

# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 6

VOLUMEN 6  
julio-diciembre de 2015

NÚMERO 12

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González*  
Rectora

*Mtra. Leticia Rodríguez Audirac*  
Secretaria Académica

*M.A. Clementina Guerrero García*  
Secretaria de Administración y Finanzas

*Dra. Carmen Blázquez Domínguez*  
Directora General de Investigaciones

*Dra. Yolanda Jiménez Naranjo*  
Directora General de la Unidad de Posgrado

*Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo*  
Director del Instituto de Filosofía

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz  
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime  
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz ·  
Ramón Kuri · Darin McNabb · Julio Quesada · Jesús Turiso

*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

<i>ARTÍCULOS</i>	5
FABIO MORANDÍN AHUERMA Mentalidad hispanoamericana: Samuel Ramos ante la construcción del concepto situado del hombre	7
DIEGO SHEINBAUM El árbol de la poética: Cuatro territorios de la teoría narrativa	33
OBDULIO ITALO BANDA MARROQUÍN Análisis no-hermenéutico del ser de los valores	51
 <i>EPISTOLAR</i>	 83
ADRIANA MENASSÉ · HILAN BENSUSAN ¿Es tiempo de abandonar el barco humano? Disputa en torno a lo humano	85

# *ARTÍCULOS*

*Stoa*

Vol. 6, no. 12, 2015, pp. 7-32

ISSN 2007-1868

## MENTALIDAD HIPANOAMERICANA: SAMUEL RAMOS ANTE LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO SITUADO DE HOMBRE

FABIO MORANDÍN AHUERMA

Facultad de Filosofía

Universidad Veracruzana

fmorandin@uv.mx

**RESUMEN:** El tema principal de este trabajo es rescatar la propuesta de Samuel Ramos para una antropología filosófica desde su *nuevo humanismo*. Se analizan dos problemas principales: la dicotomía mundo material-espiritual; y el sentido de *complejidad* que redimensiona al hombre como un ser *ideal* o *identitario* en respuesta a la pregunta kantiana: *Was ist der Mensch?*

**PALABRAS CLAVE:** Ramos · antropología filosófica · ética · mentalidades · *Vita* activa

**ABSTRACT:** The main theme of this work is rescue the Samuel Ramos proposal for a philosophical anthropology from his *new humanism*. Two main issues discussed: the dichotomy material-spiritual world; and the sense of *complexity* that resizes the man as *ideal* being or *identity* in response to the Kantian question: *Was ist der Mensch?*

**KEYWORDS:** Ramos · Philosophical anthropology · Ethics · Mentalities · *Vita* active

### 1. Introducción

Si bien la antropología filosófica se funda en la clásica pregunta planteada por Kant: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] Lo cierto es que el universo de abordaje y comprensión es más amplio de lo que comúnmente la Ilustración proyectó. En este trabajo, producto de las reflexiones del Seminario de Verano de la EE de Antropología Filosófi-

ca en la UV, busca recorrer algunas líneas de argumentación planteadas por Samuel Ramos Magaña (1897-1959) con respecto a dos problemáticas paralelas: a) La división del mundo entre lo espiritual y lo material, el hombre des-espiritualizado por el trabajo, y b) las diferentes expresiones de lo trascendente en el ser humano: la percepción y los instintos, el arte, la ética y la filosofía. Todo ello son componentes de la postura antropológica de Ramos, y nos han servido de pretexto para experimentar la complejidad del hombre, los límites de la razón teórica para su comprensión, y el amplio abismo metafísico que aguarda en silencio ser desentrañado.

Samuel Ramos es entre la comunidad intelectual iberoamericana reconocido como el “filósofo de la ideología mexicana”, especialmente por su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, pero también es cierto que su propuesta de antropología filosófica *Hacia un nuevo humanismo* de 1940, ha sido trabajada sólo por los especialistas o, en el mejor de los casos, abordada como un *breviarium*, justa o injustamente, de las ideas de Scheler, Hartmann, Husserl y, Ortega y Gasset, entre otros autores europeos. Si bien Ramos tuvo la oportunidad de leerlos, especialmente durante su estancia de 1926 en París (Hernández 1956) sostenemos aquí que en el autor mexicano se encuentra una propuesta original desde donde construye un andamiaje argumentativo del concepto de “hombre”, reconociendo su estudio previo de la mentalidad mexicana situada pero proyectada con aspiraciones legítimas de universalidad.

## 2. De lo material y de lo espiritual

El problema inicial al que se enfrenta Ramos en su antropología —y que no es difícil discernir que se trata de un asunto personal del catedrático y del escritor— será lo que Arendt (2009, pp. 21-32) ha denominado el binomio *vita* activa y contemplativa. Ramos hace una distinción general que encierra el *phatos* del ser humano, especialmente del hombre intelectual y del hombre práctico: Su división se ciñe al terreno de lo espiritual y al terreno de lo material. Afirma que se trata de dos ámbitos que se encuentran enfrentados en un dilema, “. . . ese sacrificio [que] lo desgarran y [hace que] su vida transcurra en medio de un íntimo malestar e inconformidad” (Ramos, 1997, p. 3). Esta división es más amplia aún al verse a la totalidad de la vida frente a estos dos

abismos: por un lado la realidad vista como objetividad del mundo y, por la otra, la trascendencia, o aquello que está más allá de lo palpable y que califica como espiritual.

Sin embargo, es en esta división del mundo entre lo real y lo ideal que el hombre opta innecesaria o gratuitamente por una regla de comprensión y, por tanto, de acción. Es la mezcla, sin división, de la razón teórica y práctica que Ramos ni siquiera advierte haber desentramado, y sin embargo, lo hace.

Lo *espiritual*, como lo denomina el autor mexicano, es de algún modo, intelectual (racional teórico-práctico). El conflicto que todo hombre enfrenta, especialmente aquel que cultiva el conocimiento es, precisamente éste: por un lado la reflexión intelectual tiene un sentido concreto en los productos de esa investigación, análisis de los datos, introspección y redacción. Si bien este sentido pudiera no ser comprendido para quien tiene un raciocinio de lo práctico, como un hacer del *homo faber* —y del *homo laborans*— (Martínez 2007), trabaja en la búsqueda de la verdad objetiva y al mismo tiempo alcanza el sentido de la vida misma. Se podrá tener argumentos en contra esta analogía en que lo espiritual y lo material están ceñidos según Ramos a cuatro ámbitos: uno es el del mundo circundante (lo material); el otro el mundo del hombre que hace un trabajo físico (con sus manos); los otros dos ámbitos son lo espiritual y lo no inmanente, que pueden interpretarse como la idea platonizante de “mundo de las ideas”, que asume el autor como *intelectual*.

Si bien la idea de Ramos no pretendió elaborarse más allá la distinción inicial entre vida material y espiritual, creemos que atina a visibilizar el conflicto del hombre intelectual frente a las necesidades inmediatas de su entorno. Este conflicto planteado así, tal vez pueda ser resuelto en el punto de equilibrio entre una y otra dimensión del ser del hombre, sin necesidad de generar dicotomía. Consideramos que no necesariamente debe existir un enfrentamiento entre lo que Ramos llama espiritual y lo material, o dicho por analogía, entre lo intelectual y lo práctico. Si bien una cosa necesita de la otra y se complementan: el hombre en la praxis requiere de la reflexión intelectual y, abreviar de fuentes teóricas que lo preparen para la acción; del mismo modo, desde el otro enfoque, el hombre intelectual no puede quedarse en

la mera introspección, porque las ideas se desvanecen y no generan ningún producto si no son externadas.

La complejidad y riqueza del hombre le permite transitar por los múltiples estadios de pensamiento y acción. No necesariamente tiene que ser un conflicto de intereses. La administración del tiempo puede ser el reto más significativo en la solución a este problema. Por un lado encontrar los espacios y las circunstancias más favorables para el desarrollo del ámbito espiritual y, por el otro, capitalizar en muchas maneras esa reflexión que deviene del ámbito espiritual. Aquí vemos un conflicto entre mentalidades, por ejemplo la sajona, en que el trabajo no sólo se dignifica sino que se tributa a Dios y, en contraste, la latinoamericana en que el trabajo puede ser un lastre o incluso, cuando sólo se hace por lucro, pecaminoso.

Por ejemplo, el caso de un empresario que se quejaba porque su esposa lo señalaba de impío, porque su ámbito de trabajo era la producción y consecuente generación de utilidades, sin embargo él apelaba, y no sin algo de razón, que al darle trabajo a muchas personas, que a su vez podían facilitar sustento y educación a los hijos de esos trabajadores, generar valor agregado a las materias primas, crear cadenas productivas, comercialización, y por ende, crear remanentes distribuibiles y que ello era no sólo solidario, sino, en otro sentido contrafáctico, *espiritual*. En contraste, la mujer pasaba largas temporadas en “retiros espirituales”, lejos de sus deberes pero su autoconcepto le servía de ejemplo de vida contemplativa, aunque tal vez pernicioso para quienes la rodeaban.

Por ello el ámbito de lo espiritual y lo material, desde el punto de vista antropológico lo podemos analizar con la perspectiva aristotélica de la vida contemplativa y de la vida práctica. ¿Hasta dónde pueden ser una y otra complementadas e incluso enriquecidas? es tal vez la solución al problema original planteado por Ramos.

La vida contemplativa puede ser —y debería— el preámbulo a la vida activa, como advirtió Arendt (2009, p. 26 y *Cfr.* Martínez 2007, p. 3) pues se requiere de la contemplación, del análisis de posibilidades, de la búsqueda de la identidad propia, del uno mismo, para discernir en cualquier ámbito de acción. El producto de esa reflexión puede ser materializado desde diversos modos, para el hombre intelectual en obra literaria, en artículos especializados o de divulgación. En el caso del

hombre práctico, también se requiere, lo haga o no, del primer ámbito teórico sobre la materia desde el que actúa o no sobre sí mismo. Este es el "... interés que Samuel Ramos sostiene frente a las consecuencias de la modernidad y el capitalismo en la vida espiritual del hombre contemporáneo. Lo cual le lleva a reafirmar la urgencia de un nuevo humanismo y, dentro de él, la labor de la filosofía como elemento angular". (Lizaola 2012, p. 483).

### **3. El hombre máquina despojado de su espiritualidad**

Para Ramos dependiendo de la tendencia que impulse al hombre, esto es, hacia la satisfacción del cuerpo o del alma será la dirección que tome su vida (Ramos 1997, p. 3) y ello no extrapola a otras expresiones de ese dualismo a nivel macroscópico, en lo socio-económico y político.

Scheler (2004, p. 102) realza la autonomía del espíritu y su relación con la naturaleza de la que nunca debió haberse apartado. El dualismo es superado en la unidad psicósomática que la medicina ha demostrado, advierte.

El correlato espiritual de la vida del hombre tiene sus cimientos en la Grecia antigua y va tomando una justificación racional conforme en la metafísica moderna. En relación a la dimensión material, esta va enraizando en el ser del hombre cada vez que va tomando mayor conocimiento y control del ámbito natural que va poniendo a su servicio a través de la racionalidad instrumental, aunque Ramos no utilice este término (*Cfr.* Martínez 2007, p. 6).

Son las ciudades "los centros nerviosos de este nuevo organismo [...] que viven del trabajo industrial y del comercio" (Ramos 1997, p. 16). Y es en las ciudades en que el hombre desata sus intereses para vengarse del sometimiento a la naturaleza al que estuvo subyugado por tanto tiempo. Esta, digamos independencia de la naturaleza, lo lleva al "disfrute del dinero como instrumento de poder", y como único medio capaz de satisfacer sus necesidades. La civilización dice, parece tomar otro camino que el de la cultura, creándose incluso una tensión entre ambas (p. 17).

Casi ochenta años después de haber escrito Ramos estas reflexiones se advierte que aunque existen movimientos sociales por ejemplo, ecologistas que buscan de alguna manera reconstruir esas fibras rotas

entre cultura-civilización y medio ambiente, la distancia que media entre el disfrute material y el disfrute espiritual ha quedado desdibujado por lo etéreo de los propios términos. El valor del dinero como objeto de cambio tiene para sí valía intrínseca ahora como símbolo de poder, independientemente del hombre que lo porte. El *status quo* que genera su posesión es indiferente incluso a aquello para lo que se utilice. El símbolo de la posesión se vuelve en un cliché de imagen y poder; siendo dinero *real* o *especulativo*, es el valor del símbolo el correlato más eficiente. Las grandes cantidades investidas en las bolsas de valores no precisamente corresponden a un valor de la acción con su correlato en el mercado del trabajo, de los bienes y de los servicios que prestan. El valor bursátil de las empresas no tiene forzosamente un correlato en el valor en oro de la misma, eso hace mucho tiempo que se abandonó. Los precios y los valores están más en el *ánimo* de los inversionistas debido a factores extrínsecos al valor de la empresa como producto, el valor está en la marca. Son las expectativas creadas o destruidas las que finalmente terminan por dominar los precios del mercado.

Del mismo modo el valor del trabajo ha sido desplazado por el factor de la *competitividad* que desprecia cualquier insumo, incluido al hombre, que pueda repercutir en el precio final del producto a través de la cadena productiva y de distribución. Si el factor humano interfiere en este sentido, las nuevas políticas internacionales de comercio y el apetito de los inversionistas, hacen que este *defecto* del mercado se *aderece* sacando los nudos de producción a aquellos países donde las reglas de operación, entendidas como leyes laborales, son laxas o propiamente inexistentes. En algunos países orientales como Vietnam, China, India el factor competitivo es la mano de obra barata, llegándose incluso a documentar casos de trabajo esclavo en el Siglo XXI (*Cfr.* Chomsky 2009). Empero es por lo general la calidad de esos productos proporcional a los ámbitos de bajo costo en los que se producen. Este si bien no es un fenómeno privativo de la actualidad, por supuesto es contrastante cuando el discurso de los derechos humanos ha tomado un sitio relevante en muchas sociedades. No es un ítem del presente trabajo por lo que nos disculpamos de dejarlo en grado enunciativo, no por falta de compromiso, sino de espacio (*Cfr.* Morandín 1998).

Retomando a Ramos podemos advertir que aquello que se hace como un fin tiene su correlato en el resultado tangible alcanzado. Cuan-

do el trabajador hace un producto de manera artesanal encuentra satisfacción en la misma realización del proceso, como un bien en sí —el concepto de arte en Aristóteles (1997, III)— en cambio cuando se trata de un trabajo mecánico en el que la iniciativa del hombre queda sometida, e incluso puede ser reemplazado con mayor eficiencia por una máquina, la parte espiritual que el trabajo puede representar queda aniquilada y, en ello, la manifestación del ser.

“Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso de expansionar la vida de su cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización” (Ramos 1997, p. 4). Pero este hombre al que se refiere Ramos lo podemos expandir tanto al hombre consumidor como al inversionista, dueño del capital. Además de los disfrutes materiales intrínsecos a la posesión del dinero —aunque no siempre sea así porque existen casos de grandes inversionistas que llevan una vida modesta— en realidad es el capital como símbolo de poder intrínseco e influencia.

A nivel macro, son los corporativos quienes están dictando las leyes no sólo del mercado que dominan, sino de muchos gobiernos, y las reformas jurídicas se van verificando en ese sentido. Si bien se habla de un progreso para los países en la aplicación de reformas como las energéticas, laborales, de telecomunicaciones, que favorezcan a los ciudadanos, en los hechos, y no en todos los casos, se resume sí, en competencia pero también en precios no subvencionados al consumidor y al desvanecimiento de cualquier sentido social de las políticas (Cfr: Chomsky 2009).

#### **4. Hombre concreto y espíritu**

Pero volviendo al hombre concreto nos encontramos con que su naturaleza espiritual aunque negada con la voráGINE que le imponen la vida de la ciudad y el deseo de las masas por destacar en el conflicto constante de ser y tener, descubre Ramos que la dimensión espiritual es insalvable e insustituible.

El hombre no es, como el animal, una pura máquina, sino una máquina pensante. He aquí un hecho, el pensamiento, desprovisto de extensión no puede ser considerado como una sustancia material. El pensamiento pertenece a una distinta categoría ontológica, y Descartes, sin titubeos, lo coloca en el orden de lo espiritual. La naturaleza humana resulta entonces

un compuesto de dos elementos, la sustancia pensante que es el espíritu y la sustancia extensa que es la materia (Ramos 1997, p. 6).

Sin embargo el mismo autor mexicano advierte que este dualismo presenta múltiples problemas para su justificación. No queda claro cómo es entonces que interactúan ambos sustratos. Ningún autor, para él, ha podido responder satisfactoriamente a esta división. Pone como ejemplo la respuesta “arbitraria y fantástica” califica, propuesta por Descartes quien ubicó en la glándula pituitaria al espíritu. Y se hace una pregunta atinada: “¿No será, en el fondo, que la dificultad no existe y que el problema ha sido inventado por Descartes?” (Ramos 1997, p. 7). Aun cuando pudiera haber sido de ese modo, él reconoce que la teoría dualista ha sido tomada como modelo al generarse, dice, “dos mundos aislados que apenas y se tocan” (p. 7). De cualquier modo no habría sido Descartes quien *inventó* el dualismo. Ya desde la antigüedad clásica Platón había propuesto que el cuerpo es la cárcel del alma, e incluso, más atrás, ya diversas culturas tenían una idea dualista del hombre-alma como los egipcios quienes tenían la certeza de la trasmigración o metempsicosis. Esta idea, como vimos, está esbozada en la obra de Scheler (2004, p. 89) en su crítica a Descartes.

### 5. Los instintos

Lo espiritual y lo material ha dado lugar asimismo a otra dimensión interpretativa del ser humano en el que la dimensión natural del hombre lo asemeja más a la especie animal que a la racional. La carrera por satisfacer sus necesidades materiales busca, en primer lugar, satisfacer sus instintos básicos, dando mayor preponderancia a la parte instintiva del hombre.

Los valores humanos quedarían subyugados a las necesidades inmediatas del cuerpo. El hombre corre detrás de formas más sofisticadas de satisfacción de las necesidades básicas pero le queda aún la sensación de un vacío interior (Cfr: Ramos 1997, p. 9). Nuevamente nos referimos al problema del ser y del tener, ya que se confunden una meta y otra. La persona necesita obtener para su manutención los medios necesarios y suficientes para poder sobrevivir y dar sustento no sólo a sí mismo sino a quienes dependen económicamente de él. Aún en el

caso del hombre solo, también requiere de los satisfactores como medios para poder desarrollar una vida plena. No únicamente los básicos en cantidad, sino también en calidad de acuerdo a sus predilecciones. Sin llegar a los excesos, requiere de condiciones materiales que le permitan gozar de salud, vestido, alimentación, movilidad y resguardo.

¿Cuál es el equilibrio entre los bienes que sirvan como medio para alcanzar nuevas metas y la acumulación de riquezas como excedentes? Esto es algo que para cada persona tendrá diferentes grados. Lo que en unos es pobreza para otros puede ser riqueza. Esto por supuesto, sin considerar los criterios de pobreza extrema en que las personas no pueden cubrir sus necesidades mínimas calóricas aún con lo que la familia entera pueda producir.

A pesar de todo, el hombre no se muestra satisfecho con la valoración naturalista de su propia existencia. Al ponerla en práctica, parece haberse escapado la alegría que esperaba, y, en medio de la excitación de la vida material, de vez en cuando tiene la sensación penosa de un vacío interior (Ramos 1997, p. 9).

Este desencanto del que habla el autor es congruente con la idea de que aun cuando las personas logran sus caros anhelos materiales y viven en sociedades hoy más que nunca organizadas en torno al consumo, existe un lugar recóndito en el hombre que no logra ser del todo satisfecho.

Después de un penoso esfuerzo secular el hombre se encuentra rodeado de un sin número de cosas, de ideas, de valores, que le cortan el paso, y se siente perdido en medio de esta selva artificial que la plantado privado en sus manos. (p. 17).

Aquí nuestra interpretación va más allá del propio Ramos pues si bien apunta el “penoso esfuerzo secular” y en esto, consideramos, le asiste la razón, el autor tal vez sin proponérselo intuya que el hombre autónomo sin Dios, es la causa de que se sienta perdido. El esfuerzo por dominar al mundo a través del fruto de su trabajo no ha sido suficiente para ser feliz al hombre. Estos elementos comienzan a construir la que podría ser una de las respuestas, a botepronto, de lo que el hombre es: una realidad compleja y autónoma pero no libre.

Los mercados buscan deliberadamente crear necesidades en las personas. Necesidades que tal vez nunca había experimentado o no sabían siquiera que existían, pero es trabajo de la mercadotecnia desvalorizar al *ser en sí* y darle *valor* al individuo de acuerdo a lo que sea capaz de adquirir. Entonces el producto no es más el producto en sí, y se convierte en un ícono o incluso un fetiche. No se tiene un auto, sino un *Mercedes*, ya no es la bolsa de mano sino una *Louis Vuitton*. Esto nos remite a un grado de mayor sofisticación de los consumidores, pero la carrera entre el ser y el tener finalmente la va ganando el tener como símbolo de constitución equívoca del ser.

La cultura moderna se apoya en el sentido espiritual de la vida pero el avance de las ciencias ha descubierto para el hombre un nuevo concepto del universo. Actualmente, hay una opción diferente: el ser humano se ve como un todo. Es cierto que para alcanzar los altos valores espirituales, se necesita la parte biológica, pero eso no autoriza a pensar que el ser humano tiene dentro de sí dos dimensiones contradictorias. A medida que se hacen grandes descubrimientos, el ser humano adquiere un gran poder para dominar la naturaleza en su beneficio. A partir de allí, la humanidad construye una civilización material que pone a disposición de la misma el disfrute del poder, del placer y del tener (Cañas 2005, p. 36).

La pregunta atinente es ¿qué es lo persistente y qué lo ilusorio o circunstancial en la vida del hombre? Lo espiritual persiste en el ser del hombre y el problema es más complejo que los hábitos de consumo y la creación de necesidades ficticias. El ser humano tiene un ámbito más profundo, que satisfechas sus necesidades básicas, puede y debe avanzar hacia la realización de sus metas (no sólo materiales) máspreciadas.

Ramos propone una reforma espiritual para recuperar el equilibrio del ser del hombre ya que considera que esta división general entre lo material y lo espiritual ha hecho que persona se siente extraviada en la búsqueda de aquello que le es importante y que ha sido soslayado en busca de satisfacer lo que cree que le es urgente. El autor mexicano dice que la desorientación es producto de una “falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores y altera el orden natural de las cosas en cuanto a su importancia” (Ramos 1997, p. 11).

Elevar los medios a la categoría de fines parece consistir el mayor error, apunta. Y en esto podemos advertir cómo hoy, efectivamente, el

sobrevalorar los recursos tecnológicos hace que se olvide su función de herramientas y no como un fin en sí mismas. Por ejemplo, el ordenador no es el sustituto de la creatividad. El procesador de textos es, al igual que la máquina de escribir del siglo pasado, un instrumento más pero el contenido sigue siendo producto único del *genio* mental de la persona, lo otro, el medio para expresarlo. Tal vez más rápidamente pero no necesariamente de mejor calidad en sus contenidos.

Asimismo se han creado necesidades artificiales en las personas, que si bien muchas se hacen para aligerar su carga de trabajo, otras sólo han servido para hacerlo sentir vacío por su carencia; pero aun teniéndolas, la novedad del siguiente producto y del nuevo modelo echa por tierra aquella efímera esperanza de haber alcanzado eso que sólo se bastaba poseerlo para, entonces sí, sentirse satisfecho. En esto mucho habría de qué hablar en cuanto al concepto de obsolescencia planificada en el que además de estar hechas las cosas para que funcionen bien sólo en el tiempo que la garantía cubra, las hacen obsoletas antes que su vida útil termine. Una nueva versión de software no compatible con el hardware actual (Ramírez 2012, p. 4). Y esto va más allá de lo tangible, Ramos se refiere a la sobreproducción de objetos, no sólo materiales sino culturales que le imponen al hombre una nueva obligación cada día (*Cfr.* Ramos 1997) al llenar su conciencia de preocupaciones materiales “la vida del alma se fue extinguiendo hasta que el individuo se convierte en un autómata” (p. 12).

Nuevamente la pregunta es: ¿Cuál es el punto de equilibrio entre lo que Ramos llama vida espiritual y vida material? Tal parece que a menos que se tenga una vida financieramente resuelta, las preocupaciones de cobertura de necesidades básicas ocupan un lugar importante en la vida de los hombres. No parece advertir que esas “preocupaciones materiales” son literalmente, el pan de cada día especialmente de las clases sociales bajas, quienes en ese salir adelante, encuentra la única motivación real de su vida, en un umbral básico de satisfacción de necesidades inmediatas, al menos no intelectuales. Repetimos, lo que en unos es pobreza para otros puede ser riqueza. Existe pobreza extrema en que el problema de Ramos no se contemplaría.

Por lo anterior “la cultura es un sistema de imposiciones cuando debería ser un tesoro de dones. La verdadera libertad del individuo es

aquella que tiene para especular libremente y por eso sugiere que la verdadera libertad, es la de pensamiento” (Ramos 1997, p. 12).

En ese orden de ideas el autor mexicano introduce el concepto de arte como expresión auténtica del ser. Más allá de lo material, la vida espiritual puede encontrar salida a través de la creación.

### **6. El arte como expresión del ser**

El problema de la individualidad frente a la sociedad es otro aspecto que el autor michoacano habría vislumbrado ya en 1940 cuando escribe su “La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos más que el fantasma incoloro de nuestro yo” (Ramos 1997, p. 14) porque hablamos más de lo que pensamos, somos más pasivos y activos. En estas palabras se denota el sentimiento de tragedia y vacío que ilustra. Este vivir exteriormente se refiere principalmente a que lo social se pone por encima de lo individual, negándose de esta forma la comunicación con el yo profundo.

Aquí habría que preguntarnos ¿hasta qué punto lo social extravía al ser auténtico del hombre? Insistimos en que el hombre alejado de los otros hombres llega al punto del ostracismo, del anacoreta, pero por el otro lado, nos preguntamos ¿cuántos son los hombres conocidos por todos y desconocidos para sí mismos?

Una alternativa para el *rescate* del yo atomizado en lo social, propone Ramos, es el arte en donde el hombre puede descubrir ese yo interno y reconocer “nuestro yo más íntimo” (Ramos 1997, p. 15). Es el ser y su manifestación en el arte lo que puede caracterizar su yo auténtico. En la creación del hombre, no como un producto terminado forzosamente, sino como el proceso de evolución en el que el espíritu se desenvuelve en sí mismo pero que, al mismo tiempo, transgrede el límite de su propia circunstancia. En la pluma, en el pincel o en el barro, por mencionar algunos elementos, es que el hombre tiene una puerta de escape del mundo que lo rodea y de las limitaciones que le impone y que se autoimpone.

### **7. La ética en el hombre**

En el caso de los valores y la existencia humana, no hay una metodología al modo de las ciencias duras capaz de estudiarla de manera

general. Aún en el caso de los valores, es más probable que descubramos la permanencia de ciertos principios que, a su vez, siendo principios, no requieran ser justificados ante una perspectiva científica. Sin construir un dogma, se puede llegar a ciertas afirmaciones axiológicas que no podemos contradecir sin caer en un sinsentido, esa es la mayor aspiración. Por ejemplo la máxima “debemos buscar el bien y rechazar el mal”, la comprendemos del mismo modo que comprendemos que buscar el bien es buscar el ser del hombre. No podemos agotar aquí este argumento, baste decir que equiparar al bien y al ser no es para nada descabellado o una ocurrencia de unos cuantos humanistas, pero, repetimos, no es aquí el espacio para el desarrollo de esta idea. Baste decir que en los valores, si bien tienen su propio horizonte de sentido no tienen que ser relativos por ser plurales (Rosmini 2010, p. 22).

¿Qué ocurre con la ética y la comprensión del hombre? Ramos en 1940 anunciaba “una novísima modalidad del pensamiento que se ha llamado filosofía existencial” aunque él mismo intuye “su mayor tropiezo es la falta de principios *a priori* adecuados” (Ramos 1997, p. 35). El existencialismo, opinamos, va destruyendo bajo la égida de la deconstrucción y, en los escombros, no es capaz de revertir ese proceso y proponer alternativas, por el contrario, abandona al hombre en su sentimiento trágico.

El problema principal, aunque se presenta como residual, es un dilema de tipo moral. Parece que la premisa de que todo problema humano es, en el fondo, una interrogante moral, en el discurso de Ramos, toma sentido. La pregunta antropológica del hombre se replantea como aquella sobre el *¿qué debo hacer?* de Kant (2000, p. 22).

Sin embargo el *¿cómo debe ser el hombre?* es más ambiciosa, pues en español entendemos este ser de muchas maneras: “su modo de ser” se refiere al modo de actuar pero también apela al modo de expresión, al modo de pensar, y especialmente a la forma en que la persona trata a sus semejantes. Ese modo de ser tiene, como dice Ramos siguiendo a Kant, un deber. No se trata de preguntarnos ya: *¿cómo es el hombre?* Eso ya lo hemos visto en diferentes facetas, sino *¿cómo debería de ser?* Nosotros preguntamos: *¿realmente existe ese modo ideal en el ser del hombre?* Nuestra respuesta es, aunque arriesgada, por la afirmativa.

El hombre persigue fines valiosos pero debe saber qué clase de sentido y valor tienen. Por un lado el hombre puede buscar fines que terminan sólo en su sobrevivencia y en su comodidad para satisfacer de forma más refinada sus necesidades básicas. Pero también puede, sin estar una cosa separada de la otra, transitar del estadio material al espiritual a través de la creación propia. Y es, como dijimos, del arte (*artesanal*) como parte del ejercicio individual, cual sea ésta su expresión. Como una dimensión metafísica de la creación.

Necesitamos avanzar hacia una metafísica que nos diga cómo debe ser la vida del hombre (Ramos 1997, p. 45). Él es una entidad axiológica —y agregaríamos a lo dicho hasta ahora— teleológica, en cuanto busca un fin. Asimismo deontológica en tanto tiene conciencia del deber. Así el hombre es antes ontológico por saberse que se es a través de la conciencia, pero al mismo tiempo teleológico por fin, mediado lo axiológico y ético-ontológico como ser moral y responsable. Por último metafísico porque va más allá de su propia constitución.

Aunque consideramos que es circular, esta es una de las conclusiones a las que llega Cañas: “El ser humano es el único que puede introducir un fin a sus actividades. Este fin es hacia la consecución de valores. Si el hombre quiere realizar acciones que lo lleven hacia los valores, es porque los considera valiosos. Así se puede decir que el hombre es un ser teleológico y axiológico” (2005, p. 49).

Siempre y cuando concedamos a Ramos el argumento del extravío del hombre, la conclusión a que llega es que “los valores fundamentales del humanismo están en crisis” (1997, p. 18) y cualquier reflexión que se quiera hacer de la sociedad habrá de partir de la otra pregunta: ¿cómo *debe* ser el hombre? “Tal vez el hombre aspiraba levantarse por encima de la naturaleza en busca de un espacio más libre” (p. 17), pero para nosotros es la contradicción interna de escapar de esa naturaleza que lo ha traído a la tierra y descubrir que no es tan libre como él creía.

## 8. Propósito de la filosofía

Para Ramos (1997, p. 20) el remedio del extravío está en la filosofía si la asumimos como una disciplina que procura alejarse de la religión pero que tampoco pertenece a las ciencias particulares, pues su cometido es otro, si bien es capaz de abordar problemas que atañen tanto

a un estadio como al otro, es una “disciplina que desde un plano superior trata de abarcar la realidad en su conjunto”. La filosofía vuelve sobre cosas que tal vez ya fueron antes pensadas pero es en este ejercicio que revisa aquellos supuestos que se han dado por válidos y analiza en que descansan nuestras creencias.

Así tenemos que el hombre es un ser que filosofa, como una de las expresiones más acabadas de la racionalidad. Ninguna otra criatura tiene antes la conciencia como tal en su propia existencia y, no sólo eso, sino que se cuestiona así mismo, y cuestiona todo aquello que le rodea.

Esta actitud de sorpresa ante “lo dado” es exclusivo del ser del hombre, sin embargo no es una cualidad que esté presente en todas las personas, por lo menos no de manera explícita, porque en estricto sentido y como potencia intelectual, todos estamos dotados de las facultades necesarias para lanzar preguntas filosóficas que, como en los niños, son las simientes de nuestras primeras interrelaciones con el mundo, más allá de la pura conciencia de que *se es*.

Si bien el hombre, dice Ramos, no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo, el hombre está por tanto “actualizando propósitos que es capaz de representarse en ideas” (p. 22). El hombre está en una constante construcción de su propio ser, ya que éste no es algo determinado o dado desde su existencia. En sintonía con lo que Ramos afirma, el proceso del “llegar a ser” es siempre inacabado, siempre perfectible. Esta idea que en autores como Sartre (2006, p. 8) habría de sintetizar a modo de aforismo: “la existencia precede a la esencia” interpretó que el hombre existe primero y es a la postre un producto residual de sus propios proyectos y de sus decisiones.

El hombre de alguna manera escoge la orientación que quiera darle a su vida y con ello elige aquel que quiere ser. Aunque no necesariamente lo haga, y he ahí una fatalidad, pues de no ser él mismo quien escoja lo que quiera ser, serán las circunstancias y quienes lo rodean quienes decidan por él lo que su ser *deba* ser.

Este contraste entre humanismo y existencialismo ha construido tradición gracias al autor mexicano el humanismo que propone Ramos se ha debatido entre dos corrientes, una de aquellos que afirman que en Ramos podría existir incluso un desdén por el humanismo mexicano y

el reconocimiento del europeo como sentido original del pensamiento en torno al hombre (*Cfr.* Lizaola 2012). Pero esta perspectiva debe ser matizada, dado que en autores como Rovira “el humanismo mexicano se ha caracterizado siempre por el respeto a la esencialidad del otro por el interés de conocer al hombre como ser distinto a la simple naturaleza, por su proyección en la política y en la cultura. Éste es el humanismo que encontramos en Samuel Ramos, con su propia originalidad en su planteamiento” (2001, p. 401).

### 9. Estructura de la realidad

Tenemos diversos modos de ser, unos físicos y otros psíquicos cada uno tienen, digamos, su propia lógica. Ramos hace una útil distinción de “lo que hay”, esto es, cuatro campos ontológico que propone:

1. Hechos reales;
  - a. Hechos físico-químicos
  - b. Hechos biológicos
  - c. Hechos psicológicos
2. Objetos ideales;
  - a. Relaciones
  - b. Objetos matemáticos
  - c. Esencias
3. Valores;
4. La existencia humana.

No nos detendremos en cada uno de ellos, basta advertir que Ramos está consciente de que el hombre es un ser situado en un espacio y un tiempo específicos. Por eso pone en interrogación el estatus ontológico de aquello que conocemos como “realidad”. Hasta qué punto deba ser así y hasta dónde el hombre puede decidir realmente tiene que ver con lo que se ha llamado horizonte de sentido (*Cfr.* Gadamer 1986, pp. 63-70) en el que fluctúe. Esto no tiene que ser forzosamente así, pero en buena medida las decisiones son decisiones situadas.

La noción de una realidad que existe en sí como algo extraño, hace surgir la necesidad del conocimiento. El idealismo, ha pretendido suprimir esa realidad en sí como una hipótesis indemostrable e inútil. Pero al hacerlo, desconoce la esencia misma de la relación del conocimiento (Ramos 1997, p. 24).

Así se piensa que las cosas no existen como tales sino como unidades de sentido. El problema aquí no es ajeno a la existencia del hombre porque si se considera que el mundo existe sólo como una intelección o como un juego de lenguaje, se desfonda la idea de que el mundo exista con independencia de que se piense. Por eso para Ramos (p. 25) el idealismo significa subjetivismo porque la negación de la realidad no sólo significa perder el contacto con el mundo sino con los valores que lo acompañan: “Si no existen objetos reales con los que nuestro pensamiento coincida o no, carece en absoluto de base atribuirle verdad o falsedad”.

Así que cuando decimos que hay un conocimiento significa que está referido a un objeto real. Pero no debemos perder de vista la posibilidad de conocer distintos tipos de “existencia”. En esto Ramos deja de lado el conocimiento antiquísimo, y después olvidado, de que existen distintas “realidades” y cada una se conoce de distinta manera. No podemos aplicar las mismas categorías a “hechos” de diferente naturaleza. Si bien coincidimos con que el idealismo es subjetivista, no así en la posibilidad inherente que el hombre posee para conocer naturalezas allende a lo inmediato. No hay duplicidad en ello, por el contrario, el ser humano tiene no sólo la capacidad de conocer lo inmediato, lo inmanente, sino también tiene la capacidad para aprender lo trascendente. Hipótesis que no estaría dispuesto a aceptar, desde esta óptica, el propio Ramos.

Del mismo modo, si bien se tiende a asumir parcialmente la idea de libertad sartreana, no forzosamente la aceptaríamos como una fatalidad. Visto desde su perspectiva atea por supuesto que lo único que le restaría el hombre sería la indefensión de sentirse abandonado a su propia suerte. Pero así como Ramos traía a la mesa la idea de intuición, como la misma fuerza de la existencia real, decimos aquí que la magnanimidad del hombre le permite no solo conocer el mundo sino conocer el mundo como totalidad trascendente, como su vida misma,

a pesar de su tradición y finitud. El mundo inmediato es parte del hombre. “Lo que llamó mi existencia [...] comprende un círculo de realidades que coexisten conmigo” (p. 26). Sería injusto decir que el michoacano no tiene contempladas las categorías como Kant las entiende. Él mismo advierte la existencia de una estructura lógica común a todo ser humano pero también llama la atención en que los modos de conocer son universales, no así los contenidos inmediatos que cada hombre realiza y comparte con los individuos de su comunidad (*Cfr.* p, 28). Siguiendo a Kant recuerda que pensamos la realidad sólo a través de cierta estructura mental compuesta de formas *a priori*, que son las categorías del conocimiento. Pero tanto una teoría del conocimiento como una teoría de vida deben impulsarse una a la otra.

Así lo comprendemos nosotros porque, si bien podemos otorgar la idea de una estructura lógica común, esta mecánica de apropiación del mundo tiene, por necesidad, que ser omniabarcadora. Nos enfrentamos a una dicotomía entre la universalidad de la estructura categorial, y por otra, las vivencias específicas de cada individuo, que de alguna manera lo van delimitando.

Ramos es lucido en advertir que el esquema de las categorías kantianas ha sido aceptado sin el aparato crítico suficiente y, de esta manera, algunos creen que son el único modo de conocer al mundo y comprender la realidad, cuando las categorías sirven exclusivamente para enfrentarnos al rigor de las matemáticas y de la física. Un modelo de comprensión matemático, como la experiencia lo demuestra, no puede ser aplicado a vastas zonas de comprensión, y sobre todo, de lo que podríamos denominar “mundo de vida”.

Ya desde San Agustín esto había sido visto con toda claridad en su *Libro de la Trinidad* (12, 3) en donde hace la distinción entre la razón superior y la razón inferior y explica que la primera sirve para conocer las cosas de este mundo y la segunda para conocer lo divino. Para nosotros es el hecho de que la primera sirve para conocer la física, y la segunda para acceder a la metafísica. Ramos también incorpora la tradición en esta segunda categoría y apunta “hoy sabemos que cada campo particular de la experiencia debe ser explicado con un grupo especial de categorías tomadas del mismo campo” (1997, p. 30).

El modelo de la ciencia, especialmente después de la Ilustración, ha querido ser aplicado a todos los ámbitos del conocimiento y es ahí don-

de radica el mayor error de comprensión. A esto se suma la gran cantidad de información superflua que acumulamos que, de acuerdo Ramos, nos hace sentirnos más ignorantes de lo vital en lugar de sentirnos en poder de algo. Su solución a este problema es despojarnos de todo lo que sabemos, que en muchos casos son prejuicios y volver, fenomenológicamente hablando “a la cosa en sí” para poder tener una experiencia inmediata de la realidad a través de la intuición.

La intuición entendida como evidencia inmediata de ciertas verdades fundamentales, tiene que ser el único criterio para descubrir y seleccionar los *a priori* indispensables para una recta orientación de la inteligencia en sus nuevos recorridos. (Ramos 1997, p. 32).

Actualmente el problema de la intuición se ha llevado hacia el campo de la psicología y la neurología donde se entiende, como aquel conocimiento que no ha tomado el camino racional y que, por tanto, tampoco es objeto de ser, por lo menos, verbalizado (*Cfr.* Bergson 2006, p. 87).

Existe un amplísimo campo de conocimiento en el que las leyes de la ciencia al parecer no aplican desde los parámetros de la racionalidad pretendidamente objetiva y que sin embargo también gozan de un estatus ontológico y sistémico. “Hay que darse cuenta de que el concepto de una realidad unitaria era una simple hipótesis, un prejuicio lógico sin fundamento alguno” (Ramos 1997, p. 33). Y precisamente el hecho de que tengamos intuiciones directas de la realidad es la prueba de que existen, ciertamente, “territorios de diversa estructura ontológica” (*Id.*).

¿Cuáles de todos los elementos, nos preguntamos, pueden ser entonces conocidos con las categorías científico matemáticas de la física? Aún en los hechos físicos-químicos queda un amplio margen de conocimiento que no logra ser explicado desde una fórmula, por compleja que ésta sea. Esto es más evidente en los hechos biológicos en donde la aplicación de un esquema fisicalista, como producto de interacción con la electroquímica, no ha sido suficiente para explicar el fenómeno “vida”.

Ello no significa que pretendamos afirmar, por otra parte, que todo puede ser conocido a través de intuiciones, lo que afirmamos es que existe una dimensión del mundo que, aunque inmediato, guarda

misterios de los que en sentido wittgensteiniano no se puede hablar pero que la afirmación de existencia de diversos campos ontológicos, toma sentido. Cada uno tiene su lógica interna y desde ahí podemos comprenderlos ¿su propio juego de lenguaje? Talvez.

### **10. Hacia una antropología filosófica fundante**

La idea de hombre está presente en todas las disciplinas, de algún modo, cada una describe una parte fraccionaria de la naturaleza humana y del mundo que la rodea. La filosofía trata de lo primero y la ciencia de lo segundo. La antropología filosófica, de este modo, puede ser considerada una disciplina fundante del resto de las ciencias ya que a partir de sus supuestos las demás pueden desarrollar sus argumentaciones y conclusiones. El ser como bien, conformarlo como un ser moral, el hombre como fin último y no como medio, son algunos de estos principios. La antropología filosófica es el descubrimiento de aquello que es necesario en la definición de hombre contrastándolo con aquello que es contingente de las ciencias experimentales.

De este modo, siguiendo a Ramos podemos afirmar que el hombre como realidad pertenece al ámbito de la ciencia, en cambio el hombre como ser ideal pertenece la antropología (p. 38). “Aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica” (*id.*).

La aspiración de Ramos es construir una axiomática de la antropología filosófica, esto es, compuesta de un primer grupo de ideas que por su evidencia no requieran de subsecuentes demostraciones (p. 39). Estas ideas, sin embargo, se corre el riesgo de que parezcan ser “banales u obvias” por ser verdades ya sabidas pero añade que no por ser sabidas deban ser verdaderas y por eso se manifiesta una reflexión metódica.

Aquí debemos advertir que detrás está el problema general de la objetividad de las ciencias sociales y especialmente de las humanidades. Con esto tal vez se le pueda acusar Ramos de cometer el mismo error que denunciaba, a saber, tratar de aplicar categorías no conexas de la razón teórica a la práctica.

¿Cuáles sería entonces la categoría adecuada que versara sobre las humanidades? Ramos (p. 40) propone encontrar aquellas notas cons-

truidas de juicios analíticos, esto es, que estén sus elementos ya contenidos de antemano en él. Después hacer una distinción entre lo *a priori* del hombre, lo constitutivo, y después, en un segundo momento, su realidad empírica contrastando con el discurso teórico que sobre él existe.

Uno de estos elementos fundantes que tiene el hombre es la conciencia que se tiene como una revelación del ser. Ninguna otra cosa sabe que existe como una certidumbre, “una piedra, un insecto, un árbol existen, pero sin saberlo” (p. 40). La conciencia es entonces una parte constitutiva de su estructura ontológica, no es sólo saberse que se es, sino una serie de realidades que actúan sobre el ser humano, pero éste a su vez, también actúa sobre ellos creándose así una interrelación consciente (p. 41). La conciencia es también la capacidad de extraer imágenes del pasado, esto es, la memoria, y con ella, hacer una proyección imaginativa hacia el futuro. El tiempo es, a su vez, la suma de todas estas imágenes y proyecciones, pasado y futuro que se entrelazan en el sujeto, “la conciencia da pues a la existencia humana su dimensión temporal” (*Id.*).

Para las cosas el tiempo no existe, no así para el hombre que es su propia existencia. Y aquí Ramos tiene una idea peculiar y es que en el símil del tiempo y el río, el cauce no es el tiempo sino el mismo río que corre por el cauce (p. 40). Hay dos elementos *a priori* de la esencia del hombre: el primero es la conciencia de que se es, esto es, el saberse que existe como una intuición del ser. El segundo es la conciencia del tiempo y de la finitud. Por esa conciencia es capaz de retrotraer del pasado y proyectar el futuro. (p. 40).

Sólo el hombre tiene que construirse una vida pero más que como una pesada carga, Ramos lo visualiza como una promesa ante el porvenir. Estamos conscientes de la idea de la muerte, y éste sería el tercer elemento axiomático. La angustia que subsiste al saberse finito pero en ello radica especialmente la urgencia por sabernos libres de actuar en consecuencia.

“El territorio del ser el hombre aparece como una entidad teológica, es decir, puede proponerse un fin y tratar de alcanzarlo” (p. 43). El hombre cuenta con memoria y previsión. La memoria, decimos nosotros, en la recapitulación de la vida del hombre que reconstruye su pasado y, en algunos casos, lo adecuada de acuerdo a sus intereses.

Podemos construir el pasado para mejorar la condición presente como también podemos desvirtuarlo fijando nuestra atención en aquellas experiencias negativas, que de alguna manera, podría justificar el presente.

No existe más que un sólo tiempo y este es el presente ¿cuál sería la clase de existencia que debemos darle al tiempo, especialmente al pasado y al futuro? Si el pasado cuando es ya no es y, el futuro, aún no es ¿acaso atrapamos un pedazo de tiempo en el recuerdo?

La única forma de detener una imagen como holografía son los medios electrónicos, pero sólo el hombre queda con una impronta como experiencia de su pasado y, al mismo tiempo, con la posibilidad de construir su propia proyección al futuro. Memoria de proyecto, eso es el hombre.

Decía San Agustín “sé lo que es el tiempo pero si me lo preguntan, no lo sé”. En el tiempo se mueve el ser del hombre pero no sabemos si es el tiempo el que se mueve y el hombre permanece estático o el tiempo es estático y el hombre es el que se mueve, regresando a la idea de Ramos sobre el cauce y el río.

Un cuarto elemento que añade Ramos es la tensión que se genera ante los impulsos básicos del hombre y las convenciones de la sociedad en la que vive. Y no nos referimos en un sentido peyorativo de convención sino, en palabras del autor mexicano, “la vida humana lleva implícita la tarea de armonizar la voluntad con las exigencias genéricas de la civilización” (p. 43). Esto es, el hombre es un ser moral. La conciencia a la que antes se refirió no sólo es una conciencia de ser, sino también del deber ser. Esto lo caracteriza como dos mundos, uno entre el ser y otros de los valores. Un ontológico y el otro deontológico. El mundo de los valores, advierte el michoacano, es el mundo ideal de cómo deben ser las cosas (p. 44).

## **11. A modo de conclusión**

El legado de Ramos para concatenar la cultura, la ética y la trascendencia del hombre si bien pertenece a un discurso situado, su idea de totalidad pero al mismo tiempo de localización de las ideologías, hace de él un pensador paradójicamente universal.

[...]el pensamiento de Samuel Ramos, y sobre todo su preocupación filosófica se encuentra tan vigente hoy en día como en las primeras décadas

del siglo xx, debido a la circunstancia histórica en la que se encuentra la gran mayoría de los países, y sobre todo, los países latinoamericanos, pues en estos momentos en los que se extiende la amenaza de la globalización económica mundial, que pretende estandarizar la existencia humana en todas sus formas, ya sean económicas, sociales, políticas, educativas o culturales, se hace necesario cuestionarse acerca del derecho de los pueblos a mantener su unidad cultural, con sus propios valores, tradiciones y modos de ser peculiares, pero sin quedar fuera del progreso de la civilización humana. (Medina 2010, p. 14).

Su propuesta antropológica busca definir al hombre de manera extensa, resolviendo en su definición las especificaciones de la vida concreta y las características abstractas que como criatura representa. Participa de lo moral como un ser axiológico, responsable de sus actos y que enfrenta el problema de la libertad. Ya sea para tomar sus decisiones y acciones inmediatas, ya sea como sujeto o no de verdadero *liberum arbitrium*.

Es un ser metafísico en cuanto traspasa los límites de lo físico y va más allá de su constitución. El ser humano, todo parece indicar, es más que la suma de sus partes psico-químico-físicas. De estos apuntes nosotros afirmamos que el hombre es una realidad compleja y autónoma, pero no libre.

Hasta dónde el hombre puede conocer y conocerse es un aspecto que Ramos ha presentado pero que no se permite plantear en términos metafísicos. Si bien un poco tímido apela a las sensaciones y a las intuiciones su bagaje vasconcelista no le deja lugar para afirmar el misterio y el silencio frente a algunas dimensiones del mundo en las que es mejor callar pero que afirman la existencia de diversos campos ontológicos y epistemológicos que si bien la razón teórica podría no tener acceso, sí guardan una lógica interna, que Ramos reconoce, y que no niega su sentido ulterior.

El proyecto inicial de Samuel Ramos fue hacer una distinción entre la vida material y la vida espiritual y creemos que atina a visualizar el conflicto del hombre intelectual frente a su entorno. Sin necesidad de generar dicotomía creemos que el conflicto pueda ser resuelto encontrando el equilibrio entre una y otra dimensión. No necesariamente debe existir un enfrentamiento entre lo que Ramos llama espiritual y lo material, entre lo intelectual y lo práctico. El hombre en la praxis

requiere de la reflexión intelectual y, abreviar de fuentes teóricas que lo preparen para la acción; del mismo modo, desde el otro enfoque, el hombre intelectual no puede quedarse en la mera introspección, porque las ideas se desvanecen y no generan ningún producto si no son externadas, objetivadas en textos, herramientas, obras de arte, etcétera.

El hombre es un ser que filosofa, como una de las expresiones más acabadas de la racionalidad. Ninguna otra criatura tiene antes la conciencia como tal en su propia existencia y, no sólo eso, sino que se cuestiona así mismo, y cuestiona todo aquello que le rodea. Esta actitud de sorpresa ante “lo dado” es exclusivo del ser del hombre, sin embargo no es una cualidad que esté presente en todas las personas, por lo menos no de manera explícita, porque en estricto sentido y como potencia intelectual, todos estamos dotados de las facultades necesarias para lanzar preguntas filosóficas.

Somos más complejos de lo que se piensa y se tiene la habilidad para transitar por múltiples estadios y en cada uno resolver problemas tanto teóricos como prácticos que le demandan solución. Como ya hemos dicho: encontrar los espacios y las circunstancias más favorables para el desarrollo del ámbito espiritual y, por el otro, capitalizar en muchas maneras esa reflexión que deviene del ámbito espiritual. Como Arendt (2005, p. 26) afirmara no podemos explicar aquello que nosotros no hemos creado.

El hombre persigue fines valiosos pero debe saber qué clase de sentido y valor tienen. Por un lado el hombre puede buscar fines que terminan sólo en su sobrevivencia y en su comodidad para satisfacer de forma más refinada sus necesidades básicas. Pero también puede, sin estar una cosa separada de la otra, transitar del estadio material al espiritual a través de la creación propia. Y es, como dijimos, del arte (artesanal) como parte del ejercicio individual, cual sea ésta su expresión. Como una dimensión metafísica de la creación.

No se trata de preguntarnos ya: ¿cómo es el hombre? Eso ya lo hemos visto en diferentes facetas, sino ¿cómo debería de ser? Nosotros preguntamos: ¿realmente existe ese modo ideal en el ser del hombre? Nuestra respuesta es, aunque arriesgada, afirmativa.

Si el hombre es la cimiento de todas las disciplinas, a antropología filosófica se convierte en una actividad intelectual necesaria. Las pre-

guntas hechas por Kant continúan sin ser del todo respondidas especialmente aquel *Was ist der Mensch?* y en un nuevo humanismo como el que Ramos propuso, debería ser, el centro de las disquisiciones ulteriores. Lo contingente de las ciencias experimentales ha sido útil para la sociedad y su desarrollo especialmente en aquello que conlleva desarrollo tecnológico. Sin embargo, el análisis interior del ser y de lo que considera como bien continúa como una interrogante que por la pluralidad se cree relativa al sujeto. Para nosotros esto no es así y el ser del hombre encuentra, sino un camino unívoco, sí parámetros de comprensión y especialmente de actuación que cuando se universalizan desde valores de respeto compartido se generan sociedades avanzadas y especialmente, felices.

### Referencias

- Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Aristóteles, 1997, *Política*, Alianza Editorial, Madrid.
- Bergson, H., 2006, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca.
- Chomsky, N., 2009, “El momento unipolar y la era de Obama”, Conferencia Sala Nezahualcóyotl, disponible 10 de mayo de 2015 en <http://bit.ly/12dL5Yi>.
- Gadamer, H. G., 1986, *Verdad y método II*, Sígueme, Barcelona.
- Hernández, J., 1956, Samuel Ramos: su filosofar sobre lo mexicano, UNAM, México.
- Kant, I., 2000, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid.
- Lizaola, J., 2012, “Samuel Ramos y el nuevo humanismo”, en *Bajo Palabra*, UAM, Madrid.
- Martínez, M.A., 2007, “Del homo faber al animal laborans”, en *Enclaves del Pensamiento*, vol. I, núm. 1, pp. 39-62, ITESM, Campus Cd. de México.
- Medina, J., 2010, “La cultura nacional en el pensamiento filosófico de Samuel Ramos”, en *Estudios críticos sobre Identidad Nacional*, Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana-UNAM.
- Morandín, F., 1998, *El concepto de los derechos humanos y el TLCAN*, Tesis inédita, IMRED, México.
- Ramírez, P., “Obsolescencia tecnológica programada”, mimeo, disponible 10 de mayo de 2015 en <http://bit.ly/1FgMVtq>.
- Ramos, S., 1964, *Filosofía de la vida artística*, Austral, México.
- , 1972, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México.
- , 1997, *Hacia un nuevo humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Rosmini, A., 2010, *Principios de la ciencia moral*, Trad. J. Buganza, UV-P&V, México.
- Rovira, C., 2004, "Samuel Ramos ante la condición humana", en Saladino 2004, pp. 387-410.
- Saladino, A., 2004, *Humanismo mexicano del siglo xx*, tomo I, UAEM, México.
- San Agustín, *Tratado de la trinidad*, XII, 3, BAC.
- Sartre, P., 2006, *El existencialismo es un humanismo*, UNAM, México.
- Scheler, M., 2004, *El puesto del hombre en el cosmos*, Lozada, Buenos Aires.

Recibido: 25 de junio.

Aceptado: 9 de julio.

*Stoa*

Vol. 6, no. 12, 2015, pp. 33-50

ISSN 2007-1868

## EL ÁRBOL DE LA POÉTICA:

Cuatro territorios de la teoría narrativa

DIEGO SHEINBAUM

Departamento de Comunicación

Universidad Iberoamericana

drorian@gmail.com

**RESUMEN:** Estudio introductorio a la teoría narrativa que busca organizar el material de acuerdo a cuatro enfoques: el poético, el retórico, el epistemológico y el ético, definiendo la peculiaridad de cada uno, las principales escuelas y los autores que han influido en su desarrollo. El objetivo es mostrar el abanico de conceptos de esta rama teórica, sus alcances y sus limitaciones.

**PALABRAS CLAVE:** Teoría narrativa · poética · narratología

**ABSTRACT:** An introductory study to Narrative Theory that organizes the material according to four approaches: the poetic, the rhetoric, the epistemological and the ethical. The article shows the major schools and the principal authors that have influenced these developments. The purpose is to explore the scope and limitations of the most important concepts of Narrative Theory.

**KEYWORDS:** Narrative Theory · Poetics · Narratology

¿Qué es la teoría narrativa? ¿Cómo explorar este creciente y diverso cuerpo de reflexiones? Para responder ambas preguntas trazo un mapa diferenciando cuatro territorios: 1) El poético-narratológico, 2) el retórico-político, 3) el cognitivo-epistemológico y 4) el ético-antropológico. Para avanzar por ellos me apoyo en metáforas cartográficas, ópticas y botánicas. Si el mapa tiene la forma nebulosa de las cartografías medievales, esto se debe menos, espero, a mi impericia, y más a que las vastas dimensiones de la teoría narrativa hacen imposi-

ble explorarla de manera completa por una sola persona. Además, sus fronteras cambian según las perspectivas, y su topografía se transforma al calor de los debates. Una misma noción o un mismo autor podrían encontrarse en dos regiones; por ejemplo: las historias enmarcadas que ubico en la zona retórica como un fenómeno que multiplica la situación narrativa, podrían estar en la parte narratológica refiriéndose simplemente a los distintos niveles de narración. De manera similar, Martha Nussbaum, con su libro *Love's Knowledge*, aparece en la parte ética pero sería natural situarla con su libro *Upheavels of Thought*, en la región cognitiva. Esta es una de las principales razones por las que utilizo el segundo conjunto de metáforas y hablo de enfoques y perspectivas, ya que entiendo que un autor puede analizar un mismo fenómeno con distintas ópticas. Bajo esta imagen el tránsito por las cuatro regiones se convierte en un juego de ponerse y quitarse lentes, donde, el enfoque retórico nos da una visión ampliada del poético, mientras el cognitivo nos ofrece un *close-up*. El tercer conjunto de metáforas gira en torno a la figura del árbol, imagen que permite esbozar un cierto desarrollo histórico y situar distintas escuelas, autores y nociones dentro de cada una de estas grandes ramas. Hay que advertir que el árbol ha crecido de manera irregular, cubriéndose de hojas en ciertas partes y secándose en otras. Este crecimiento irregular responde, por una parte, al curioso fenómeno de los giros que cada década se ponen de moda en la academia (el giro lingüístico, el giro ético, el giro de los estudios culturales) y, por otra, a los impulsos históricos y metodológicos que hacen que ramas como la narratología, tan cercana de nosotros y tan sistematizada, parezca tener la fortaleza y la altura de un tronco poblado de cientos de nociones. Sin duda, académicos como David Herman y Monika Fludernik han recorrido la teoría narrativa con más erudición y mayor rigor; esfuerzos colectivos como *The Routledge Encyclopedia of Narrative Theory* lo han hecho de manera más exhaustiva. La contribución mínima de este escrito está, en todo caso, en la forma de reunir y organizar el material en un solo cuerpo y a las peculiares vecindades que establezco sin reprimir un sesgo subjetivo.

Antes de recorrer los cuatro territorios es pertinente aclarar que entiendo a la teoría narrativa como una nueva disciplina académica, con raíces profundas, que ha vivido una expansión durante las últimas décadas (Herman 2005; Fludernik 2009). Este florecimiento se

debe, en gran medida, a dos fenómenos simultáneos y afines. Primero, a la manera en que la teoría narrativa se ha liberado de la camisa de fuerza que la confinaba al estudio de textos literarios, de tal manera que hoy son comunes los análisis de diferentes formatos y medios, desde la novela gráfica y el comic, a los relatos en medios interactivos, pasando por los medios audiovisuales, hasta las conversaciones cotidianas cara a cara. Gracias a ello las narraciones ya no son estudiadas exclusivamente a través del paradigma de la novela o la historiografía. Este desarrollo ha extendido la conciencia de que las narraciones se encuentran por todas partes: en los tribunales y en los historiales médicos, en las terapias psicoanalíticas y en las crónicas deportivas, en las aulas y en las historias de la física. Lo cual implica que en nuestra vida cotidiana todos nos desempeñamos como narradores, aunque, con frecuencia, inconscientes (Abbott 2008; Fludernik 2009). El segundo fenómeno es el giro narrativo que se ha dado en las humanidades, la serie de esfuerzos para estudiar este universo de narraciones, no sólo desde la disciplina literaria, sino desde el derecho, las ciencias cognitivas, la teoría política y, por supuesto, los estudios culturales (Herman 2005). Si bien la teoría narrativa tomó altura durante las décadas de los sesentas y setentas utilizando a la lingüística de Sausurre como ciencia piloto (Herman 2005), hoy utiliza diversos motores para planear sobre nuevos territorios. Claro que la expansión encarna peligros. El giro narrativo en las ciencias sociales ha hecho que la noción de narración se utilice de manera promiscua e imprecisa, hasta el punto que la elasticidad del término, que en principio parecía una virtud, se ha convertido en un problema. Algunos aplican un correctivo metodológico y buscan definir de manera clara el objeto de estudio. Por ejemplo, Luz Aurora Pimentel (1995) circunscribe las narraciones a relatos para los cuales el narrador es constitutivo, dejando con ello fuera el cine, el teatro y otras artes. Este rigor tiene su costo. En vez de ver a las nociones como herramientas que nos ayudan a apreciar de manera más aguda y enriquecedora las historias, se intenta formar con ellas un sistema independiente y proscibir ciertos usos. (Bastaría con pensar que la presencia de un narrador es constitutiva sólo en el caso de las narraciones verbales). Lo que es cierto, como he señalado, es que la expansión hace prácticamente imposible una visión de conjunto. Los estudios no sólo se acumulan con los años y en

distintas geografías, sino que se multiplican en su trato con otras disciplinas, volviendo prácticamente imposibles los recuentos históricos. Esto ha suscitado continuas discusiones sobre la definición de la disciplina, la cual intenta afirmarse haciendo contorsiones o contrayendo matrimonio con tendencias y modas. Así, junto con las distintas denominaciones (narratología-estructuralista, narratología-postclásica, narratología-postmoderna) tenemos narratología con modulaciones formalistas, dialógicas o fenomenológicas; acercamientos tropológicos o deconstructivistas; variaciones cognitivas o constructivistas; enfoques históricos, ideológicos, antropológicos, posturas feministas, especulaciones queer, exploraciones corporales (Prince 2005, p. 372). Dentro de este cuerpo cambiante intento explorar cuatro regiones cuyas fronteras se traslapan hasta el punto que puede parecer arbitraria la delimitación. Llamaré la atención no sólo las áreas sino las escuelas y académicos que ubico en ellas, pero espero que las razones queden claras, conforme avanzo en la exposición.

### **1. Enfoque poético-narratológico**

*La poética* de Aristóteles es la raíz y tronco del cual surge la teoría narrativa. Si bien Platón es el primero en tratar las nociones de mimesis y diégesis refiriéndose a los momentos cuando el autor habla por sí mismo o cuando imita la voz de otros, es Aristóteles quien da nombre a la disciplina (De Jong 2005). Él define, discute y desarrolla nociones claves como son: trama, personaje mejores o peores que nosotros, los géneros de la tragedia y la comedia, la estructura con sus principios, mitades y finales; la acción como aquello impulsado por el carácter o pensamiento que conlleva un resultado; la importancia de las volteretas, los reconocimientos y la catarsis. Asimismo, de la obra de Aristóteles brotan la teoría de los géneros y la teoría de la adaptación cuyas investigaciones considero fundamentales para entender la manera en que las historias funcionan y los tipos que existen. Por eso mostraré brevemente algunos desarrollos hacia dentro de ellas, comenzando por la teoría de los géneros. El acto inaugural de la poética aristotélica es centrarse en el fenómeno de la imitación y diferenciarlo de acuerdo a tres criterios: el medio de representación, el objeto de representación y el modo. De aquí nace la división entre la lírica, drama y épica que será retomada por Goethe y la teoría narrativa de

cepa germánica (Fludernik 2009). Sin embargo, muchos siglos antes, bajo la influencia de la poética de Horacio, el afán descriptivo que tiene la teoría de los géneros en Aristóteles se combinará con un aliento prescriptivo. Será hasta los siglos xvii y xviii que los escritores problematizarán las divisiones tradicionales de género a través de parodias, híbridos y la incorporación de formatos como la carta o el diario que no eran pensados como miméticos (Kearns 2005). Ya en el siglo xx, la teoría de los géneros enfrentará el problema de un universo de narraciones complejo, diverso y en expansión, que se volverá todavía más difícil de caracterizar una vez que se muestre la imposibilidad de diferenciar en términos formales entre narraciones literarias y no literarias. Este nuevo escenario impulsará una teoría de corte funcionalista que crecerá en las regiones que he denominado retórica y cognitiva. Pero de manera paralela, se darán otro tipo de exploraciones que, por su gran aliento y originalidad, es pertinente mencionar, como son las de Eric Auerbach y Northrop Frye. Ambas tienen su origen en el modelo aristotélico de los géneros, aunque crecen en direcciones contrarias al tratar de explicar las continuidades y discontinuidades dentro de la tradición literaria occidental. El primero concibe el curso completo de la literatura occidental como la lenta erosión de la división elitista del modelo griego con su clara dicotomía, tragedia sobre comedia, nobleza sobre pueblo, cabeza sobre cuerpo (sexo y panza), y la irrupción de un realismo, alentado por la ética cristiana, que le dio dignidad a los géneros considerados bajos (Auerbach [1953] 2003). Mientras el segundo sugiere que el material mítico y la división aristotélica entre tragedia y comedia sobrevive el advenimiento del realismo. Más que muerte del mito, propone su desplazamiento por cinco modos anclados en la naturaleza superior o inferior de los personajes, definida de acuerdo a su poder sobre el entorno natural y otros seres humanos (Frye [1957] 1990).

El primer brote de la teoría de la adaptación se encuentra también en la diferencia que traza Aristóteles de acuerdo al medio de representación. Desde entonces los análisis, estudios y reflexiones en torno a la adaptación se han acumulado balanceando el énfasis entre la especificidad de los medios y las migraciones que se dan continuamente entre ellos. Aquí sólo haré un esbozo de su definición, reuniré ejemplos de su rico vocabulario y citaré lo que considero sus fundamentos con-

temporáneos. Es posible definir la adaptación como la representación de una obra en otro medio o en el propio (Elliott 2005). La práctica de la adaptación se distingue de la cita, la referencia o la alusión por la manera en que establece una relación más sostenida y profunda con su fuente. Lo mismo hace la apropiación pero con una actitud más crítica, no siempre señalando su vínculo con la fuente (Sanders 2005). Hay quienes prefieren referirse a ella como transposición (Wagner 1975) o como transmedialización (Bruhn 2000). En general, los vocabularios para denotar los procesos de adaptación son cambiantes y elásticos. En la época victoriana se hablaba de “robar, apropiarse, heredar, asimilar, ser influenciado, inspirado, depender, estar en deuda, estar perseguido, ser poseído, rendir homenaje, hacer una imitación o guardar un eco” (Poole 2003, p. 2). Actualmente hay un sinfín de términos: variación, versión, interpretación, imitación, aproximación, suplemento, incremento, improvisación, precuela, secuela, continuación, hipotexto, hipertexto, reescribir, reelaborar, remodelar, revisión y reevaluación (Sanders 2005).

Más allá de su denominación, la teoría de la adaptación examina los impulsos, procesos, metodologías e ideologías de estos fenómenos culturales, que a su vez han sido profundamente influenciados por los movimientos teóricos como el feminismo, el posmodernismo, el postcolonialismo, los estudios gay y lésbicos (Sanders 2005). La práctica y la teoría de la adaptación han cobrado auge gracias a la crítica del discurso de la fidelidad y la crítica post-estructuralista de las nociones de origen, pureza y esencia. Poetas y críticos han ayudado a repensar la idea de originalidad y la relación paradójica que guarda con el canon. T.S. Eliot (1919) sugiere que la creatividad y el significado surgen de la relación con otros textos y autores. Harold Bloom (1971) entiende esta relación como una lucha edípica donde el robo, el crimen y la traición permiten al autor abrirse espacio en el terreno de la imaginación. En ambos emerge la adaptación como una práctica conservadora que insiste en la autoridad de una selección de textos. Sin embargo, escritoras como Adrienne Rich (1971) ponen más el acento en la subversión, en la necesidad de reescribir la tradición para liberarse de ella. Este señalamiento se han convertido en una gran veta dentro de los estudios culturales donde se reconoce que el problema central de cualquier tradición es la habilidad de reconocer no sólo quienes son parte

de ella, sino también los que han sido excluidos en distintos momentos o confinados a los márgenes (Elliott 2005).

Por último y de manera más extensa, me gustaría referirme a la narratología estructuralista que puede pensarse como el tronco principal de la teoría narrativa. Si bien en Aristóteles se encuentra ya un estudio de las constantes, las variables y las combinaciones posibles, no hay en ella la sistematización de los elementos de la narración que caracteriza a este acercamiento. Para ello hay que esperar hasta principios del siglo xx, al trabajo de los formalistas rusos, retomado, extendido y reformulado, de acuerdo a la lingüística de Saussure, por los estructuralistas francés en la segunda mitad del siglo (Herman 2005). Durante los años sesenta y setenta, la narratología se consolidó en Estados Unidos y en Europa alrededor de una serie de nociones. Entre ellas destaca la diferencia entre historia y discurso narrativo (Shklovsky 1929; Genette [1972] 1983; Chatman 1978) que aborda respectivamente el qué y el cómo de la historia, distinción que llama la atención sobre las dos lógicas temporales que son constitutivas de una narración, el tiempo del relato y el tiempo de su representación (Abbott 2008). Con ello se inaugura el intento de definir la narración y diferenciarla de otros tipos de texto como la descripción o la argumentación (Chatman 1990). La dicotomía historia y discurso narrativa también hace posible explicar la diferencia entre versiones de una misma fábula, ya sea a través de sucesos constituyentes y sucesos complementarios (Tomashevsky 1925; Barthes 1966; Chatman 1978) o de las diferentes perspectivas y ordenamientos temporales (Genette 1983; Fludernik 2009). Es un binomio que explica una serie de artificios centrales para el arte de la narración: su forma casi inherente de retardar la acción (Shklovsky 1929), el manejo de la curiosidad, el suspenso y la sorpresa (Sternberg 1978), su progresión por dos ejes: el relativo al conocimiento, con preguntas cuyas respuestas son pospuestas, y su avance por las acciones, que crea expectativas de eventuales consecuencias (Barthes 1966); el manejo del orden, la duración y la frecuencia (Genette 1983), con sus distintas distorsiones cronológicas, sus cambios de velocidad que van desde la elipsis, el resumen, la ralentización y la escena, hasta la pausa (Fludernik 2009), y las coloraciones que toma gracias a los focalizadores a través de la cual percibimos la historia, y de las voces que tejen el discurso (Genette 1983).

Una distinción central es entre narradores y autores de carne y hueso, aunque se articula de manera diferente en la narratología anglosajona y en la tradición germánica. Para esta última la figura del narrador es constitutiva del género. Siguiendo la tradición clásica, su presencia distingue a la épica del drama. Si bien hay debate sobre la nomenclatura, ambas tradiciones distinguen entre narradores externos e internos, entre las distintas personas gramaticales que sitúan al narrador en relación a los personajes de la historia, entre los diferentes grados de encarnación de los narradores y las capacidades para penetrar los mundos interiores de otros, así como las maneras de representar las palabras y los pensamientos, ya sea de manera directa, indirecta o indirecta libre (Fludernik 2009). Otras distinciones claves son entre estructuras paradigmáticas y sintagmáticas que permiten seguir la manera en que la narración se extiende de manera horizontal y vertical (Jakobson 1971); la precisión entre personajes y actantes que aclara la distribución de funciones o roles (Greimas 1984); la reformulación de la unidad aristotélica en un estructura formada por un equilibrio inicial, una perturbación y un nuevo equilibrio (Todorov 1968), y la noción de intertextualidad, que se entrelaza con la teoría de la adaptación y en la medida que es central para el estructuralismo es importante explicarla. La intertextualidad señala a cualquier texto como una permutación de textos. Existe la noción absoluta y la limitada (Moraru 2005). La primera la entiende como un atributo intrínseco y universal de los textos (Kristeva 1976), mientras la segunda restringe el término a los textos rastreables (Genette 1982). La primera entiende a la sociedad, la historia y la cultura como textos, de tal manera que alienta a situar las narrativas no sólo en la encrucijada de otras narraciones literarias sino hacia dentro de los textos más amplios de la raza, el género, el sexo, la clase o el imperio. Mientras que la segunda sigue todas las posibles relaciones del texto A y el texto B: alusión, comentario, parodia, pastiche, plagio, ironía, parafraseo y cita.

Por supuesto, ésta es sólo una pequeña muestra del largo catálogo de nociones, derivaciones y pequeños artificios desarrollados por la narratología. Académicos como Gerald Prince ofrecen un vistazo más nutrido y fulgurante a las infinitas posibilidades que ofrece al arte de narrar en el manejo de tiempos, espacios, tramas, personajes y usos del lenguaje (Prince 2003). La fuerza del enfoque narratológico reside

en el rigor de su taxonomía y en la febril precisión de sus nociones. Ahí yace también su talón de Aquiles. Es tan numeroso el catálogo de herramientas conceptuales que los teóricos, en el mejor de los casos, se pierden en su inventario y, en el peor, dejan que el objeto de estudio quede asfixiado por un cuerpo de nociones demasiado pesado. En comparación, enfoques poéticos-filosóficos como los de Auerbach, Frye y Bajtín poseen una deliciosa ligereza. Su pequeña caja de herramientas les permite explorar narraciones de manera mucho más ágil e intrépida; su método de composición transpira un equilibrio entre las alas de la intuición y el rigor, entre el arte y la ciencia.

## **2. Enfoque retórico-político**

Distinguir el enfoque retórico del poético es como señalar las diferencias entre dos hermanas gemelas. Al explorar narraciones, ambos intentan explicar su funcionamiento. La diferencia es una cuestión de énfasis y de amplitud. En vez de concentrarse en la narración, el enfoque retórico explora las complejas relaciones entre autor, texto y lector; entre los procesos de producción, procesamiento y recepción donde se entreveran aspectos comunicativos y políticos. Este proceso de ampliación se nota en las mismas definiciones. Mientras que en el campo de la poética Abbott define la narración como la representación de un suceso o una serie de sucesos; en el campo de la retórica Phelan y Rabinowitz la definen como “alguien contándole a otro, en cierta ocasión y con ciertos propósitos, que algo le ocurrió a alguien o algo” (Phelan y Rabinowitz 2004, p. 3). Para profundizar en las implicaciones de este enfoque, a continuación, me concentro en cuatro desarrollos: la escuela de Chicago, la escuela de Constanza, la obra de Mijaíl Bajtín y, por último, una rama de la hermenéutica que insiste en la dimensión ideológica de las narraciones.

El estudio retórico ha recibido un fuerte ímpetu de la escuela de Chicago. Sus reflexiones gravitan en torno al esquema de comunicación narrativa, de la figura del narrador y de las diversas relaciones que entabla con el autor, los personajes y los lectores. En esta configuración es central la figura del autor implícito. Se trata de la personalidad que reconstruye el lector a través de las decisiones, juicios y visiones que percibe en el texto. La diferencia entre narrador y autor implícito permite esclarecer las narraciones no confiables (Booth 1961), donde el

autor implícito establece una especie de diálogo con el lector a espaldas del narrador. Asimismo, hace más patente la falibilidad del narrador a la hora de percibir, reportar o evaluar los sucesos (Phelan 2005); parcialidades que pueden ser conscientes o inconscientes, deliberadas o fruto de la ingenuidad.

Estas reflexiones son complementadas por la escuela de Constanza, que se desarrolla en torno a la figura del lector. Es una rama que surgió a principios de los años setentas como parte de los movimientos de emancipación que cuestionaron figuras de autoridad en distintos campos de la sociedad y de la cultura; en este caso, la tendencia de los estudios literarios a centrarse en el autor y en el texto. La escuela de Constanza es una de tantas que atiende las condiciones, procesos y efectos que influyen la lectura de un artefacto cultural (Schneider 2005). La diferencia entre estas teorías radica en la importancia que le dan: 1) al lector o al texto; 2) los modelos que utilizan para explicar la interacción, y 3) la relevancia que se le da a los códigos culturales. (Schneider 2005). Los dos principales exponentes de la escuela de Constanza son Jaus (1982) e Iser (1972). El primero insiste en las maneras en que el horizonte de expectativas del lector cambia históricamente. Las expectativas son en cierta medida establecidas a través del uso de los géneros y las convenciones literarias. Por su parte, Iser se concentra en la manera en que el lector contribuye al significado del texto y las restricciones dadas por la pre-estructuración de estos significados en el texto (Schneider 2005). Dentro del campo de la retórica su noción del lector implícito tuvo importantes consecuencias: completó el esquema de comunicación narrativa con la serie de figuras que incluyen autor, autor implícito, narrador, narratario, lector implícito y lector; y clarificó la manera que las interacciones se multiplican hacia dentro de la narración permeando los diferentes niveles que establecen las narraciones marco o los momentos en que los personajes se convierten en narradores (Genette 1983; Bal 2009; Fludernik 2009). Este esquema de comunicación también se multiplica hacia afuera, hacia los paratextos que van desde la solapa del libro o el cartel de la película hasta las conversaciones que influyen sobre la manera en que percibimos las historias (Genette 1983).

Esta veta tiene muchas afinidades con la teoría de Mijaíl Bajtín, pensador que ha mostrado cómo el esquema de comunicación narrativo

penetra en las narraciones desde los elementos más nucleares y mínimos hasta las formas culturales más complejas. En el nivel más básico de cada enunciado, Bajtín llama la atención sobre las interacciones entre acentos, perspectivas, voces y versiones. De igual manera nos muestra las relaciones que se establecen hacia afuera, más allá de las fronteras de la narración, con otros libros, autores, géneros y discursos sociopolíticos. Bajtín enfatiza la dimensión ideológica. Para él cada pronunciamiento carga un contenido y un conjunto de valores asociados con la dicción y la sintaxis. De tal manera que ningún hablante posee completamente su pronunciamiento, ya que sus palabras han sido utilizadas por otros y cargan con las marcas de pronunciamientos previos (Bajtín 2011 [1929]). El término heteroglosia le sirve para señalar la pluralidad de dialectos sociales, regionales, generacionales, profesionales que conforman la lengua de una sociedad. Entre ellos se establecen relaciones de poder y jerarquías, con algunos más reconocidos oficialmente y, por lo tanto, con mayor autoridad.

En este sentido apunta la rama de la hermenéutica que insiste en la dimensión ideológica de la comunicación narrativa, enfatizando el gran poder que ejercen las narraciones sobre nosotros y, también, el poder que el lector tiene sobre ellas (Abbott 2008). Roland Barthes y Frank Kermode han llamado la atención sobre tres instrumentos retóricos: el efecto de causalidad, el proceso de normalización y las historias maestras (Barthes 1966; Kermode 1983; Abbott 2008). El primero es el resultado de la lógica inherente a las historias, su distribución secuencial de los eventos crean la ilusión de que hay una causalidad entre ellos, cuando no necesariamente es así. La sucesión parece tan natural que dejamos de hacer preguntas incómodas. Algo similar ocurre con el efecto de normalización que se apoya en la tendencia de las historias a excluir la disonancia e imponer una coherencia narrativa. Lectores y espectadores somos deleitados por las estabildades de un relato, más que por las inestabilidades o los huecos (Kermode 1979). El tercer instrumento quizá es el más poderoso, se trata de las historias maestras, relatos arquetípicos que determinan nuestra identidad; tramas como la cenicienta o el sueño americano que articulan nuestros valores. Junto con el poder de la historias, Abbott insiste en el poder que tiene el lector sobre ellas, la manera en que llenamos y nos apropiamos de las ambigüedades y de los huecos; cómo resolvemos es-

tas indeterminaciones proyectando nuestras experiencias. El efecto de causalidad, la normalización y los huecos se vuelve crucial al observar las diferencias entre narraciones documentales y narraciones ficcionales. Si bien ambas despliegan una historia y un discurso narrativo, sólo en el caso de los relatos documentales hay un ineludible lazo de referencialidad, que las une a evidencias, de tal manera que los huecos y las ambigüedades no pueden ser llenados de cualquier manera (Abbott 2008). Pero para comenzar esta discusión vale la pena adentrarse en el siguiente territorio.

### **3. El enfoque cognitivo-epistemológico**

Si la perspectiva poética ve los relatos como artefactos y la retórica como interacciones, la cognitiva explora las historias como andamiajes mentales e instrumentos de conocimiento. Afirma que las narraciones son nuestra forma de comprender el tiempo, el cambio y los procesos. A diferencia de la ciencia que entiende los fenómenos como instancias de patrones generales, las historias se centran en sus particularidades (Herman 2009). Dentro de esta área me concentraré en dos desarrollos. Por colindar con el enfoque retórico, primero me ocuparé de la vertiente epistemológica que explora el estatus de verdad de las historias documentales, para después tratar la rama estrictamente cognitiva que explora las relaciones entre las estructuras inteligentes y las estructuras narrativas; en particular, la relación con las percepciones, la imaginación y el razonamiento (Jahn 2005).

Los debates teóricos en torno a la historiografía han desnudado las implicaciones epistemológicas de las narraciones, en por lo menos cuatro aspectos: 1) las afirmaciones de verdad sobre algo que no existe, 2) la delimitación de los fenómenos que tratamos de narrar, 3) Los problemas inherentes a la causalidad y 4) el entrelazado de una trama. Para explorarlos de manera breve me apoyo en distintas escuelas del pensamiento histórico. El constructivismo intenta responder la pregunta de cómo podemos hacer pronunciamientos verdaderos sobre fenómenos que ya no existen. Concede que la realidad histórica no existe, pero sí la evidencia. En ese sentido el trabajo del historiador consiste en recolectar toda la evidencia relevante, analizarla de manera rigurosa para hacer conjeturas sobre lo que pudo haber sido el pasado. Estas conjeturas son construcciones y nunca pueden reemplazar al

pasado. La verdad histórica se sustenta, no en la correspondencia con los hechos históricos, sino en lo que hace mejor coherencia dada la evidencia existente (Akersmith 2005).

Por su parte, la llamada escuela de los abnormalistas se pregunta por el tipo de fenómenos en que centramos nuestra atención. Sostiene que sólo nos preguntamos por aquellos fenómenos que escapan a lo normal, con la inevitable implicación que lo anormal está definido por la posición moral y política del historiador, ya sea de manera consciente o inconsciente (Akersmith 2005). Emparentado con este problema está la cuestión de los requerimientos que se deben satisfacer para que una explicación causal sea aceptable. Mientras los causalistas utilizan el modelo de la ley de cobertura (CLM, sus siglas en inglés), donde para explicar un evento “B” se requiere una regla general que afirme que si un evento “A” ocurre, un evento “B” también ocurrirá, y afirma que un evento “A” se ha observado; Arthur Danto señala que para que este modelo funcione los sucesos tiene que ser re-descritos como tipos de sucesos para poder encontrar una ley general que los explique, con la desventaja de que, al ampliar la distancia entre el evento histórico concreto y la descripción de acuerdo a la cual es explicado, se pierde justamente lo singular del acontecimiento (Akersmith 2005).

Por último está el problema de la trama. Por ser una cuestión en la que convergen las reflexiones sobre historiografía y las reflexiones literarias tiene muchas implicaciones. Hayden White señala que el acostumbrado entramado que impone motivos inaugurales, transicionales y finales a ciertos sucesos es algo que no pertenece inherentemente a ellos sino que es construido de manera artificial por el historiador. Para White el mundo se nos presenta bajo secuencias sin principio ni final y los atributos formales de las historias son expresión de un deseo o una fantasía y, frecuentemente, intentan imponer una “autoridad moral”. El historiador, a veces de manera inconsciente, se apoya en estructuras y tropos literarios para darle coherencia a este material. Estas reflexiones convergen con la insistencia de la narratología estructuralista en que la perspectiva es inherente a la narración ya que involucra una selección, hasta el punto que cada historia puede ser explicada de acuerdo a una perspectiva particular, donde emerge la visión del autor, su nacionalidad, el lugar de origen, la época en la que escribe y la manera en que está entretejida de acuerdo a un público que tiene

ciertos prejuicios, convicciones y expectativas históricas. Precisamente, la manera en que situamos los hechos, personajes y lugares centrales y periféricos en una historia documental o ficticia, tiene que ver con la perspectiva desde donde narramos (Fludernik 2009, p. 3).

Otros autores intentan reconciliar los señalamientos de White distinguiendo entre conocimiento y comprensión (Mink 1966). Para ellos el conocimiento es algo colectivo que nos permite saber datos de manera aislada: el nombre completo de Voltaire o la longitud de Vancouver. Mientras la comprensión es individual, es la manera de ver las-cosas-juntas, y nada tiene que ver con lo falso y lo verdadero (Mink 1966). En la posición contraria está el enfoque fenomenológico. Pensadores como David Carr afirman que las narraciones son la base de nuestras percepciones, acciones y experiencias. Sin nuestra capacidad de retención y anticipación no podríamos identificar la singularidad de una nota en una melodía, no podríamos ni siquiera realizar acciones tan sencillas como golpear una pelota con una raqueta. Patrones narrativos más amplios y sofisticados sólo extienden esta capacidad que tiene la dimensión práctica de orientarnos en el mundo. Es decir, antes que el estatus cognitivo, poético-estético o retórico, las historias tienen una dimensión práctica (Carr 1986).

La segunda área, la propiamente cognitiva, ha crecido en torno a la inteligencia artificial y a la teoría de los mundos posibles. Los investigadores de inteligencia artificial han desarrollado una serie de nociones operativas, como los marcos, *scripts* y reglas de preferencia, que permiten simular la manera en que los humanos conocemos, evaluamos y tomamos decisiones de acuerdo a ciertos esquemas. Los marcos tiene que ver con situaciones, por ejemplo: ver un cuarto o hacer una promesa, mientras que los *scripts* cubren secuencias de acciones estándares: jugar fútbol, ir a un cumpleaños, comer en un restaurante. Estos desarrollos han fortalecido la idea de las narraciones como instrumentos cognitivos, sistemas que apoyan y amplían nuestra inteligencia, estrategias de organización y solución de problemas en diferentes contextos (Herman 2009). En este sentido, las historias son bocetos de situaciones y de mundos en cambio. Ellas nos permiten navegar la zanja entre lo que esperábamos y lo acontecido. Su flexibilidad registra las reglas y los cánones del mundo y las transgresiones o desvíos de ellos (Herman 2009). Este acercamiento apoya la teoría de mundos posibles, donde

las historias son vistas como el hábitat, tanto de los mundos comunes que habitamos como de nuestros mundos privados: de los sueños, los recuerdos, las intenciones o los deberes. Bajo esta óptica, las historias son bosquejos de mundos posibles y también de la lucha por actualizarlos, ya sea al interior de los individuos o en el exterior, en el forcejeo entre diferentes actores (Herman 2009; Ryan 2005).

#### **4. Enfoque ético-antropológico**

Para terminar este breve itinerario por la teoría narrativa abordo la perspectiva ética, que enfatiza la manera en que las historias dan cuenta de las decisiones que humanos, o seres con rasgos antropocéntricos, tomamos en coyunturas; decisiones que implican ciertos riesgos y cuyas consecuencias son evaluadas de acuerdo al trasfondo de los caminos no tomados (Sternberg 1978). Es un enfoque donde se pueden distinguir tres vertientes (Korthals 2005). La primera proviene de la tradición humanista que en la segunda mitad del siglo xx vio en la literatura un complemento a la filosofía moral, particularmente en la novela, cuya forma y desarrollo temático coinciden con el objeto de estudio de la ética: la acción y el carácter, los impulsos conflictivos, la manera que los deseos y las elecciones se desenvuelven en el tiempo. Desde esta perspectiva, la ficción narrativa ejercita nuestra deliberación moral en un nivel vivencial, práctico, sugiriéndonos alternativas de cómo vivir una buena vida. Al mismo tiempo, la novela desarrolla un lenguaje más rico y sutil en torno a las situaciones, las emociones y evaluaciones morales (Nussbaum 2002; Taylor 1989; MacIntyre 1984). La segunda vertiente ataca las nociones centrales de esta tradición humanista: el sujeto autónomo, la verdad y el sentido. Advierte la complicidad de la ética humanista, supuestamente universal, con el imperialismo, con los regímenes patriarcales y con otras formas de explotación y exclusión. Es una perspectiva que podría denominarse “ética de la alteridad” y que rescata la literatura en la medida que nos arroja a la extrañeza irreductible del otro, posterga sus propios significados, frustra las expectativas de cierre y totalidad de los lectores, expone la rigidez y parcialidad de la moralidad, elogia la capacidad transgresora de la imaginación y se regocija en la ambivalencia (Levinas 1981; Derrida 1992; Lyotard 1984). Por último, la tercera vertiente tiene un énfasis más antropológico. En esta concepción el otro no aparece tan

extraño ni inefable. El énfasis está en su palabra. Es una aproximación que no traza una distinción entre los hechos y las interpretaciones. Para ella es fundamental la interpretación del mundo social que los actores desarrollan por sí mismos. En el lenguaje, en los parentescos, en las alianzas matrimoniales, en rituales y las expresiones corporales, se explora el incesante esfuerzo de individuos y grupos de definirse y definir al otro (Augé y Colleyn 2006; Bajtín 2011 [1929]). Las relaciones entre identidad y alteridad no están dadas sino que recomponen continuamente.

Esta última perspectiva es pertinente en un mundo donde el capitalismo ha derrumbado las barreras que separaban a distintos universos sociales, donde ya no hay culturas aisladas y su interdependencia queda dolorosamente al descubierto. La mayoría de las personas ven cambiadas sus situaciones de vida por decisiones tomadas en otra parte. Sus destinos son trastornados de manera concreta por fenómenos demográficos, biomédicos, ecológicos, económicos y políticos que escapan su control, pero que los acerca a otro grupos sujetos a las mismas limitaciones (Augé y Colleyn 2006). Por estas razones los análisis que se hacen desde esta perspectiva tienen mucho potencial. Aunque de ninguna manera están reñidos con los tres enfoques que hemos abordado antes. Por el contrario, teóricos como Mijaíl Bajtín, muestran los fecundos resultados de la polinización entre las áreas antropológica, cognitiva, retórica y poética, que hemos intentado explorar a lo largo de este estudio.

### Referencias

- Abbott, H. P., 2008, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2005, “Narration”, en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Ankersmit, F., 2005a, “Historiography”, en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- , 2005b, “Narrative Explanation”, en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Aristóteles, 1995, *Poetics*, trad. S. Halliwell, Harvard University Press, Cambridge.
- Augé, M. y J. P. Colleyn, 2006, *The World of the Anthropologist*, Bloomsbury Academic, Londres.
- Auerbach, E., 2003 [1953], *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton.

- Bajtín, M., 2012 [1929], *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. T. Bubnova, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bal, M., 2009, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto Press, Toronto.
- Barthes, R., 1977 [1966], "Introduction to the Structural Analysis of Narratives", trad. S. Heath, en *Image Music Text*, Hill & Wang, Nueva York.
- Booth, W. C., 1961, *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bruhn, S., 2000, *Musical Ekphrasis: Composers Responding to Poetry and Painting*, Pendragon, Hillsdale.
- Carr, D., 1986, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Indianapolis.
- Cohn, D., 1978, *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1999, *The Distinction of Fiction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Chatman, S., 1978, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca.
- Danto, A. C., 1985, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, Nueva York.
- De Jong, I., 2005, "Ancient Theories of Narrative (Western)", en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Genette, G., 1980 [1972], *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans. J. E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca.
- Fludernik, M., 2009, *An Introduction to Narrative*, Routledge, Nueva York.
- Frye, N., 1990 [1957], *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton.
- Herman, D., 2009, *Basic Elements of Narrative*, Blackwell, Nueva York.
- Herman, D., M. Jahn y M. L. Ryan (eds.), 2005, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Routledge, Londres.
- Iser, W., 1974, *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres.
- Jakobson, R., 2011 [1971], "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", en *Fundamentals of Language*, Nabu Press, Nueva York.
- Jauss, H. R., 1982, *Toward an Aesthetic of Reception*, trad. T. Bahti, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kearns, D., 2005, "Genre Theory in Narrative Studies", en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Kermode, F., 1979, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1983, *The Art of Telling. Essays on Fiction*, Harvard University Press, Cambridge.
- Korthals, L., 2005, "The Ethical Turn", en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- MacIntyre, A., 1984, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame.

- Mink, L., 1966, "The Autonomy of Historical Understanding", en *History and Theory*, vol. 5, num. 1, pp. 24-27.
- , 1970, "History and Fiction as Modes of Comprehension", en *New Literary History*, vol 1, num. 3, pp. 541-58.
- Moraru, C., 2005, "Intertextuality", en Herman, Jahn, y Ryan 2005.
- Nussbaum, M., 2002, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Cambridge.
- Phelan, J. y P. Rabinowitz (eds.), 2005, *A Companion to Narrative Theory*, Blackwell, Oxford.
- Poole, A., 2004, *Shakespeare and the Victorians*, Bloomsbury Arden Shakespeare, Londres.
- Prince, G., 2003, *A Dictionary of Narratology*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- , 2005, "Postcolonial Narratology", en Phelan y Rabinowitz (eds.) 2005.
- Ryan, M. L., 2005, "Possible-Worlds Theory", en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Schneider, R., 2005, "Reader-Response Theory", en Herman, Jahn y Ryan (eds.) 2005.
- Shklovsky, V., 1990 [1929], *Theory of Prose*, Dalkey Archive Press, Londres.
- Sternberg, M., 1978, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Indiana University Press, Indianapolis.
- Todorov, T., 1968, "La Grammaire du récit", en *Langages*, núm. 12, pp. 94-102.
- White, H., 1975, *Metahistory: The Historical Imagination of the Nineteenth-Century*, Johns Hopkins University Press, Washington.

Recibido: 16 de enero.

Aceptado: 10 de junio.

*Stoa*

Vol. 6, no. 12, 2015, pp. 51-81

ISSN 2007-1868

## ANÁLISIS NO-HERMENÉUTICO DEL SER DE LOS VALORES

OBDULIO ITALO BANDA MARROQUÍN  
Escuela Académico Profesional de Filosofía  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
obandam@unmsm.edu.pe

**RESUMEN:** No existen los valores ni fuera de la mente humana, ni como creados por ella. Lo que se denomina “valores”, es el reaccionar emotivo de la conciencia valorante ante aquellos estímulos que impactan en su afectividad. La mente humana se vale de categorías axiológicas creadas para expresar el impacto que, según sean las circunstancias, le producen aquellas situaciones o entidades.

**PALABRAS CLAVE:** Valores · axiológico · estimativa · axiología

**ABSTRACT:** There are no values or outside the human mind, or as created by it. What is termed “values” is the emotional reaction of the titrant awareness to those stimuli which impact their affection. The human mind uses axiological categories created to express the impact that, depending on the circumstances, situations or entities produce on it.

**KEYWORDS:** Values · Axiological · Estimate · Axiology

### **1. El valer**

¿A qué se reducen los valores? ¿Cuál es su status ontológico? Antes de acometer este interrogante, preciso es determinar cuál es el contenido semántico del término “valor”; sólo así existirá una unidad de criterio para tener en claro de qué estamos hablando. Para examinar cuál es el status de los valores, pretendo asumir un procedimiento fenomenológico y no-hermenéutico.

“Valer” significa servir para algo, esto es, cumplir una función para algo: desempeñar una función o representar un significado o sentido con respecto a alguna otra entidad, ser causa o condición de algún efecto, dentro de la organicidad de un sistema. El Sol vale, en relación a las funciones de la flora. La bicicleta vale porque sirve al ciclista. El planeta vale en relación a su satélite, pues sin el planeta, éste dejaría de existir como es. La aparición de la atmósfera terrestre valió para que surgiera la vida.

Por ello, no podemos decir que la piedra vale para hacer posible que por ella el sol proyecte una sombra en el suelo, o que el viento vale para hacer mover el polvo o la hierba seca: el viento y el polvo no pertenecen al mismo sistema; pero sí el viento “vale” en relación a la corriente marina que impulsa, porque ambos pertenecen al mismo sistema meteorológico. La columna no vale para el río, pero sí para el edificio que ella sostiene. Esta funcionalidad no está sujeta a interpretación, dado que es independiente de los intereses humanos y de la misma existencia de nuestra especie.

De tal manera que el “valer” es esencialmente relativo: nada vale por sí solo, sino en relación a algo (o a alguien). ¿Por qué es que sólo vale dentro de la organicidad de un sistema?: porque sólo dentro del sistema, sus partes integrantes desempeñan cada cual su función solidaria. Se podría pensar que la funcionalidad del “servir para”, no equivale a “valer para”. Yo respondo: tal funcionalidad, teniendo un carácter adjetivo de la entidad, puede ser existente en el “sujeto” de inhesión, o inexistente en él.

Esto no está sujeto a interpretación, dado que es independiente de los intereses humanos. Pero hay otro “valer” que sí está sujeto a la interpretación humana, como cuando se le reconoce un valor al oro o al plomo: valen según el punto de vista que adopte la conciencia que le atribuye el “valer”. Este valer sí es subjetivo, pues dependiendo del punto de vista, la misma entidad vale o no vale, vale más o vale menos.

Ciertamente, el “valer” no es algo constitutivo de la entidad que vale: el sol vale para la planta de sol, pero no vale para la planta de sombra: su valer, tiene pues un carácter relacional. Es más: este valer, siempre es unilateral: vale el sol para la planta de sol, mas no es a la inversa.

El “sistema” se impone, no por su estructura necesariamente, sino por el nexo de dependencia en una relación entre dos o más miembros, es así que el viento y la corriente marina integran un sistema; igualmente, la planta de sol y el sol, en tanto que aquélla lo debe su origen al sol. La integración en un sistema es pues, de carácter genético, y ello es expresión de la interconexión de las entidades en la fábrica entitativa.

No es el caso, que el valer tenga una connotación teleológica: la carroña vale para el buitre, no porque esté destinada a ser comida por el buitre, sino porque éste la necesita. Por lo tanto, lo que determina el valer es, la necesidad o demanda que porta una entidad, para sostenerse en la existencia, la necesidad que tienen dos entidades, como es el caso de la simbiosis, o de más de dos entidades.

Alguien podría objetar la objetividad de tal valer, precisando que sólo se trata de una subjetiva calificación. Yo respondo: sin que intervenga la conciencia humana, los fenómenos están vinculados por relaciones objetivas de interdependencia.

Alguien podría replicar que el valer no tiene carácter correlativo, y que lo que vale, no necesariamente vale en relación a algo o a alguien. Por ejemplo: el cordado valdría más que la ameba, porque tiene mayor riqueza constitutiva, y que su valer no es “servir para algo”. Yo respondo: es que eso ya no es el valer como “servir para algo”, es fruto de una valoración humana, efectuada según algún criterio valorativo.

Por lo tanto: el “valer” no es absoluto: siempre depende de algo que dé sentido al valer de aquello que vale. “Vale para algo”, “vale en relación a algo”, “vale más que algo”, expresan télos, comparación y jerarquía respectivamente, y ello es expresión de la concatenación universal de todas las entidades. Pero además, el valer, denota relativismo: el mono vale más que la bacteria, por su lugar en la escala evolutiva, pero ésta puede valer más que el mono por su capacidad de adaptación, o por ser portadora de algún principio curativo de alguna dolencia humana, principio éste inexistente en el mono.

Luego, el valer pertenece, no a una entidad o “depositario”, o a un “bien” —como señalan los manuales de axiología—, sino a una situación relacional ocasional (la piedra en el camino, vale en función de su utilización por un transeúnte atacado por un can). Dado que la entidad vale en relación a algo, su valer depende de ese algo. Por lo dicho,

el valer es una cualidad dependiente, referencial, no constitutiva de la entidad; pero aun en su relatividad, es constitutiva de la trama de interrelaciones del mundo: el valer no se encuentra en la entidad que vale, sino en su relación con otras entidades.

Esto significa que el valer lo determinan, no solamente la entidad que sirve para algo, sino también el algo para el cual sirve. Así, el sol vale para la planta de sol, mas no para la planta de sombra; el fuego no vale para la planta de sol, pero sí vale para regenerar la vida vegetal de la sabana.

En tal virtud, el valer no se sustenta en la riqueza constitutiva: podría pensarse que la albúmina vale más que la molécula inorgánica, y que el cerebro del caballo vale más que el ganglio cerebroide del saltamontes. Sin embargo, lo constitutivo es tan sólo un flanco tomado en consideración por la mente humana. Pero este es otro tipo de valer: es un valer que no es objetivo, sino subjetivo: depende del criterio valorativo adoptado por la mente humana.

Ahora bien: el entrecorillado de la palabra “valer”, denota que cuando decimos, por ejemplo, que la fuerza centrípeta vale, no estamos haciendo alusión al “valor”: esa categoría de la que habla la axiología: aludimos a una función o sentido que la entidad tiene para con su entorno.

Pues bien: hay una manera de pensar que considera que el valor, es una cualidad yacente sobre un depositario o “bien”, del cual es su adjetivo.<sup>1</sup> No comparto esta manera de pensar. Veamos ante todo, algunos casos: la madre cumple una función vital, necesaria, para la supervivencia de sus cachorros. La corriente marina es vital para la vida de los peces; los nucleones son necesarios para que se conserve el equilibrio del átomo; alguien tiene un celular valioso en su bolsillo. En los cuatro casos citados, se trata de entidades que cumplen una función en relación a algo: tienen sentido en relación a ese algo: esto es, esas entidades “valen” para algo. Sin embargo, esto no justifica a decir que en los cuatro casos mora un valor, ni aun el valor de la utilidad.

Ante todo: que algo “valga”, no significa que es portador de algún valor, pues el concepto de “valor”, se acepte o no, implica una función mental comparativa y contextualizada: si a algo le reconozco valor, es

<sup>1</sup> Según Hilary Putnam, la investigación muestra una estructura de valores intrínseca: los valores cognitivos (Putnam y Habermas 2008, pp. 90 ss).

por comparación con lo que no tiene ese valor: reconozco su “valer”, pero comparativamente, y dentro de un contexto: eso es lo que implica el “valor”. Por lo mismo, esa función mental comparativa, es también selectiva, pues implica un destacar la entidad portadora de ese “valor”, dentro de su entorno. A una piedra en el camino, le reconozco algún valor de utilidad para que algún posible transeúnte se valga de ella para defenderse de un perro rabioso, pero le reconozco ese valor, en relación a las arenas del entorno, a las cuales no les reconozco el susodicho valor. De tal manera, sin conciencia valorante no hay “valor”.

## **2. La carencia de contenido semántico del concepto “valor”**

El concepto de “valor” que mantienen las teorías axiológicas, es incoherente, porque no hay correspondencia entre su connotación y su aplicación: por su connotación, el concepto alude tan sólo a lo que es propio de las cualidades valiosas; no obstante, es aplicado tanto a lo valioso como a lo meramente constitutivo. La doctora Adela Cortina efectúa una categorización de lo que ella denomina “valores”, e incluye en su escala, “valores” tales como caro, barato, abundante, escaso, sano, enfermo, enérgico, inerte, fuerte, débil, es decir, denomina “valores” a las cualidades constitutivas (Cortina 2000, p. 121). Por su parte, J. Muñoz incluye como valor, “lo adecuado” (1998, p. 209), y Enrique Gervilla incluye como valores, la casa y el coche. Yo me pregunto: lo deficiente, lo inadecuado, ¿son cualidades constitutivas o valores?

El caso es que la axiología comprende bajo la categoría general de “valores”, tanto lo axiológico como lo no-axiológico: la justicia, la honestidad, la belleza, la utilidad, la sacralidad, la abundancia, la escasez, la adecuación, son cualidades relacionales de los objetos, pues su contenido se reduce a la relación del portador con alguna otra entidad. Son cualidades que descansan en un depositario, en su relación con alguna otra entidad.

Pero también incluye dentro de la categoría de “valor”, a “la salud”, “la enfermedad”, “la energía”. Adviértase que salud y enfermedad, si bien son condiciones no-substantes, no son relacionales, esto es, no hacen referencia a otra entidad: un animal está sano, enfermo o enérgico, pero, semánticamente, no por relación a algo.

Si en la denotación del concepto, no existe un límite entre valores y cualidades constitutivas, ello significa que hay una comunidad constitutiva entre “cualidades constitutivas” y “valores”.

Ahora bien: por hipótesis, se sabe que no son identificables las cualidades constitutivas y las cualidades que hacen valer al depositario. En consecuencia, no podemos concluir que las cualidades constitutivas señaladas en la tabla axiológica como “valores”, tengan calidad de tales. Ahora bien: si por hipótesis, ambos tipos de cualidades son de la misma naturaleza, la conclusión inevitable es, que todas las cualidades mencionadas en semejantes escalas, no pudiendo ser todas “valores”, han de ser constitutivas. Y en efecto, los denominados “valores”, no son más que cualidades constitutivas.

Lo que confunde a la mente es, la peculiaridad que tienen ciertas cualidades constitutivas de los nexos de interdependencia del mundo objetivo: la utilidad de una piedra, por ejemplo, es constitutiva de la relación entre las posibilidades encerradas en la piedra como objeto contundente, y la necesidad humana. La justicia es una cualidad constitutiva de la convivencia entre seres humanos; la belleza es una cualidad constitutiva de la relación entre la armonía y la expresión de la entidad bella, y el espectador. La compasión, la caridad y el amor, son cualidades constitutivas que pueden ser halladas insertas en las relaciones entre los seres vivientes, y ofrecen indicadores conocidos por la ciencia factual. Insisto: es ese carácter correlacional de las cualidades constitutivas de este tipo, lo que ha confundido a las mentes y las ha llevado a darles un status sui generis de “valores”.

Considero que no existe un límite definido, preciso, entre las cualidades que “hacen valer” y las cualidades constitutivas. La justicia “hace valer”, pero es innegable que es constitutiva de las relaciones humanas. Por algo, la axiología tradicional concede el mismo status —supuestamente axiológico—, a la enfermedad y a la belleza.

La opinión generalizada es, que “belleza”, “justicia”, “amor”, “caridad”, “la patria”, “la raza”, “el pueblo”, etc., son valores. Mi opinión contraria es, que son, o bien, entidades sustantivas, o bien, cualidades constitutivas de las entidades. En tanto que son cualidades adjetivas a un nexo objetivo del mundo entitativo, son plenamente identificables, analizables y mensurables en el mundo extra-mental. La belleza es armonía y expresión; un paisaje bello, significa un paisaje que

reúne armonía y expresión; un fallo judicial “justo”, es un fallo que da a cada cual lo que le corresponde; “el pueblo” y “la raza” del nacional-socialismo, también tenían características definidas e identificables. En suma, los denominados “valores” tienen características tan objetivas e identificables, como lo son la presión cardíaca o las mitocondrias. Es por eso que desaparece el límite entre lo que se ha dado en llamar “valores”, y lo que se llama “cualidades constitutivas”. Si no hay un límite entre ambos, ello significa que hay una comunidad constitutiva entre “cualidades constitutivas” y “valores”; y dado que no podemos concluir que todas son valores, no queda otra alternativa que concluir que todas son constitutivas (incluidos los llamados “valores” espirituales y religiosos).

Por otra parte: aquello que la axiología toma como “valores”, algunas veces, no son cualidades, sino entidades sustantivas: la vida confortable, la libertad, la salvación, la sabiduría (según la escala de Milton Rokeach [1973, p.213]); para el nacional-socialismo, era valor la familia, para otros, es la patria. También acepta la axiología como valores válidos, los modelos conceptuales o principios: los conceptos de “la familia”, “la raza”, “el pueblo”, tales como los configuraba el nacional-socialismo, el principio de “la vida”, tal como la entendía Friedrich Nietzsche, el *Nirvana*, tal como lo entienden los budistas.

Peor aun: dentro del conjunto o clase de los valores, también son incluidos los deberes, lemas y virtudes humanas. Por ejemplo, el cristianismo promueve los valores de la humildad, el perdón, la caridad. Para el judaísmo, son valores “la manifestación de obras de caridad”, “el visitar a los enfermos”, “la caridad”, el *Hevrá Kadishá*. Ahora bien: adviértase que por hipótesis, los valores son cualidades parásitas, adjetivas, que hacen que sus portadores valgan. Observemos que estos supuestos valores, se asientan o apoyan en su respectivo portador y lo hacen valer; pero icada uno de ellos también es un portador! En efecto: cada una de estas virtudes o deberes, a su vez puede ser el depositario de cualidades que lo hagan valer; por ejemplo, la compasión es sublime, la caridad es noble, el arrepentimiento es conmovedor.

Esto significa que los valores, que como dijimos son parásitos y adjetivos de sus portadores, sean a su vez portadores de otros parásitos: esto es: a la vez que son cualidades parásitas, son “bienes”. Esto significa que existe un relativismo entre los contenidos semánticos de “valor”

y “depositario”. Se impone entonces el rigor de la conclusión: si algo es a la vez valor y depositario, no es su constitución óptica interna la que determina su valor.

Se desprende que, siguiendo esta lógica, algo es “valor”, no por su constitución óptica interna, sino por su función de adjetivo o parásito con respecto a algún depositario; es éste el que lo hace valer: no vale por sí solo. Entonces, cualquier parásito sería valor: el color hace valer a la casa con la que está pintada, el aullido hace valer al lobo. El aullido y el color, harían valer no por ser valores, sino por ser cualidades parásitas o adjetivas. Esta situación paradójica, determina que sea indebido el incluir a los deberes y virtudes, que son bienes, dentro del conjunto de los valores.

Resulta ser un uso arbitrario del concepto de “valor”, porque sus mentores lo aplican indistintamente a la entidad que vale, y a aquella cualidad parásita que la hace valer. Entonces, si dicen que valor es una cualidad parásita que hace valer, resulta que el concepto “valor”, es un concepto devaluado, sin validez: no es ni ambiguo ni vago, sino contradictorio y vacío. Admito que un término sea vago, ambiguo o polisémico, pero un concepto no puede encerrar incoherencia entre su connotación y su denotación, pues ella lo hace un imposible.

Y como si esta heterogeneidad de la connotación y de la denotación del concepto “valor” no fuera aún suficiente, los estudiosos incluyen dentro del conjunto de los “valores”, además de las categorías axiológicas como “belleza”, “justicia”, etc., entidades dizque axiológicas: lo limpio, lo alegre, lo valiente, lo obediente, lo amargo. Esto lo puede usted constatar en las tablas axiológicas ofrecidas por Max Scheler y por Milton Rokeach, por ejemplo.

Si incluimos en el conjunto de los valores, a lo limpio, lo dulce, lo amargo, el obediente, etc., como estamos refiriéndonos a los soportes de cualidades: estamos incluyendo a substantes o sujetos depositarios: esto es, estamos hablando de “bienes”; pero un bien, no puede ser un valor: un bien es lo que posee un valor.

Como conclusión de lo anterior, se impone la lógica: si lo que otros denominan “valor”, abarca un espectro heterogéneo que incluye cualidades constitutivas, entidades sustantivas, y paradigmas conceptuales creados por la mente de algún pensador, con esa lógica, es legítimo inferir que si alguna comunidad selvática encuentra en los renacua-

jos propiedades curativas, los renacuajos se constituirán en un “valor”. Los átomos, en tanto que constituyen la materia, también serían valores. Con esta extraña lógica que maneja la axiología, ¿qué es lo que no podría ser valor?: absolutamente nada.<sup>2</sup>

Ahora bien: si los individuos que forman parte de un conjunto, deben estar unificados por algún rasgo común que los identifique dentro del conjunto, me pregunto qué de común puede haber entre las ranas erigidas como valor por alguna tribu amazónica, la belleza, y “obediente”: ónticamente, es decir, constitutivamente, no comparten ningún rasgo común. No podría afirmarse que los une su carácter referencial, porque una entidad como una rana o el gato egipcio, no es referencial, es decir, el contenido semántico de “rana”, no depende de otro contenido semántico.

Ahora bien: ¿puede considerarse válida una categoría cuyos miembros referentes carezcan de algún rasgo común que los unifique?: obviamente que no. Esta conclusión forzosa que nos sobrecoge, de que todo puede ser un valor, deslegitima a la axiología veterana. Esta aplicación holística e indiscriminada de “valor”, deslegitima el concepto de “valor” que maneja la axiología tradicional: si todo puede ser valor, el concepto “valor” y el vocablo “valor”, pierden contenido semántico, y todo valor referencial.

### 3. La confusión entre cualidades constitutivas y valores

En lo que se denomina “valor”, deberíamos reconocer más bien, un calificativo axiológico, que no debe ser confundido con las cualidades constitutivas de la entidad.

Nadie niega que la uncaria tomentosa sea saludable; pero el “valor” que le impone la mente, no es el ser saludable, sino el ser “importante para la salud humana”. El cuchillo corta; pero el cortar, no es su valor, sino el que le reconoce la mente, como calificación de su cualidad de cortar, en relación con la necesidad humana: lo califica al cuchillo como “útil”. La piedra es un proyectil contundente; pero su cotundencia no es un valor, sino una cualidad constitutiva de la entidad. La mente califica dicha cualidad en función a su utilización en la defensa, y

<sup>2</sup> No comparto la tesis de Meinong, cuando reduce el valor de un objeto a su capacidad de afirmarse como objeto de deseo (1918c, p. 341). Siguiendo la lógica de esta perspectiva, puesto que cualquier cosa o cualidad es deseable por alguien, se sigue que todo es valor.

le asigna el calificativo axiológico de la “utilidad”. La hembra cuida y alimenta a sus cachorros, mas esa cualidad instintiva constitutiva, no es un valor; es la mente, la que la califica como algo “imprescindible”, o vital. La fuerza centrípeta, cumple una función para la estabilidad del sistema, pero la mente la califica como “infaltable”, y esto ya tiene carácter axiológico. Una obra de arte reúne armonía, expresión, nos produce deleite, pero ninguna de estas sus cualidades constitutivas son valores; la mente les asigna calificativos de “belleza”, “solemnidad” o “grandiosidad”, que ya son calificativos axiológicos.

De esto se desprende que, en tanto que no intervenga la mente humana, no hay valores. Se suele dar categorías de “valor” a una serie de virtudes, que son cualidades del hombre en su relación con los demás: honestidad, humildad, respeto, ternura, autenticidad, desapego, compañerismo, disciplina, tolerancia, etc. Todas las cualidades de este tipo, pertenecen a la constitución de la personalidad del hombre en su trato con sus semejantes. Son tan constitutivos, como el coeficiente de inteligencia, el tipo de carácter o el grupo sanguíneo. Hay “valores” como los que Thomas Kuhn asigna a los paradigmas: coherencia, amplitud, adecuación empírica, los valores cognitivos que señala Putnam, tales como la coherencia y la simplicidad (Putnam y Habermas 2008, pp. 90 ss). Aquellas cualidades, por lo tanto, no pueden ser valores. No niego que cumplan una función en el entorno social, que tengan sentido en relación al conjunto, y que “valga” su presencia en función a la integridad y estabilidad del entorno social; pero ello no amerita para que sean considerados valores. De lo contrario, siguiendo esa lógica, también deberíamos considerar “valores” al tipo de personalidad, al coeficiente de inteligencia, a la bulimia, al nivel de colesterol.

No veo ninguna diferencia de naturaleza, entre la honestidad, la deshonestidad, y el nivel medio de colesterol de una población humana, o sus orígenes ancestrales: todas son cualidades constitutivas que pertenecen al ser de los sujetos y de la comunidad. A los mentores de este enfoque en análisis, yo les pregunto: siguiendo vuestra lógica, ¿por qué no consideramos valores también la paramnesia, la fiereza del tigre, y la toxicidad de la saliva del dragón de Komodo?; a lo cual, se me responderá: porque no son edificantes para la convivencia y plenitud humanas. Replico: es que ustedes con ello, las están calificando

axiológicamente a las primeras cualidades, como edificantes para la convivencia y plenitud humanas.

El que sean muchas de aquellas cualidades, “positivas” para la sociedad y para la realización o plenitud del sujeto, no implica que no sean constitutivas de la integridad óptica del “depositario”. Si calificamos a la honestidad, a la templanza, al humor, como indispensables o como constructivos, esto último sí tendría carácter axiológico, pues se trataría de cualidades no-constitutivas del ser de la entidad.

La corteza del sauce, siempre encerró la propiedad de mitigar la migraña humana, desde antes de que hiciera su aparición el homo sapiens. Hoy el farmacólogo califica a la corteza del sauce como “impresionante”. Luego, antes de la aparición del homo sapiens, existía aquella cualidad, mas dicha cualidad, ni era ni es el reciente “valor” de “impresionante”. La justicia es, dar a cada uno lo que le corresponde, según derecho o razón. Pero la justicia, si bien “vale” para que no se desintegre el tejido social, de por sí no es un valor; el humano la califica como imprescindible, y este calificativo —que también se aplica a otras entidades—, sí tiene un contenido axiológico.

La confusión —acá denunciada— entre cualidades constitutivas y valores, es lo que ha llevado a muchas mentes a considerar como valores a la mentira, el orgullo, la hipocresía (“valores negativos”), la libertad, la patria, etc. Cuidado: la libertad tiene cualidades constitutivas, pero de por sí no es un valor. La mente la califica como “liberadora”, “promisora”, y estos calificativos ya tienen un contenido axiológico.<sup>3</sup>

#### **4. El papel de la subjetividad de la conciencia valorante**

Mi tesis es que el denominado “valor”, no es objetivo: lo que existe en la realidad extra-mental, no son valores, sino relaciones entre fenómenos; en ellas no está lo axiológico: lo axiológico está en el apego o el rechazo al “apreciarlas”. Esos “valores” son entidades tan extra-axiológicas como lo son la segregación racial, la desigualdad, la agresividad, la crueldad, el apogeo económico.

En cuanto a los valores estéticos: lo sublime, lo abrasador, lo bello, es el humano el que lo aprecia con apego como tal: lo que está en la realidad objetiva, no es en sí ni bello ni grandioso; prueba de ello es, que la

<sup>3</sup> Ya Ludwig Wittgenstein, negaba que los hechos tuvieran un valor intrínseco y absoluto. Optaba por la relatividad de los valores: el valor está en función a algo (1967, pp. 37-41).

misma entidad, para unos sujetos valorantes puede ser bella, grandiosa o sublime, pero para otros, —o en otras diversas condiciones—, no. La catarata, es sublime, grandiosa, espectacular, para la mayoría de los humanos adultos que súbitamente la visitan; pero supongamos que el sujeto valorante es de una estatura mucho mayor que la altura de la catarata: en ese caso no la hallaría ni sublime, ni grandiosa, ni espectacular. La tranquilidad de la campiña, es acogedora para el visitante ciudadano, pero es aburrida y monótona para el campesino que en ella labora diariamente.

En consecuencia, ello depende de cómo esté estructurada la conciencia del sujeto valorante, y esto a su vez depende de cómo el contenido de ésta se haya conformado, no solamente en atención a sus rasgos filogenéticos, sino en atención a las relaciones entre dicha conciencia, y su circunstancia o mundo.

Estas relaciones son completamente independientes de la mente valorante; pero en el momento en el que ésta adopta una posición receptiva ante ello, se deja impactar, impresionar emotivamente, y entonces asume una actitud apreciativa. Es entonces cuando puede valorar lo que ordinariamente no son considerados “valores”. Por ejemplo, lo “insignificante” —que la axiología no lo cataloga como un valor—, puede ser valorado positiva o negativamente; así por ejemplo, en el campo de batalla, para una patrulla con sus municiones agotadas, la dotación recibida de unas poquísimas municiones puede ser valorada negativamente por estos combatientes, como “insignificante”: ellos deploran la insignificancia, pues ésta tiene una significación vital para la supervivencia ante el enemigo en el frente. Lo que es más: esa misma insignificancia, puede ser valorada por el enemigo positivamente, dado que le resulta favorable. Lo “excedente” puede ser valorado negativamente; por ejemplo, un exceso de colesterol en la sangre, o un exceso de peso en una lancha salvavidas; pero puede ser valorado lo “excedente” positivamente, en otras circunstancias de la vida.

El tiempo, es una entidad no valiosa para el físico, que lo estudia “neutralmente”; pero sí es valioso para el postulante a la universidad que rinde un examen de admisión. La velocidad es una cualidad constitutiva no “valiosa” para el físico; pero para la mujer en fuga perseguida por un delincuente, es valiosa esa misma velocidad. Me pregunto, ¿qué diferencia existe entre la velocidad percibida por la mujer en fu-

ga, y un “valor” como la belleza?: ambas tienen un sentido para la conciencia, y son valiosas ante ésta. ¿O es que la belleza por ser “valor”, es más valiosa que la velocidad? Si la conciencia del ser humano no fuera nada más que la conciencia neutral del físico, tendente a dejar constancia o dar cuenta de lo que es, de cómo es y por qué es, ¿sería un “valor” la velocidad? Si la conciencia humana crea lo axiológico en una cualidad física, ¿por qué no podría crearlo también en la belleza o en la amistad?

Las obvias respuestas a estos interrogantes, nos llevan a concluir que lo valioso no lo halla la conciencia humana, sino que lo crea. Pero la conciencia, al valorar, no discrimina si lo valorado es un depositario o “portador”, o una cualidad constitutiva del depositario: todo es valorable por ella; valora la velocidad, el tiempo, la masa, el átomo, (Thomas Kuhn, reconoce que los paradigmas científicos tienen valores, tales como la precisión, la coherencia, la amplitud, la simplicidad y la fecundidad, y a partir de Putnam y Laudan, se acepta que la contrastabilidad de las hipótesis científicas, es un valor. Esto, pese a que la axiología vigente les da el status de “cualidades constitutivas”).

No es como cree el objetivismo, que en la realidad extra-mental existe la diferencia entre lo axiológico (los valores) y lo no-axiológico: allí, todo es no-axiológico. Lo axiológico es un añadido, tanto al depositario no-axiológico, como a las cualidades constitutivas. Puesto que la velocidad del ejemplo, ópticamente no cambia, y según como la tome la conciencia, se equipara axiológicamente o no, con alguna cualidad distinta constitutivamente, se concluye que lo axiológico no es un componente constitutivo de la entidad, sino añadido por la conciencia.

Se desprenden de lo dicho, dos problemas. Ciertamente existen situaciones o cualidades reales, tales como “importante”, “prudente”, “imprudente”, “excedente”, “insignificante”, “inteligente”, “torpe”, “tardío”, “sucio”, y todas las situaciones y cualidades extra-mentales: no son valores, pero son susceptibles de más de una apreciación axiológica. He aquí el primer problema que se desprende:

¿En qué se basan quienes defienden la existencia de los valores, para decir que las cualidades mencionadas no son valores; ¿por qué son valores lo útil, lo saludable, y no son valores lo sucio y lo tardío? Se me contestará: es que lo útil y lo inútil, lo saludable y lo insalubre, como todos los valores, tienen alguna significación para la vida humana.

Yo respondo, que ello no puede ser el criterio de discriminación si se expone la idea en toda su vaguedad, pues la significación para la vida humana ha de entenderse tan sólo en sentido axiológico, esto es, cuando esa situación o relación extra-mental estimula la capacidad emotiva del sujeto valorante.

No es cierto pues, que aquellas situaciones antedichas —lo sucio, lo tardío—, no tengan ninguna significación para la vida humana: ello depende de cada sujeto valorante. Yo sostengo que no hay ninguna diferencia entre dichas situaciones, y los llamados “valores”; sostengo que los llamados “valores” bajan de su pedestal o sitial axiológico, y conforman el rango de situaciones, relaciones o cualidades extra-mentales, extra-axiológicas, como lo son lo sucio, lo inteligente, lo tardío, lo imprudente, la discriminación, y otras. Sostengo que esas situaciones pueden o no tener significación para la vida humana, que el tenerla no es necesario en su constitución óptica y ni siquiera es parte de la misma, y que es la mente la que puede ejercer su función apreciativa sobre ellas.

¿Bajar de su pedestal? Claro que sí: la justicia, la dignidad, la vileza, la maldad, la libertad, la igualdad, y todos los llamados “valores morales”, son cualidades o condiciones de la conducta humana; como tales, son todas ellas, objetivamente evaluables, constatables, mensurables, tanto como lo es la temperatura.

En cuanto a los valores —y antivalores— estéticos (lo trágico, lo cómico, lo tragicómico, la belleza, la fealdad, lo sublime, lo ridículo), ellos son constatables objetivamente, y no como valores. Por ejemplo: la belleza, si es armonía y expresión, ello es constatable objetivamente como se constata la proporción de salinidad que existe en una muestra de agua marina. Ciertamente algunas de estas situaciones objetivas —mal llamadas “valores”—, involucran en la relación al sujeto valorante; por ejemplo, lo sublime, es algo muy superior y elevado en relación a los menesteres cotidianos del sujeto valorante: lo es el cielo estrellado, pero también una melodía de violín sin ritmo, porque el ritmo es lo cotidiano, lo doméstico. Pero eso es constatable y mensurable objetivamente.

En cuanto a lo grandioso e imponente: es una situación que incluye al sujeto valorante en la relación, pues implica la relativa pequeñez e insignificancia de éste; tal es así, una catarata, que lo empequeñece

al espectador, dada su imponente altura; pero esto también es objetivamente constatable como se constata la salinidad de la muestra de agua.

Respondiendo a la interrogante del problema líneas arriba planteado, diré que no hay diferencia entre “valores” y “situaciones extra-mentales”: todo es, situaciones extra-mentales y extra-axiológicas: lo sucio, la discriminación racial, la explosión demográfica, lo inoportuno, lo bello, lo sublime, lo sagrado y lo profano, todo ello mensurable objetivamente, como lo es la explosión demográfica mediante el instrumental estadístico, o la temperatura ambiental mediante el termómetro. Es de advertir que lo que la axiología tradicional denomina “valor”, pasa a ser una simple situación extra-mental y no-axiológica: la justicia o la vileza por ejemplo.

### **5. Lo axiológico no siempre requiere de un referente extra-mental**

Es más, yo le pregunto al lector: ¿se ha establecido el límite entre el status de una cualidad “del ser”, y el status de una cualidad del “valer”, entre lo constativo y lo valorativo? Por ejemplo, un refresco saboreado en una calurosa tarde tropical, es fresco; la frescura no obstante, quien la saborea, la aprecia con “apego”. ¿En qué se diferencia en este caso, la apreciación axiológica de la sensación placentera? Todo lo axiológico, en este ejemplo, tiene su base de sustentación, su matriz, en lo subjetivo, que es la sensación placentera: es el mismo flujo de subjetividad, en el que la frontera entre lo uno y lo otro no existe; va emergiendo lo axiológico, a medida que el sujeto percipiente va tomando conciencia estimativa del estímulo: de la significación y del sentido del estímulo productor de su placentera sensación. No existe un límite definido: es como el caso de aquellos metales que al calentárseles, paulatinamente se van haciendo luminosos, sin que se pueda establecer el límite entre su opacidad y su luminosidad. Lo axiológico, no es nada más que un despertar de la conciencia que, emotiva, objetiviza al estímulo, haciendo de él un *obiectum*. Entre la sensación de frescura y la emoción expresada en “¡qué agradable frescura!”, la diferencia es, la disposición de la conciencia; pero es la misma conciencia la que simultáneamente puede estar percibiendo constativamente y neutralmente, y valorando.

Y he aquí pues, una prueba más de que lo axiológico no es extra-mental: consiste en que el acto de la valoración no requiere de una

categoría o sustantivación lógica especial —que como tal, tiene un referente objetivo—: no requiere de una función lógica declarativa (los conceptos) o judicativa: no implica una “toma de posición” frente a algo referente, como es el caso del juicio; ni aun implica una ideación o conceptuación, en el sentido de que se configure en la mente del valorante, la idea correspondiente al estímulo: en nuestro ejemplo, no necesariamente en la mente del valorante ha de configurarse la idea de “agradable”. Por lo tanto, la valoración no siempre requiere de un referente extra-mental.<sup>4</sup>

El acto de valoración, se reduce a una reacción emotiva que se sobrepone a la conciencia constativa, en el sentido de que la implica. Aún un niño menor o un oligofrénico, incapaz de formar lógicos conceptos en su mente, vive experiencias estimativas.

En tal virtud, no es el caso de que lo constativo y lo axiológico requieran cada cual, de sendas categorías lógicas, por pertenecer lo primero, a una “esfera” de lo mental, y lo segundo, a una “esfera” de lo extra-mental.

El sujeto que se deleita escuchando una sinfonía, a la vez que constativamente percibe los sonidos, simultáneamente puede valorar o estimar, sintiendo: “¡qué conmovedora es!”; o puede expresar su estimativa suspirando, entrecerrando los ojos, llorando.

Es que el acto de valorar no necesita de una categoría lógica especial que lo exprese, y esto, porque no es un producto, cosa u objeto, algo con sustantividad óptica: es un deviniente proceso, no sustante sino más bien adjetivo y sustentado con respecto a la conciencia valorante. Ese valorar, —insisto—, ni siquiera necesita darse con independencia con respecto al percibir constativo, ya que puede ser consubstancial con éste: puede devenir concomitante y confundido con el percibir constativo —que ciertamente por principio le sirve de base. Por ejemplo, a la vez que percibo una escena de iniquidad, la “aprecio”, denigrándola desde un comienzo.

Todo esto pone de manifiesto pues, que el valorar es un reaccionar emotivo —no estoy diciendo “reacción emotiva”, a fin de enfatizar la falta de sustantividad de esta vivencia.

<sup>4</sup> Por lo tanto, no es cierto que lo axiológico requiera de un “juicio existencial” como pretende Meinong. La emotividad es impresionable, sin necesitar de ninguna función intelectual (1968b, p. 40).

Ahora bien: el carácter subjetivo de la matriz de la valoración, sugiere que lo axiológico no es extra-mental: lo axiológico, para ser tal, se reduce a la estimativa, se agota en ella, y no necesita de nada más para ser axiológico, salvo del estímulo (procedente de una ecuación, por ejemplo), que es algo común para lo constativo, y es de carácter extra-axiológico.

#### **6. El “valor” no es constitutivo**

Pero de las precedentes reflexiones, se desprende además otro resultado: me pregunto por qué es que una misma cualidad o situación extra-mental, sirve de soporte a diversas valoraciones aun contradictorias, y aun en el mismo sujeto valorante. Por ejemplo, lo sucio, merece varias estimativas: repugnante, inútil, útil, insalubre. Una melodía puede merecer las valoraciones de bella, útil, saludable, agradable, sublime. Pero también sucede a la inversa: una misma estimativa, se puede aplicar a una variedad de situaciones extra-mentales; por ejemplo: “útil” puede ser algo limpio, o bien, algo reparado, algo armonioso, alguien bondadoso, algo nutritivo y estas situaciones son constitutivamente nada semejantes.

Me pregunto: ¿es lógico pensar que en la naturaleza virgen extra-mental, se den este tipo de relaciones? Si una cualidad la aplicamos calificando a dos entidades extra-mentales tan diversas ontológicamente —por ejemplo lo “inútil” (valoración negativa), se aplica por igual a algo sucio y a un rufián mentiroso—, es obvio que dicha cualidad no es consubstancial ónticamente a esas entidades, sino que se les aplica por relación a algo exterior que las unifica: es pues una cualidad advenediza a dichas entidades. En consecuencia, los llamados “valores”, no solamente no son constitutivos de sus depositarios, sino que denuncian una intervención heterónoma que los califica.

El término “valor” es específico; como especie, los individuos que lo conforman debieran tener alguna cualidad común que les sea constitutiva. Ahora bien: adviértase la relación entre una entidad o depositario —que sea valor—, por ejemplo, la patria, y una cualidad valente, por ejemplo, la exactitud (que también es valor). La patria y la exactitud no conforman una unidad entitativa (como la existente entre el lucero y su brillantez), pues ambas son ajenas entre sí. Pero ambas, la entidad

y la cualidad valente, son consideradas por este modo de pensar, “valores”. La patria y la exactitud, no conforman una entidad sustantiva, como es el caso del lucero, pues la patria no puede ser exacta: ambas son fáctica y conceptualmente, ajenas entre sí. Ahora bien: ¿cómo se explica que no conformando una unidad entitativa, y siendo constitutivamente tan disímiles la patria y la exactitud, ambas estén en el mismo conjunto por ser ambas “valores”? ¿qué es lo que las unifica dentro de este conjunto?

La patria y la exactitud no son partes de alguna estructura mayor, no están unidas en el espacio ni en el tiempo, tampoco son homólogas: no mora en su constitución algún universal común ni una estructura común; no son ambas partes de un todo común, no comparten origen, causas ni efectos comunes. Por lo tanto, la patria y la exactitud no son miembros de ninguna especie. No obstante, el modo de pensar en referencia, las hace conformar a ambas, el conjunto de “los valores”.

He de decir no obstante, que la cualidad de “valor” les es a ambas, constitutivamente ajena; veamos lo que significan como “valores”: si son valores, es porque valen; y si valen, es por comparación con algo, con relación a algo, por algo o alguien. Valer, es semejante a “ser igual a” o “ser diferente de”. Luego, el valer es algo ajeno a la constitución de la entidad. Entonces, la agrupación de la patria y la exactitud en un conjunto, es una acción heterónoma. Ambas son reunidas en un conjunto mayor por la fuerza, según algún principio heterónimo. Esto significa que si ambas, siendo completamente heterogéneas, están agrupadas en un conjunto como “valores”, lo es por algún principio exterior y heterónimo con respecto a ambas: ha de ser algún factor externo que las agrupa, algo que no puede estar en su constitución —como es el caso del lucero y su brillantez. Ese algo que incluye a ambas en un conjunto, no puede provenir sino de algo exterior al conjunto. Si la patria y la exactitud, supuestamente, merecen ambas ser apreciadas, ¿con base en qué son merecedoras, si no tienen nada extra-mental en común?

### **7. La especificidad de los supuestos “valores”**

Aquello que la gente denomina “valor”, por lo general tiene un carácter específico: no es exclusividad del individuo, sino que se apoya en la

especie, clase o conjunto; por ejemplo, la honestidad. Excluyo de esta consideración, los “valores” que serían entidades individuales, tales como “la vida” propuesta por Nietzsche, “la raza” propuesta por el nacional-socialismo, o el *Nirvana* de los budistas.

Pues bien: aquello que la gente denomina “valores”, son realmente, categorías axiológicas. Si buscamos dónde están los “valores”, dentro de los marcos categoriales diseñados por la axiología, no los hallamos: sólo hallamos cualidades constitutivas como la belleza, la honradez, la amistad, o entidades como la familia, la patria, Dios, la vida, etc.

Alguien, en defensa de la objetividad del valor, podría argüir que el asesinato es malo, independientemente de la relatividad de las apreciaciones sobre el mismo. Respondo: la bondad, la caridad, el amor, la belleza, tienen cada cual un carácter específico, es decir, ninguno se reduce a la individualidad, que es una categoría característica de las entidades de la esfera entitativa de lo real. Dentro de su especificidad, incluyen cada cual, una heterogeneidad de casos individuales: “bello” se aplica al paisaje, a la escultura, a la sinfonía, al poema, a la estructura deductiva. Alguien podría pensar que esas cualidades son valores universales que moran en un conjunto de diversos depositarios individuales. Pero ya he llegado a la conclusión de que aun en su especificidad, son cualidades constitutivas.

Todos esos supuestos “valores”, son términos específicos. Ahora bien: la especie es compatible con el individuo, tan sólo mediante dos modalidades: o “es” ella misma el individuo en una interacción dialéctica, esto es, está en el individuo compartiendo con él el mismo status en la individualidad de lo real, o es un concepto abstracto ideado por la mente para aprehender una clase o conjunto de individuos congéneres.

Resulta que la belleza, el amor, la caridad, en tanto que específicos, si, dado que por hipótesis, no están junto al individuo compartiendo el status de lo extra-mental, entonces, su status es el de “conceptos”, es decir, ideas forjadas por la mente para aprehender a los individuos congéneres; dicho conjunto es heterogéneo: “útil”, se aplica a una herramienta, a una idea-fuerza y a una ecuación.

Se trata de categorías creadas espontáneamente por la mente individual (por una mente innovadora) o por la mente colectiva, y a medida que son usadas, van asumiendo independencia de la subjetividad para

constituirse paulatinamente en patrimonio del espíritu colectivo de la comunidad de hablantes.

El carácter abstracto de estas categorías, determina que trasciendan a la relatividad: lo justo puede ser diverso para el africano, para el *kechwa* y para el *samoyedo*, y no obstante, algo hay de común que se impone a los tres, y eso es lo que recoge la mente colectiva en la categoría “justicia”. La “utilidad”, es un “modelo” conceptual que utiliza la mente para reflejar una variedad de funciones universalizables dentro de un contexto fáctico, que es la interdependencia funcional.

El referente de cada categoría axiológica, no es un valor, como pudiera creerse. Ello supone que dicho valor sea objetivo, lo cual no es el caso. ¿Cuál es el referente reflejado por la categoría axiológica de la solemnidad? ¿La solemnidad fáctica? Si así fuera, pregunto: ¿puede ser solemne el firmamento estrellado si no hay alguna conciencia que lo perciba como “solemne”? Obviamente que no. Luego, la solemnidad no es un valor extra-mental: la solemnidad no es otra cosa que el acto de la valoración especial del firmamento estrellado: ese es el referente objetivo de la categoría axiológica de la solemnidad.

¿Cómo pruebo que los denominados “valores” no son tales sino abstracciones mentales? Una misma cualidad constitutiva puede ser reflejada en diversas abstracciones: la hembra alimenta a sus cachorros: es una cualidad; mas esto se refleja en variadas abstracciones mentales: “vital”, “admirable”, “imprescindible”, y cada una de estas abstracciones a su vez, relaciona su correlato con sus respectivos congéneres dentro de un conjunto. Pues bien: ¿Cómo se explica que existan tantos “valores” para la misma cualidad fáctica?: la única respuesta es, que se trata de abstracciones intelectivas producidas por la mente.

Con respecto a una catarata: ¿cómo se explica que el mismo sujeto, y bajo las mismas circunstancias, la halle grandiosa, impresionante, útil, sagrada, hermosa? ¿Es sensato suponer que la catarata es el “depositario” de seis valores? El caso de esta manzana es diferente: puede ser dulce, roja, suave, redonda y pesada, debido a que en su constitución existe una pluralidad de aspectos constitutivos; por el contrario, los “valores” de la catarata no se corresponden con una pluralidad de aspectos constitutivos de la misma. Es obvio entonces, que aquella pluralidad de “valores” son ajenos a la catarata; y dado que son “algo”, han de ser abstracciones mentales para calificar a la catarata desde

diversos puntos de vista: son abstracciones intelectivas empleadas por la conciencia valorante para aprehender intelectivamente cada tipo de impresiones que le produce la catarata. Pero aun más, muchos de estos supuestos “valores” son especies. Si el valor es por hipótesis, una cualidad yacente, una tal cualidad yacente no puede yacer la misma en un universo de entidades individuales disímiles. Por lo tanto, tal cualidad como por ejemplo la belleza, siendo específica, es la *misma* en todos los casos individuales, y siendo la misma, no puede ser una cualidad yacente, sino una abstracción mental.

Aun más: ¿cómo se explica que la misma tranquilidad de la campiña sea acogedora para el ciudadano que la visita, y aburrida y monótona para el campesino que a diario labora en dicha campiña? ¿Es que el mismo depositario puede ser el portador de dos cualidades de valor que se excluyen entre sí? Los contrarios constitutivos se implican y suponen mutuamente, como las cargas positiva y negativa de la misma electricidad; pero en este caso, no existe tal implicancia: puede existir un contrario, sin necesitar del otro; es decir, la tranquilidad, para ser acogedora, no necesita ser a la vez, aburrida. Luego, “acogedora” y “aburrida”, son abstracciones venidas de fuera para calificarla a la tranquilidad.

La tesis contraria a mi enfoque, plantea que el valor está yacente ahí en el depositario o portador (supuestamente en la relación con un sujeto). En el caso de que así fuera, entonces, en el conjunto o clase de los objetos sublimes por ejemplo, le acompañaría a cada entidad, cual su “portador”, la sublimidad. Empero, es el caso que estas cualidades son inestables: la misma campiña, según quién la valore, y según el estado emocional de quién la valore, es apacible, aburrida, seductora, misteriosa, aterradora, promisoro, rentable, etc. Adviértase que las cualidades como ideas, no necesariamente varían en su contenido, de una percepción a otra. Lo que varía de un caso a otro es, su atribución a la campiña. Esta versatilidad de la atribución, nos arroja hacia la conclusión de que no existe una unidad objetiva o entidad que unifique a esas diversas cualidades de la campiña. Ninguna de estas cualidades, guarda una unidad orgánica con las demás.

Por lo tanto, la apacibilidad, por ejemplo, ni pertenece a la constitución de la campiña, ni se asocia con las demás cualidades de la campiña: se asocia con otras apacibilidades que bajo otras circunstancias,

son asignadas a otros portadores. Resulta que la apacibilidad tiene un carácter no individual sino específico, y no constitutivo sino de aplicación.

Esto significa que la apacibilidad es ajena, extraña a su supuesto portador (la campiña) y es un constructo mental aplicado a la campiña y a lo que la mente considera sus congéneres. La apacibilidad, para ser objetiva como se pretende, debiera compartir las categorías ónticas del depositario, entre ellas, la individualidad; pero es el caso que no es individual sino específica por su extensión o denotación, pues trasciende el marco de la entidad individual (esta campiña). No es que se halle individualizada en cada campiña. Es específica, porque su extensión o denotación, abarca una cantidad virtualmente plural e indefinida de individuos considerados “apacibles”.

Ahora bien: los individuos de esa denotación a los que se aplica la apacibilidad, pueden ser los más diversos constitutivamente, desde una noche de verano hasta una melodía o una idea. Los marcos categoriales que portan esas entidades, son inconmensurables, pues son categorías tan incompatibles y disyuntivas como la temporalidad y la intemporalidad. Cómo se puede aceptar entonces, que una cualidad supuestamente yacente en el portador, lo sea de semejante heterogeneidad entitativa? Se me replicará: es que es una especificidad constitutiva a una pluralidad de entes, a lo cual yo respondo: si así fuera, esta cualidad no variaría según los sujetos valorantes.

Aun más: cada una de esas cualidades, dado su carácter adjetivo y cualificador, tiene una índole de especificidad. Me pregunto entonces: ¿cuál es la índole de los rasgos comunes que caen dentro de esta especie? Dos sujetos pueden tener dos conceptos diversos de lo que es la apacibilidad (sin referencia a la campiña): su contenido o connotación, puede ser mayor o menor, y también puede ser diferente cualitativamente. Por lo tanto: los componentes de la connotación de la apacibilidad, no yacen en la campiña. En consecuencia, a los rasgos —o componentes— de la connotación bajo la especie de la “apacibilidad”, lo que los unifica no es ningún portador, sino algo exterior a todo portador: no son rasgos yacentes en el depositario “apacible”: son notas o determinaciones abstractas, que forman la connotación de un constructo extra-objetivo, mas un constructo extra-objetivo no puede ser sino un constructo no-objetivo, esto es, un constructo mental.

Esta estructura tiene como referentes objetivos, a las características reconocidas en toda entidad considerada “apacible”. Estas notas del constructo sí son estables: varían en cuanto a su presencia en los sujetos, varían en cada sujeto a lo largo de su existencia: acepto este relativismo; pero dentro de su variación, aquello que da organicidad y estabilidad a estos componentes de la apacibilidad, no es el depositario, sino la mente humana. Tales componentes tienen el carácter de modelos mentales, y el sujeto decide qué entidad objetiva es compatible con dicho modelo, y qué otra entidad no lo es.

Las categorías en examen (siempre que tengan un carácter específico), tienen un carácter instrumental, pues las utiliza el sujeto valorante a manera de “calificativos” para calificar algo como justo, bello, caritativo. Definitivamente, nada de eso que la gente denomina “valores”, existe fuera de la mente humana: lo que sí hay es, categorías axiológicas, que son conceptos muy generales creados por la mente para calificar aquello que su capacidad estimativa encuentra como valioso.

### **8. No hay valores, sino un reaccionar emotivo**

Busco al supuesto valor objetivo en su pureza fuera de la subjetividad humana, mas sólo hallo cualidades o entidades con sentido funcional en relación a su entorno, y categorías axiológicas. Una categoría axiológica no puede ser un valor. Veamos; por ejemplo, la grandiosidad, la aplicamos a una plegaria, a una pieza musical, a una acción heroica y al cielo estrellado; cómo se puede explicar que entidades constitutivamente tan diversas, sean portadoras de una cualidad común?; la respuesta es obvia: lo común, lo pone el impacto estimativo de la conciencia valorante. En cuanto a la belleza: iqué constitutivo compartido puede existir entre un teorema bello, un bello sueño, y un paisaje bello? Comparten algo, es la emoción estética destacable que producen en la conciencia.

Es más: cuando el sujeto aprecia el paisaje, no tiene ante sí la categoría axiológica sino el paisaje. El campesino que a diario ejecuta sus labores en ese paraje, no lo halla bello. Es más: cuando un determinado sujeto de la ciudad se asienta en el paisaje como campesino, con el tiempo deja de hallarlo bello el paisaje. A esta relatividad, aún debe añadirse la polaridad en la que suelen presentarse los “valores”.

Es innegable, la relatividad de los llamados “valores”: algo vale o no vale, vale más o vale menos, según el tipo de comunidad humana que lo valore, según el momento histórico, las circunstancias, y también, según la idiosincrasia del sujeto valorante. La catarata, para el ciudadano que la visita por primera vez, es espectacular; mas para el campesino que diariamente labora en sus inmediaciones, no lo es, y es más bien, “aburrida”. Ahora bien: la misma entidad, no puede ser a la vez espectacular y no-espectacular. La conclusión lógica que se impone es, que la espectacularidad que se le atribuye, es expresión de una reacción emotiva de la conciencia valorante.<sup>5</sup>

Lo valorable, es algo frente a lo cual no permanecemos neutrales e indiferentes, sino que, o lo acogemos o lo rechazamos: tomamos partido. Ciertamente, el humano puede pronunciarse con respecto a una polaridad, como cuando determina que tal electricidad es positiva o es negativa, que tal temperatura es sobre cero o bajo cero, que el colesterol está alto o bajo, pero en todos estos casos, la mente lo que hace es, registrar o constatar alguna polaridad existente; y eso, por principio, no es acoger o rechazar algo. Digo “por principio”, porque también puede agregarse a la mera conciencia constativa, una conciencia axiológica valorante: constativamente, la temperatura la hallo sobre cero; pero si entumecido, estoy a punto de morir congelado, y me acercan un potente calefactor, esa temperatura sobre cero es acogida por mí axiológicamente: la valoro, estoy a favor de ella: significa que mi conciencia valorante en este caso, se ha añadido a mi conciencia constativa.

Cuando reconozco que la luz del Sol “es necesaria” para las plantas, las palabras de por sí no me dicen si mi mente está en una actitud constativa (neutral) o en una actitud valorativa. Si reconozco que la producción de clorofila por la hoja de la planta, es imposible sin la fotosíntesis, y que ésta es imposible sin la luz solar, simplemente estoy constatando o registrando una situación, o dando cuenta de ella, en una actitud neutral. La posición valorativa de mi conciencia se cumple cuando considero esa misma función de la luz solar, en términos comparativos: la comparo, o bien con su ausencia, o bien con el smog.

<sup>5</sup> No comparto la tesis del Meinong maduro, de que las emociones presentan los valores, toda vez que él presupone la existencia de un valor pre-existente (1968a, p. 114).

La honestidad es coherente con las necesidades de la sociedad; esto lo sabe cualquier sociólogo en conciencia constativa o neutral. La valora, solamente cuando la compara con la hipocresía. Esto significa destacarla, ponerla de relieve, jerarquizarla: sopesar lo que significa en relación a otros peldaños de la jerarquía, o en relación a su ausencia, o a su opuesto. El caso más palpable es el de las virtudes. Sabemos por ejemplo, que lo justo es dar a cada cual lo que le corresponde. Si absolutamente todas las relaciones humanas se rigieran por este principio, registraríamos lo justo en conciencia neutral solamente; pero por qué es que valoramos una acción justa: porque la comparamos —intuitivamente— con los actos injustos: éstos le dan relieve ante nuestros ojos: la hacen valer. Sin una conciencia comparativa, lo justo tiene un sentido en función del conjunto, pero no “vale”.<sup>6</sup>

Valioso es, lo “destacado” por alguien, y para alguien. La belleza de una sola flor bella dentro de un entorno de flores no-bellas, no destaca si no es para alguna conciencia que se impresione por dicha flor: la “destaca”. Se me replicará: alguien puede conocer un valor sin impresionarse; por ejemplo, sabemos fría y neutralmente, de la solemnidad de la sangre para el azteca, o de la sacralidad del gato egipcio. Respondo: pero dicha sacralidad fue forjada por los sacerdotes egipcios: el gato fue sagrado por ellos y para ellos; y lo fue, porque lo destacaron entre otros animales no-sagrados.<sup>7</sup>

O bien: podemos ponderar, evaluar, la entidad valorada, destacando en ella el significado que le hallamos en relación con nuestra situación existencial. Me explico: el objeto valorado, si es valorado, es porque el valorante lo incluye en alguna relación, o con su propia afectividad, o con sus necesidades vitales porque tiene alguna significación para éstas. Por ejemplo, un vado en un río, puede ser peligroso o no para ser atravesado por una manada, y yo lo registro constativamente: no ejerzo en esto necesariamente mi conciencia valorante; pero sí la ejerzo, por ejemplo, si es que la manada tiene alguna importancia para mí, pongamos por caso, si soy protector de la fauna silvestre y me preocupa la extinción del genotipo de la manada; entonces sí el vado lo acojo

<sup>6</sup> No sin razón, Nicolai Hartmann, para defender la objetividad de los valores, afirmaba que se aprehende el valor allí donde a éste le falta el caso real vivido (1948).

<sup>7</sup> También Jürgen Habermas afirma que previa evaluación, el sujeto reacciona ante los rasgos salientes o relevantes de su entorno (Putnam y Habermas, 2008, p. 93).

o lo rechazo según que sea o no peligroso para la manada itinerante. El naturalista indiferente, carente de conciencia conservacionista o de afecto por la vida silvestre, simplemente registra la peligrosidad o no-peligrosidad del vado, pero ni la acoge ni la rechaza.<sup>8</sup>

A un laboratorista clínico a quien le llega una muestra anónima de orina, le es indiferente que el resultado arroje positivo o negativo: se limita a constatar o registrar. Por el contrario, para la paciente, el resultado sí tiene significación, según que desee o no estar embarazada: es que lo incluye a dicho resultado en alguna relación con su afectividad o con sus necesidades vitales, por tener alguna significación para éstas. En consecuencia, la paciente adopta frente a ese resultado una postura emotiva, o de acogerlo, o de rechazarlo.

Definitivamente, los denominados “valores”, implican el cariz de subjetividad que les da la mente; por ejemplo, el amor siempre existió en la convivencia humana, pero Jesús Nazareno lo eleva a la categoría de “valor” al hallarle un sentido, una significación —comparado con la crueldad imperante—; y algo semejante podemos decir de “la vida” propuesta por Nietzsche, “la raza”, propuesta por el nacional-socialismo, “el trabajo” propuesto por los marxistas, la “budheidad” propuesta por los budistas, etc. Con esta lógica, para el nativo de las selvas, el cerro que venera (apu) también es un valor y cualquier cosa puede ser convertida en valor por cualquier mortal creador de “valores”, siempre que le reconozca alguna significación para su comunidad, para la convivencia humana, la haga pública, y se inserte en el espíritu colectivo de la comunidad. (Señalaré que, puesto que todo puede ser valor, resulta que cualquier escala axiológica resulta ser un formato categorial muy estrecho, grosero y discriminativo, para albergar a todo el universo de posibles valores).

Todo esto nos lleva a concluir que el llamado “valor” no reside en el bien o depositario, sino que todo lo axiológico nace de la conciencia valorante, lo impone ésta. Pues bien: este poner de relieve y destacar, no es una intelectual reflexión: es una intuición emotiva. Tan emotiva, que mi conciencia valorante ante lo valorado, no puede no asumir un partido: o lo acepto y acojo, o lo rechazo. No puedo destacar, po-

<sup>8</sup> Con fundamento, Meinong señalaba que la dimensión del valor no depende sólo de la intensidad con la cual se valora la existencia de un objeto actualmente presente, sino también de la intensidad con la cual la no-existencia representaría un “desvalor”.

ner de relieve, sin que ello implique una reacción afectiva frente a lo destacado.<sup>9</sup>

El reaccionar emotivo de los miembros de una comunidad, y según sean las circunstancias vivenciales y existenciales de la misma, da como resultante, que las reacciones, independizándose de sus autores, adquieran objetividad en el “espíritu colectivo” de la comunidad: por ejemplo, la nobleza, la honestidad; esto es lo que la axiología denomina “valores”, y que yo lo denomino “categorías axiológicas”: son categorías que aprehendidas más o menos completamente por cada integrante de la comunidad, éste las utiliza para calificar las cualidades por él destacadas. No son “cualidades parásitas”, sino modelos mentales, intelectivos, artificios o constructos lógicos inconscientemente forjados por el colectivo, con una función instrumental para calificar aquellos aspectos del ser objetivo que para cada cual resulta impresionante.<sup>10</sup>

Ahora bien: la toma de partido, constituye una disposición anímica afectiva, en sí no es volitiva: un jurado calificador decide declarar ganadora del concurso de belleza a una candidata, esto es una decisión volitiva; anterior a ella, y suponiéndola, tuvo que efectuarse aquella toma de partido. La decisión, en sí misma no es axiológica, pero supone un soporte axiológico que es la toma de partido. Querer hacer algo, disponerse a hacer algo, supone perseguir un objetivo, presupone también una decisión consciente, etc., pero ese acto no presupone necesariamente una toma de partido, por ejemplo, un operario puede ser obligado por un patrón, a efectuar algo que le repugna hacer; efectuarlo, no supone pues que sienta apego por lo que hace, o que asuma una posición afectiva favorable con respecto a ello.<sup>11</sup>

Alguien me replicaría: hay entidades ante las cuales no es necesario experimentar una reacción emotiva para reconocer en ellas un valor: la “utilidad” de los materiales de construcción o la “salubridad”

<sup>9</sup> Ya Otto Ritschl, expresaba que la pretensión de reducir al hombre a una máquina indiferente de conocimientos, choca con la vida, con sus incitaciones a la alegría y al dolor, al amor, a los celos, a la ambición y al odio. Es más: todos los sentimientos constituyen un valor o un desvalor (valor negativo) (Otto Ritschl 1895, pp. 16-18).

<sup>10</sup> Ya Jürgen Habermas aceptaba el “reconocimiento intersubjetivo” o “perspectiva del nosotros”, así como el reconocimiento de estándares evaluativos dentro del “mundo de la vida” (Putnam y Habermas 2008, pp. 94-98).

<sup>11</sup> Robert Eisler tuvo que renunciar a su primitiva idea de que el valor es una cualidad objetiva de ciertas partes del ambiente, y tuvo que admitir que el valor es una falsa objetivación del sentimiento valorativo (1902, pp. 5-8).

de los medicamentos, ambas son valores, y la mente simplemente los aprehende de una manera intelectual. Yo respondo: utilidad y salubridad, son cualidades constativas insertas cada cual en la relación de la entidad del caso, con la vida humana, de tal manera que, teóricamente, pueden permanecer incólumes ante una comunidad con mentes apáticas o indiferentes; son pues, cualidades extra-axiológicas. Lo axiológico en cambio, tiene siempre un carácter relativista: esto es, se ubica en una jerarquía, dentro de la cual vale más o menos que otras entidades. En la estructura constitutiva del ser del material útil, no hay nada que haciendo referencia a lo no-útil, o a lo más o menos útil, lo destaque o lo ubique dentro de una escala jerárquica.

Sin el impacto que me produce lo noble, lo bello, lo sincero, no hay nada axiológico fuera de mi conciencia que sea calificable como “valores”. Concluyo pues, que no existen los valores: lo que la axiología denomina “valor”, no es más que un acto de ponderación emotiva ejecutada por la conciencia, poniendo en relieve algo en relación a su entorno o a su situación existencial.<sup>12</sup>

### **9. La división entre lo axiológico y lo no-axiológico, no deriva de lo extra-mental, sino de la conciencia**

Cómo dar una explicación común para “valores” tan disímiles como lo bello por un lado, y por otro, lo saludable o lo útil. Pareciera que en el primer caso, el “valor” es algo que impresiona la emotividad del valorante, en tanto que los otros “valores” son cualidades que nuestra conciencia registra en la realidad, fría y constativamente. Mas no es así: la división entre lo axiológico y lo no-axiológico, no deriva de lo extra-mental, sino de la conciencia.

Ensayaré una supuesta hipótesis aclarativa, diferente de mi susodicha afirmación, y a la cual denominaré “hipótesis X”: plantea lo siguiente: el valor es sólo lo que impresiona nuestra emotividad, como los valores espirituales y los religiosos. No pueden considerarse como valores, aquellas cualidades que no impresionan nuestra emotividad, y que sólo pueden ser registradas por la conciencia neutral constativa: tales serían la utilidad, la salud, la sanidad, la fortaleza (de la persona),

<sup>12</sup>Según Javier Echeverría, los valores pueden expresarse en términos comparativos, no-cualitativos (sí o no), ni métricos, y reduce los valores a “funciones no-saturadas” (2002, pp. 21-37).

la energía (de la persona), la abundancia, la carestía, la capacidad, la conveniencia, la adecuación, todas éstas, en la hipótesis, serían cualidades constatables por la conciencia neutral, apática, indiferente. En tal virtud, en este segundo caso, no se trataría de valores, sino de cualidades constitutivas.

Frente a esta imaginaria “hipótesis X”, yo afirmo lo siguiente: lo que supone que son los valores espirituales y las cualidades constitutivas, todo el conjunto se reduce a cualidades constitutivas, cuyo reconocimiento sobre la pertenencia o no a un sujeto, depende de dos factores: 1: la contrastación; y 2: el criterio valorativo asumido. La diferencia radica en que las cualidades denominadas en esta hipótesis, “valores espirituales”, son reconocidas por nuestra conciencia, principalmente, de conformidad con determinado criterio valorativo, y por el contrario, las denominadas por esta hipótesis “cualidades constitutivas”, son reconocidas por nuestra conciencia como pertenecientes a un sujeto, principalmente por medio de la contrastación con un referente, y no tanto por el criterio valorativo. Considero que, no obstante esta diferencia, “valores” y “cualidades constitutivas” se reducen a lo mismo: todos son cualidades constitutivas extra-mentales de las entidades. Me explico: Estas “cualidades constitutivas” de la “hipótesis X”, si bien es cierto, pueden ser percibidas por la conciencia neutral constativa, también pueden ser sentidas por la conciencia valorativa. Por ejemplo: mi vigor físico lo acogeré emotivamente o no, según que sea mi vigor en vísperas de debutar en una competencia deportiva, o según que sea el vigor de alguien para mí desconocido. Y además, mi propio vigor físico puede ser constatado indiferentemente por algún desconocido; sólo cuando impresiona la conciencia valorativa, tiene carácter axiológico. Se desprende de esta reflexión, que el vigor físico es una cualidad constitutiva del organismo, y que puede ser valiosa o no-valiosa, según que la aprecie una conciencia valorativa o una conciencia neutral, respectivamente: lo axiológico del valor físico, se lo confiere la conciencia valorativa.

La diferencia con respecto a las otras cualidades constitutivas —denominadas por la “hipótesis X” como “valores espirituales y religiosos”—, reside en que ante estas cualidades, a la conciencia le es más difícil no impresionarse: lo vil, lo bello, lo justo, lo honesto, tienen la virtud de impresionarnos, aunque no siempre: un juez puede resolver ante lo

justo y lo injusto, con fría imparcialidad e indiferencia. Y por otra parte, estas cualidades a las que me estoy refiriendo, se hallan más marcadamente expuestas a la relatividad de las apreciaciones valorativas según cada sujeto valorante, y según cada contexto.<sup>13</sup> Pero definitivamente, también estas cualidades, también pueden ser aprehendidas, como las cualidades denominadas por la hipótesis, “cualidades constitutivas”, por ambas conciencias.

En consecuencia: la diferencia entre ambos conjuntos de cualidades es sólo de grado, y no de naturaleza: ambos conjuntos se reducen a cualidades constitutivas no-axiológicas; es la mente, la que puede o no apreciarlas axiológicamente.

## 10. Conclusión

No existen los valores ni fuera de la mente humana, ni como creados por ella. Lo que se denomina “valores”, es el reaccionar emotivo de la conciencia valorante ante aquellos estímulos que impactan en su afectividad. La mente humana se vale de categorías axiológicas por ella creadas, para expresar el impacto que le producen aquellas situaciones o entidades. En la realidad fuera de la mente humana, no existe la diferencia entre cualidades valiosas y depositarios no-valiosos: cualquier cosa, situación o cualidad, vale o no vale según cómo en cada circunstancia histórica o individual, lo sienta la conciencia valorante del hombre en sociedad.

## Referencias

- Argandoña, A., 2000, *Algunas tesis para un debate sobre los valores*, Documento de investigación núm. 429, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Cortina, A., 2000, *La educación y los valores*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Echeverría, J., 2002, “Axiología y ontología: los valores de la ciencia como funciones no saturadas”, *Argumentos de Razón técnica*, núm. 5, pp. 21-37.
- Eisler, R., 1902, *Studien zur Werttheorie*, Dunker & Humboldt, Leipzig.
- Hartmann, N., 1948, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim, Berlín.
- Litwack, E., 2009, *Wittgenstein and value: the quest for meaning*, Continuum, New York.

<sup>13</sup>Cristine Korsgaard coincide parcialmente con mi planteamiento, pues escribe que los seres humanos otorgamos valor a los objetos de nuestras Inclinationes y que esto está supeditado a una máxima o exigencia (Putnam y Habermas 2008, pp. 53-58).

- Martín Jiménez, L., 2014, *El valor de la axiología: crítica a la idea de valor y a las teorías y doctrinas de los valores*, Pentalfa, Oviedo.
- Meinong, A., 1968a, "Über emotionale Präsentation", *Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie*, Abh. IV, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, pp. 1-181.
- , 1968b, "Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie", *Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie*, Abh. I, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, pp. 1-244.
- , 1968c, "Über Werthhaltung und Wert", *Gesamtausgabe III, Abhandlungen zur Werttheorie*, Abh. II, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, pp. 327-346.
- Menéndez Viso, A., 2002, "Valores: ¿ser o tener?", *Argumentos de Razón Técnica*, núm. 5, pp. 223-238.
- Muñoz, J., 1998, *Materiales para una ética ciudadana*, Ariel, Barcelona.
- Putnam, H., 2004, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona.
- Putnam, H., y J. Habermas, 2008, *Normas y valores*, Trotta S. A., Madrid.
- Ritschl, O., 1895, *Ueber Werthurtheile*, Freiburg i. B., J. C. B. Mohr New, Leipzig.
- Rokeach, M., 1973, *The nature of human values*, Free Press, Nueva York.
- Scheler, M., 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ders., *Gesammelte Werke*, tomo 2, Francke Verlag, Berna.
- Wittgenstein, L., 1967, *En torno a la ética y el valor*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Recibido: 23 de enero.

Aceptado: 3 de junio.

# *EPISTOLAR*

*Stoa*

Vol. 6, no. 12, 2015, pp. 85-112

ISSN 2007-1868

¿ES TIEMPO DE ABANDONAR EL BARCO HUMANO?  
DISPUTA EN TORNO DE LO HUMANO

ADRIANA MENASSÉ  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
amena993@gmail.com

HILAN BENSUSAN  
Universidad de Brasilia  
hilantra@gmail.com

Estas cartas en cinco rondas fueron intercambiadas por Adriana Menassé y Hilan Bensusan entre abril y junio de 2014. Son producto de charlas y discusiones en diversos cafés de Xalapa donde nos reuníamos en una tertulia literario-filosófica que convocó a personas de distintos intereses. Los textos que presentamos a continuación son el producto de debates informales en espacios públicos; consideramos que las inquietudes de nuestro tiempo deben abrirse a un público amplio, y no mantenerse restringidas a las esferas institucionales. En nuestra opinión, la pregunta que aquí planteamos resume la atmósfera cultural de este presente, en la medida en que la misma noción de humanidad hoy se ha vuelto problemática.

¿Es tiempo de abandonar el barco humano? ¿Es acaso posible? Intentamos discutir la cuestión de la humanidad desde muchos ángulos y en muchas tonalidades. Nuestros desacuerdos son importantes y con facilidad se presentan en dos polos. Pero el pensamiento oscila de esta forma. Así, encontramos también puntos de convergencia. Es decir,

aunque, como se podrá apreciar, no nos pusimos de acuerdo, tampoco nos quedamos indiferentes a la invitación que nos hizo el otro de mirar desde lugares que no habíamos considerado con seriedad anteriormente.

### 1. Primera ronda

Xalapa, en 08 de abril de 2014

Querido Hilan,

He leído tu pequeño texto sobre la insuficiencia de lo humano para pensar nuestra situación vital.<sup>1</sup> Junto a eso, retomo la pregunta que me propones como punto de partida para nuestro diálogo. “¿Es tiempo de abandonar el barco humano?” En realidad, yo te iba a decir que tu pregunta presupone la respuesta, pero como tú mismo lo admites, te contrapropongo esta otra: “¿Es posible abandonar el horizonte de lo humano?” Creo que arrancamos en el centro de nuestra continua discusión. . .

Podemos denostar, ciertamente, nuestra circunstancia humana y burlarnos de sus exiguos logros, sobre todo si lo comparamos con los altos y nobles propósitos que se le han adjudicado. Pero me concederás, supongo, que todo pensar, que todo significar es necesariamente un acto humano y, al mismo tiempo un acto de humanidad. Aquí por humanidad entendería un gesto simbólico que busca ordenar el entorno que habita, orientarse en él, es decir establecer una dirección a partir de la cual nuestros actos cobran significado. Y hablar de significado querría decir entrar en un campo de gravitación valorativa, es decir que, en última instancia, significar sería buscar algo que se considera bueno o deseable.

¿Podemos entonces salir del horizonte de esta humanidad que te parece ahora tan insuficiente?

Aquí lo dejo esperando con interés tu respuesta, afectuosamente tuya,

Adriana

<sup>1</sup> <http://anarchai.blogspot.mx/2014/03/a-quick-note-on-latour-vs-meillassoux.html>  
(en 16/7/2014).

\*\*\*

Xalapa, en 14 de abril de 2014

Querida Adriana,

Antes de todo, *Jag Sameach* ya que mañana es el primer día de *Pessaj*.<sup>2</sup> Hoy a la noche es hora de comer, y la comida es siempre una ocasión para buenas conversaciones, cuando podemos estar tranquilos, aunque casi siempre afectados por sabores, olores y por los cambios que nos hacen los ritmos de la digestión. Una atención a la conversación es, desde Platón y antes, una atención al pensamiento. La comida, por otro lado, no recibe atención sistemática de los filósofos —aunque me interesa el trabajo del persa Reza Negarestani que introduce la culinaria como un tema de su concepción del pensamiento como complicidad.<sup>3</sup> Complicidad con cosas que están fuera del campo humano pero que producen ritmos y urgencias que modelan pensamientos. De hecho, me parece que hablar de complicidad puede ser más interesante que hablar de alianzas (o de diplomacia, como hace Latour), si queremos tratar de una manera activa nuestras relaciones con lo no-humano. De todos modos, tenemos esta complicidad —o estas alianzas o diplomacia— con lo más-allá del humano cuando comemos. Es un ritual de auto-producción, pero que también afecta humores y atenciones. Las conversaciones son muchas veces gestos con actores no humanos —comidas, por ejemplo. Y, de un modo general, el entorno afecta los ritmos y el contenido —y quizá casi todo lo que pensamos.

La semana pasada tuvimos una conversación muy buena exactamente mientras comíamos en el Café Chiquito. Esboqué entonces una lectura pervertida de la apelación del otro en Lévinas.<sup>4</sup> El otro aparece en Lévinas siempre asociado a un rostro —y si es así, yo decía, el otro está asociado a una ontología (a la reducción del otro al mismo) ya que no es un completo otro, sino un otro con rostro. Hablamos un poco de

<sup>2</sup> *Pessaj* es la fiesta de la emancipación. Celebra la salida de los judíos de Egipto. Se dice *JagSameach* para desear buenas fiestas. La emancipación es una cuestión relevante para toda discusión sobre nosotros; no es necesariamente nacional ni siquiera asociada a una especie. Emancipar, como en el caso de los judíos salidos de Egipto, tiene mucho que ver con desplazarse.

<sup>3</sup> Cf. *Cyclonopedia: Complicity with anonymous materials*, Prahran: Re:press, 2008 and *Collapse*, Vol. VII, *CulinaryMaterialism*, Londres: Urbanomic, 2011.

<sup>4</sup> Cf. Lévinas, E. *Totalité et Infinité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

rostridad, como Deleuze, y Guattari la consideran en *Mille Plateaux*.<sup>5</sup> Pero luego tú me hiciste una pregunta muy pertinente: “¿si todo me puede plantear una apelación (ética), no será que tal apelación se convierte en indiferencia, ya que todo, en ciertos casos, es nada (ceguera blanca, ceguera negra)?” Me parece que sí. Latour, en el capítulo 16 de su *Enquête sur les modes d’existence*,<sup>6</sup> tiene una posible respuesta. El sugiere que aunque todo puede interpelarme, no todo me interpela igualmente. O sea, yo puedo ser interpelado por cosas no humanas (su ejemplo es un glaciar) aunque otros no sean interpelados por el mismo objeto. Aquí hay dos cuestiones importantes: primero, no es que todos son interpelados por las mismas cosas, ni siquiera todos son interpelados igualmente por todos los rostros humanos. Las sensibilidades morales son distintas. Entonces, no es que la moral sea relativa, sino más bien que la relatividad es moral. O sea, la pluralidad de perspectivas morales es no sólo conveniente sino moral. Tampoco es que la interpelación no tenga una carga normativa, si tiene —nos afecta, nos mueve; y viene de una normatividad en el mundo. Si es así, no hay una ontología previa a la interpelación: ni una ontología del rostro humano, ni una ontología del todo (todo interpela). Segundo, la norma aquí no es más una norma que afecta a todos los humanos igualmente. Hablaba el otro día de ese juego de palabras que hace Brandom:<sup>7</sup> *we met the norms and they are us*. Bien, aquí la norma no es nosotros; nosotros quizás tenemos un modo de responder a las normas (que tiene que ver con nuestra educación virtuosa, nuestra sensibilidad, un tanto en el sentido de Aristóteles, pero nuestra sensibilidad se expande en dirección al no humano.

Sí, el pensamiento es afectado por las interpelaciones —pero las interpelaciones pueden venir de todas partes, aunque no vienen sino de donde nuestra sensibilidad está sintonizada. No es que todos tenemos la misma sensibilidad, si bien que hay similitudes importantes.

<sup>5</sup> París: Seuil, 1980. Cf. *L’année zero: l’avisageité*. La noción de rostridad es más amplia que el rostro humano e incluye una relación con lo profundo y la superficie. El rostro esta hecho de muro blanco, como una pantalla, y de hoyos negros que llevan al infinito. Deleuze y Guattari se demandan que instituciones, cuerpos sociales y dispositivos necesitan o se presentan con un rostro. Para ellos, la rostridad es una estructura de la inteligibilidad del mundo.

<sup>6</sup> París: Découverte, 2012.

<sup>7</sup> Encontramos las normas, y ellas son nosotros. Cf. *Making It Explicit*, Cambridge: Harvard UP, 1994. Brandom articula su inferencialismo en torno a un nosotros capaces de seguir normas. Peter Wolfendale (XXXX) intenta extender este paradigma más allá de un humanismo.

Foucault decía que Kant se despertó, por Hume, del sueño dogmático, pero jamás del sueño antropológico. Este sueño es el sueño de un universal (apodíctico) humano que funda una otra *Notwendigkeit* (necesidad). François Laruelle<sup>8</sup> tiene una concepción interesante del pensamiento (no afectado por la filosofía): él dice que en el pensamiento las cosas se vuelven pensadas, ellas son protagonistas; es como si el pensamiento no fuera mucho más que una pantalla donde las cosas están activamente presentes. Laruelle tiene un diálogo importante con Lévinas —el también parte de un punto de vista kantiano—, para encontrar agencia en las cosas mismas. Quizás aquí también la palabra de Negarestani tiene aún más fuerza: complicidad.

Desde un punto de vista menos kantiano, Deleuze y Guattari introducen la idea del pensamiento como devenir. El pensamiento es una contaminación. Hay otras, y para ellos el pensamiento no tiene un lugar más importante que cualquier otra contaminación. El devenir animal presenta un elemento importante en producir contenidos de pensamientos, así como maneras de pensar (acentos, o ritmos). No somos siempre humanos, ya que nadie es siempre lo mismo. Así, el pensamiento es producto no del humano, sino de una mezcla, de una confluencia. Ahora bien, ¿abandonar el barco humano? No creo que esto signifique que abandonamos la humanidad, sino que abandonamos la idea de que el barco humano es el único que puede conducirnos donde queremos ir, donde necesitamos ir. Hay otras asociaciones —y por lo tanto, pensamientos afectados por no-humanos. Es que jamás pensamos solos —y, sobretodo, jamás pensamos sólo entre nosotros. Hay híbridos por todas partes. Se trata, entonces, de abandonar la humanidad como obligatoria, como una substancia.

Espero tu respuesta, afectuosamente,

Hilan

## 2. Segunda ronda

Xalapa, en 24 de abril de 2014

Mi querido Hilan,

<sup>8</sup> Laruelle desarrolla la noción de no-filosofía, según la cual hay un pensamiento, lejos de la determinación filosófica, que no se ubica el dominio de la auto-determinación. Cf. *Principes de la non-philosophie*, Paris: Presses Universitaires Françaises, 1996.

Retomo nuestra charla y lo hago por partes, porque tu presentación es muy rica y da para muchas cuestiones, me parece. En primer lugar feliz Pascua para ti también y me alegro mucho que hayas ido a la cena en Xalapa, siempre un espacio compartido con amigos, que cada año reanuda el hilo de una larga tradición. Como sabemos tú y yo, la fiesta de *Pesaj* es la celebración de la primavera, la libertad y la renovación, símbolos de un ideal de vida y de un destino para el hombre. Pues la primavera sola se refiere a la repetición del recorrido que hace la tierra alrededor del sol, algo sobre la que nada tenemos que ver nosotros, las criaturas humanas; pero asignarle el valor de la renovación, de ese perfeccionamiento moral que es la libertad, eso ya es plenamente humano, ¿no crees? Y sólo humano.

Hablas de la cena. ¡Cómo pasar de largo la cena! La cena ritual de *Pesaj* con sus símbolos de hierbas amargas por “las penas que pasaron nuestros antepasados en Egipto”, y la dulce mezcla de manzana y miel que es el símbolo de la esclavitud. . . (por cierto, no te pasará inadvertido que ese símbolo de esclavitud, el *jaroset*, es lo más dulce y apetitoso del platón ritual. La esclavitud es agradable al paladar, ¡vaya paradoja!). La cena ritual se prepara con tiempo y con cuidado. Va acompañada del gusto de cocinar y de la talacha que implica calcular para cuánta gente; ir al mercado, comprar las cosas, cocer, sazonar, darle el punto que hará de cada plato un placer tan especial —ése que dices que influirá sobre nuestro ánimo y aun sobre nuestras conversaciones. Pero es justamente esa refinada preparación, ese esmero que ponemos en preparar la cena, lo que nos da la pauta de que la comida es en realidad un regalo, un don, una ofrenda. Y lo es todos los días, pero se nota más cuando hacemos “algo especial” para ofrecerle a los demás. Los olores y los sabores acompañan nuestra conversación. Son un vehículo, un puente de amor, no un fin en sí mismo. Bastante triste sería (y en mi opinión un imposible fáctico) preparar una comida deliciosa y lentamente guisada para comerla en la soledad de nuestro cuarto. ¿Cuántas veces lo haríamos? Igual que, en ocasiones, un pan seco y viejo puede pasar perfectamente por banquete si va acompañado de la afectuosa complicidad de un buen amigo.

Hablas de “complicidad con las cosas”; yo digo “complicidad con un buen amigo”. Porque, la verdad, eso sí lo entiendo, lo otro no sé. . . La complicidad con los amigos la he experimentado a veces y me trae

alegría y paz en el corazón. La complicidad con el plato y con la mesa en que comemos me resulta mucho más difusa. Por cierto, tengo algunos platos muy bonitos. Unos me los regalaron, otros me los heredaron. Me los han regalado amigas que saben que me gustan los platos bellos. Pero comer sola en esos platos especiales no me da alegría ni paz. Me gusta compartir el deleite y el amor que guardan para mí. También tengo dos hermosos gatos. Bueno, los gatos siempre son hermosos, pero tengo que confesarte que cuando estoy sola, comiendo en mis platos preciosos una comida deliciosa que cociné para mí solita, los gatos no me resultan todavía compañía verdadera. Les doy de comer (no de mi comida deliciosa, por supuesto, pero ellos parecen satisfechos con la que les doy), maúllan, se lamen, a veces ronronean; se acercan, los acaricio. Pero siguen sin darme la sensación de que hay alguien conmigo, ¿un rostro? que me habla o me cuestiona, alguien que me obliga a salir de mí para presentarme al momento con todo mi ser. Los gatos no me sacan de la continuidad y rutina de mi soledad para entrar en mi presente. Ésa es la formulación que hace Rosenzweig de la relación entre dos seres humanos, del efecto del nombre propio sobre nosotros: salir del letargo de un mundo indistinto, para entrar plenamente en el momento. Y es, sin duda, consonante con “la revelación” del rostro levinasiano aunque tenga matices importantes.

Y aquí entramos en el problema de la “rostridad” de la que hablas. Me temo que aquí la cosa nos obligue a meternos en precisiones un poco técnicas, pero en fin, le entro porque si no quedará fuera de nuestra charla para toda la eternidad, y creo que no nos conviene. Me acuerdo bien de nuestra conversación en el Café Chiquito y de lo delicioso que ha sido compartir contigo el pan y el vino (agua de frutas, de hecho), no tanto porque fuera una gran comida gourmet, sino por nuestra pasión disputativa y por la simpatía que corre entre nosotros. Me acuerdo de tu atrevimiento casi herético y sobre todo travieso de extender el rostro no solamente a los seres vivos no humanos, sino a las cosas, al tubo que pasaba por el patio del restaurante ese día y otras locuras. Incluye los glaciares. En tu “lectura pervertida de Lévinas” sugieres que el rostro “está asociado a una ontología (la reducción del Otro al Mismo) ya que no es un completo otro, sino otro con rostro”. Supongo que tu juego apunta a insinuar que el rostro humano es un rostro “mismo” en la medida en que es un rostro humano y no un ver-

dadero “otro”, es decir una entidad no humana. Bueno, tú sabes bien que esa lectura, por más pervertida (y divertida) que se presente no puede sostenerse, porque la otredad del rostro no se refiere a su calidad de ajeno o no humano (incluso si fuera el absolutamente otro de la tradición mística), sino a la infinitud que interrumpe el orden de lo existente, que abre el orden de la inmanencia hacia lo que no es inmanencia y obliga a la bondad “absolutamente”. En realidad el problema que planteabas me parece central: ¿quién es el otro? ¿Puede la interpelación venir de cualquier parte? ¿De un caballo, de un delfín, de un glaciar, de un tubo? Creo que allí atinas al punto que hoy nos interroga desde muchas partes: desde muchos discursos y nuevas ontologías. . .

Pero para Lévinas, al menos, el rostro se refiere al otro ser humano y al rostro humano porque ni siquiera está ligado a la compasión (de un animalito herido por ejemplo, o incluso de un pordiosero o un tullido en cuanto tales), sino que pasa por el llamado de la mortalidad que se corta la indiferencia de lo existente para hacer surgir el mandamiento, la ética. La humanidad en tanto vocación de sentido nace con la ética, nace con el mandamiento, con el lenguaje de amor y complicidad que a pesar de todas nuestras taras y nuestras pequeñas guerras cotidianas nos permite relacionarnos, y a partir del cual convivimos. “La rostridad” no pasa por la compasión como mucha gente cree (aunque su ámbito de significación está muy cerca) sino por esa noción de responsabilidad levinasiana, es decir por la exigencia de hacerse presente para el otro, ésa que te decía que, en el lenguaje de Rosenzweig, te saca de tu inmanencia, de tu ser solamente continuidad y narcisismo, para responder a la tarea o a la circunstancia que te requiere. Para Levinas ése es el rostro.

Quedan puntos importantes por discutir, ya sé. Me pregunto si no serán los más importantes. Pero me callo ya con la esperanza de que siga nuestro diálogo, y lo que haya que retomar, lo retomemos.

Te mando un abrazo muy fuerte, como siempre, y espero tus palabras,

Adriana

\*\*\*

Xalapa, en 28 de abril de 2014

Querida Adriana,

Hoy estuvimos otra vez comiendo y, después, con el té, tú me hiciste una tirada del tarot de Waite. Fue una tirada dura, con muchos retos para mí. ¿Qué son cartas de tarot y otras brujerías paganas? No pueden ser más fuertes que nuestras conexiones humanas, así lo pensamos. Pero hoy también me hablaste del contraste entre los colectivos modernos y otros colectivos, cuando discutíamos la cuestión “güera” en México. Me acordé de una novela impresionante de Amadou Kourouma, que se llama *En attendant le vote des bêtes sauvages*.<sup>9</sup> Kourouma habla de las dictaduras en África y de su violencia. Todo tiene mucho que ver con la colonización, pero sobretodo con la imposición de valores europeos, como el estado-nación, el gobierno como entidad administrativa, el ejército nacional y, claro, los derechos humanos. Los déspotas africanos de Kourouma tienen una gran fidelidad a sus tótems, a sus animales, y mucho menos fidelidad a sus pueblos. Para ellos, los oráculos y revelaciones son más importantes que sus compromisos con la gente. Escribo esto sólo porque, asombrado con la tirada de tarot, descubro que creemos en toda especie de influencias sobre nuestras vidas —y nuestras decisiones, y nuestros planteamientos, y el modo como llevamos a cabo nuestras responsabilidades. Es claro que esto puede considerarse empírico y no práctico. Pero pienso, como voy a decir abajo, que el práctico puede tener un ámbito más grande de lo que creen los que sólo lo conectan a responsabilidades ante los otros humanos.

Me gustó mucho tu última carta, suficientemente incisiva. Tú intentas de separar la compasión y la responsabilidad en un momento de interpelación. La responsabilidad es una “exigencia de respuesta, ésa que te decía que, en el lenguaje de Rosenzweig, te saca de tu inmanencia, de tu ser solamente continuidad y narcisismo, para hacerte presente al instante.” La compasión, por otro lado, no es más que una concesión, un acto sin necesidad (moral), un elemento empírico sin el peso de la razón práctica. Estamos cerca del centro de la cuestión: no tanto la separación en sí misma —yo creo que hay salidas de la inmanencia si bien que ellas sean quizás generadas de un modo inmanente— sino co-

<sup>9</sup> Paris: Seuil, 1998.

mo pienso que tú haces esta separación. No es que la responsabilidad sea compulsoria —creo que lo es— sino que hay cosas que no pueden generar responsabilidad, y pueden generar más que “mera compasión”. Porque esta separación está hecha por medio de principios —y no, para hablar con Ross y Dancy,<sup>10</sup> de una manera particularista o caso por caso— es por lo que me parece que hay una ontología frente de la ética (o, más bien, proposiciones ontológicas que suelen ser anteriores a las situaciones éticas). Mi lectura pervertida y divertida de Lévinas quizás sea, de una manera pervertida y divertida, una manera de intentar seguir a Lévinas en lo que el tiene de más importante para mí: la crítica al pensamiento del mismo. De todas maneras, creo que hay proposiciones ontológicas que promueven la distinción entre responsabilidad y mera compasión y creo que por lo menos una de estas proposiciones es la de una máquina antropológica. Tales máquinas, en el lenguaje de Agamben—Cf. G. Agamben, *Il aperto*, Torino, BollatiBoringhieri, 2002., son dispositivos que separan el humano y el no-humano.

Ahora bien, si pensamos en la responsabilidad sin hacer que a ella anteceda una máquina antropológica, nos quedamos apenas con interpelaciones. En mi última carta, yo hablé de un punto más controvertido: Davidson (y quizás Rorty) reconocen creencias y conceptos desde dentro de una actividad interpretativa. Me gusta que las fronteras (de un esquema conceptual) sólo puedan ser trazadas desde dentro. Pienso que las fronteras entre la responsabilidad (y la mera compasión) pueden ser así también. Puede ser que yo sea interpelado en mi sentido de responsabilidad sólo por otros humanos (o, por otros de mi ciudad, de mi país, de mi continente) pero puede también que no. Puede ser que mi sentido de responsabilidad se extienda hacia árboles, calzadas de la ciudad, un glaciar, las ballenas, los mares o el planeta. Que esto sea tomado como (necesariamente) no más que mera compasión (que parece llamar mi sentido de responsabilidad pero en realidad no lo hace, no puede hacerlo) sólo puede ser porque tenemos una proposición ontológica (de máquina antropológica) que nos orienta. La responsabilidad, la interpelación (y el orden práctico) es quizás más amplio que

<sup>10</sup>El particularismo intenta concebir la ética con el mínimo de universales. Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930 y J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

los límites de lo que está en un lado de los *outputs* de esta máquina. Y puede ser que no tenga límites determinados, determinados por principio.

Puede ser que tú digas que sin una separación entre el orden práctico y el orden empírico hay campos de concentración. El problema, pienso, es que ese orden práctico tenga fuerza. El problema es cómo hacer la separación. Pienso que estás de acuerdo que los que no hacían nada para sabotear el fornecimiento de gas para el Lager no estaban actuando en conformidad con los principios de la razón práctica, aun cuando estaban quizás en conformidad con alguna formulación del imperativo categórico (no mentir por amor a la humanidad. . .), pero creo que el problema no es sólo cómo formular el práctico. Es que hay práctico mezclado en todas las situaciones empíricas. El imperativo práctico es informulable porque la interpelación es imprevisible. O sea, el práctico se limita desde un punto de vista interno, ético: no hay una ontología del práctico. No puede ser que una interpelación sea cancelada como siendo mera compasión por razones ontológicas. Esto estaría en conflicto con la idea lévinasiana tan importante para mí que el pensamiento del mismo (o de las clasificaciones ontológicas) es el pensamiento de la violencia. Como te escribí en un poema (“N’être par le fleuve”), el ser tiene que ser atravesado por el otro.

Me acuerdo de una idea de creación que viene de mi educación judía. El creado está para mejorar el mundo, no sólo para aceptarlo. Esto está cerca de la idea de mesianicidad de las cosas, en Derrida.<sup>11</sup> ¿Las cosas pueden ser compañeras (o los gatos, o el pan, o nuestra microbiota que nos ayuda a digerir el pan)? Sí. Muchas veces no son los compañeros que necesitamos, pero pueden serlo. Pueden ser la salvación de la vida de alguien, como los ratones en la vida de Willard.<sup>12</sup> Es claro que la interpelación *running amok*, o sea, sin una ontología que la sostenga —que informe cuando una interpelación es legítima— puede ser peligrosa. Es un camino resbaloso; hay que conducir con cuidado. Pero el cuidado es imprescindible. La complicidad tiene muchas formas, y como objeto de nuestra atención, tiene muchas sorpresas.

Espero tu respuesta con mucha dedicación,

<sup>11</sup> Hay una situación para que cada cosa tenga un carácter mesiánico, cf. *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

<sup>12</sup> “Willard”, de Daniel Mann, 1972. Cf. también la versión de 2003 de Glenn Morgan.

Hilan

### 3. Tercera ronda

Xalapa, en 8 de mayo de 2014

Querido Hilan,

Continúa nuestra conversación y me alegro mucho de ello. A pesar de los esfuerzos a los que me obliga tu delicioso portuñol, tu última carta me mueve y me obliga a pensar eso que planteas: ¿por qué no podría haber apelaciones múltiples, por qué sólo el ser humano me interpela y no todos los otros seres o entidades que forman parte de nuestra vida? Te diré que por momentos no lo sé bien. Intento aclararlo para mí sobre todo, y bueno, para nuestro diálogo. ¿Pero puedo empezar por el final? Porque me siento, también yo, cercana a la mitología a la que apelas. Dices, “El creado está para mejorar el mundo, no sólo para aceptarlo”. ¡Me encanta, por supuesto! En eso estamos de acuerdo y, en cierto sentido, tal vez sea ése el núcleo del “giro monoteísta”, ¿no crees? Sólo es una idea. Algo así plantea Rosenzweig en su *Estrella de la redención* si no me equivoco: en el mundo pagano (que él no ve como nada malo o indigno sino como punto de partida para la transición que lleva a concebir el mundo como creación, es decir a afirmar que tiene un propósito), el hombre (el ser humano) se vive como sujeto a un destino marcado e inexorable. Allí el ser humano es producto de un engranaje dominado por los dioses más que “hijo” de éstos. En cuanto intenta competir con ellos, equipararse a ellos, sufre los más atroces reveses pues su atrevimiento lo condena. No es que eso no tenga sentido, naturalmente, y en todas las culturas ciertos actos provocan la caída de esa criatura *capaz* de la soberbia. A lo que voy es que en la perspectiva que tú sugieres, si te entiendo bien, el ser humano —tú dices la creación toda— está para mejorar el mundo. Me parece extraordinaria esta formulación porque ha habido aquí un gran movimiento: de ser sólo criatura determinada por el mundo, se convierte en parte activa en el propósito general de la creación, es decir, “socio de Dios” en la tarea compartida de mejorar el mundo. ¡Pero aquí volvemos a nuestro punto de partida! ¿Está el conjunto de lo creado para mejorar el mundo, o sólo el ser humano es capaz de hacerlo a través de un acto intencional de justicia y de “razón”?

Porque el problema con la interpelación universal, como tú mismo decías antes, es que retorna a la indiferencia, a la mismidad. Si todo nos apela, entonces nada nos apela. Pero creo que tienes razón en que no es tan clara la línea que separa lo que es responsabilidad de lo que es “mera compasión”. ¿Por qué son los seres humanos “fines en sí mismos” y las plantas y los riachuelos no? Para Kant porque son capaces de acción moral, de cumplir el sentido más alto de la existencia, es decir de hacer del universo (de significación) un universo moral. Y tal vez sea la misma respuesta que da la tradición de Israel, y a la que te refieres tú mismo. El ser humano es “semejanza de Dios” porque es capaz de traer al mundo justicia y paz, es decir de hacer, como Dios, que en el mundo habiten el amor y la ternura. O lo que es lo mismo, es capaz de mejorar el mundo.

Pero luego está la pregunta de si los perros, por ejemplo, son capaces de acción moral. Cada vez hay más estudios que quieren convencernos de que los animales son capaces de actos altruistas y heroicos. ¿Dónde trazamos la raya? ¿Puedo ser capaz de responder a la apelación de los ratones y no de los seres humanos? Hay un límite aquí, una frontera muy delicada pero que me asusta. El presupuesto ontológico del humanismo (tú le llamas antropocentrismo) sería que sólo el otro que habla es un verdadero otro; sólo ése me obliga a responder enteramente, a responder al momento, a asumir mi libertad, mi capacidad para la acción moral. Porque ese otro que me habla no es sólo “una cosa del mundo” sino que se me enfrenta, puede matarme o puede deponer el arma y ofrecerme su amistad. Puede ser parte de un reino de fines.

¿Y si no queremos un reino de fines sino de cosas en armonía, de mundo en armonía, donde ninguna de esas “cosas” del mundo ocupe más de lo que le pertenece como ahora hace la máquina antropológica que llamamos hombre? Pero si sólo nos concebimos como parte, como cosa de ese mundo en la impensable economía del universo, ¿no depondremos nuestra pequeña, precaria, insuficiente responsabilidad en manos de un Todo abstracto, general, indefinido, y por lo tanto radicalmente amoral? “Sólo estéticamente se justifica la existencia”, decía Nietzsche, ¿no es así? Ningún propósito, sólo su belleza desnuda y atroz. Para mí, esa perspectiva sólo puede ser la de aquel que mira desde donde mira Dios. (Y hasta eso, sólo un aspecto de ese Dios que

se nos representa de tantas maneras). Pero nosotros no somos Dios; tenemos que actuar porque somos mortales. Y somos responsables. Así, parafraseando a Levinas diría: “la estética sería suficiente si los inocentes no sufrieran; pero los inocentes sufren”. Me vienen a la mente las maravillosas líneas iniciales de *La estrella de la redención*, en mi opinión, unos de los pasajes más bellos de la literatura filosófica. Deja que los traiga a la conversación, a ver qué te parecen:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced del a muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo su pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo pero, la libre alma sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma, de que brome yo, yo, yo y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero “cuerpo”, ¿qué se le da a la filosofía?[. . .] Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, quiere permanecer; quiere vivir[. . .]

[. . .]Luego, no debe sino lo que ya quiere: permanecer. La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo. Pero mientras viva sobre la Tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal. Y la filosofía le engaña a propósito de este debe trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se de Algo y des-crearlo es la razón de que la filosofía tenga que ser idealista. Pues el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente tragada, si bien no en la victoria eterna, sí en cambio, en la noche una y universal de la nada[. . .]

[. . .]Antes del conocimiento único y universal del Todo sólo hay la nada una y universal. Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir —y que partir con conciencia— de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con

la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de angustia de la muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad.

Citas demasiado largas, perdón, pero me fascinan. De todos modos te confieso que mis certezas no son tan fijas: ¿dónde trazo la raya? (Aunque de nuevo: ¿piden los ríos que no los ensuciemos? ¿O el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado? Por qué transformar una cuestión política en un argumento ontológico? ¿Es necesario?).

Hasta aquí lo dejo, con temor de que se vayan añadiendo más y más cosas y se haga inmanejable. O tal vez no, tal vez giramos sobre los mismos ejes una y otra vez, y nos repetimos sin remedio.

Espero tu respuesta con interés sincero. Mi afecto siempre,

Adriana

\*\*\*

Viena, 13 de mayo de 2014

Querida Adriana,

Me encantó tu carta y tu longa cita. Me quedé pensando en los párrafos de Rosenzweig y leyendo partes de la *Estrella*. Me gusta también tu expresión “socios de Dios” y la idea de una radicalización (quizás pagana) del giro monoteísta. Yo pienso que la conexión de todas las cosas no implica que haya un todo que nos sobrevive, sino más bien que la mortalidad de cada solitud tiene compañías. Sí, me gusta que Rosenzweig hable de cada nada, de cada muerte, que “cada nueva nada de la muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio”. La interpelación es siempre la interpelación de un cada, no de un todo listo, no de una parte lista.

(Por eso me gustan los fragmentos y hablo de una monadología de fragmentos —en mi plática en la Facultad de Filosofía en Xalapa, y en el libro que escribo ahora. En mi manera de pensarlos, los fragmentos

son siempre también composiciones y compositores, e interpelan por lo que son, no por lo que componen, y no por lo que están componiendo. Porque son fragmentos todas las composiciones y todo el que compone. O sea, no hay materia bruta para la composición y es por esto que no hay cosas que no nos interpielen; todo tiene una capacidad de composición y por eso interpela a compositores, a creadores. Cada creador tiene una sensibilidad; pienso que la sensibilidad valorativa es una alternativa a la dicotomía compasión-responsabilidad. Por esto mi monadología es una triada existencial: cada cosa existe de tres modos: como fragmento, como composición y como compositor).

Además, pienso que la interpelación, para tener un valor ético propio, tiene que estar libreta de una ontología que *a priori* nos diga quién es el inocente, o quien sufre. La interpelación es una cuestión de cadas, no de todo. Y, porque es de cadas, no es ni siquiera un cuidado, un esfuerzo para mantener una cosa, para que algo se mantenga; puede ser, al contrario, una interpelación para auxiliar que algo se transforme o termine. Si queremos hablar ontológicamente, digo que todo lo que existe ocupa un espacio en un plano de co-existencias, y, si es así, tiene una capacidad de interpelar —y un valor. No es que todo pueda interpelar todo — el sufrimiento de los inocentes no interpela un tsunami, o un temblor— pero sí interpela a algunas personas (y a algunos animales, como perros, y no sé que más).

Creo que la interpelación ética tiene que ser pensada no en términos de obligación moral, o de compasión, o de ejercicio de libertad, sino en términos de una singularidad interpielando a otra. La Halachah,<sup>13</sup> más que un código que sirve para reglar el comportamiento, es un instrumento de educación, como pensaba Benjamin; es una educación para la sensibilidad. La sensibilidad, por ejemplo, a la complejidad de la interpelación de un rostro humano. La interpelación es un límite a nuestra libertad —a nuestra soberanía— pero tiene que negociar con nuestra naturaleza, con nuestra singularidad. Creo que este es el sentido del obedecer a una regla, no se trata de que no podamos hacer de otro modo por restricciones externas, sino de no poder hacer de otro modo por configuración interna. ¿Por qué seríamos interpielados solamente por individuos (ya listos, ya individuados) capaces de acción

<sup>13</sup> Conjunto de orientaciones éticas y prácticas rituales que constituyen la ley mosaica.

moral? Parece una endogenia que tiene que ser impuesta no por la interpelación sino por una ontología que preceda la motivación de una interpelación.

Tampoco creo que la vida estética baste. Ni siquiera pienso que la vida estética sea hecha de otras cosas que interpelaciones. Ella también tiene complicidad con la soledad de la mortalidad: los fragmentos son mortales, el todo, como dice Rosenzweig, no lo es. La humanidad, cuando se piensa como una cosa especial y cerrada en sí misma, es mortal. La mortalidad trae un conatus, una fuerza centrípeta de auto-preservación. Pero cada uno, en esta humanidad, puede separarse de ella. La mortalidad es algo que ocurre con cada una de las personas y por eso comprendo el cada de Rosenzweig como el cada que interpela.

La interpelación libre de credenciales ontológicas, en esto estaba en mi última carta y a esto parece que vuelvo siempre. Cada interpelación es una interpelación. Todo puede interpelarnos, y de distintos modos y grados. La pregunta es si entes no-normativos son capaces de ser interpelados. Como mencioné una vez, creo que la noción de autonomía puede ser remplazada por una buena noción de singularidad (de heteronomía singular). Todas las cosas tienen capacidades de relacionarse —y esto también es una capacidad de salvar a otras: una messianicidad.

Tu dices “Aunque de nuevo: ¿piden los ríos que no los ensuciemos? ¿O el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado? Por qué transformar una cuestión política en un argumento ontológico? ¿Es necesario?”. La interpelación no es una acción sola —no es el río solo que la hace. Un rostro no impone nada sin una acción de quien lo encuentra. No es que el río tenga súper-poderes antropomórficos, o es como un agente humano. Es que la interpelación tiene que ser sentida. O sea, es más frágil, es político, es ético —y digo que por eso mismo es ontológico. Aquí pienso que la ontología tiene esta fragilidad, la fragilidad de ser hecha con nuestras sensibilidades políticas y éticas.

Una vez yo hice una distinción entre metafísicas de trama y metafísicas de paisaje.<sup>14</sup> (Y mejor hablar de metafísica y no ontología, en honor a Lévinas.) Las últimas son voyeristas y suponen que se puede contemplar todo sin estar presente —como “in a view from nowhere”, o como en una perspectiva privilegiada (la perspectiva humana,

<sup>14</sup>Bensusan, H. “doesn’t stop anywhere short of the world”, anarchoeology, ontology and politics.

antropocéntrica). Las primeras quieren pensar en el ser de un modo siempre indexical, siempre demostrativo, siempre *de re*. El problema político es metafísico. No hay distinción entre los dos, o puede ser que la distinción sea una cuestión de, en términos de Carnap, de *preferred mode of speech*. O sea, que el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado, bien, ¿pero por qué lo haría? ¿Porque el río no es más tan bueno para él, para el humano? ¿Pero por qué tiene que ser bueno para el humano? Ya hay aquí mucha metafísica —además de mucha política. La política —y la metafísica— tiene que ver con la relación entre un mismo y otro, ¿no es así? ¿Y qué relación puede ser ésta? Bueno, nuestra relación con los ríos puede ser muchas. Puede que los ríos sean instrumentos para nosotros, pero los instrumentos sí interpelan, ¿no? Y si interpelan, ¿qué hacemos? Podemos decir que no es una interpelación kosher; pero si hacemos eso, la interpelación no es ella misma primera, ya hay un ontología (no una metafísica sino una ontología que dice que un río —un otro— es un no-rostro —un mismo).

Bueno, a ver. Se me ocurre que quizás respondo a un paganismo del destino manifiesto con un creacionismo generalizado. Porque sí me gusta mucho la idea de mirar el pavor de cada interpelación.

Espero tu respuesta con interés y afecto,

Hilan

#### 4. Cuarta ronda

Xalapa, en 19 de mayo de 2014

Querido Hilan,

Como siempre un banquete tu carta, y muchas cosa para comentar. Creo que como decías, nos repetimos y así hacemos que avance la conversación. Para ir cerrando, sin embargo, retomo dos o tres cositas. Me interesó mucho lo que dices que la ontología es al mismo tiempo política y ética, que es lo mismo. Leyendo a Heidegger pienso que tienes razón; es difícil separar su propuesta ontológica de los motivos políticos que lo animan —como se ha venido viendo cada vez con más claridad y más horror en el caso del pensador que se alió al fascismo. Así, plantear que el río nos interpela o que nosotros nos dejamos interpelar por el río sería lo mismo, dices, y políticamente iría orientado a cambiar nuestra relación estrictamente instrumental con el entorno

natural. Entiendo ese argumento y entiendo de dónde viene hoy, en medio de un despertar general a la conciencia ecológica. Con todo, no me resulta convincente que todo lo que nos rodea constituya una apelación porque, aunque sean una miríada de “cadas”, en el conjunto vuelve a ser la in-diferencia de la mismidad, según yo. Y vuelve a arrojarlos a esa indeterminación porque la apelación universal es incapaz de ofrecer una referencia clara, un eje a partir del cual se establece un orden normativo. Estamos de regreso en el universo animista —¿eso te gusta, verdad?— donde cada cosa plantea no sólo una apelación, sino un poder. De regreso al mundo pagano del poder, o de los poderes en conflicto; en el mundo de la guerra. “El giro monoteísta”, me parece, busca salir de esa espiral vertiginosa de apelaciones y poderes para plantear la paz como horizonte. Esa paz es el motor la mesianicidad de la que hablas, estamos de acuerdo espero, ¿no? La era mesiánica es sobre todo una era de concordia. Pero la paz implica hacer algo más que aceptar como dada la violencia en el orden del ser; entraña la intención de anteponerle a ese juego de poderes y apelaciones de cada uno de los “cadas”, una difícil vocación de paz entre seres capaces de vocación y de intención, con el fin de sostener y compartir un universo alegre, justo y gozoso.

Yo sé que en ningún lado se ha visto que esa mesianicidad se despliegue de manera generalizada y, sobre todo en el campo de la política, vuelve a privar la lucha de poderes, el egoísmo y la guerra. La única ventaja del horizonte humanista sobre el otro es que en el primero la guerra no está legitimada, no está justificada. Aspiramos a la paz, aspiramos a la justicia que parte de lo humano y se derrama sobre lo demás. Aspiramos a una política pacífica y sensible a los otros y a lo otro. Pero ha de pasar por el diálogo con los demás seres humanos antes de que alcance a los asteroides e incluso a los glaciares. Mal estamos haciendo las cosas si los glaciares se derriten. ¿Pero debemos concebir la vida de los glaciares como fines en sí? ¿Tal vez eliminar una buena cantidad de vidas humanas (nos hemos convertido en una plaga dicen algunos) para que los glaciares no se derritan? No sé. ¿Y cuáles serán esas vidas?, ¿quién lo decidiría? Por otro lado parecería que, llevada al extremo, esta ontología que nos propones resulta insostenible, pues acabaría con la vida en general: si he de responder a la apelación de la vaca que no quiere ser sacrificada, dejaré de comer carne. Pero ¿no

he de responder también a la apelación de los ejotes y las lechugas? Es verdad que los leones y otros animales “salvajes” no se detienen en tales consideraciones y van tras su presa, como los delfines y las ballenas comen peces y no algas. ¿Pero seremos nosotros tan insensibles para ignorar el deseo de permanencia de las algas?

Me parece que esta discusión es importante, y en cierto sentido creo que tienes la simpatía de los tiempos de tu lado. Yo, por supuesto, no pienso que para satisfacer a los humanos hay que hacinar a los cerdos y a los pollos y tratarlos como si fueran cosas a nuestro servicio. Creo que necesitamos transformar nuestros hábitos de consumo y nuestras expectativas, y que nuestro esquema de civilización es insostenible. Pero para mí se trata de una cuestión que habremos de resolver entre humanos porque somos capaces de razón, de intención y de propósito. En ese sentido digo que es una cuestión política. También las nuevas ontologías son política, lo sé, pero me parece que al cambiar la perspectiva ontológica, al abrir la apelación al conjunto de los seres y las cosas, la orientación ética se difumina en la noche donde todos los gatos son pardos, y nada tiene más presencia ni más fuerza moral que nada más. Entonces le abrimos la puerta al Lager, como insinuabas tú mismo el otro día, o más precisamente, establecemos las condiciones para la justificación de todas las violencias. . .

Aunque. . . al final supongo que nada hay escrito en piedra: que de ambas posturas pueden emanar actitudes generosas y que de ambas brotan y han brotado conductas bastante terribles. ¿Qué forma de educación favorecería que seamos capaces de cumplir las expresiones más nobles de nuestra humanidad y al mismo tiempo nos llevara a reconocer que no somos los únicos seres en la creación, sino cuando mucho, responsables de ésta?

No sé, tal vez nos dé motivo para otras múltiples conversaciones.

Mientras tanto, querido Hilan, mi enorme cariño y aprecio,

Adriana

\*\*\*

Innsbruck, en 25 de mayo de 2014

Querida Adriana,

Estuvo un tanto enfermo en los Alpes y por eso me retrasé en contestarte. Estoy en el alto de Innsbruck donde se llega con un funicular. Los cables que sustentan el coche son híbridos gentiles entre la intención humana —su razón y sus propósitos— y las conformaciones de la tierra que sustentan el peso (y de mucha gente). Este hibridismo me hace pensar que el humano es un punto de partida, y un punto de partida para muchas cosas distintas. Cada trabajo de ingeniería actúa sobre una confluencia distinta de capacidades humanas y materiales dichos naturales. Digo “dichos naturales” porque casi siempre son también otros híbridos, otras composiciones. La ingeniería es, en este sentido, similar a lo que yo entiendo como interpelación. Es cierto que la interpelación tiene una fuerza normativa pero me resulta que su valor no viene de una universalidad, de un todo, pero más bien de cada otro que me señala. No tengo un deber para con todos los humanos (o todas las algas, todos los asteroides) pero antes el deber que se instaure cuando hay un genuino encuentro, una confluencia de valores. Si todas las cosas me interpelaran, ya nada me interpelaría. Es una cuestión de selección, es una matriz de diferencias y indiferencias —lo que me importa y lo que no me importa. Me gusta mucho el final de la primera respuesta de Deleuze a Claire Parnet en su entrevista, la primera cuestión es sobre el animal. Deleuze dice que los animales sí tienen un mundo. Y pienso que para él su mundo es un poco como mi matriz de diferencias y indiferencias. Y, luego, Deleuze agrega: hay mucha gente que, sin embargo, no tiene mundo, vive en el mundo de todo el mundo. O sea, se importa con lo que a los otros les importa, no se importa con lo que a los otros no les importa. Creo que la fuerza del mundo aquí es la fuerza de la singularidad, del “cada”.

Tu carta me gustó mucho, como siempre. Pero hay un momento en que me estremecí porque pensé que tú tienes que estar muy cierta en algo muy importante. Tú hablas de la paz, del intento de construir un universo de paz, y dices: “La única ventaja del horizonte humanista sobre el otro es que en el primero la guerra no está legitimada, no está justificada”. Sí, la paz. Me recordó una pequeña película que yo hice hace unos meses, que se llama *Dexistència - la pulsión por la pausa*. Es un poco sobre el deseo de pausa, de desistir de una existencia de guerras y conflictos cotidianos y estructurales. Creo que sí, la paz es deseable (y justificable). Además, no creo que los animales sean im-

prudentes y poco valorosos como a veces se dice (interesante leer el diálogo de Plutarco entitulado “Los animales usan la razón” en que muestra como la vida animal es éticamente preferible a la vida humana: los animales son más virtuosos, más generosos, más prudentes etc). No creo que el horizonte humanista sea el único que no legitima la guerra. Es el único que legitima una identidad humana fija, pero esto no es lo mismo que no legitimar la guerra. Hay una cosa – el humano – que está garantizado, pero esto no significa que la guerra terminó. Hay que conquistar la paz no por una manera de pensar fija, sino con acciones en cada situación. Una vez escribí que no se trata de desear la paz, sino de desear paces, o sea es siempre una multitud de paces, construida a cada complicidad, a cada gesto, a cada negociación. No la paz conquistada “once and for all” sino antes algo como la gran paz –en analogía con la gran salud de Nietzsche. La paz es immanente, como las interpelaciones, como los híbridos y como la ingeniería.

Nuestras diferencias también son immanentes: no es que somos lo mismo que todo lo que no es humano, es que hay que encontrar una manera de pensar las comunales ya que sentimos interpelaciones que vienen del que es en alguna medida diferente.

O sea, hay que promover las paces, hacerlas deseables, justificarlas, con prudencia y todas las virtudes a las cuales somos sensibles. Y las paces tienen que ver también con lo transitorio, con los territorios nómades. Ahora, en el bar que estoy en el alto del monte, me llega una sopa de *Knödel*. Es quizás el original alemán que originó los *kneidale* de *Pessaj*. Tiene un sabor muy distinto sobretodo porque no tiene todo lo que hay en torno de un plato de bolas de *matzá* en un seder –el *anfikoman*, la *hagaddah*, el deseo mismo ya no tan claro de emancipación etc. Es que en la hibridización judía, adicionamos muchas cosas a la sopa de *Knödel*. Los híbridos nos dicen algo a nosotros, nos dicen desde nuestra sensibilidad de híbridos, que también están en el medio del paisaje. Hablar de nosotros humanos sólo puede querer decir nosotros viajeros, nosotros *nómades*, nosotros que tenemos una manera más o menos común de estar a disposición para nuevos hibridismos.

No creo que nuestro punto de partida más o menos ontológico sea la guerra o el conflicto –ni siquiera que esta sea la mejor manera de entender el *polemos* de Heráclito. Pero si fuera, habríamos que actuar sobre eso, y es por eso que la continuidad entre ontología y política

importa. Hacer instaurar las paces, no como una colección de nuevas substancias, pero como una continua producción de híbridos. ¿El Lager? ¿Heidegger? No hay una solución final contra el Lager. Sin embargo hay la fuerza de muchos cada. La filosofía, desde siempre, es peligrosa. ¿No decía Parmenides más o menos que el coraje es para la filosofía más importante que la sabiduría?

Enorme cariño,

Hilan

### 5. Quinta ronda

Xalapa, en 3 de junio de 2014

Querido Hilan,

¡Qué hermosa tu carta! Creo que hay tantas afinidades entre nosotros, que al girar un poco el argumento de pronto ya nos encontramos en territorio común. Eso has hecho en esta última comunicación, me parece. Y estoy de acuerdo con mucho, con casi todo lo que dices. . . bueno, el “casi” es importante, sin duda, tiene que ver con el centro de nuestra disputa; con la pregunta de si es posible hablar de “apelaciones” naturales, y si tales apelaciones no humanas tienen el mismo estatuto ontológico que las que te hace otro ser humano. Pero lo interesante es que más allá de este “casi”, en el impulso que mueve el pensamiento, reconozco el latido de un espíritu afín. Si la dimensión especulativa nos separa, queremos lo mismo y podemos trabajar juntos para lograrlo, como diría el gran Kant.

Te planteo, sin embargo, una última cuestión —o una cuestión última: ¿cuál sería la necesidad de preservar un manglar? ¿Quién exige que una especie no desaparezca? También el ser humano es prescindible, ¿no es cierto? Supongo que habrás visto una serie que pasan por la televisión “24 horas sin hombres”, y luego 48, una semana, un año, hasta que la vegetación y las cucarachas lo invaden todo para deleite de los post-humanistas. En realidad creo que la respuesta a esa cuestión sólo puede darse en la forma de una u otra orientación teológica. Sólo porque el mundo está pensado como “creación” se nos impone un deber hacia lo que nos rodea. Si pensamos el mundo sólo como contingencia y azar, el universo entero se torna aleatorio. Ratas, hombres y codornices son indistintas desde el punto de vista del cosmos. Milla-

res de especies han desaparecido a lo largo del tiempo y otras nuevas acaso hayan nacido y prosperado. Sólo si hay un propósito trascendente puede haber una exigencia de actuar conforme a cierto valor regulador. La pregunta entonces se desplaza hacia cuál será ese “valor regulador”. ¿Es la libertad humana en su esfuerzo incansable por la benevolencia y la justicia; ese esfuerzo que continuamente recompone el mundo a través de pequeños gestos y de actos nimios? ¿El hombre con su razón y sus propósitos, con su normatividad y su mandamiento de amor en eterna búsqueda de un universo de paz? ¿O es el concierto de los diferentes dioses en diálogo y en guerra unos con otros en un universo feroz pero magnífico; un universo eterno en la medida en que está sujeto al eterno retorno?

Decir que debemos cuidar lo manglares porque conviene a los ecosistemas y en última instancia a una vida humana sustentable, sería alegar sólo intereses egoístas de nuestra especie, dirán los ecologistas profundos. ¡Esos son motivos impuros! ¡Hay que poner la vida misma, la naturaleza misma en el centro de la cuestión! ¡Gea plantea reclamos propios; el universo es un organismo integral e inteligente! ¿Pero qué querrá decir eso?, me pregunto. Un organismo, vivo por lo tanto, e inteligente tendría un designio. ¿Cuál es el designio de este universo? ¿Sobrevivir? ¿Para qué? ¿Sobrevivir frente a otros universos? ¡¿Estaremos de nuevo en la ontología de la guerra pero ahora a nivel intergaláctico?! El monoteísmo ético sostiene que hay un propósito superior a la mera existencia de lo existente; no un propósito que se impone a costa de lo existente, sino que se superpone a él en su intento de detener la guerra y mostrar el carácter ético de nuestros intercambios. Sólo a partir de este carácter y de este propósito pueden desplegarse en el mundo el agradecimiento, la confianza y la paz. . .

Me has concedido, creo, la necesidad de una metafísica de paz. Y hablas de la necesidad de buscar no la paz única y total, sino de alcanzar diferentes paces, continuas formas de la paz frente a cada apelación diferente. ¡No podría estar más de acuerdo! Y si insistes en llamar “apelación” a la belleza de un árbol, a la “exigencia” de conservación de una selva, a la delicia de un guiso o a la confianza que ponemos en que las cuerdas del funicular nos transportarán con bien de un punto a otro de su recorrido, tal vez podamos plantearnos modalidades de esa —de alguna forma de paz. No tenemos por qué destruir el en-

torno natural en el que vivimos y sin el cual la vida humana misma sería imposible; en eso estamos de acuerdo. Y si quieres llamar a eso “negociaciones”, también puedo concedértelo. Necesitamos encontrar formas menos agresivas de relación con lo no humano. Creo que también estamos de acuerdo en que nos encontramos en los límites de un modelo desarrollo, de un modelo civilizatorio, incluso. Parece ineludible repensar nuestros patrones de consumo, repensar el objeto de nuestra vida colectiva, y aun el horizonte ateo del humanismo clásico. No para volver a imposibles dogmas medievales, sino para asumir, descubrir o replantear un nuevo horizonte de significado. No estoy diciendo, espero que sea claro, que las aves, los árboles o los manglares sean prescindibles y deban estar sometidos al interés y a la avaricia humana. Su luz y su belleza son parte del mundo que compartimos y gozamos con los demás seres y también nos debemos a ellos, por decirlo así. Pero no deberíamos hacer de ellos ídolos. Lo que he venido defendiendo es que el mundo de propósito donde cobran plena significación la belleza del ave y la grandeza del árbol es un mundo de lenguaje y de libertad, y que ese mundo es necesariamente un mundo humano. El ser humano trae el milagro al mundo porque puede posponer su interés propio e inaugurar el compromiso de amor; porque introduce la benevolencia y se orienta por la justicia, y abre el lenguaje que es ante todo un orden de amistad.

Las tendencias anti o post-humanistas, me parece, quieren convertirnos en un ente más en el conjunto de los entes. ¿Se trata de desmentir el privilegio de una razón dudosa para vernos fundidos en una causalidad que supera nuestro débil entendimiento? No hay juicio, sólo aceptación de la ley del mundo. ¿O desprenderse del principio de individuación para volver al anonimato perfecto del Todo? En estas visiones está implícita la idea de que el mundo es perfecto como es; que no es necesaria —o no es posible— la fuerza de una acción intencional que en la medida de sus frágiles posibilidades corrija las miles de injusticias con las que ese mundo, dejado a su movimiento natural, nos abruma. Implican que la ética es inútil y el sufrimiento ineludible.

Si entiendo bien tú no dices que la ética es innecesaria sino al contrario, que ha de aplicarse a lo humano y a lo no humano. Que no parte de un mandamiento universal sino de una apelación puntual y aleatoria que te conmine a responder a esto y a esto otro inmediato,

humano o no humano. No una orientación ética universal sino una inclinación específica que te llame a responder a “lo otro” de manera no jerárquica. Un día al pasto, un día a la vaca, un día a un niño que se ahoga. Cada llamado una apelación fortuita. Tal vez, ¿por qué no? “La paz es inmanente, como las interpelaciones, como los híbridos y como la ingeniería”, dices. ¡Qué frase, eh! Paces inmanentes que responden a apelaciones fortuitas. Hay que decir que también Martin Buber, como recordarás, acepta que hay apelaciones no humanas; que el animal, el árbol o incluso la obra de arte son un *Tú* verdadero. Pero no aceptaría que es producto de una contingencia radical. La paz como orientación de sentido, en cambio, manifestada, eso sí, en paces pequeñas y puntuales, obedece al imperativo de un *Tú* cuya universalidad inaugura el orden ético, es decir, el universo simbólico de lo humano.

Tal vez yo ya no pueda ir más allá de esto que he dicho, que hemos dicho aquí. Paces humanas o paces híbridas. Siempre es un poco híbrida la paz, y ahora esa hibridización pasa a un primer plano. Pero como decía al principio de esta entrega, me parece que hay una dimensión práctica donde tú y yo encontramos nuestros acuerdos más francos. El pensamiento, la teoría importan, si no, no les dedicaríamos nuestra pasión y nuestro tiempo. Pero también desde Kant sabemos que la dimensión práctica tiene precedencia sobre toda especulación, ¿no es así?

Me despido entonces agradeciéndote la iniciativa, la invitación para este diálogo, para esta discusión esclarecedora. Un diálogo verdadero, donde no sabes qué va decir tu interlocutor ni por dónde se van a derramar los argumentos; que te sorprende, que establece distancias pero también puentes. . . Muchas gracias, querido Hilan, y seguiremos tendiendo hilos entre nuestras diferencias. Más allá de ellas, sin embargo, espero que siga fluyendo, creciendo y alimentándose nuestra muy rica y a veces succulenta conversación.

Con cariño sincero y hasta un pronto encuentro,

Adriana

\*\*\*

Brighton, 16 de junio de 2014

Querida Adriana,

Sí, es cierto que tenemos mucho en común en la dimensión práctica. Y en el gusto por las paces más que por los conflictos interminables y las disputas sin la regulación de la justicia. Nuestras cartas me esclarecerán mucho sobre qué exactamente estoy dispuesto a defender ya que hay muchas formas de abandonar el barco humano. A mí me repugna hundirlo, por ejemplo. También no me gusta traer animales y plantas a su interior —creo que el arca de Noé ya nos dio lo suficiente de una naturaleza humanizada. Ni tampoco me interesa abandonar el barco en el sentido de no hacer todo para que su rumbo sea el más apreciable y su camino el más tranquilo posible.

Tu escribes, “Parece ineludible repensar nuestros patrones de consumo, repensar el objeto de nuestra vida colectiva y aun la raíz atea del humanismo clásico. No para volver a imposibles dogmas medievales, sino para asumir, descubrir o replantear un nuevo horizonte de significado”. El barco humano que necesita ser abandonado es el horizonte de significado endógeno del ser humano: creer que los humanos tienen una identidad evidente y previamente establecida. En este momento me viene bien la imagen nietzscheana de que el humano es puente: pensamos y hacemos cosas que tienen importancia y valor, pero ellas no necesitan estar confinadas a los humanos mismos. La responsabilidad, la justicia, las paces, si son buenas, pueden dispersarse por el mundo. Estamos para hacer el mundo mejor, no para encontrar un nicho bueno sólo para nosotros. O sea, la interpelación, el cuidado, la atención concentrada a singularidades son comunes en humanos, pero no es que sea sólo para ellos. El coraje, la prudencia, la atención dispersa quizás sean comunes en no-humanos (como insiste Plutarco), pero no es que sea sólo para ellos. Creo que el horizonte nuevo es el horizonte centrífugo, descentralizador y no más concéntrico. El barco humano que quiero abandonar es el barco que ignora que estamos siempre en muchos barcos y que hay otros pasajeros en nuestro barco. Quizás, mejor dicho, jamás hubo un barco humano.

Hablas de designio versus accidente. Hay mucho más entre el cielo y la tierra que el puro designio y el puro accidente. Yo pienso que el accidente es central en un mundo de co-existencias. Y no es lo mismo que el azar. Es más bien desgobierno, o interacciones intensas o ausen-

cia de inmunidad —o capacidad para interpelaciones no previsibles y para otros comienzos. Ya imaginas que para mí, si hay una metafísica en un sentido levinasiano, debe haber un sitio para la *Kausalität des Freiheit* (causalidad de la libertad) de Kant. Pero creo, ya sabes, que esta *Kausalität* está por todas partes. Es la causalidad de los comienzos, de las cosas que no están determinadas. Creo que la interpelación ética es un comienzo. No es un principio. Es un comienzo. En Kant los comienzos son principios —pero la dimensión ética (autodeterminación o singularidad) necesita los comienzos. Por eso, hay una intimidad entre contingencia y ética —las dos están conectadas con comienzos.

Creo que nuestra habilidad de afirmar y negar lo que nos importa se queda limitado por el imperativo humano. Buscar otros barcos es buscar otros comienzos. No es negar lo que importa para nosotros —los humanos que queremos, la interpelación de otro humano, los manglares o las rocas— sino mirar lo que importa fuera de una ontología ya lista donde hay un barco especial para lo humano.

Adriana, me encantaron nuestras interacciones y espero que ellas sigan por más tiempo. Nuestras discusiones me esclarecieron mucho y pude comprender de dónde llego a todo este debate ecológico. Tus posiciones —y cómo las defiende— me parecen un espejo donde veo reflejadas mis preguntas y mis motivaciones. Tal vez tú sientes lo mismo. Y esto es un encuentro: dos rostros.

Con cariño y esperando verte pronto,

Hilan

Recibido: 11 de mayo.

Aceptado: 25 de mayo.