hechos todos los días de nuestra vida<sup>6</sup>.

Durante el periplo de diez años por Europa, también asiste a cursos y a conferencias de Joseph Ratzinger, José Vasconcelos, Gabriel Marcel, y muchos otros pensadores. En México siempre goza de la amistad de muchos contemporáneos, como Sergio Pitol, y de sus propios alumnos, que se cuentan por varios, y que sobrepasan las aulas de Humanidades. Igualmente, y a lo largo de los años, continúa su formación dialogando en México con José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Walter Redmond

<sup>4</sup> *Ibídem*, p. 60

<sup>5</sup> *Ibídem*, p.60

<sup>6</sup> *Filosofía día a día*. Discurso de jubilación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, José Benigno Zilli Mánica (2003) consultado el 10 de julio del 2017. <http://www.jbzilli.com/2013/02/filosofia-dia-dia.html?qdiscurso>

y Mauricio Beuchot, entre muchos más. Por más de cincuenta años, con breves intervalos fuera, radica en Xalapa, la que consideraba su ciudad, y la cual, en retribución, le otorga una medalla al mérito ciudadano en 2013.

En el campo docente, Zilli desarrolla su trabajo fundamentalmente en dos lugares, a saber, en la Universidad Veracruzana y en el Seminario Arquidiocesano de Xalapa. En la Universidad Veracruzana, luego de ser invitado por Fernando Salmerón para que se integre a la plantilla docente en 1966, fue *ab initio* profesor por horas. Después obtiene la condición de Profesor de tiempo completo; llega a ser Director de la Facultad de Filosofía en 1989, de manera interina, y luego de 1990 a 1994 ya como titular. Un año después, en 1995, funda la Maestría en filosofía, de la que fue su primer coordinador hasta el momento de su jubilación, acaecida en 1997. En el Seminario Arquidiocesano de Xalapa, fue profesor de materias diversas (de biología, incluso), desde los años sesenta. Más adelante, y buscando consolidar los estudios de filosofía, funda y dirige la Facultad de Filosofía “Rafael Guízar y Valencia” del Seminario Mayor, a principios del año 2000. Se retira definitivamente de la actividad docente formal en 2013. Alternando las actividades de su condición de clérigo, académico, comunicador e investigador, Zilli concluye varios proyectos académicos, entre los que destaca su aportación a la historiografía regional, concretamente a la inmigración italiana en México.

## 2. Bibliografía de José Benigno Zilli

Durante sus años de docencia, Zilli ejercita una manera especial para perdurar e impactar en los otros, a saber, el periodismo. Con incursiones en rotativos como la sección dominical *Concilio del Diario de Xalapa*, *Punto y aparte*, *Excelsior*, *El Dictamen*, *Política*, *Alégrate*; pero también desenvuelve su escritura en revistas especializadas y de divulgación como lo son *La palabra* y *el Hombre*, *Analogía*, *Anuario*, *Literal*, *Ulúa*, entre otras. Pero son sus obras de investigación las que le permiten mantenerse presente en el ámbito académico, más allá del personal, en el que siempre estará en la memoria de quienes le conocieron. El eje principal de su investigación académica lo constituye la investigación sobre la migración italiana en México hacia finales de los siglos XIX y principios del XX. Ciertamente, este aporte historiográfico lo enorgullecía en vida, y le vale una pléyade de reconocimientos, sobre todo del gobierno de la República de Italia. En efecto, estos trabajos le valieron el reconocimiento de la población descendiente de los italianos que llegaron a México en busca de una mejora en su vida. Pero también otros académicos

(no necesariamente itálicos) reconocieron la altura intelectual de Zilli, y el gran bien que había aportado a la Universidad Veracruzana<sup>7</sup>.

Las obras que giran sobre el eje de las investigaciones sobre la migración italiana son: *Italianos en México*, Ediciones San José, Xalapa, 1981, 515 páginas; *Braceros italianos para México, La historia olvidada de la huelga de 1900*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986, 93 páginas; *¡Llegan los colonos! Prensa de Italia y de México sobre la migración del siglo XIX*, Ediciones Punto y Aparte, Xalapa, Ver, 1989, 338 páginas; *La Villa Luisa de los italianos, Un proyecto liberal*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997, 142 páginas; *La Estanzuela, Historia de una cooperativa agrícola de italianos en México*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1998, 148 páginas. Además de esta obra en solitario, Zilli llevó a término varios libros más sobre la migración italiana junto a Renzo Tommasi, de la Universidad de Trento. Estos libros son los siguientes: *Tierra y libertad: l'emigrazione trentina in Messico*, Giunta della Provincia Autonoma di Trento, Trento, 2001, 263 páginas; *La colonizzazione italiana in Messico, la Cooperativa di emigrazione agricola trentina "S. Cristoforo" (1921-1925)*, *La colonización italiana en México*. Giunta della Provincia Autonoma di Trento, 2005, 358 pp; *Messico La tierra prometida. La Colonia italiana "Diez Guitérrez" trentino tirolese (1882)*, Giunta della Provincia Autonoma di Trento, Trento, 2007, 297 páginas.

Pero hay otros textos de Zilli sobre temas diversos, sobre todo de filosofía. En ellos se exponen notas ensayísticas, emanadas del día a día surgidas de las reflexiones en las aulas y en el caminar por la ciudad. Comentarios que surgen de las preocupaciones de nuestro autor. Algunas fueron pronunciadas en la Radio, pues no hay que olvidar sus participaciones en Grupo Avanzado, desde Xalapa. Por este medio se hizo más popular, incluso para personas alejadas de los ámbitos académico y eclesiástico. Los libros en donde se compilan estos trabajos son: *Día y hora*, Ediciones San José, Xalapa, 1980, 176 páginas; *Radar*, Ediciones Punto y Aparte, Xalapa, 1987, 196 páginas; *Frailes Curas y Laicos*, Colección V Centenario, Xalapa, 1991, 138 páginas; *De*

<sup>7</sup> Miembro de la Academia Mexicana de la Educación A. C. (1983); Miembro de la Orden al Mérito de la República Italiana con el grado de "Cavaliere" (1986); Miembro de la Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos; Presidente de la Comisión para la Protección y Difusión de nuestro patrimonio arqueológico, histórico y artístico (1990); galardonado a la presea "Benito Juárez", en el Congreso del Estado de Veracruz, otorgado por el Movimiento Ciudadano (2013); gozó de otros reconocimientos por su labor, como hijo predilecto de esta región veracruzana. Incluso en Huatusco, Veracruz, tiene un busto en su honor y el museo de la colonia Manuel González lleva su nombre.

*la Tarea Académica*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1994, 403 páginas; *Amado amante, Crónica del Banquete de Platón*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1996, 149 páginas; *Comentarios. Acotaciones marginales*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1996, 163 páginas; *Cuentos en un caracol*, Durandarte Editores, Xalapa, 2003, 70 páginas.

### 3. Sobre el problema de la verdad

En el ámbito de la filosofía, además de *La psicología de los conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, como dijimos publica *De la tarea académica*, que compila varios trabajos de distintas dimensiones, en un solo volumen, brindan al lector una idea de los caminos que ha seguido en su filosofar. Resulta más sobresaliente *De la tarea académica* en relación a los otros dos libros estrictamente filosóficos, a saber, *Comentarios. Acotaciones marginales*, que compila pequeñas cápsulas filosóficas y teológicas sobre asuntos varios, muchos de ellos publicados en diarios veracruzanos; y *Amado amante. Crítica del Banquete de Platón*, en donde hace gala de su dominio de la filosofía griega. En este apartado sólo abordaremos la temática áspera y espinosa sobre la verdad, y no de una sola, sino de la teoría metafísica de la misma, que se halla *in nuce* en el pensamiento de Zilli, plasmado concretamente en *De la tarea académica*.

Lo primero que debe decirse es que Zilli se sirve de un modelo analítico para llevar a cabo su reflexión. Utiliza, para su fin, lo que Morris había utilizado para la semiótica o estudio de los signos. Nos parece que es muy adecuada una caracterización de la verdad en tal dirección, pues no descarta ninguna de sus posibles ramificaciones. Es por eso que Zilli asegura que la pregunta por la verdad implica varias cosas: “punto 1) La cuestión teórica o definicional del predicado ‘es verdad’; punto 2) La criteriología para conocer cuándo una proposición o sistema pueden tenerse legítimamente por verdaderos; punto 3) La aplicación concreta de los criterios a un caso particular, que suele ser el pan nuestro de cada día”<sup>8</sup>.

La primera parte de la tesis es que la verdad es una propiedad de las proposiciones o enunciados. Esto viene ya desde Aristóteles, pues dice que la verdad no es algo de las cosas, sino de la inteligencia que juzga (*αλλ' εν διανοια*)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Zilli, José Benigno, *De la tarea académica*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1994, p. 38

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica VI*, 4

Nos parece una grave omisión por parte de Fernando Salmerón cuando dice (dialogando con Heidegger) que “(El) concepto tradicional que ve en el juicio el lugar original de la verdad, además de que nunca fue defendido por Aristóteles [...]”<sup>10</sup>, cuando es, por el contrario, uno de sus principales defensores. Que sea o no algo que apoye Heidegger, es cosa distinta. Mas era necesaria esta puntualización, a pesar de que reconocemos en Salmerón un extraordinario maestro.

Ahora bien, los enunciados pueden ser sólo una oración, o bien un sistema completo y acabado de oraciones. ¿Cómo decir si son ellos verdad o no? Siguiendo a Zilli, se puede decir que hay tres ramificaciones de la verdad, pero íntimamente compenetradas; en otros términos, no son independientes, sino que se complementan. La primera es la verdad sintáctica o de coherencia: “Todo enunciado depende en realidad de otros enunciados y de las relaciones lógicas que mantiene con ellos”<sup>11</sup>. Es importante recalcar la palabra “lógica”, como lo hace Zilli, pues lógico es un cuento, una historia o una fantasía. Si nos quedamos sólo con esta faceta de la verdad, empobreceríamos mucho su concepto, pues equivale simplemente a poseer “consistencia”. Beuchot la resume así: “Basta con que se guarde consistencia interna de las proposiciones y del sistema de proposiciones en sí, para que se tenga la verdad”<sup>12</sup>. Los cuentos de Tolkien o Lovecraft, por ejemplo, mantienen una consistencia o coherencia internas tales que son verdaderos sintácticamente hablando, pero no van más allá de este tipo o ramificación de la verdad.

Desde nuestra perspectiva, la pragmática debe estar subordinada a la semántica, por lo que explicaremos primero en qué consiste aquélla. La teoría de la pragmática ha sido impulsada por el segundo Wittgenstein, quien en sus *Investigaciones filosóficas* propone que el uso de las palabras, y la verdad de las mismas, viene dada por el contexto en que se encuentra el usuario. Por ejemplo, en una construcción, los trabajadores se encuentran justamente en lo suyo. Uno de ellos grita a otro “¡martillo!”. Bien podría ser que su apodo sea martillo, pero lo que quiere significar, en su contexto, parece más bien el imperativo de que algún otro le pase un martillo para trabajar, aunque bien es cierto que podría significar otras cosas, como el hecho de que un martillo esté cayendo desde lo alto de la construcción. Así es que “el predicado ‘es

<sup>10</sup> Salmerón, Fernando, *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, UNAM, México, 2001, p. 101.

<sup>11</sup> Zilli, José Benigno, *De la tarea académica*, op. cit., p. 39

<sup>12</sup> Beuchot, Mauricio, “Sobre algunos aspectos del filosofar de José Benigno Zilli Mánica”, en: *Punto y Aparte*, 10/04/2003, Xalapa, p. 10

verdadero' no es un predicado de las proposiciones, sino del uso que se haga de ellas"<sup>13</sup>. Es lo que han seguido muy de cerca Peirce, Strawson, Dummet, Habermas y Apel<sup>14</sup>. Mas la pragmática requiere de algo más que de la sola sintaxis.

El elemento faltante parece ser la semántica, a saber, la correspondencia con la realidad. Es una actualización de aquella vieja tesis aristotélica que dice la verdad consiste en decir lo que una cosa es cuando es. Ciertamente ha sido una noción de verdad recogida desde la Antigüedad y la escolástica. Es la verdad como adecuación o correspondencia con la realidad. Es necesario recobrar esta noción porque, cuando hablamos, no lo hacemos para quedarnos en el puro sentido, sino que buscamos la referencia, la realidad a la que se apunta. El conocimiento y el lenguaje, por ello, son intencionales. Esta verdad semántica se puede dividir tanto en especulativa o teórica como en práctica. Dice Manuel Ocampo: "La verdad especulativa consiste en la adecuación del contenido del entendimiento con la cosa tal como es en sí misma; mientras que la verdad del entendimiento práctico consiste en la adecuación del artefacto que se está produciendo con el contenido del entendimiento práctico"<sup>15</sup>. La primera es la verdad lógica, la que encarna la autonomía en la semántica; la segunda es poder plasmar la idea que se tiene en la mente en el artefacto, es decir, en lo fabricado.

Creemos que un cuadro completo de la teoría de la verdad debe incluir los tres elementos antes descritos. Zilli lo hace de una manera muy correcta y clara. Pensamos que en la filosofía todavía hace falta integrarlas de manera eficiente, cosa que pareciera hacer Mauricio Beuchot, recuperando un aristotelismo perenne y actualizándolo con las nuevas aportaciones a través de la hermenéutica.

#### 4. Conclusión

Zilli es, para todo aquel que lo haya leído y escuchado, talento a la hora de escribir y hablar. Se puede decir que su estilo es único y envidiable, incluso entre los filósofos y los más doctos. Tiene la muy estimable característica de ser un pensador que plasma sus ideas de una manera clara y sencilla,

<sup>13</sup> Zilli, José Benigno, *De la tarea académica*, op. cit. p. 42

<sup>14</sup> Beuchot, Mauricio, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México, México, 1998, p. 6.

<sup>15</sup> Ocampo, Manuel, *La verdad, su valor y su conocimiento*, Universidad Anáhuac del Sur, México, 2000, p. 5.

haciendo inteligible su pensamiento a cualquier lector que posea un mínimo de cultura. Zilli Mánica dedicó su vida entera a la enseñanza universitaria, a la divulgación de la filosofía y a la investigación de los italianos en México. Sus libros sobre este último asunto son los clásicos, y todos los investigadores que se refieren a la migración italiana deben de una u otra forma citar la vastísima obra de Zilli. Además de todo esto, no hay que olvidar que también Zilli es un fervoroso creyente y sacerdote. Por esta razón no hay que descartar sus palabras cuando dice “¿De veras piensas que sin la revelación de Dios y su ayuda, o su gracia, el hombre puede interpretar el sentido del universo y hallar la salvación? Eso es precisamente lo que pienso”<sup>16</sup>. En este ámbito la filosofía termina su andar, aunque ciertamente apunta hacia él.

Por último, quisiéramos ahora brevemente referir —con la sinceridad y el tacto que merece—, que José Benigno Zilli pasó por una experiencia de vida de la cual en muy pocas ocasiones los humanos pueden sustraerse, a saber, la dimensión del sufrimiento y dolor por la enfermedad. De sufrimiento en cuanto desgarramiento frente a la finitud de la vida; de dolor en cuanto participe de diversas enfermedades que, lejos de amargarle la existencia, le colmaron de serenidad y virtud. No es fácil el camino que le formó en la virtud, pero él supo vivir de una manera sencilla, pues, aunque dolorosa y tortuosa, Zilli vislumbró en medio de estas vicisitudes la alegría de existir y de poner sus últimos años en pos de servir a la humanidad hasta donde le permitieran sus fuerzas. En efecto, no fue sencillo enfrentar operaciones, tratamientos y achaques propios de la debilidad que deja la edad. Sin embargo, logró transmutar estos acontecimientos en corolarios de una vida plena. Alcanzó con ahínco y disciplina superar la tristeza que conlleva el descubrir en carne propia la finitud humana. Ya decía Michel de la Montaigne haciendo eco de Platón: “filosofar es aprender a morir”; de este modo, Benigno Zilli se dispuso a combatir el día a día mostrando cómo la filosofía sirve no sólo como un modo de vivir, sino como un modo de sobrevivir a las contradicciones de la condición humana y de acercarse al ocaso. Recordaba con frecuencia que la filosofía no era ningún “cuento chino”, y que había que asimilarla a la vida, sobre todo bajo la idea de caminar hacia la muerte. Como creyente no podía sentirse solitario. Con mayor sinceridad y confianza se acercó a Aquél que podía ayudarlo en la paradoja. Manifestando la condición humana en toda su plenitud, y a sabiendas que la muerte se avecinaba, se esforzó por preservar su salud, mas sin caer en

<sup>16</sup> Zilli, José Benigno, Comentarios. Acotaciones marginales, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 1996, p. 64.

el ensañamiento terapéutico. Mostrándose como φρόνιμος, como proporcional, la muerte le acaeció de manera sosegada, pues durmió y no despertó más a la vida terrena. Fue una dicha encontrar, después de una larga vida en la que se esforzó por ayudar a sus prójimos, la complacencia de pernoctar esperando la anhelada Αναστασις. El 24 de noviembre del 2016 se durmió con la misma esperanza con la que un niño duerme en brazos de su padre; esta figura, sin romanticismos, podría perfectamente condensar todo su itinerario. Como decía el cardenal Martini (uno de sus teólogos preferidos): “Un abandono total que se nos pide también a nosotros en los momentos de oscuridad, cuando nos vemos privados progresivamente de todo apoyo humano, de toda esperanza y, poco a poco, sentimos que somos llevados con la muerte a entregarlo todo, a dejarnos llevar como niños a los brazos del padre”<sup>17</sup> punto. . . Nunca se avergonzó de ser cristiano, pero sabía respetar las conciencias que no tenían el don de la fe. Él mismo decía de sí: “Era un cura, pero quería entenderlo todo y ayudó a otros en el intento. Se equivocó muchas veces, pero fue sincero en sus afanes”. De esta forma, y con perseverancia (“la gracia de las gracias es la gracia de la perseverancia”, solía repetir), logró dejar una satisfacción en las distintas personas que le trataron y que pudieron comprender junto a él una escuela de vida que soporta incluso las circunstancias más difíciles.

Recibido 15 de febrero de 2018

Aceptado 2 de marzo de 2018

<sup>17</sup> Martini, Carlo Maria, *Las alas de la libertad*, Sal terrae, Santander, 2010, p. 15

*Stoa*

Vol. 10, no. 19, 2019, pp. 98-117

ISSN 2007-1868

## ENTREVISTA A ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA GUAJARDO

Interview with Adolfo García de la Sienna Guajardo

ENTREVISTAN

JOEL ENRIQUE ALMANZA AMAYA

E ISABEL HERNÁNDEZ PAREDES

Almanza y Hernández. — *Dr. Adolfo García de la Sienna quisieramos comenzar por interesarnos en aquello que lo motivó a estudiar las humanidades y en particular la filosofía ¿Cómo se enteró que este sería su camino?*

Adolfo García de la Sienna. — Casi por eliminación. Siempre me gustó el conocimiento en general y la lectura. De hecho, de niño tenía acceso a una biblioteca familiar y además mi padre me obsequió aquellos Clásicos de Oro Ilustrados; recuerdo que el primero fue *La isla del tesoro* de Robert Louis Stevenson. Me lo regaló sin estar muy convencido de que iba a leerlo realmente; tenía noventa y seis páginas y muchas ilustraciones. Entonces, al ver que lo leía, me regaló toda la colección, que en aquel tiempo constaba de seis números. Otro libro que leí en ese entonces fue *Corazón*, de Edmundo de Amicis.

Pero, además de la biblioteca familiar, empecé a leer *La divina comedia* de Dante hasta que mi padre se dio cuenta y me la quitó; no quería que la leyera porque yo apenas tendría unos ocho años, más o menos. Luego me regaló una versión en español, muy abreviada, de la *Enciclopedia Británica* que se llamaba *Enciclopedia Barsa* y que no es exactamente la *Hispánica*, pues era más corta; la leí prácticamente toda entre los nueve o diez años, haciendo que se dispararan mis intereses por todos lados, lo cual, con el tiempo, me llevó a la filosofía porque ahí no me sentía confinado a una sola especialidad.

A y H. — *Realizó sus estudios de licenciatura en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en filosofía, continuados por estudios de posgrado en Estados Unidos —exactamente en la Universidad de Stanford. ¿Qué importancia tuvo para su desarrollo filosófico personal la especialidad en filosofía de la ciencia?*

AGS. — Una de las cosas que más me maravillaron cuando entré a estudiar filosofía en la UNAM fue la lógica simbólica o matemática, la cual me pareció extraordinaria por su perfección arquitectónica, sus posibilidades de aplicación, y esto eventualmente me llevó al análisis de las diferentes disciplinas desde su perspectiva. Naturalmente, eso desemboca en la filosofía de la ciencia, principalmente la corriente anglosajona que está más orientada a la lógica. Yo creo que ahí fue donde empezó a entrar mi interés y luego me interesé particularmente en la teoría del valor de Marx.

Como el marxismo era muy influyente en esa época (las universidades prácticamente se consideraban marxistas en este país), yo veía que la gente hablaba mucho de Marx y de *El Capital*, así que me propuse entenderlo. Al meterme a *El Capital* con las herramientas de la lógica, me di cuenta de que tenía muchas dificultades conceptuales en sí mismo. Entonces fui profundizando hasta que empecé a escribir sobre la teoría del valor, metiéndome a la filosofía de la ciencia con mayor profundidad y en particular en la filosofía de la economía.

A y H. — *¿Nos quisiera dar un pequeño recorrido por el trayecto histórico de sus ideas económicas? ¿Cómo han cambiado?*

AGS. — Nunca he sido marxista, aunque fui rebelde en mis años mozos, interesándome en el socialismo y en el pensamiento marxista cuando tenía diecisiete años, pero ya para los dieciocho años había vomitado todo eso. Me tocó el movimiento de 1968 y ya para el año de 1970 no soportaba nada de esa ideología. Es así que, sin ser marxista, me interesó *El Capital*. Empecé a profundizar en la teoría del valor-trabajo y publiqué un artículo en una buena revista mexicana de filosofía que fue leído por profesores alemanes (García de la Sienna 1981), de tal forma que me invitaron a Alemania a participar en un simposio, donde me tocó curiosamente como comentador y presentador de mi trabajo el profesor Reinhard Selten —el cual obtuviera el Premio Nobel de Economía en 1994 junto con John Nash y John Harsanyi— quien hizo muy buenas observaciones a mi trabajo, las cuales me sirvieron para empezar a publicar. A partir de ahí publiqué otro artículo en Alemania (García de la

Sienra 1982) y gracias a estas publicaciones me aceptaron en la Universidad de Stanford.

Estando allá tuve que estudiar muchísimas cosas antes de entrar nuevamente a la filosofía de la economía; me preparé con más armas, tanto matemáticas como filosóficas, y con un mayor conocimiento de toda la teoría económica general, lo que me permitió realizar una disertación doctoral sobre la teoría del valor de Marx con la que me doctoré en el año de 1986. En 1992 saqué un libro sobre este tema que se publicó en la Editorial Kluwer de Dordrecht en Holanda —por cierto, donde tuvo lugar el famoso Sínodo de Dordt— (García de la Sienra 1992). Después, en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) vieron que tenía buen nivel en teoría económica y me invitaron a impartir microeconomía. Por lo tanto, me metí de lleno en dicha disciplina. Ese sería más o menos el itinerario.

En estos días acabo de terminar un libro que se va a publicar en Londres por la Editorial Routledge, llamado *Una teoría estructuralista de la economía* (García de la Sienra 2019), donde discuto los aspectos fundamentales de la estructura lógica de la teoría económica y la aplicabilidad empírica de la teoría de juegos, la teoría de la utilidad, la teoría del valor-trabajo otra vez, pero con resultados novedosos que nadie ha publicado, como la fusión de la teoría “subjetivista” del valor con la teoría del valor-trabajo. Incluye un capítulo sobre la teoría de Piero Sraffa y culmina con una reconstrucción de la estructura lógica de la econometría.

A y H. — *Acaba de mencionar la teoría de los juegos y es de amplio conocimiento su otra pasión: la teología. ¿Cree usted que haya una respuesta teológica al dilema del prisionero actual que vivimos todos al pedir algún servicio, por ejemplo, en la fila de las tortillas?*

AGS. — Esa es una pregunta interesante —¿una respuesta teológica?— no me lo había planteado en esos términos, hay mucha discusión sobre esto. Yo creo que sí hay una posición, una doctrina política cristiana general que es aplicable a toda la cristiandad más o menos ortodoxa, es decir católica romana y protestante —porque ahora hay una bola de locuras que se andan haciendo ¿verdad? —, que se origina en la Escuela de Salamanca en España (por cierto: algunos estudiosos de la Escuela Austriaca de Economía les atribuyen a los doctores salmantinos el origen de su Escuela).

Ciertamente, en teoría política se inicia con Fernando Vázquez de Menchaca y Diego Covarrubias y Leyva, quienes van a ser los mentores de Juan Altusio, padre de la doctrina política calvinista. La línea que ellos trazaron es una especie de liberalismo, pero sobre otros fundamentos que no son como los conocimos de Francia, que obviamente están secularizados, sino que es un liberalismo bíblico —si se me permite esa expresión. Leyendo el libro de Altusio, *Politica methodice digesta*, uno puede ver cómo los fundamentos que va introduciendo, o la manera en que va ilustrando sus tesis, son muy bíblicos, e incluso da una cantidad verdaderamente estratosférica de ejemplos de esa índole para cada afirmación que hace. Lo ejemplifica con la Biblia, teniendo como resultado una doctrina más bien moderna de la política que es el principio de la doctrina política cristiana.

Curiosamente, Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper y posteriormente su discípulo Herman Dooyeweerd, no mencionan mucho a Altusio. Pero la doctrina de la soberanía de las esferas está ya de alguna manera prefigurada en Altusio, y existe una continuidad entre él y el trabajo de los kuyperianos, razón por la cual sostengo y afirmo que esa es la doctrina política cristiana que debieran conocer y tomar como guía los cristianos en las lides políticas, porque en este momento estamos viviendo una confusión y falta de discernimiento verdaderamente terrible al respecto.

En cuanto al dilema del prisionero, simple y sencillamente demuestra que la racionalidad individual no lleva al mejor resultado (el óptimo de Pareto) cuando hay externalidades, y eso a lo que conduce es a la necesidad de la intervención estatal o al establecimiento de la cooperación cuando ésta es posible, en los juegos “repetibles”. Algo de lo que Altusio habla (su teoría es muy sociológica; no es una filosofía del derecho, más bien es una teoría del Estado muy sociológica) es sobre la simbiosis y la comunicación de los bienes que requieren de la cooperación, es decir la cooperación es esencial. Por lo tanto, lo que resuelve el dilema del prisionero es la intervención estatal y la cooperación. No sé si sea exactamente una respuesta teológica, pero creo que esa sería la respuesta.

A y H. — *Nos mencionó algunos teólogos bastante influyentes en las últimas décadas, ¿quisiera comentarnos acerca de la teología reformacional y la filosofía cosmonómica?*

AGS. — Sí. Un problema que ha tenido la filosofía cristiana es que siempre ha buscado algún acomodo de carácter escolástico y esto desde la Patrística, particularmente con san Agustín, quien tenía una muy sólida formación en la filosofía clásica y era neoplatónico; su mentalidad fue formada en el ambiente del helenismo. Por ello, cuando se convirtió al cristianismo buscó una especie de acomodo entre las dos cosmovisiones y de ahí resulta la escolástica. Desde entonces el pensamiento cristiano siempre se ha movido en el esquema de la escolástica, el de acomodar teorías que provienen quizá de autores que presuponen ideas ontológicas paganas y no de la revelación cristiana o la Biblia. Yo creo que eso se empieza a romper a raíz de la obra de Groen van Prinsterer, quien critica la Revolución Francesa porque obviamente ésta tiene un sesgo profundamente anticristiano. Groen se da cuenta de esto y empieza a hacer la crítica de las ideas de la Revolución, abriendo de esta manera la posibilidad de ya no estar pensando en los términos de la filosofía moderna que era la que estaba en boga en la Europa del siglo XIX.

Pero es con Abraham Kuyper que comienza a resaltar con mayor claridad la idea de que es necesario desechar la escolástica y empezar a reconstruir las categorías de la filosofía desde una perspectiva escritural. Esa es la genialidad de la escuela de Kuyper y Dooyeweerd. A lo mejor están equivocados en su forma de plantearlo (no lo creo), pero la idea es muy buena; es la idea de no tomar categorías que provienen acríticamente de filosofías, cosmovisiones o motivos religiosos paganos. Podemos discutir concretamente algunas de sus tesis, mejorarlas o criticarlas, pues no pretende tener infalibilidad ya que es una doctrina filosófica. Su gran valor reside precisamente en tratar de desprenderse del pensamiento escolástico. Opino que eso es algo muy importante que los cristianos deberían tomar en cuenta.

Respecto a la teología reformacional, ésta no es más que la teología reformada pero vista o reconstruida desde la perspectiva de la filosofía de la idea de la ley, es decir de la filosofía de Dooyeweerd. La idea es que no es posible hacer teología sin prolegómenos, los que tradicionalmente para la teología se han tomado de Aristóteles o de uno u otro autor secularizado —vamos a decirlo de esa manera. Lo que está diciendo el movimiento reformacional es que los prolegómenos de la teología deben ser encontrados precisamente en una filosofía reformada. Pero no es que estén tratando de enmendarle la plana a la *Confesión de fe de Westminster*, o de cambiar básicamente las enseñanzas

de un Louis Berkhof. No se trata de eso, sino de dar otro enfoque, diferente, pero siempre dentro de las confesiones de fe de las iglesias reformadas.

A y H. — *Mencionó la Revolución Francesa y creo que para muchos de los que escuchamos conferencias y leemos acerca de la teología reformada, de repente sentimos que hay una tensión muy fuerte entre ésta y el humanismo en lo más general, ¿quisiera ahondar en esta tensión?*

AGS. — La tensión se origina en motivos religiosos opuestos. El humanismo, propiamente dicho, surge con el Renacimiento, cuando se empieza a disolver la síntesis medieval, particularmente en el pensamiento de Guillermo de Occam —aunque Duns Escoto ya había hecho mucha crítica a la filosofía de Tomás de Aquino. Y conforme se empieza a resquebrajar la síntesis medieval empieza a surgir un nuevo motivo religioso que busca sintetizarse particularmente con el pensamiento antiguo, el que pretende recuperar, pero desde una visión totalmente diferente de la de un Platón o un Aristóteles. ¿Cuál es esa visión? Es la de la autonomía de la voluntad, el nuevo gran motor, el ideal de la personalidad libre y autónoma que conlleva obviamente a la idea de la soberanía de la razón humana y al rechazo de cualquier pretensión de libros revelados o de autoridades eclesiásticas. Por eso va a chocar con la iglesia de los siglos XV, XVI y la de principios del XVII, ya que es una nueva corriente que no se mueve dentro de los parámetros de la escolástica medieval y que surge casi simultáneamente con la Reforma, pero obedece a otro motivo religioso, de un signo y de un temperamento totalmente opuesto al bíblico —el cual se resume en creación, caída, redención, consumación. El motivo religioso escritural choca frontalmente con el humanista de la naturaleza y la libertad, el cual desarrolló desde el siglo XVI un ideal de la ciencia que utilizó la obra de Copérnico, Galileo y posteriormente de Newton como una catapulta en contra de la iglesia para afirmarse ideológicamente en el terreno europeo. Es así como el humanismo y la teología reformada responden a motivos religiosos en choque, antitéticos, violentamente enfrentados, y por eso no puede haber realmente un emparejamiento, una conciliación entre el humanismo secular y el motivo bíblico escritural.

A y H. — *En sus orígenes el humanismo intentaba dar una respuesta al sistema de estamentos sociales por toda la desigualdad social que causaba. ¿De alguna forma la teología reformada intentaba dar una opinión moderna al respecto de esas desigualdades?*

AGS. — Claro, sí. Pero provienen de raíces totalmente diferentes. Como decía hace un momento, hay una cierta convergencia en el tema de la libertad humana entre el liberalismo de Altusio y el liberalismo secular que proviene precisamente de este humanismo al que ustedes están apuntando. Ambos, por su propia naturaleza y esencia van a destruir la estructura feudal y medieval; unos por una razón y otros por otra, pero van a confluír en eso.

Además, en el humanismo secular está la influencia del mecanicismo de Newton con una visión del mundo conforme a la cual todos somos como átomos, como réplicas de un mismo troquel. Por ejemplo, se ve claramente cómo el liberalismo de Kant conduce a la idea de una razón universal común a todos los seres humanos, la cual nos hace ser a todos “iguales”. Por lo tanto, ¿cuál es la razón para mantener estamentos? Es allí donde aparece la idea de la igualdad, la libertad y la fraternidad que se va a expresar en la Revolución Francesa, pero de una manera muy abstracta. Una visión muy abstracta del ser humano, como un individuo que tiene una racionalidad y que tiene una potencialidad de burgués, un individuo autónomo y libre.

Y esta visión racionalista del ser humano es la que va a mover realmente a la Ilustración y va a empujar hacia la Revolución Francesa, la cual arrasó con todas las estructuras y comunidades medievales de una manera impresionante —como los gremios y la Iglesia Católica, que era la que permanecía en Francia; es decir, fue como un devastador huracán, pero donde está totalmente devastado hay que construir desde cero. Incluso trataron de reformar la semana —que es de siete días— por una semana de diez días; en fin, todo lo quisieron hacer decimal, de allí proviene nuestro sistema métrico decimal, el cual es una sistematización sobre la base del número diez y eso también lo quisieron trasladar al calendario, modificando el número de días de la semana, además de cambiar los nombres de los meses y días. Fue una cosa tremenda esa idea de ir a la raíz, a arrancar todo lo anterior y empezar, desde luego, una nueva sociedad en la que pudiera expresarse el ideal humanista de la libertad, de la autonomía y de la voluntad. Eso fue la Revolución Francesa.

Pero ¿qué es la Reforma Protestante? Es otra cosa: es la idea de la sujeción a la Palabra de Dios. Evidentemente, el reconocimiento de que no somos seres libres —y no sé qué maravillas— sino pecadores, introduce un elemento democrático. Sin embargo, la Reforma no es arrasadora como la Revolución. Calvino no se oponía a los reyes y decía: si hay un rey dejemos que siga

gobernando. En Holanda eso se vio con bastante claridad cuando el príncipe Guillermo de Orange defendió al protestantismo contra la Inquisición, pues se selló un pacto implícito entre el pueblo holandés y la dinastía de Orange que hasta la fecha prevalece —y los calvinistas felices de tener un príncipe o un rey de la iglesia reformada—; ningún problema con eso. Sin embargo, sí se introduce un mejor Estado de Derecho y un cierto sentido de igualdad porque finalmente todos somos pecadores y todos necesitamos de la gracia; esto introdujo un factor de igualdad social, pero sobre una base muy diferente de la de la Revolución Francesa.

A y H. — *Y justamente estamos a quinientos años de la Reforma ¿qué tan lejos estamos del mundo y la eclesiología que pensaron Lutero, Calvino y esa generación?*

AGS. — En Iberoamérica lo que veo, a través de las redes sociales, es un creciente interés en la teología reformada y en el calvinismo, pero enorme, más que en el luteranismo que, por su propio talante, no se ha prestado tanto a eso; veo que, de Chile a Argentina, pasando por Perú, Ecuador, Colombia y Centroamérica, hay un interés creciente en el calvinismo y en la teología reformada, y también en los aspectos políticos de Altusio y la filosofía reformacional. Creo que viene un movimiento enorme en esta dirección y un crecimiento muy fuerte en el lado de la teología reformada no luterana sino más bien de estirpe calvinista.

A y H. — *Parte de su obra académica ha sido la traducción que como bien sabemos es algo ingrata, ya que pocos valoran el trabajo cuando está hecho, pero cómo lo extrañan cuando está ausente. Además, se encuentra el problema de la exactitud, los exegetas piensan que el traductor es a la vez traicionero del texto o puede llegar a serlo. ¿Cuál ha sido su experiencia como traductor?*

AGS. — Que todo eso son pamplinas. Yo creo que es posible hacer traducciones extremadamente fieles de los textos si se conocen las dos lenguas adecuadamente. Desde luego, mi metodología de traducción es un apego extremo a la literalidad del texto; es tratar de no introducir nada que no venga precisamente en el texto original. Obviamente hay expresiones idiomáticas equivalentes en un idioma y otro, donde simplemente se cambia una por la otra. Por eso creo que se puede lograr una enorme fidelidad al texto original. Lo que no creo es en la indeterminación de la traducción de W. V. O. Quine; no creo en ese

relativismo en el que para poder traducir un autor hay que convertirse prácticamente en él ¿no?, o para traducir a un autor del siglo XVII pues hay que irse a vivir al siglo XVII y usar ropa del siglo XVII. Creo que eso es una tontería y sí creo en la posibilidad de la fidelidad de las traducciones incluso de autores remotos.

A y H. — *¿Cuál es el aporte de Dooyeweerd en su obra Raíces de la cultura occidental?*

AGS. — Después de la II Guerra Mundial, cuando los partidos políticos humanistas empezaron a decir que ya no había que tener partidos políticos sobre la base de religiones o de concepciones religiosas, Dooyeweerd escribió ese libro —como artículos periodísticos— para demostrar que eso no es posible, que necesariamente un partido político se basa en una raíz religiosa. Claro, sólo si es un partido político bien constituido y no una agencia de colocación como las que solíamos tener en México, en el que todos son en cierto sentido lo mismo con algunas variantes importantes. Pero, finalmente, la idea de un partido político es originalmente la de un movimiento que defiende una concepción del mundo y de la vida, y una concepción del estado y de la vida social. Aquí ya se han convertido en una especie de agencias de colocación donde ‘chapulíean’ los mismos políticos de siempre (quizá porque finalmente todos los partidos comparten la misma raíz religiosa secular), desesperados por no quedarse fuera del presupuesto y por seguir mamando de la ubre del erario; ello es parte de la crisis política que estamos viviendo en el país.

A y H. — *Teniendo en cuenta que las agendas políticas se disparan hacia todas las direcciones en el país, ¿cuál sería el posible escenario a futuro derivado de esa crisis política que actualmente se vive?*

AGS. — Pienso que no hemos logrado superar el régimen de la Revolución Mexicana al quedarnos en un sistema político que ciertamente tiene rasgos liberales, con una constitución más o menos liberal en algunos aspectos, pero en otros un tanto socialista —con ello me refiero a artículos constitucionales como el 27 y el 123. La lógica de la Revolución Mexicana nos llevó a los regímenes de Luis Echeverría y José López Portillo, que simplemente quebraron al país, y ahora nos ha llevado de regreso al nacionalismo revolucionario con el triunfo de López Obrador. A pesar de las reformas “neoliberales” que fueron impulsadas desde el régimen de Carlos Salinas de Gortari, existe en

México la convicción de que el estado mexicano debe ser una especie de papá que abraza a todos, que dé dinero y servicios subsidiados.

El problema de los regímenes nacionalistas revolucionarios de LEA y JLP fue que arruinaron al país, dejándolo sin divisas y obligándolo a entrar en default del pago de los intereses de la deuda, lo cual fue un verdadero desastre —un absoluto desastre. Fue así como se impusieron a México las recetas neoliberales, que no son el liberalismo económico, sino paliativos para meter al orden a regímenes estatizantes o semisocialistas como el mexicano, para que no truenen las finanzas públicas. Eso fue el Consenso de Washington, una especie de “estate quieto” mediante reglas en contra del desorden fiscal para regímenes estatistas que son como los de la Revolución Mexicana, regímenes semisocialistas.

Esto es lo que ha prevalecido en México y que ahora se quiere aparentemente eliminar; los controles que nos impusieron el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y los bancos acreedores, que nos dijeron: o llevas a cabo las reformas que te digo (que hizo Salinas) o te cierro la llave del crédito. Nos vimos obligados a imponer esas reformas, las que han mantenido la economía en equilibrio, bajando la inflación a un dígito, manteniendo un cierto equilibrio en las finanzas públicas, pero con un crecimiento miserable del 2% en promedio aproximadamente; es decir, ha sido muy mediocre el crecimiento de la economía mexicana a pesar de los equilibrios macroeconómicos. Esa es la problemática económica que estamos viviendo, por lo que algunos piensan que lo que hay que hacer es repudiar el Consenso de Washington y volver un poco a las políticas de Echeverría, lo cual llevaría a más gasto social ¿no? De ahí el lema: “primero los pobres”.

La ideología del nacionalismo revolucionario, que ya conocemos, conduce a las crisis económicas, pero la situación es más grave porque el partido de López Obrador, a diferencia del priísmo clásico repudia sus elementos liberales. El priísmo clásico creó y mantuvo ciertas instituciones liberales, como el Congreso de la Unión, y siempre evitó el asambleísmo. Eso tiene una explicación histórica y una raíz muy profunda. Los liberales mexicanos del siglo XIX determinaron evitar los plebiscitos —ese tipo de “cosas populacheras”— y por ello diseñaron una constitución representativa. El peligro que representa MORENA es que quiere destruir ese aspecto del priísmo y quedarse con su

otro aspecto que es el populismo, el estatismo y un estado paternalista que se encarga de crear clientelas y de darle a todo el mundo cosas subsidiadas.

Esa es la crisis política que se perfila, y es muy peligrosa, ya que destruir las instituciones liberales prácticamente nos va a llevar a una tiranía. Como los liberales mexicanos clásicos del siglo XIX —incluyendo a Benito Juárez— sabían y decían, ese tipo de democracia popular (que proviene de las ideas de Rousseau) en la práctica conduce a la tiranía —a la tiranía de uno o de un grupo—, y temo que muchos no se han dado cuenta de lo que estuvo en juego en las elecciones de julio que dieron el triunfo a López Obrador. Lo que se dirimió fue si el país se volcaba hacia un régimen totalmente estatizante, populista y finalmente dictatorial.

A y H. — *Bueno; ahí hay una pregunta que regularmente se genera, ¿qué nos hace pensar que un régimen de izquierda puede llegar a ser como el de Venezuela, si un régimen capitalista en estas últimas décadas no hizo parecer a México en nada a un país como Estados Unidos?*

AGS. — Por el tipo de régimen. O sea, si tú eliminas la institución de la democracia representativa, en la práctica la toma de decisiones queda en manos de un comité central, de una persona, y eso nos acerca a la república de Venezuela bastante, o a Cuba, porque ese es el sistema de esos países; el gobierno es de un hombre o de un partido político nada más, sin instituciones representativas.

Ahora bien, ¿para qué querrían ese tipo de régimen? Para instaurar un cierto tipo de políticas que ya se están anunciando, que sí son peligrosas, porque si eliminas ciertos controles neoliberales, entonces vamos a volver a caer en un caos económico que no es nuevo. Ya lo vivimos aquí con una inflación que hizo que un peso se convirtiera en mil pesos; una inflación del 1000% en unos pocos años. Entonces ese caos económico y el gobierno de un “líder iluminado inspirado”, nos podría acercar efectivamente a ser como Venezuela.

Pero déjame contestarte porqué no nos volvimos como Estados Unidos. La respuesta es, precisamente, que el país no se ha movido hacia el liberalismo de una manera clara y abierta, sino que se ha mantenido en un estatismo semi-socialista, con algunas instituciones capitalistas, democráticas y representativas. No se ha movido definitivamente a liquidar el viejo sistema, el sistema estatista de privilegios, rentista, mercantilista, en donde no hay realmente una competencia real, y el estado sigue estando gordo, lo cual fomenta la corrup-

ción. Por eso no nos hemos movido en la dirección de países más capitalistas como Singapur, por ejemplo; porque insistimos en mantener un estado obeso que sea el papá de todos. Mientras no quitemos eso no vamos a salir de la corrupción y no nos vamos a acercar a los países más capitalistas. Eso es lo que está deteniendo el crecimiento económico.

A y H. — *La generación liberal de la segunda mitad del siglo XIX utilizó un mecanismo igual de fuerte que fue el decreto. Muchas de las políticas medulares que se instauraron fueron a través del decreto presidencial. En ese sentido la anulación del Congreso no fue necesaria. El otro asunto es que la política liberal, que es el mejor ejemplo de esa generación, llevó a una desigualdad social bastante fuerte.*

AGS. — Te voy a decir por qué. Porque Juárez con la ley de manos muertas tomó la tierra que, se supone, usufructaba la Iglesia Católica, quitándole enormes cantidades de tierra. Eso suena tan bonito, tan revolucionario y tan progresista, que yo he visto gente que casi llora de felicidad cuando le platican esto en la escuela. El problema es que esa tierra que le quitó a la Iglesia llevaba un premio: todas las tierras comunales de las comunidades indígenas. De esta manera, el régimen de Benito Juárez despojó a los indígenas de todo acceso a la tierra, dejándolos en la más vil y absoluta miseria, lo cual no podía llevar más que a la más espantosa desigualdad social y a la revolución de 1910. Porque ¿qué tenían que haber hecho los liberales para convertir a México en país liberal? Convertir a los campesinos y a los indígenas en rancheros. Debieron haber razonado así: si ya le quitamos la tierra a la Iglesia, a cada campesino y familia campesina o indígena había que haberle dicho aquí están tus cien hectáreas, tus doscientas hectáreas, tus trescientas hectáreas para que tú te conviertas en ranchero, en propietario de la tierra, la cultives y te vuelvas un productor capitalista. Eso es lo que no hizo Juárez y esa es la gran tragedia económica del siglo XIX mexicano. Eso acentuó la desigualdad social. Y el ejido no fue darle la propiedad de la tierra a los campesinos y a los indígenas. Fue crear koljoses, ¿no?, koljoses para que trabajen comunitariamente la tierra.

A y H. — *Pero se mercantilizaba este grupo y trajo una dinámica de mercado ¿no?*

AGS. — Mientras Estados Unidos demandó masivamente productos agropecuarios durante la II Guerra Mundial, debido a que los varones estadouniden-

ses estaban en los frentes de batalla en el Pacífico y Europa mientras que las mujeres mantenían la producción industrial, el gobierno mexicano hizo que los ejidos fueran productivos y exportaran cantidades muy importantes de sus productos hacia los Estados Unidos. Con las divisas obtenidas el gobierno mexicano “financiaba el desarrollo”, la adquisición de bienes de capital para promover la industrialización del país. Es decir, la industrialización comenzó con las divisas que se generaban con la venta de productos agropecuarios de los ejidos mexicanos, porque Estados Unidos los demandaba muchísimo debido a la inmersión de la gente norteamericana en la guerra, mientras que los mexicanos les dábamos de comer.

Sin embargo, en los 1950s, desde el régimen de Miguel Alemán, el ejido dejó de ser productivo a causa de una política de subsidios hacia la industrialización basada en los precios de garantía —que es lo que está proponiendo el Presidente López. Esa política arruinó totalmente al campo mexicano, porque es una forma de forzar precios baratos para la comida, con lo cual no era necesario que los capitalistas urbanos pagaran salarios superiores a los obreros, y de esa manera empezara o continuara lo que el marxismo llama la acumulación originaria. Esto es acumular capital a base de mantener sueldos muy bajos de forma factible, porque las tortillas y los frijoles estaban subsidiados, pero a costa del campo. Lo que provocó una enorme migración del campo hacia las ciudades —sobre todo a la ciudad de México—, a fines de los años 50s y los 60s. Entonces ahí hay un problema estructural grave, que yo creo que no se hubiera dado si no hubiéramos tenido precios de garantía, pero sobre todo si los campesinos mexicanos hubieran sido rancheros capitalistas respondiendo racionalmente a condiciones de un mercado no intervenido por un estado “rector de la economía”.

A y H. — *El problema es que tiene bastantes implicaciones históricas que demuestran cómo, si bien se reparten tierras, también se reparten pedazos de mar donde no se puede plantar nada o bien, por ejemplo en el caso de Yucatán que se reparten estas grandes haciendas henequeneras pero no dan semillas, no hay de donde sacar maquinaria, por lo que ese camino hacia el ejido no funcionó como debería. En décadas posteriores hay una perturbación hacia esa estructura mediante sistemas de propiedad extraños, como el arrendamiento a capitales agrícolas de tipo privado, y los diversos mecanismos de usurpación de la tierra, que la convierten en un neolatifundio.*

AGS. — Claro; la fuente de todo está en no haber convertido a los campesinos e indígenas del siglo XIX en rancheros propietarios dueños de su tierra, con títulos de propiedad que nadie les pudiera arrebatarse. Ese fue el principal problema, que Lázaro Cárdenas no resuelve porque el ejido no es volver rancheros a los campesinos. Nuevamente está el paternalismo. Impedir que hagan lo que les dé la gana ¿no? Si yo soy dueño de mi tierra, yo sé si la vendo o no. Pero es que estos “padres de la patria” ya están suponiendo que, si a mí me dan trescientas hectáreas para sembrar caña, voy a terminar vendiéndolas. De allí esta tesis: “no le vamos a dar a los indígenas la tierra porque hójole, son así como tontitos, como menores de edad y ¿qué tal si la terminan vendiendo?”. Pero ¿qué les importa? Es asunto mío si las vendo o no. El capitalismo es así, si tú tienes algo en propiedad puedes venderlo si quieres. Para mí es solamente una excusa porque los liberales se quedaron con la tierra para ellos. Benito Juárez y todos esos no son tan santitos como te los ponen en los libros de texto, porque ellos se quedaron con las mejores tierras y el resto se lo vendieron a las haciendas. Ahí empezó el proceso de formación de las grandes haciendas, quedando aún mucha tierra baldía en México. Porfirio Díaz, en vez de repartir esa tierra a los campesinos para que se volvieran propietarios rancheros, designó una comisión contratando una compañía de deslindes que se quedó con las mejores tierras o se las otorgó a extranjeros.

A y H. — *Con la política de asignación del 30%*

AGS. — Sí. Óyeme, ¡qué bonito! ¿Y los indígenas y campesinos cero? ¿Otra vez despojados totalmente de sus tierras? ¿Qué se puede esperar de ese sistema? Un desastre. Claro que al principio del siglo XX sí había empleo (obrajes, textiles, etc.) en Puebla, Ciudad de México, San Luis Potosí, etc.; empresas que más o menos absorbían la mano de obra campesina. Pero cuando empieza la crisis de la sucesión presidencial entre 1905 y 1907 (porque don Porfirio se hacía viejo y no se resolvía quién iba ser su sucesor ni cuándo), los capitales se empiezan a retirar y aumenta el desempleo. Por lo tanto, mucha gente que estaba empleada en las ciudades se queda sin nada, viéndose obligada a regresar a sus pueblitos o rancherías. Y, donde antes estaba su milpita, ahora es un terreno de cultivo masivo que es parte de la hacienda; es decir: “aquí ustedes no tienen parte ni suerte, ni siquiera en qué caer muertos, ni un lote del pantón”. Vamos, ¿qué se puede esperar de eso? Una revolución que te va a dejar cientos de miles de muertos. ¿Qué más se podía esperar si no resolvieron los liberales el asunto? No quisieron convertir a México en un país capitalista de

propietarios, sino que quisieron mantener una ambigüedad y despojar a los indígenas y campesinos. El ejido es la solución que el nacionalismo revolucionario da al grave problema de la propiedad de la tierra.

Salinas dio un paso para los que quisieran vender o privatizar el ejido con la modificación del artículo 27, a la cual Cuauhtémoc Cárdenas —entre otros— se opuso porque es un soviético que defiende una forma de propiedad socialista de la tierra, particularmente para indígenas y campesinos. Lo cual es parte del problema profundo del país, ya que no queremos ser capitalistas porque no nos queremos mover, queremos mantenernos en una especie de economía mixta, siendo el neoliberalismo su administrador. No hay que confundir el neoliberalismo con el liberalismo; el liberalismo no necesita del neoliberalismo porque elimina todas las condiciones que genera el neoliberalismo; es decir: si ya no tienes que estar subsidiando, si ya no tienes que estar subiendo impuestos, si ya no estas controlando precios, etc., no necesitas el neoliberalismo, definitivamente.

A y H. — *Y las crisis que existieron en el siglo XX, en los Estados Unidos, la crisis del 29 ¿no responden a una política económica liberal?*

AGS.— Yo creo que no. Esos desequilibrios tienen que ver con intervencionismos estatales. Esto queda muy claro con la crisis de las *subprimes*, que se origina cuando el Congreso dice que la gente tiene derecho a tener su casita, empezando a meterse con las tasas de interés hipotecario, generando el espantoso desequilibrio que llevó precisamente a la crisis que vivimos en el 2008-2009. Eso es intervencionismo, el cual distorsiona los precios y las tasas de interés y envía señales equivocadas a los agentes económicos.

A y H. — *¿Los abusos de los agentes financieros, no es la mano invisible del capitalismo?*

AGS. — No es la mano invisible; son tipos abusivos a los que les permiten cometer delitos. El liberalismo no es “haz lo que quieras, róbase al vecino”. No, el liberalismo tiene que tener un Estado de Derecho en donde no se permiten abusos ni rentas indebidas. El problema con el capital financiero es que tiene mano libre para hacer lo que quiera porque no hay ninguna ley que se lo prohíba, haciendo barbaridad y media, generando problemas graves de desequilibrios terribles y de abusos. Un sistema capitalista en el que se permiten este tipo de abusos se llama “rentista” porque está basado no en la competencia legítima, sino en el uso del poder político para lograr canonjías injustas.

Yo creo que sí tiene que haber una regulación de los mercados financieros como las que operan para todos los demás ¿no? Como las leyes *antitrust*, por ejemplo. Hay leyes que explícitamente prohíben la colusión de empresas. Si la Coca-Cola y la Pepsi se ponen de acuerdo para fijar precios, les va a caer el FBI y se van a ir a la cárcel. Y si eso funciona bien, ¿por qué no se puede hacer lo mismo con el capital financiero? Se tiene que hacer lo mismo. Es absolutamente necesario que existan leyes que impidan el latrocinio de los bancos y las empresas de Wall Street. Liberalismo no quiere decir “ve y mata al vecino para que te quedes con su coche”, que es lo que se les permite a los capitales financieros hacer, radicando ahí una falla grave. Es capitalismo para los amigos: “yo te protejo para que tu hagas transas y te enriquezcas rápida y fácilmente sin esfuerzo” Ese es el tipo de capitalismo que también hay en México.

A y H. — *Muy oligárquico ese sistema.*

AGS. — Absolutamente oligárquico. Es una oligocracia que llega incluso hasta las relaciones de parentesco, comenzando a parecerse a un clan, con miembros que se casan entre ellos, donde entrar a ese círculo es un privilegio. Es el Elysium, en el que te recomiendan con “el cuate” que es gobernador y te ponen en un puesto donde no haces gran cosa, pero te pagan un buen sueldo.

A y H. — *Y esa historia ya la vivimos, esa era de finales del siglo XIX, el porfiriato*

AGS. — Es lo mismo ¿no? Tenemos ahora una nueva clase oligárquica y, si logras entrar en el Elysium en que mora, ya la hiciste porque vas a ganar un buen sueldo y hacer un buen patrimonio en cosa de meses, a diferencia de un trabajador normal, un profesor o un dentista que necesita treinta años para construir un patrimonio regular. Constituyen una oligarquía que se alimenta de una forma de rentismo que otorga beneficios extremos o muy elevados a parásitos que no sirven para nada.

Nuestra economía es rentista y no es extraña al sistema medieval español, en el cual, si tú eras parte de la nobleza, recibías una renta por el solo hecho de tener un título nobiliario. Aquí es igual: si tienes un título nobiliario como diputado o secretario de un gobernador tienes una renta que se paga con unas cantidades de dinero bastante buenas. Ese es uno de los problemas que estábamos viviendo y que el nuevo régimen está tratando de combatir obligando a todos los funcionarios públicos a ganar menos que lo que gana el

Presidente de la República. Está bien, desde luego, moderar los sueldos de la alta burocracia, pero con un nivel de sueldo que permita retener a los mejores funcionarios. Me temo, sin embargo, que el nivel fijado es arbitrario y no va a permitir mantener los mejores talentos en la administración pública.

Por lo demás, hay indicios de que el rentismo y el capitalismo de amigotes se va a reforzar, con asignaciones directas, sin licitación, a amigos del Presidente, como Riobóo o Jiménez Espriú.

A y H. — *¿Y hacia dónde se van a dirigir sus siguientes estudios?, ¿el derecho le podría interesar?*

AGS. — Siempre me ha interesado, pero nunca ha sido mi campo. He sido profesor de lógica jurídica pero no formalmente de teoría del derecho y mucho menos de estudios constitucionales. Tengo un interés general por el derecho, pero no me voy a dirigir hacia allá. Más bien me estoy dirigiendo hacia la teoría del rentismo, para construir un concepto más general sobre él en teoría económica, por obvias razones y motivaciones locales. Por otro lado, quiero profundizar más en el pensamiento de Altusio y sus maestros salmantinos porque creo que el nuevo movimiento político liberal que se está gestando en Iberoamérica va a encontrar allí sus fundamentos filosóficos. Quiero conocer más a los austriacos, la economía austriaca. Por otro lado, me opongo al anarcocapitalismo porque pienso que el estado tiene una función muy importante que cumplir. Creo que hay situaciones que no se resuelven mediante contratos privados, hay conflictos sociales que solamente se resuelven mediante un sistema de justicia pública y, por lo tanto, creo que el Estado tiene un lugar muy importante en la vida social. Eso sí, estoy de acuerdo con la reducción del tamaño del gobierno y la idea de movernos hacia una economía más capitalista, menos rentista, menos mercantilista y de menos privilegios. Hay que eliminar el sistema oligárquico..

A y H. — *Y es una paga de favores que no nos ayuda a reducir nada la presencia paternalista del estado.*

AGS. — Así es. Al contrario, aumentan cada vez más los programas sociales y se pagan muy bien —es decir, si yo estoy subsidiando la leche, por ejemplo, a tu equipo le pago generosamente—, yéndose ahí no sé qué porcentaje de lo destinado al gasto social. Otro problema es que a los bolsillos de los administradores de las obras de infraestructura se van enormes cantidades de dinero, debido a la generosidad de los “moches”: una carretera que cuesta 100

millones te la ponen en 130 para “mocharse” con los 30. Está por verse si el nuevo gobierno no se va a “mochar” con su leales. Los programas sociales, por lo demás, becas y subsidios a diestra y siniestra, además de poner presión sobre las finanzas públicas, amenazan con convertirse en una forma de captar clientelas numerosas que hagan prácticamente imposible la alternancia en el poder y garanticen el “milenio” de MORENA.

Toda esa forma de corrupción es lo que está fastidiando al país y no hay manera de eliminar eso mientras no eliminemos el estado de (dizque) bienestar y no reduzcamos el tamaño del gobierno a un tamaño que sea más controlable, más manejable y más fácil de vigilar. Pero la nueva oligarquía no va a soltar fácilmente eso; están muy apoltronados y muy contentos, y esa es la batalla que se va a tener que dar en los próximos años. En ese sentido, MORENA va para atrás y nos va a llevar a un sistema mucho más estatista, arbitrario y discrecional que el que ya de por sí existe. Es obviamente una fantasía la idea de que gracias al ejemplo del líder carismático va a desaparecer la corrupción, aunque reduzcan los sueldos de la burocracia. Solo la reducción del tamaño del gobierno y el mantenimiento de instituciones liberales reduce la corrupción. MORENA no va a avanzar sino en sentido opuesto a estas medidas.

A y H. — *¿Usted considera que López Obrador va a destruir las instituciones liberales?*

AGS. — Yo creo que sí hay ese riesgo, pues el mismo López lo ha declarado. Hay que basarnos en sus declaraciones; hay que creerle lo que dice ¿no? Por ejemplo, su propuesta de procedimiento por el cual se podría revocar el mandato cada dos años al Presidente de la República es terrible: aunque proclamó que su intención no es reelegirse, es la puerta para la reelección indefinida. Si se puede hacer plebiscitos revocatorios, pues también se puede hacer confirmatorios: al terminar los seis años, se hace un plebiscito confirmatorio (como las estultas y perversas “consultas populares” que hizo para desechar el NAICM y construir trenes y refinерías) y, si le dicen que debe continuar, pues se sacrifica por el pueblo, ¿no? Claro que todavía hay contrapesos, hay un Congreso y una Constitución que puede impedirlo en un momento dado, pero yendo en esa dirección se pueden quebrar las contenciones constitucionales para poder entrar a otro sistema político diferente, y lo pueden hacer si tienen mayoría en el Congreso, y van a presionar como ellos suelen presionar: en las calles, con manifestaciones, con desórdenes, con bloqueos, con cosas por el

estilo, que ha sido su forma de lucha. Entonces, si no consiguen una cosa en el Congreso, van a ir a tomar el Paseo de la Reforma o a copar las casas de los congresistas disidentes, o de los ministros de la Suprema Corte.

Ese es el peligro que se cierne sobre México. Un tipo diferente de sistema político se está perfilando como una posibilidad cada vez más factible —el líder carismático lo llama “IV Transformación”— y, una vez que los estatistas agarren suficiente fuerza, va a ser muy difícil sacarlos del poder, pues pueden destruir la clase media, las instituciones liberales, y dejar a la gente totalmente inerme. Ya no existirían ni siquiera los mecanismos que pueda haber en este momento para contener eso. Es muy peligroso lo que representa López Obrador; ciertamente su concepción de la sociedad, la economía y el Estado (por lo menos la que han revelado los líderes de MORENA, afines al régimen chavista de Venezuela y entusiastas miembros del Foro de São Paulo) es diametralmente opuesta a la que enseñaron los grandes pensadores calvinistas, y es por ello que resulta chocante —por decir lo menos— el desbordado entusiasmo con que muchos ministros de culto, en particular presbiterianos, apoyan todo lo que hace o dice el Presidente López. Ello creen, desde luego, que era necesaria esta medicina para atacar el cáncer que representa el priísmo del Nuevo Milenio, brutalmente corrupto e irresponsable. Pero está por verse si el remedio no resulta peor que la enfermedad. Está demostrado estadísticamente que el nivel de corrupción de una sociedad es directamente proporcional a la obesidad de su gobierno, que los países menos corruptos son los que se han alejado decididamente del estatismo. De modo que, aunque el Presidente López fuera un dechado de santidad y honestidad, ello no resolvería el problema de la corrupción que consume al país, y menos con sus políticas reforzadoras del capitalismo de amigotes y su firme determinación de crear clientelas masivas, incluso con boletas de control.

### Referencias

- García de la Sienna, 2019, *A Structuralist Theory of Economics*, Routledge, Londres.
- , 1992, *The Logical Foundations of the Marxian Theory of Value*, Kluwer, Dordrecht.
- 1982, “The Basic Core of the Marxian Economic Theory” en *Philosophy of Economics*, Springer Verlag, Heidelberg, pp. 118-144.

—, 1981, *Elementos para una reconstrucción lógica de la teoría del valor de Marx*, *Crítica*, no. 35, pp. 71–96.

Recibido el 20 de diciembre

Aceptado el 2 de enero