



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 13

VOLUMEN 13
Julio-Diciembre de 2022

NÚMERO 26

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rector

Dra. Elena Rustrián Portilla
Secretaria Académica

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Juan Ortiz Escamilla
Director General de Investigaciones

Dr. Edgar Javier González Gaudiano
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

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

Secretaria de redacción: Betel Fernanda Marquez Rojas

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

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

ARTÍCULOS

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO Espada de luz. Acercamiento filosófico al pensar no conceptual de la poesía	5
ROMEO PÉREZ DEL ÁNGEL Prolegómenos para una enseñanza de la filosofía a la luz de la cosmovisión cristiana	25
ERIK AVALOS REYES El cuerpo sexuado y el cuerpo erotizado	52
PRETT RENTERÍA TINOCO Hans-Georg Gadamer: entre la ontología y la hermenéutica filosófica	70
JULIO CÉSAR HORTA GÓMEZ Modelos en la ciencia: la condición diagramática del conocimiento	78
ROBERTO MORA MARTÍNEZ Moral, justicia y democracia. Origen e importancia de incentivar una convivencia moral	92

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 5-24

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2696>

*ESPADA DE LUZ. ACERCAMIENTO FILOSÓFICO
AL PENSAR NO CONCEPTUAL DE LA POESÍA*

*Sword of Lightning. Philosophical Approach to the
Non-conceptual Thinking of Poetry*

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

agpozo@us.es

ORCID: <https://www.orcid.org/0000-0003-4143-1854>

RESUMEN: En este artículo defendemos la existencia de una filosofía de poeta, o sea, de un pensamiento propiamente poético. El positivismo cientificista niega a la poesía la condición de conocimiento verdadero. Las perspectivas ilustrada y romántica la salvan, pero la primera comprende a la filosofía y la poesía como contrapuestas y complementarias, y la segunda, en cambio, acaba con el enfrentamiento entre ambas y considera a la poesía como verdadera declaración de la verdad. La racionalidad propiamente poética que desarrollamos en este artículo tiene ocho rasgos básicos organizados alrededor de dos principales. El primero, que es el atributo fundamental del pensar poético, entiende a la poesía como una *espada de luz* imposible de captar por el concepto filosófico. El segundo afirma que la filosofía de poeta consiste en atender a las cosas del mundo vital para pensarlas en su heterogeneidad.

PALABRAS CLAVE: Poesía · Pensar · Razón no conceptual · Filosofía · Concepto.

ABSTRACT: In this article we defend the existence of a poet's philosophy, that is, of a properly poetic thought. Scientist positivism denies poetry the status of true knowledge. The Enlightenment and Romantic perspectives save it, but the former understands

Recibido de 28 de febrero 2022

Aceptado de 22 de marzo 2022

philosophy and poetry as opposed and complementary, and the latter, on the other hand, puts an end to the confrontation between the two and considers poetry as a true declaration of truth. The properly poetic rationality that we develop in this article has eight basic features organized around two main ones. The first, which is the fundamental attribute of poetic thinking, understands poetry as a *sword of lightning* impossible to grasp by the philosophical concept. The second affirms that the poet's philosophy consists in attending to the things of the vital world in order to think them in their heterogeneity.

KEYWORDS: Poetry · Thinking · Non-conceptual reason · Philosophy · Concept.

1. Introducción. Una filosofía de poeta

¿Existe una filosofía propia de poeta por ser poeta? ¿Hay verdaderamente un pensar poético, una razón poética? Los grandes poetas ¿tienen una filosofía poética peculiar y diferente de la de los filósofos? Estas preguntas nos plantean el problema de la relación entre filosofía y poesía. De entrada, la filosofía es una cosa y la poesía otra. No obstante, desde el principio de la cultura de Occidente las dos han mantenido un diálogo que unas veces ha tenido un tono más áspero y ha estado presidido por la discrepancia y el enfrentamiento, como prueba la condena platónica de los poetas por su tragicismo antirracionalista y su expulsión de la *polis*. Otras veces, animado por un espíritu conciliador, se ha distinguido por mostrar que entre filosofía y poesía ya no hay discordia. La *Poética* de Aristóteles representa una de las primeras muestras de esta relación más amistosa cuando enseña que

El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa, pues sería posible versificar las obras de Herodoto, y no serían menos historia en verso que en prosa; la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular (Aristóteles 1999, 1451b 1-7, p. 158).

En ambos casos, esa tensión dialógica, trasunto de “la indisoluble contradicción (*unauf löslichen Widerspruch*) entre mito y logos” (Hübner 1985, pp. 77), ha sido una de las grandes fuentes de creación de significados de la cultura occidental, si no la más fértil. Esta relación conflictiva puede compendiarse básicamente en tres posiciones. En la primera, de carácter cientificista y positivista, la filosofía se acuesta del lado de la razón lógica y de la ciencia y arroja a la poesía del conocimiento, la indisponde contra la verdad, y la reduce a emoción o a mística. Aquí no puede hablarse de pensar poético ni de filosofía de la poesía. En la segunda, la filosofía, en clave ilustrada, sigue autocomprendiéndose como un saber próximo a la racionalidad científica, pero, lejos de negarle a la poesía su carácter pensante y su condición declarativa de verdad, la afirma. La relación que mantienen entonces filosofía y poesía es de contraposición, pues representan facultades de conocimiento opuestas. Desde esta perspectiva sí hay

filosofía de poeta. La tercera posición, de índole romántica, representa un giro copernicano debido, por una parte, a que acaba con el enfrentamiento entre ambas y así Heidegger (1957-58 p. 174) habla de “la vecindad (*Nachbarschaft*) en la que habitan poetizar (*Dichten*) y pensar (*Denken*)”; y por otra, a que aquí la filosofía “atribuye a la poesía la posesión original de la palabra, gracias a la cual el ser humano testimonia su propio ser y descubre el ser de las cosas” (Fatone 1994, p. 58), de manera que la filosofía ensalza a la poesía como auténtica declaración de verdad y hontanar último del saber. Por supuesto, también aquí hallamos un filosofar poético. Es más, sería la verdadera filosofía, el pensar que descubre la verdad esencial. Eliot aseguró que “el poeta puede tratar las ideas filosóficas” y que “la poesía puede ser penetrada por una idea filosófica”, de manera que entonces la desavenencia entre filosofía y poesía no puede ser total: “Si divorciáramos la poesía y la filosofía por completo, tendríamos que presentar una grave acusación, no solo contra Dante, sino contra la mayoría de los contemporáneos de Dante” (Eliot 1920a, p. 95). No solo admitimos esta tesis: hay filosofía en la poesía. Defendemos la existencia de una filosofía de poeta, un pensar propiamente poético, que convertimos en nuestro objeto de estudio. “La poesía (*poésie*) es esencialmente filosófica”, anuncia Baudelaire (1846, p. 9) y, como él, creemos que “debe ser involuntariamente filosófica”. No es que *quiera* ser filosofía, es que *velis nolis* la poesía lo es de modo espontáneo, natural. Octavio Paz escribe que la poesía es muchas cosas, salvación, poder, alimento maldito, oración, magia, arte de hablar de forma superior, lenguaje primitivo, pero también, contra aquel estrecho reduccionismo cientificista, “la poesía es conocimiento” (Paz 1956, p. 13). Pero la naturaleza y el estatus de ese conocimiento poético están sujetos a controversia. Partiremos de aquellas dos últimas posturas, porque presuponen la racionalidad poética que pretendemos describir. Es evidente que si entendemos —platónicamente— por ‘conocer’ una creencia verdadera justificada, la poesía no es conocimiento, pero sí lo es si entendemos por conocimiento —como sostenemos aquí, en clave romántica— algo más amplio, como sabiduría, visión intuitiva o vislumbre en el límite de lo que podemos explicar con claridad y distinción.

2. Una metafísica para andar por casa. Complementariedad entre filosofía y poesía

A pesar de su cercanía intelectual y vital, Unamuno y Machado representan estas dos posiciones opuestas en la relación filosofía/poesía.² Antonio Machado, como Adorno, entiende filosofía y poesía como modos mentales opuestos, mientras que para Unamuno, de forma parecida a Heidegger, “poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa” (Unamuno 1913, p. 134), de manera que la distinción

² Machado se consideraba discípulo de Unamuno, al que respetaba como maestro: “Siempre te ha sido, ¡oh Rector / de Salamanca!, leal / este humilde profesor / de un instituto rural. / Ésa tu filosofía / que llamas diletantesca, / voltaria y funambulesca, / gran Don Miguel, es la mía” (Machado 1907-17, p. 206).

filosofía/poesía es una vulgaridad racionalista. Machado las contrapone debido a que “el poeta tiene su metafísica para andar por casa”, una metafísica que, a diferencia de la dialéctica del filósofo, es un poema “todo él de raíces y de asombros” y que “se origina no solo en su intelecto sino también en su corazón”, de modo que “el poeta debe apartarse respetuosamente ante el filósofo, hombre de pura reflexión, al cual compete la ponencia y explanación metódica de los grandes problemas del pensamiento” (Machado 1934-36, p. 2032). Las reflexiones machadianas sobre esta *metafísica casera* del poeta, serán una preciosa ayuda para la incursión que haremos en la razón poética en el cuarto apartado. Adorno funda esa distinción insalvable entre estos dos modos de pensar contrapuestos sobre el hecho de que cada una es hija de una de las dos diferentes dimensiones del cerebro: la poesía obedece a la parte más intuitiva, mimética y presencialista, y la filosofía por el contrario procede de la conceptual y representacionista, de manera que el concepto es el “órgano del pensar (*Organon des Denkens*)” (Adorno 1966, p. 27).

La poesía piensa intuitivamente y la filosofía conceptualmente. La poesía no *dice* la verdad, la *tiene* en el sentido de que nos pone delante las cosas en su presencia inmediata e intuitiva, en su cercanía, o sea, como algo que no puede medir ni explicar porque le falta la precisión, claridad reflexiva y rigor, que es justo lo que ofrece el concepto filosófico, el cual manifiesta, aclara, explica, pero en cambio, por establecer distancia con la materia de las cosas, no *tiene* verdad, presencia intuitiva. Así lo resume Adorno:

“Lo verdadero” (*Wahre*) del conocimiento discursivo (*diskursiven Erkenntnis*) está desocultado (*unverhüllt*), pero no lo tiene; el conocimiento que es el arte lo tiene, pero como algo para él inconmensurable (*Inkommensurables*)” (Adorno 1969, p. 191).

La poesía declara la verdad, pero de forma no declarativa sino presencial, como el arte en general. Su verdad no es discursiva sino presencial. La filosofía es declarativa, argumentativa, explica la verdad conceptualmente, pero no la tiene, le falta la presencia de las cosas. Si la poesía piensa la verdad no discursivamente, la filosofía la piensa mediante conceptos. La poesía conoce poniendo delante la cosa, presentándola; la filosofía representándola. Para lograrlo, la filosofía usa el concepto y la poesía la imagen intuitiva. Tan imagen es la poesía que incluso “lo que no puede ser imaginado (*imaginé*) será presentado bajo la forma de imágenes, que frecuentemente se seguirán unas a otras para destruirse dando en fin la idea de lo que ya no es imagen” (Wahl

1944, p. 94). Al analizar con el concepto la realidad, la filosofía la desarticula y se le escapa la presencia carnal de lo real, que es lo que le aporta la poesía. Una da la cosa y la otra la comprende; una pone intuitivamente el ser, lo declara, lo patentiza, y la otra se refiere conceptualmente a él. Precisamente porque en la poesía está la cosa misma y no una representación de ella, Gadamer asegura que “el lenguaje del poema (de todo auténtico poema) es único e insuperable (*uniüberholbar*)”, porque la cosa que dice solo es ahí (presente) en el poema, que no es por tanto una representación de algo preexistente fuera de él; mientras que “el lenguaje de la filosofía se supera (*überholt*) constantemente a sí mismo” (Gadamer 1981, p. 256), porque lo que dice se puede decir de otro modo, ya que el concepto filosófico se refiere a algo que ya existe al margen de él mismo. La poesía tiene la verdad, presenta la cosa misma, pero le falta explicación, interpretación: “El arte espera su propia explicación (*Explication*)” (Adorno 1969, pp. 524, 193). Cada una posee lo que le falta a la otra: la filosofía puede con sus conceptos esclarecer lo que la poesía tiene, y la poesía con su intuición puede darle la carne de presencia que le falta al esquema conceptual filosófico. La filosofía necesita la presencia de realidad que posee la poesía como materia sobre la que poder pensar, y la poesía necesita la claridad conceptual que caracteriza a aquélla para que piense su presencialidad. Se corrigen mutuamente. La abstracción del discurso filosófico está falto de presencia y la poesía es un elemento que aporta concreción. La poesía no solo necesita el rigor del concepto filosófico; más bien lo exige para explicarse a sí misma. En general, todo el arte reclama filosofía, interpretación. La teoría del arte efectivamente proporciona cierto nivel explicativo, pero el arte, incluida la poesía, necesita de una segunda reflexión de orden filosófico que lo aclare en su plano más profundo y esencial.

Filosofía y poesía son diferentes. Una filosofía que quiera ser poesía deja de ser conceptual y se niega a sí misma, y una poesía que sea superada por el concepto filosófico es superflua y prescindible. Son distintas, pero son inseparables compañeras: “Quienes cultivamos la lógica sabemos que tiene por compañeras inseparables a la tristeza y al misterio” (Fatone 1994, p. 121). Eliot reconoce haber cuestionado en principio esta discrepancia entre la imaginación creativa poética y la reflexión conceptual filosófica al sostener que “el crítico de poesía critica la poesía (*criticizing poetry*) para crear poesía (...) como si al sumergirnos en la oscuridad intelectual (*intellectual darkness*) tuviéramos más esperanza de rastrear la luz espiritual”; sin embargo, luego la afirma y admite su error al advertir que “es inepto decir que la crítica (*criticism*) es

para la creación o la creación para la crítica” (Eliot 1920b, p. 9). Crítica — razón— y creación son caminos distintos y opuestos llamados a cooperar: “Las dos direcciones de la sensibilidad son complementarias” (Eliot 1920b, p. 9).³ No podía ser otro el desenlace cuando filosofía y poesía se necesitan mutuamente. Una se ve remitida a la otra porque en ella encuentra lo que le falta. Filosofía y poesía son diferentes aproximaciones a la verdad llamadas a colaborar y complementarse. La cooperación entre lo presentativo intuitivo de la poesía y lo reflexivo conceptual de la filosofía equivale a un diálogo entre ambas, pero no es un diálogo de mediación puesto que las diferencias no se anulan, sino un diálogo de complementariedad. No cabe entonces ni elegir o la una o la otra, ni la mediación superadora. Filosofía y poesía se complican, son complementarias en una relación de permanente tensión y sin solución.

3. La poesía originaria como fuente del saber

En el texto fundacional del idealismo alemán escrito por Hegel en colaboración con Hölderlin y Schelling se expone la base filosófica del romanticismo como síntesis de filosofía (razón) y poesía (imaginación, mito):

“Deben el ilustrado (*Aufgeklärte*) y el no ilustrado darse la mano, y la mitología (*Mythologie*) debe hacerse filosófica para que el pueblo sea racional y la filosofía debe volverse mitológica para que los filósofos se hagan sensibles (*sinnlich*). Entonces dominará la unidad eterna entre nosotros. Nunca más la mirada despreciativa (*verachtende Blick*)” (Hegel 1796, p. 236).

La actitud romántica se opone a la mirada despectiva que el positivismo lanzaba desde una filosofía científica hacia la poesía irracional y puramente subjetiva, y reclama la unión entre ambas, no simplemente la complementariedad y la cooperación. Schlegel ya anunció que “la poesía romántica (*romantische Poesie*) es una filosofía universal progresista (*progressive Universalpoesie*)” cuyo propósito no era simplemente reunir todos los géneros poéticos y conectarlos con la filosofía, sino que “quiere y debe también mezclar (*mischen*) poesía y prosa, genialidad (*Genialität*) y crítica” (Schlegel 1798-1801, fr. 116, p. 114). Frente a la diferencia radical filosofía-poesía, Shelley afirmó

³ Eliot entiende esta colaboración de forma tan radical que conecta con la perspectiva que hemos llamado ‘romántica’. Así, considera que hubo una poesía filosófica ya en “los primeros poetas filosóficos, Parménides y Empédocles”, los cuales “no se interesaron exclusivamente por la filosofía, ni por la religión, ni por la poesía, sino por algo que era una mezcla (*mixture*) de las tres” (Eliot 1920a, p. 94).

que la distinción entre poetas y prosistas (*prose-writers*), incluidos los filósofos, es “un error vulgar” y, de hecho, confirma, “Platón fue esencialmente un poeta” (Shelley 1821, p. 53). A esta fusión se refiere Wahl (1944, p. 97) cuando hace decir a la metafísica “poesía, gran hermana, / te escucho”, y añade que “el fondo de la poesía siempre será metafísico y es muy posible que el fondo de la metafísica sea siempre poético”.⁴ La actitud romántica todo lo espera de esa unión. Ante el peligro de que su voluntad filosófica y su espíritu poético se perjudicasen mutuamente, Schiller (1794-95, p. 32) escribe en una carta a Goethe que “me espera una hermosa suerte si puedo llegar a dominar (*Meister werden*) ambas fuerzas (*Kräfte*) hasta el punto de que pueda determinar sus límites (*Grenzen*) mediante mi libertad”. En suma, Lacoue-Labarthe (1978, p. 306) enseña que si bien en la ilustración, por mucho que se complementasen, filosofía y poesía “actuaban por separado”, ahora, a partir del romanticismo alemán, “se entrelazan para reavivarse y modelarse la una a la otra en una incesante acción recíproca”.

Ahora bien, la perspectiva romántica fundamenta esa fusión sobre la primacía de la poesía. Aunque de entrada y contra la amistad entre filosofía y poesía defiende la existencia entre ambas de una “barrera insuperable (*barriera insormontabile*), una enemistad jurada y mortal”, Leopardi (1817-32, p. 1231) acaba por conciliarlas sobre la base de la preeminencia de la cordial imaginación poética. De ahí su carácter de origen de la cultura, que luego se diversifica en disciplinas concretas, pues “de una misma fuente (*sorgente*), de una misma cualidad del ánimo, diversamente aplicada y modificada y determinada por distintas circunstancias y costumbres vinieron los poemas de Homero y Dante y los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton” (Leopardi 1817-32, pp. 2132s). Para Leopardi (p. 3245), “los más profundos filósofos, los más penetrantes indagadores de lo verdadero (...) fueron notables y singulares por la facultad de la imaginación y del corazón, se distinguieron por una vena y un genio decididamente poéticos”. Ya que imaginación y corazón son la facultad básica originaria,

El que no tiene imaginación, sentimiento, capacidad de entusiasmo, de heroísmo, de ilusiones vivas y grandes, de fuertes y variadas pasiones, quien no conoce el inmenso sistema de lo bello, quien no lee o no siente, ni ha leído ni sentido a

⁴ Recordemos que Kant (1787, p. 19) consideraba que “siempre ha habido metafísica y siempre la habrá”, y que por tanto “permanecería aunque el resto de las ciencias fuesen engullidas en el abismo de una barbarie (*Barbarei*) que lo aniquilara todo”. Ahora vislumbramos que, aunque desapareciera la metafísica expuesta filosóficamente en términos conceptuales, ese eterno fondo metafísico del ser humano se expresaría poéticamente.

los poetas, no puede ser un grande, verdadero y perfecto filósofo, no será sino un filósofo a medias (*dimezzato*) (Leopardi 1817-32, p. 1833).

Solo con una razón bien dotada para la dialéctica no se filosofa creativamente: “La razón tiene necesidad de la imaginación y de las ilusiones (*illusio-ni*) que ella destruye” (Leopardi 1817-32, p. 1839). En suma, se trata de fusionarlas mediante la inscripción de la filosofía dentro de la palabra simbólica poética.

La superioridad romántica de la poesía sobre la filosofía se debe a que se la considera el órgano de acceso a la verdad y lo real: “La poesía (*Poesie*) es lo absolutamente real (*Reelle*)”, de modo que “cuanto más poético, más verdadero” (Novalis 1798, p. 647). Shelley (1821, p. 54) escribe que “un poema es la imagen (*image*) misma de la vida expresada en su verdad eterna”. Ya no son dos distintos acercamientos a la verdad en pie de igualdad y llamados a cooperar. Incluso Hegel (1818-29, p. 240) sostuvo que “la poesía, más antigua que el habla prosaica (*prosaische Sprechen*) artísticamente formada, es la representación originaria de lo verdadero”. Invirtiendo el positivismo cientificista, Unamuno (1913, p. 231) señala que “la poesía es la realidad y la filosofía la ilusión”. Heidegger afina esta primacía de la poesía al cuestionar el supuestamente radical antagonismo establecido entre filosofía/poesía, logos/mito, trascenderlo y encontrar más allá de esa funesta distinción un pensar esencial que denomina ‘poetizar originario’ y que es un tronco común a la filosofía y la poesía, más profundo y que nutre a las dos: “El pensar es la poesía originaria (*Urdichtung*) que antecede a toda poesía (*Poesie*)” (Heidegger 1946a, p. 328). Habría entonces una poesía primaria, subyacente a lo que llamamos poesía y filosofía, verdadera sustancia última del espíritu humano. Inspirándose en estos versos del *Empedokles auf dem Ätna* de Hölderlin sobre los árboles del bosque: “*Y mutuamente desconocidos permanecen,/ mientras están de pie los troncos vecinos*”, Heidegger (1947, p. 85) escribe que “cantar (*Singen*) y pensar son los troncos vecinos del poetizar”, que es la raíz común. El romanticismo e idealismo alemán supeditó el saber,⁵ incluida la filosofía, a la poesía, que sería su fuente nutricia:

La filosofía ha sido generada y nutrida por la poesía en la infancia de la ciencia, y con ella todas las demás ciencias, que por medio de ella son conducidas a la

⁵ Borges ha subordinado la filosofía a la imaginación poética a costa de la verdad. Así, los metafísicos de Tlön “no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica” (Borges 1944, p. 436).

perfección (*Vollkommenheit*), y una vez lograda su plenitud (*Vollendung*), como ríos, volverán al universal océano de la poesía del que habían salido (Schelling 1800, p. 298).

El pensar de este poetizar primario supone un modelo amplio de racionalidad que abarca el pensar imaginativo y el pensar discursivo, la poesía y la filosofía, de modo que “razón e imaginación, en su origen una y la misma cosa, terminan por fundirse” (Paz 1956, p. 234). Ya el paradójico Platón, al tiempo que expulsaba a los poetas, entendió que la poesía era madre de la cultura y faro de la existencia: “Los poetas (poitáz) son los padres de todo saber (sofíaz) y nuestros guías (vgemónez)” (Platón 1972, 214a, p. 143). Precisamente porque Unamuno abraza esta comprensión de la poesía se lamenta de su degradación en mera versificación o arte formal poético: “¡Ah, poesía, madre de la ciencia y consoladora de la vida; poesía, fuente inagotable de la verdad corriente y pura, que va luego a enturbiarse y estancarse en el charco del raciocinio lógico formal!” (Unamuno 1903, p. 579).

Este poetizar originario no es otra cosa que el lenguaje en sentido esencial. Según Heidegger, “el ser humano actúa como si fuera el configurador y dueño (*Meister*) del lenguaje, cuando realmente ha sido y es el lenguaje el señor (*Herr*) del ser humano”, de donde deduce que el lenguaje no es mero instrumento expresivo del ser humano sino que “quien verdaderamente habla (*spricht*) es el lenguaje (*Sprache*). El ser humano habla solo en tanto corresponde (*entspricht*) al lenguaje, en tanto escucha su exhortación (*Zuspruch*)” (Heidegger 1951, pp. 193s). Ahora bien, en el lenguaje habla el ser mismo de las cosas puesto que “el lenguaje es la casa del ser” (Heidegger 1946b, p. 313). Por tanto, la nota que define al poetizar originario es que en él habla la cosa misma. Lejos de ser una representación de las cosas, es la puesta en obra del ser de las cosas, su verdad. Por eso su pensar es esencial, porque no es un producto de la subjetividad sino que resulta de escuchar la propia palabra del ser. De ahí que pueda escribir Heidegger (1947, p. 78) que “nunca llegamos a pensamientos (*Gedanken*). Llegan ellos a nosotros”. Si Heidegger (1951, pp. 189-208) ha escrito —con Hölderlin (1998, p. 908)— que “poéticamente habita el ser humano”, es porque el pensar esencial de la poesía originaria define la esencia del ser humano. Pero ese habitar poético se ha olvidado con el imperio de la *ratio*, en el tiempo en el que el pensar se ha degradado reduciéndose a pensamiento técnico, calculador, dominador y violento. Ajena a la palabra del ser de las cosas, la modernidad científicista se ha vuelto de

espaldas a su origen poético. En términos heideggerianos, en esta época del “oscurecimiento (*Verdüsterung*) del mundo”, “el carácter poético (*Dichtungscharakter*) del pensar está todavía oculto (*verhüllt*)”: “Llegamos demasiado tarde para los dioses, pero demasiado pronto para el ser” (Heidegger 1947, pp. 76, 84).⁶ Se trata de volver a oír el ser. De ahí la necesidad de retornar al pensar poético primario y volver a habitar poéticamente, lo que Heidegger (1950, pp. 183, 186) llama “paso atrás (*Schritt zurück*)”. Heidegger entonces no invalida sin más la razón filosófica conceptual. Lo que pretende es que se vuelva hacia su origen olvidado, o sea, reintegrarlo en el poetizar primario. Frente al concepto racionalista que desata su violencia desarticuladora de lo real, Heidegger considera posible un concepto que, una vez enraizado en su matriz poética originaria, sea más cordial con el ser de las cosas. El *paso atrás* al pensar de la poesía originaria tiene un valor salvífico y existencial frente a la crisis provocada por la *ratio*. La poesía salva.⁷ Por eso Heidegger advierte que el peligro “bueno y salvador (*heilsame*)” que se cierne sobre el pensar es la “vecindad del poeta cantor (*singenden Dichters*)”, mientras que el “peligro malo y por ello confusionario (*wirre Gefahr*) es el filosofar”, esto es, la conversión del pensar en *ratio* (Heidegger 1947, p. 80). Unamuno subraya que para enfrentar esta oscura época moderna del cálculo y el desencanto “lo que más nos falta es poetas, poetas y no versificadores; poetas, digo, esto es, *creadores*; poetas de arte, de ciencia, de industria, de vida” (Unamuno 1903, p. 579).

4. Racionalidad no conceptual de la poesía

A pesar de las diferencias, las perspectivas ilustrada y romántica coinciden en la defensa de una filosofía propiamente poética. No olvidemos que este pensar poético, la racionalidad nativa del corazón, ya fue anunciado por Pascal (1662, p. 467): “El corazón tiene razones que la razón no conoce”. Lo que nos interesa es esa razón poética. El poeta, por grande que sea, no es formalmente filósofo. No expone teorías, no presenta un sistema organizado de ideas, ni define razonadamente sus conceptos. Ni tiene que hacerlo. Pero hay filosofía en la poesía de los grandes poetas, un pensamiento filosófico llano, espontáneo, de naturaleza simbólica e intuitiva. A este pensar nada

⁶ Esta época de crisis, escribe Heidegger (1936, p. 47), este “tiempo menesteroso (*dürftige Zeit*)” es “el tiempo de los dioses huidos (*entflohenen Götter*) y del dios que viene (*kommenden Gottes*)”.

⁷ El “himno gigante y extraño” que Bécquer *sabía* (intuía) y no podía escribir, pues “no hay cifra capaz de encerrarlo”, posee el mismo poder salvífico ya que “anuncia en la noche del alma una aurora” (Bécquer 1868, p. 13).

cartesiano, ajeno a la argumentación discursiva, se refiere Unamuno (1905, p. 905) cuando sorprendentemente asevera que “los poetas no deben pensar”. La descripción de esta filosofía de poeta implica una constante comparación entre el pensar poético y el filosófico, porque solo esa contraposición perfila correctamente la racionalidad poética no conceptual.

4.a. Espada de luz

El rasgo esencial y más definitorio de esta filosofía de poeta, del que derivan en cierto modo todos los demás, es su no conceptualidad, su carácter indomesticable por el concepto. La filosofía reflexiona constantemente sobre la poesía con “la única necesidad de experimentar lo no dicho (*Ungesprochene*) en lo dicho (*Gesagten*) de la poesía (*Dichtung*)” (Heidegger 1946c, p. 273). Pero no puede apresarla del todo dentro de los límites que marcan sus conceptos. Indócil a la disciplina conceptual, su sustancia rebosa y se escapa por los márgenes. El pensar poético es una *espada de luz* que agota el concepto que pretenda envainarla y aprisionarla: “La poesía es una espada de luz (*sword of lightning*), siempre desnuda (*unsheathed*), que consume la vaina (*scabbard*) que pretende contenerla” (Shelley 1821, p. 60). Esta característica de la razón poética nos previene contra el acercamiento filosófico que estamos haciendo a su esencia en este trabajo, acercamiento que debemos entender entonces *cum grano salis*. De esta nota esencial deducimos que la palabra poética es una brecha abierta en el seno de la razón conceptualista: “No hay poema que no se abra como una herida (*bleasure*), pero que no sea también hiriente” (Derrida 1988, p. 307). Aquí hallamos el segundo atributo del pensar poético. La palabra poética ineludiblemente transita hacia lo irracional e indecible y se confía al misterio y lo enigmático, lo que imposibilita la autoconciencia ilustrada que caracteriza a la racionalidad filosófica como fundamento de su decir. La poesía se abre así hacia algo que no domina y la filosofía, en cambio, mediante esta autoconciencia plena es “encontrarse a sí mismo, llegar por fin a poseerse” (Zambrano 1987, p. 101). Tal es la diferencia establecida por María Zambrano (1987, p. 115) entre filosofía y poesía, entre “la palabra que define y la palabra que penetra lentamente en la noche de lo inexpresable”. El filósofo pretende “ser inventado exclusivamente por él”, autoposeerse reflexivamente, ser dueño lúcidamente de sí y no depender de fuerzas extrañas, pero, concluye Zambrano (pp. 102, 109), “el poeta ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado, esto es, que no es posible poseerse a sí mismo”, porque convive con fuerzas oscuras que la reflexión conceptual no puede mediar

y que impiden la lucidez absoluta. El pensar poético es locura para el pensar filosófico. En palabras de León Felipe:

La diferencia esencial entre el poeta y el filósofo no está en que el poeta hable con verbo rítmico, cristalino y musical, y el filósofo con palabras abstrusas, opacas y doctorales, sino en que el filósofo cree en la razón y el poeta en la locura. El filósofo dice: Para encontrar la verdad hay que organizar el cerebro. Y el Poeta: Para encontrar la verdad hay que reventar el cerebro, hay que hacerlo explotar. La verdad está más allá de la caja de música y del gran fichero filosófico (Felipe 1943, p. 154).

La razón poética conoce el caos y la injusticia, y comprende que el afán de razón lógica, orden y justicia propio de la filosofía es violencia irrespetuosa contra el fondo oscuro del ser. Mientras que la filosofía pretende definirlo, formatearlo metódicamente, “la poesía es ametódica” según Zambrano (1987, p. 113). La palabra poética da forma —poética— a ese fondo sin violentarlo, respetándolo en su irracionalidad. Aquella herida por la que sangra el cerebro filosófico solo se puede curar con poesía.

Se hace patente la tercera cualidad del pensar poético. En clave romántica, la poesía es visionaria, revelación. Solo así se puede tratar con el misterio y trascender lo ordinario. Los poetas son videntes, “tienen su propia peculiar facultad, / un don del cielo (*heaven's gift*), un sentido que les permite percibir / objetos nunca vistos (*unseen*) antes” (Wordsworth 1798-1850, p. 304). Machado (1934-36, p. 2030) confirma que “la poesía, aún la más amarga y negativa, era siempre un acto vidente”. Frente al canon tradicionalmente positivista, Nietzsche (1886, p. 235) acerca la filosofía a la poesía y escribe que “un filósofo: es un ser humano que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña, cosas extraordinarias (*ausserordentliche Dinge*)”. Por eso define al filósofo como “¡solo loco (*Narr*)! ¡Solo poeta (*Dichter*)!” (Nietzsche 1883-85, pp. 372s). Por ser irreducible a fórmula conceptual, el pensar poético no puede ser sino multívoco y pregnante: “El habla del poema es esencialmente ambiguo (*mehrdeutig*) a su manera. No entenderemos nada del decir de la poesía mientras vayamos a ella solo con el sentido embotado de un mentar unívoco (*eindeutigen Meinens*)” (Heidegger 1952, pp. 70s). Esta es la cuarta característica de la filosofía de poeta. El pensar poético es sobredeterminado, inagotable, porque en él se condensa toda la riqueza significativa del ser originario de las cosas. La razón poética produce constantemente conceptos, pero ninguno la expresa del todo. No hay cifra capaz de encerrarla, pero siem-

pre da que pensar. Aunque excede toda construcción conceptual filosófica, la poesía es aurora de filosofía. La impugnación de la univocidad implica que la poesía no cree entonces en 'la' verdad, única y universal, *urbi et orbi*, sino en una verdad integral resultado de verdades parciales: "Ningún poeta puede ser escéptico, ama la verdad, mas no la verdad excluyente, no la verdad imperativa, electora, seleccionadora de aquello que va a erigirse en dueño de todo lo demás" (Zambrano 1987, p. 24). Como reino plural e incluyente, la poesía instruye a la filosofía para que se aparte del modelo de la verdad única y adopte un paradigma más dialógico, de manera que "los textos que llamamos filosóficos son verdaderamente intervenciones en un diálogo (*Dialog*) que se prolonga hasta el infinito (*Unendliche*)" (Gadamer 1981, p. 256). Más que el concepto dogmático de la verdad, "la preocupación moral del filósofo debe ser que se mantenga la conversación de Occidente" (Rorty 1980, p. 394).

4.b. La poesía como perdición entre las cosas y pensar heterogeneizante

El quinto rasgo de la filosofía de poeta merece un lugar aparte porque de él, a su vez, se desprende otra serie de distintas notas esenciales del pensar poético. Contra la voluntad de abstracción y generalización que olvida lo particular propia de la filosofía, la poesía tiene por objeto las cosas en su realidad concreta e inmediata:

El filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo (...) el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna (Zambrano 1987, p. 22).

Si la totalidad abstracta es el territorio de la filosofía, "el poeta es el hijo perdido entre las cosas" (Zambrano 1987, p. 112). La imagen poética concretiza, el concepto abstrae y generaliza. En vez de reducir las cosas a concepto como hace la filosofía, la poesía según Zambrano (p. 113) "no puede, ni por un momento, desprenderse de las cosas para sumergirse en el fundamento". Esto no implica abandonar lo universal. Finamente Hegel comprendió que la poesía es "un saber (*Wissen*) en el que lo universal todavía no se ha separado de su existencia viviente (*lebendigen Existenz*) en lo individual", de modo que no los contraponen sino que "solo capta (*faßt*) uno en el otro y mediante el otro" (Hegel 1818-29, p. 240). Como verbo encarnado que es, la poesía ofrece lo general en lo particular, no en el vacío. En palabras de Unamuno (1904, p.

764), “el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo”, mientras que “el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta”, pues una filosofía sin poesía queda reducida a razones, a palabras sin carne de vida. Por esto, según Ricoeur, “la poesía es metafísica, pero inmediatamente”, o sea, “metafísica sin mediación”, porque en ella se da “lo inmediato metafísico (*immédiat métaphysique*)” (Ricoeur 1976, p. 107). Al analizar y descomponer las cosas, la filosofía logra precisión y rigor, pero a cambio de ello las mata, desencanta la realidad (Hübner 1985, p. 48). La intuición poética por el contrario es una fuerza vivificadora e ilusionadora. Pero si la razón poética se pierde entre las cosas es porque consiste en amor a las cosas: “El poeta no puede renunciar a nada porque el verdadero objeto de su amor es el mundo” (Zambrano 1987, p. 111). La poesía es erotismo mundano. Precisamente por entregarse a las cosas en todos sus registros, a su inagotable riqueza significativa, la filosofía de poeta consiste en apertura de horizontes y novedades. Esta sexta nota del pensar poético lo presenta como volcado sobre el mundo vital, atento a los variados perfiles de las cosas. La filosofía, al contrario, aspira a reducir esa variedad a un principio unificador. De ahí que Fatone (1994, p. 123) sostenga que el filósofo lo ve todo *sub specie aeternitatis* y el poeta *sub specie novitatis*. El filósofo, añade, es “poeta de una sola rima”, pues al sustituir las cosas por la abstracción conceptual siempre dice lo mismo, a diferencia del poeta, que siempre tiene que decir algo nuevo, de modo que “el poeta es el filósofo con demasiadas ideas, porque intenta descubrir siempre otra cosa” (Fatone 1994, p. 124). Frente al pensar filosófico conceptualizador, que se mueve del límite de lo ya descubierto hacia dentro analizándolo, la razón imaginativa poética se mueve del límite hacia fuera transgrediéndolo, abriendo mundos. Contra las filosofías analíticas, las que descubren horizontes tienen carácter poético.

Un pensar que atiende a las cosas mismas solo puede ser un pensar heterogeneizante y cualificador, esto es, abierto a la alteridad cualitativa múltiple de las cosas del mundo concreto. Esta séptima propiedad de la razón poética contrasta con la naturaleza homogeneizante y descualificadora del pensar filosófico. Machado ha profundizado en esta dimensión de la filosofía de poeta. Para el “pensamiento lógico” de la filosofía “pensar es descualificar, homogeneizar” (Machado 1924-36, p. 690). Esto significa que el pensar filosófico proyecta sobre la variedad de la realidad concreta la lógica del concepto acabando con la diferencia cualitativa de las cosas, a las que homogeneiza y unifica mediante su identificación con el concepto. Este racionalismo filosófi-

co disuelve la alteridad de la realidad y la reduce a una totalidad unitaria y homogénea: “Que todo, a fin de cuentas, sea uno y lo mismo es creencia racional de honda raíz. La razón misma, se piensa, no podría ponerse en marcha si, en su camino de lo uno a lo otro, no creyera que lo otro no podía ser, al fin, eliminado” (Machado 1937-39, p. 2355). El concepto opera en el vacío de lo real e impone su lógica a las cosas en vez de supeditarse a ellas. Así se cierra a la riqueza cualitativa del ser. Machado deduce que “la filosofía, vista desde la razón ingenua, es, como decía Hegel, el mundo al revés”, pues afirma que la verdad de lo inmediato y concreto es el concepto abstracto racionalista; a este mundo invertido de la filosofía responde la poesía, que es, en tanto atiende a las cosas tal y como se dan, “el reverso de la filosofía, el mundo visto, al fin, del derecho” (Machado 1934-36, p. 1924). Contra la filosofía que decreta la verdad del ser desde su pensar abstracto, Machado (1924-36, p. 691) afirma que “el ser no es *nunca* pensado; contra la sentencia clásica, el ser y el pensar (el pensar homogeneizador) no coinciden ni por casualidad”. Frente a la disolución de lo otro identificado por el concepto, Machado (1937-39, p. 2355) advierte que “sin lo otro, lo esencial y perdurablemente otro, toda la actividad racional carecería de sentido”. La racionalidad poética se define por su respeto de la diferencia de lo otro, y por eso “no trata de poner el pensamiento de acuerdo consigo mismo, lo que, para nosotros, carece de sentido; pero sí de ponerlo en contacto o en relación con todo lo demás” (Machado 1934-36, p. 2006), con el tesoro de la heterogénea realidad. Al restar lo cualitativo peculiar de las cosas, lo que distingue a cada una del resto, su propia realidad, la razón filosófica las desrealiza, o sea, las homogeneiza. Machado (1924-36, p. 691) replica que la razón poética pretende

Realizar nuevamente lo desrealizado; dicho de otro modo: una vez que el ser ha sido pensado como no es, es preciso pensarlo como es; urge devolverle su rica, inagotable heterogeneidad. Este nuevo pensar, o pensar poético, es pensar cualificador.

Volcarse sobre la heterogeneidad de lo real explica que la filosofía de poeta consista en descubrimiento de mundos: “Nuestra lógica pretende ser la de un pensar poético, *heterogeneizante, inventor* o descubridor de lo real” (Machado 1934-36, p. 2008).

Contra el desencantamiento descualificador de la realidad que supone el pensar filosófico de la homogeneidad y la identidad, Rilke (1922, II, 10, p.

757) ya cantó que “todavía para nosotros la existencia está encantada (*verzaubert*)”, es decir, respetada en su ser cualitativo, no desrealizada. Ese *nosotros* se refiere evidentemente a los habitantes poéticos que mediante el pensar de la diferencia y la heterogeneidad reencantan el mundo. Para eso ha venido el ser humano al mundo según Rilke, para salvar las cosas en su ser, para cantar su ser diferencial. El ser humano es un habitante poético en tanto salva las cosas, “porque parece que todo lo de aquí (*Hiesige*) nos necesita”, y nos necesitan las cosas no simplemente para nombrarlas sino “para decirlo así, como las cosas (*Dinge*) mismas íntimamente nunca pensaron (*meinten*) ser” (Rilke 1912-23, IX, p. 717). Solo plenificando el peculiar ser, que es la misión del pensar poético, las salvamos. Para poder pensar el ser originario de las cosas “el ser humano debe aprender a existir en lo que no tiene nombre (*Namenlosen*), debe, antes de hablar, dejarse interpelar (*ansprechen lassen*) de nuevo por el ser” (Heidegger 1946b, p. 319). La poesía entonces supone olvidar el lenguaje, porque solo rompiendo la palabra aparece el ser de la cosa y se la nombra de verdad: “Resulta un ‘es’ donde la palabra se rompe (*zerbricht*)” (Heidegger 1957-58, p. 204). La poesía no nombra meramente las cosas sino que deshace sus nombres porque solo así manifiesta su verdadero ser. Así, según Paz (1974, pp. 96s),

El poeta no es el que nombra las cosas, sino el que disuelve sus nombres, el que descubre que las cosas no tienen nombre y que los nombres con que las llamamos no son suyos (...) gracias al poeta el mundo se queda sin nombres. Entonces, por un instante, podemos verlo tal cual es.

Por tanto, “la misión del poeta es restablecer la palabra original, desviada por los sacerdotes y los filósofos”, la palabra de la verdad del ser que “no procede de la razón, sino de la percepción poética, es decir, de la imaginación” (Paz 1956, p. 237). En este sentido, “la poesía es nombrar fundante (*stiftende Nennen*) del ser y de la esencia de todas las cosas” (Heidegger 1936, p. 43). La palabra tiene esta doble dimensión: por un lado, oculta y enmascara, es una costra, pero por otro, cuando es verdaderamente poética, rompe esa costra y pone en obra la verdad de las cosas. La poesía encarna este poder reanimador de la palabra evitando su caída en el mero hablar cotidiano.

El pensar conceptualista de la filosofía solo ha podido desplegar su actividad identificadora, homogeneizadora y desrealizadora al margen de la temporalidad del mundo vital. Para Machado (1932, p. 1802), “pensar lógicamente es abolir el tiempo” y “discurrir entre razones inmutables”. El pensar poético

en cambio, por estar apegado al orbe de las muy temporales cosas reales y concretas —incluida la existencia del poeta—, no puede ser ajeno a la temporalidad: “Al poeta no le dado pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada” (Machado 1932, p. 1803). Lejos de la filosofía conceptualizadora y atemporal, añade (1932, p. 1802), “la poesía es palabra esencial en el tiempo”. Este es el octavo atributo de una filosofía poética, que también es pensamiento racional, de modo que, aunque en el tiempo, “tampoco hay poesía sin ideas, sin visiones de lo esencial. Pero las ideas del poeta no son categorías formales, cápsulas lógicas, sino directas intuiciones del ser que deviene, de su propio existir” (Machado 1932, p. 1803). No son, pues, categorías subjetivas, abstractas y trascendentales proyectadas sobre la realidad desde fuera de ella, sino extraídas del río temporal de lo real y de la propia vida del poeta. La razón poética combina la esencialidad que debe tener todo pensar con la temporalidad que define a su objeto, el mundo vital. Pero el tiempo no solo es el objeto y el ámbito en el que se mueve la poesía. También es su causa, pues se hace poesía porque nos acongoja la temporalidad que somos: “Porque, ¿cantaría el poeta sin la angustia del tiempo, sin esa fatalidad de que las cosas no sean para nosotros, como para Dios, todas a la par, sino dispuestas en serie y encartuchadas como balas de rifle, para ser disparadas una tras otra?” (Machado 1934-36, p. 1936). Tal vez la última enseñanza de la filosofía de poeta sea que hay poesía para conjurar nuestra temporalidad.

5. Conclusión

Nos preguntábamos si hay una filosofía de poeta por ser poeta, es decir, si existe un pensar propiamente poético, si la poesía por el hecho de serlo posee un modo de pensar peculiar. Nuestra respuesta ha sido afirmativa. Para legitimar esta tesis era necesario ante todo defender la relevancia cognoscitiva de la poesía contra el cientificismo y el racionalismo radicales, que le negaban su valor veritativo. Más allá de si la filosofía y la poesía se complementan o si hay una jerarquía entre ellas a favor de la poesía, más allá, lo importante es afirmar que existe una razón poética, que la poesía tiene una racionalidad propia en tanto poesía. La característica esencial de esta filosofía poética es que piensa no conceptualmente y que —indócil, salvaje— excede cualquier pretensión del concepto por contenerla. Esto es lo que le permite estar más cerca de la región de oscuridad y misterio que escapa al control de la razón conceptual. Pero además y sobre todo, el pensamiento poético es el que sabe

tratar con ella y respetarla. En cierto modo es la guardiana del misterio, la que lo preserva contra la violencia del método filosófico de la autoconciencia y el concepto, cuyo objetivo es disolver todo resto de oscuridad. La poesía sabe que lo necesitamos, que vivimos del misterio. La no conceptualidad del pensar poético es la que le abre el horizonte del mundo y le permite perderse entre las cosas concretas. Contra la violencia de la abstracción, que reduce la realidad a la identidad homogénea del concepto, la razón poética ama el mundo y no renuncia a ninguno de sus individualísimos perfiles. La poesía es mundana y nada mundano le es ajeno. La poesía es la fuerza cordial y salvadora que nos queda para defendernos de la cada vez más dominante voluntad de poder actual que pretende dejarnos sin mundo vital, sin cosas reales y sin misterio.

Referencias

- Adorno, Th., (1966), *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977.
- , (1969), *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften*, Band 7, 1984.
- Aristóteles., (1999), *Poética*, Gredos Madrid.
- Bécquer, G. A., (1868), *Rimas y Leyendas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- Baudelaire, Ch., (1846), “*Prométhée délivré*”, *Œuvres complètes*, II, Gallimard, Paris, 1993.
- Borges, J. L., (1944) “*Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius*”, *Ficciones, Obras completas I. 1923-1949*, Emecé, Buenos Aires, 2004.
- Derrida, J., (1988), “*Che cos’è la poesia?*”, *Points de suspension. Entretien* (pp. 303-308), Galilée, Paris, 1992.
- Eliot, T. S., (1920a), “*Dante*”, *The Sacred Wood and Major Early Essays*, Dover, Mineola NY, 1998.
- , (1920b), “*The Perfect Critic*”, *The Sacred Wood and Major Early Essays*.
- Fatone, v., (1994), *Filosofía y poesía*, Biblos-Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires.
- Felipe, L., (1943), “*El poeta y el filósofo*”, *Nueva antología rota*, Akal, Madrid, 2008.
- Gadamer, H-G., (1981), “*Philosophie und Literatur*”, *Gesammelte Werke*, Band 8 (pp. 240-257), Mohr (Siebeck), Tübingen, 1993.
- Hegel, G. W. F., (1796), “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*”, *Werke*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.
- , (1818-29), *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, *Werke*, Band 15.
- Heidegger, M., (1936), “*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*”, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, Band 4 (pp. 33-48), Klostermann, Frankfurt a. M., 1981.
- , (1946a), “*Der Spruch des Anaximander*”, *Holzwege*, Ga, Band 5, 1977.
- , (1946b), “*Brief über den Humanismus*”, *Wegmarken*, Ga, Band 9, 1976.

- , (1946c), “Wozu Dichter?”, *Holzwege*.
- , (1947), “Aus der Erfahrung des Denkens”, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Ga, Band 13, 1983.
- , (1950), “Das Ding”, *Vorträge und Aufsätze*, Ga, Band 7, 2000.
- , (1951), “. . . dichterisch wohnt der Mensch . . .”, *Vorträge und Aufsätze*.
- , (1952), “Die Sprache im Gedicht”, *Unterwegs zur Sprache*, Ga, Band 12 1985.
- , (1957-58), “Das Wesen der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*.
- Hölderlin, F., (1998), *Sämtliche Werke und Briefe*, Band I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hübner, K., (1985), *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, München.
- Kant I., (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band III, De Gruyter, Berlin, 1968.
- Lacoue-Labarthe, Ph., (1978), *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris.
- Leopardi, G., (1817-32), *Zibaldone di pensieri*, v. 1, Garzanti, Milano, 1991.
- Machado, A., (1907-17), *Campos de Castilla*, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- , (1924-36), *De un Cancionero apócrifo*, *Poesía y prosa*, t. II, Espasa-Calpe/Fundación Antonio Machado, Madrid, 1988.
- , (1932), “Poética”, *Poesía y prosa*, t. III.
- , (1934-36), *Juan de Mairena*, *Poesía y prosa*, t. IV.
- , (1937-39), *Juan de Mairena póstumo*, *Poesía y prosa*, IV.
- Nietzsche, F., (1883-85), *Also sprach Zarathustra*, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 4, Deutscher Taschenbuch-De Gruyter, München-Berlin-New York, 1980.
- , (1886), *Jenseits von Gut und Böse*, SW, KSa, Band 5.
- Novalis (F. v. Hardenberg)., (1798), *Neue Fragmente*, *Schriften*, Band II, Das philosophische Werk I, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
- Pascal, B., (1662), *Pensées*, Le Livre de Poche, Paris, 2000.
- Paz, O., (1956), *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.
- , (1974), *El mono gramático*, Seix Barral, Barcelona.
- Platon., (1972), *Lysis*, *Œuvres complètes*, éd. bilingüe français-grec, t. II, Les Belles Lettres, Paris.
- Ricoeur, P., (1976), “Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl”, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (pp. 92-117), Seuil, Paris, 1992.
- Rilke, R. M., (1922), *Die Sonette an Orpheus*, *Sämtliche Werke*, Band 1, Insel, Wiesbaden, 1955.
- , (1912-23), *Duineser Elegien*, SW, Band 1.
- Rorty, R., (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Schelling, F. W. J., (1800), *System des transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburg, 1957.

- Schiller, F., (1794-95), *Schillers Briefe 1794-95, Schillers Werke*, Band 27, Böhlau, Weimar, 1958.
- Schlegel, F., (1798-1801), *Athenäums, Kritische Schriften und Fragmente*, Band 2, Schöningh, Paderborn, 1988.
- Shelley, P. B., (1821), “A Defence of Poetry”, en M. Kwasny (ed.), *Toward the Open Field, Poets and the Art of Poetry, 1800-1950* (pp. 48-76), Wesleyan University Press, Middletown CT, 2004.
- Unamuno, M., (1903), “Discurso en los Juegos Florales de Almería”, *Obras completas*, t. VII, Vergara, Barcelona, 1959.
- , (1904), “¡Plenitud de plenitudes y toda plenitud!”, OC, t. III, 1960.
- , (1905), “Sobre la erudición y la crítica”, OC, t. III.
- , (1913), *Del sentimiento trágico de la vida*, OC, t. XVI, 1964.
- Wahl, J., (1944), “Poésie et métaphysique”, *Existence humaine et transcendance*, La Baconnière, Neuchâtel, pp. 78-97.
- Wordsworth, W., (1798-1850), *The Prelude, The Complete Poetical Works of W. Wordsworth*, v. III, Cosimo, New York, 2008.
- Zambrano, M., (1987), *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 25-51

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2697>

PROLEGÓMENOS PARA UNA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA
A LA LUZ DE LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

Prolegomena for a Teaching of Philosophy
in the Light of the Christian Worldview

ROMEO PÉREZ DEL ÁNGEL

Instituto de Estudios Superiores de Tamaulipas

romeo.perez@iest.edu.mx

RESUMEN: A partir de la revisión de ciertos prolegómenos filosóficos, es posible establecer un marco de referencia bien fundamentado para que el profesor universitario de filosofía que defiende una cosmovisión cristiana pueda elevar el nivel de diálogo con sus alumnos, sean creyentes o no creyentes. El presente trabajo busca hacer una propuesta preliminar de la forma en que estos prolegómenos podrían brindar puntos de partida para enseñar filosofía a la luz de una cosmovisión cristiana.

PALABRAS CLAVE: Cosmovisión · Filosofía · Cuestiones fundamentales · Religión.

ABSTRACT: Beginning with the review of certain philosophical prolegomena, it is possible to establish a well-grounded frame of reference in order that the university philosophy professor who upholds a Christian cosmivision may be enabled to elevate the level of dialogue with their students, whether believers or unbelievers. The present work seeks to make a preliminary proposal of the way in which these prolegomena could provide starting points to teach philosophy in the light of a Christian worldview.

KEYWORDS: Cosmivision · Philosophy · Fundamental Questions · Religion.

Recibido 15 de marzo 2022
Aceptado 22 de junio de 2022

1. Problemáticas Principales

1. El problema de la cosmovisión

Impartir clases de filosofía en Universidades que se denominan católicas o de inspiración cristiana en pleno siglo XXI es un reto por demás complejo². Esto porque la educación universitaria, sin duda, está marcada por una cuestión epocal. El problema se vuelve mayor cuando el docente hace frente a un grupo de alumnos que provienen de diversas circunstancias por las cuales han sido marcados, y de los que, evidentemente, existe en ellos una idea no clara de religión, reduciéndola a una práctica cúllica, acompañada de un fuerte rechazo a todo lo que tenga que ver con la filosofía o la teología. A esto, habría que anexar la contrariedad de la posibilidad de ser elegido docente debido a que su ferviente confesión religiosa le ha vuelto una herramienta útil para intentar confrontar el espíritu de la incredulidad de esta era. Se debe tomar en cuenta que, en este caso tan específico, la cuestión más difícil es que no todos los que ingresan a una universidad, de inspiración cristiana o no, tienen una concepción benévola y completa de la importancia de Dios en relación con el hombre y al mundo. Esto, de entrada, supone un problema serio.

Aunado a esto, las teorías educativas que pululan en la metodología de los docentes y expertos en educación tienden a renovarse a la luz de ciertas presuposiciones filosóficas que advierten el cambio de época, tomando en cuenta el tipo de alumnos que se reciben cada semestre. Es un anhelo ferviente el pensar que los cambios curriculares se llevan a cabo en virtud de las condiciones del alumno para atender sus necesidades educativas, y no tan sólo como ideas adaptadas a un entorno totalmente diferente al de su surgimiento. Sumado al problema epocal de la docencia universitaria, se encuentra la dificultad de los marcos de referencia del docente y del alumno, que parecen volverse más radicalmente distintos entre sí. Según Wolters en *“La creación recuperada”* (2006, pp. 6-7), estos marcos de referencia son lo que se denomina “cosmovisión”. Todas las personas cuentan con una, aún en los que abogan por el perspectivismo o el relativismo. El término definido por Wolters es: “El marco de referencia más global de las creencias más básicas que uno tiene acerca de las cosas.” (Wolters 2006, p. 6). Ahora bien, ¿por qué Wolters le llama “creencias” a los componentes de una cosmovisión? Es preciso que se

² Agradezco a toda la comunidad del Edinburg Theological Seminary, ya que este trabajo fue producto de una serie de reflexiones en la asignatura de “Educación Cristiana” impartida por el Dr. Acero Valencia Cruz, dentro del cohorte doctoral de teología en esta institución.

explique este término debido a las múltiples interpretaciones, así como de la superficialidad que se le atribuye a la palabra en la actualidad.

Constantemente se piensa que las creencias pueden ser consideradas así cuando porque no son total y plenamente científicas, y que este (el conocimiento científico) es el tipo de saber más elevado que existe. Esto es un error muy común, pero es un error serio. Quizás se podrá argumentar de manera bastante crítica que el conocimiento científico sí es un grado más elevado de conocimiento. No obstante, el Dr. Kok en su obra "*Los patrones de la mente occidental*" (2019, pp. 256-257) categoriza dos tipos de conocimiento: El primero de ellos es el ordinario, el cual surge de la vivencia implícita de los principios, evidencias o pensamientos que los seres humanos damos por sentado como universales. El segundo tipo de conocimiento, el científico, es específico y disciplinario, y éste proviene del uso del método en alguna esfera-ley específica de la realidad, llámese la esfera numérica, espacial, cinemática, o histórica, social, jurídica. Kok dice que el conocimiento científico deviene del ordinario. Por ejemplo, un niño que está jugando en la playa no requiere del método científico o de ser un ingeniero químico para comprender que si echa agua en la arena esta se volverá moldeable y podrá construir un castillo. El niño está obligado a pensar (o creer) que existe algo que permite la maleabilidad de la arena siempre y cuando esté mojada por el agua (aún si no sabe en qué consiste). Es evidente que ahí hay una reacción química o un cambio que puede ser estudiado a nivel científico, pero, en este caso, el niño no requiere de eso para saber que hay un principio cumpliéndose ahí. Aun siendo un prodigio (lo cual podría llegar a ser posible), el niño genio necesitaría primero experimentar el principio que rige la reacción antes de experimentar y comprobar metódica o científicamente por qué se genera dicha reacción química. Por tanto, Kok (2019, pp. 261-262) advierte que el conocimiento científico deviene del ordinario, y no viceversa. Esto significa que, las creencias no son simples suposiciones vanas del individuo o prejuicios de su entorno, sino, principios que, de no ser aceptados, ponen en riesgo toda la lógica de la estructura de la realidad.

1.2. El problema de la desmesura del pensamiento científico

Ahora bien, estos dos tipos de conocimiento son llamados por el filósofo holandés Herman Dooyeweerd en su "*Nueva crítica del pensamiento teórico, vol. I*" (2020, pp. 5-6), como experiencia pre-teórica natural (conocimiento ordinario), y conocimiento teórico (al que denomina, científico). Pues bien,

el punto es el siguiente: Las creencias básicas de las cosas no son formadas científicamente. Aunque seguramente se requerirá de la experiencia para identificar ciertas leyes, principios o evidencias, hay cosas que la ciencia no necesita comprobar y que, por tanto, tiene que creer como condiciones necesarias para la construcción de teoría. A esto se le denominan pre-supuestos, cosas que la ciencia tendría que presuponer (o creer) para poder funcionar. De hecho, en 1998, William Lane Craig sostuvo un debate contra Peter Atkins (Peña, 2010) quien sostenía la tesis del ateísmo basada en el científicismo. Aludiendo a los límites del pensamiento científico, Lane Craig contestó de la siguiente manera:

Pienso que hay un buen número de cosas que la ciencia no puede probar pero que son aceptadas racionalmente. Déjame mencionar cinco de ellas. Las verdades lógicas y matemáticas no pueden ser probadas por la ciencia, la ciencia presupone la lógica y las matemáticas, así que, tratar de probar esto con ciencia sería razonar circularmente. Verdades metafísicas como “existen otras mentes como la mía” o “el mundo externo es real” o “el pasado no fue creado hace cinco minutos con apariencia de pasado”, son creencias racionales pero que la ciencia no puede probar. Creencias éticas sobre declaraciones de valor no son accesibles al método científico. No puedes probar con la ciencia si lo que los científicos nazis hicieron en los campos de concentración fue malo en contraste con lo que se hacía en las democracias. Número 4: Los juicios estéticos no son accesibles al método científico, porque tanto lo “bello” como lo “bueno” no pueden ser probados por la ciencia. Y, finalmente, notablemente la ciencia misma. La ciencia no puede ser justificada por el método científico. La ciencia está permeada de muchos presupuestos. Por ejemplo, en la teoría especial de la relatividad. Toda la teoría se basa en la suposición de que la velocidad de la luz es constante en una dirección entre dos puntos A y B pero eso no puede ser probado estrictamente, simplemente aceptamos eso para que la teoría tenga validez.

En el ejemplo de las matemáticas es preciso entender que las operaciones fundamentales no surgen como meras construcciones teóricas de científicos. Por el contrario, estas provienen de una abstracción a nivel ordinario de la realidad física y temporal, misma en la que es evidente que los entes cuentan con capacidades aditivas o sustractivas, divisivas o multiplicativas. Consecuentemente, las matemáticas entonces están previamente relacionadas en sus fundamentos a una visión concreta del orden de la realidad (fundamentos de la ontología) y del orden del universo mismo (fundamentos de la cosmología) y no solo por la matemática misma.

Estas temáticas ontológicas y cosmológicas parecen captarse primero por el conocimiento ordinario y, a la postre, se estructuran en proposiciones teóricas cada vez más complejas. Por tanto, el problema de la desmesura de la ciencia como único medio de conocimiento, existe justo en el sentido de una absolutización de su naturaleza interna, pero con sesgos claramente notables. Esta desmesura del pensamiento científico es, también, uno de los elementos del marco referencial en la educación universitaria contemporánea.

1.3. Resultado de estas problemáticas

Es claro entonces que, como aluden Dooyeweerd (2020), Wolters (2006) y Kok (2019), las creencias básicas funcionan como puntos de referencia que la persona asume como absolutos. El asunto aquí es que lo absoluto no pertenece al campo científico, sino a una presuposición de naturaleza religiosa, puesto que la religión es lo que liga al hombre con una concepción absoluta desde la cual pretende unificar y destinar toda su vida en relación con la realidad. Lo científico, claramente, no es absoluto, porque sus límites radican en su objeto de estudio (cual sea en su esfera-ley), así como en su naturaleza falible, misma que significa que puede errar, o bien, que puede sufrir un cambio de paradigma por medio de una revolución científica a través de la mente del descubridor o de la época en la que vive. Esto fue muy bien remarcado por el científico e historiador norteamericano Thomas Kuhn en su magna obra *La estructura de las revoluciones científicas* (2004).

Habiendo explicado esto, los profesores universitarios y los alumnos tienen cada uno su marco de referencia (cosmovisión), y, por tanto, su punto religioso y direccional de partida. Algunas diferencias entre las cosmovisiones de alumnos y profesores en la contemporaneidad parecen versar en las siguientes temáticas:

1. En primer lugar, se encuentra la lucha de los marcos de referencia que el propio Dooyeweerd dio a conocer en su discurso “The criteria of progressive and reactionary tendencies in history” (s.f.), mismo que enmarcó en la celebración del 150° Aniversario de la Royal Dutch Academy of Sciences and Humanities. Dooyeweerd alude a las posturas reaccionarias y progresivas de la historia que van conformando el desarrollo o el proceso de diferenciación de las sociedades. No obstante, dice que la desmesura de una de las posturas arguyéndola como punto absoluto de partida, genera en las personas un conservadurismo

(*reactionary*) o progresismo (*progressive*) que termina siendo igual de destructivo en los dos casos. Así es como nos encontramos con la antítesis absoluta en el aula universitaria. Mientras existen profesores que enarbolan ciertos valores tradicionales sin conocer su origen, terminan arguyendo en pro de ser, en palabras de Dooyeweerd, “guardianes de una tradición”, pero, -en otras palabras- sin comprender el porqué de esta. Por otro lado, los alumnos tienden al progresismo, debido a que intentan borrar toda la tradición histórica (la transmisión) aludiendo a que está en contra del progreso, y, por tanto, es opresora o impositiva. De esta manera, se da lugar a dos absolutos religiosos profundamente discordantes que sesgan el diálogo universitario, y por tanto, la posibilidad de confesar un paradigma distinto al del humanismo, el escolasticismo o, incluso, el posmodernismo.

2. En segundo lugar, se encuentra la síntesis de marcos de referencia de la llamada posmodernidad. En esta época se pretenden superar los moldes de la modernidad misma, o de lo que el racionalismo en sus diversas posturas había logrado hasta el neokantismo de principios del siglo XX (Kok, 2019). Existen profesores universitarios que parten de la creencia básica de que la realidad es una estructura que puede armarse y desarmarse según las circunstancias históricas cambiantes de la época. Podría este marco de referencia parecerse al apotegma de Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*, 1914) (Comín 2017) acerca del *yo y la circunstancia*. No obstante, parece ser una mezcla entre el argumento de la deconstrucción proveniente del existencialismo heideggeriano hasta el posestructuralismo de Derrida. En ese sentido, los profesores universitarios parten de dicha creencia para justificar, por ejemplo, los argumentos proelección, el matrimonio y adopción homoparental, el igualitarismo, así como la necesidad de la desaparición absoluta de estructuras verticales en la sociedad. Evidentemente, los resultados de esa creencia básica deconstructiva son más atractivos para el común de los estudiantes universitarios, puesto que su producto (mas no la creencia de fondo como tal) han sido enarbolados como la “*doctrina de la tolerancia y de la libre determinación de la personalidad*”. Pero este producto sugiere el problema de la contradicción de la eliminación de marcos de referencia basados en principios absolutos, aunque dicha postura absolutiza la decons-

trucción de los diferentes elementos de la realidad en ciertos escenarios. Esto la convierte, de hecho, en una teoría que se basa también en absolutos.

3. En tercer lugar, se encuentra el marco de la conformación a-crítica del conocimiento, tanto de quienes se consideran religiosos como de los que no. ¿Qué significa esto? El problema central es que, como decía Kok (2019), la ausencia de una cosmovisión cristiana que reconozca sus propios prolegómenos a la luz de las Escrituras Sagradas, y que además pueda construir teoría útil para la ciencia, generan una falta de tesis o proposiciones positivas que no sean solamente juicios críticos contra las posturas no cristianas. Aunado a esto, los alumnos y profesores que no se consideran creyentes, pocas veces cuentan con la disposición de escuchar o leer un paradigma que tenga que ver con una cosmovisión distinta a la del humanismo, el escolasticismo o el cientificismo, generándose así el ambiente mismo de incredulidad que Groen Van Prinsterer advirtió desde su famosa obra *Incredulidad y Revolución* (2012). Tal parece que, este punto de partida anti-racionalista es propio no sólo de los no creyentes, sino también de los creyentes que aluden que la tesis cristiana es una aseveración de carácter meramente eclesial, pero que no es compatible con temas como la ciencia, la política o la sociedad.

Por tanto, habiéndose explicado el marco problemático de referencia, tanto en las situaciones cotidianas del aula hasta sus marcos de referencia, se considerará a continuación una propuesta a contraluz, es decir, el planteamiento sobre el cual se postula una forma en la que el alumno universitario podría acercarse a la filosofía, no solamente como una sucesión de corrientes ideológicas o simultaneidad de hechos históricos que construyen teoría, sino, desde una ontología propia de la cosmovisión cristiana, valiéndose, primero, de lo que el alumno da por hecho, y, por tanto, estos principios podrían fungir como puentes para lograr no sólo un acercamiento intelectual, sino, profundamente religioso.

2. Marco Teórico

2.1. Noción y concepto de filosofía

Como asumía Hendrikus Berkhof en su obra *Cristo, el significado de la Historia* (2007), antes de explicar cualquier asunto profundo es imprescindible entender la terminología sobre la cual se pretende trabajar (p. 10). Este trabajo es profundamente complejo, porque, de entrada, la enseñanza de un concepto intrincado como filosofía es difícil de definir. En el *Diccionario de la Real Academia Española* (2021) aparece conceptualizada como:

Conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano.

A su vez, el *Diccionario Marxista de Filosofía* (Blauberg 1978) la concibe como:

Forma de la conciencia social que representa el sistema de los conceptos más generales acerca del mundo y del lugar que el hombre ocupa en él; base teórica de la concepción del mundo.

Diversos elementos en estos dos conceptos son valiosos, puesto que la filosofía sí es un estudio sistemático de los saberes generales del mundo, el lugar del ser humano y las diversas bases de las relaciones teóricas del mismo. Aunque al parecer no existe convención en definirla como una ciencia o disciplina. No obstante, parece que la definición que el Dr. John Kok redacta en su libro *Patrones de la Mente Occidental* (2019, p. 247) es una de las más acercadas a la forma de entender la filosofía: “La filosofía, como la hemos definido, es la investigación teórica y narrativa de la diversidad, las dimensiones y la interrelación del cosmos”. Pareciese que la definición de Kok está más cercana a la cosmología que a la filosofía, sin embargo, el autor está hablando de algo mucho más abarcante que del estudio de la estructura del universo, porque originalmente la palabra *κόσμος*³. hacía alusión al orden y en lugar de solamente entender al universo como objeto material. El *orden* hace alusión a los dogmas básicos sobre los cuales el ser humano construye teoría. Entonces, la concepción de filosofía en Kok está principalmente basada en las cuestiones fundamentales, mismas que se dan en relación con cuestiones que

³ Cosmos

el hombre presupone como absolutas, y, de las cuales, evidentemente, surge una ontología⁴, una cosmogonía⁵ y una cosmología⁶ (en ese preciso orden). Si se revisa la historia de la filosofía, las culturas antiguas lo postularon así. A continuación se hará una descripción concreta para la comprensión de estas cuestiones fundamentales sobre las cuales se podrá entender mejor el concepto de filosofía en Kok.

2.2. Noción y concepto de “cuestiones fundamentales”

En 1949, el mitólogo Joseph Campbell publicó su libro *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito* (2019), donde hizo un análisis de diversos mitos de la antigüedad. En esta obra postuló la existencia de algo que los estudiosos de la obra de Campbell llamaron “el monomito”, una estructura común hallada en los diversos relatos de civilizaciones que construyeron su cosmogonía y cosmología en forma de cantares, poemas o epopeyas cortas, y que, en algún punto de su transmisión, terminaron deificando cosas o personajes de la naturaleza, como lo asumió en su primera conferencia el escritor escocés Thomas Carlyle, en su obra *Los héroes: El culto de los héroes y lo heroico en la historia* (2012).

Lo interesante es que la postura de la mayor parte de los historiadores es que dichas culturas no tuvieron un punto de encuentro, y sin embargo, postularon una estructura semejante de lo que Campbell llamó “El viaje del héroe”. Este asunto del mito en la antigüedad cubría el problema de la cuestión

⁴ Etimológicamente, la palabra proviene de dos vocablos griegos que significan “*estudio, tratado o teoría del ente*”. No obstante, según el Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo, en su artículo “*El objeto de la ontología en la filosofía de la idea cosmonómica*” (1998), alude a que los autores que devinieron del conocimiento especulativo en una disciplina como ésta nunca ahondaron en el término como tal (pp. 2-18). No obstante, el propio García de la Sienna, asume, implícitamente, que ontología es una teoría de la realidad, una forma de entender la misma desde un punto trascendente de partida en Dios, en relación con el hombre y la naturaleza.

⁵ Según el Diccionario de la Real Academia Española (2019), puede ser una teoría o un relato mítico relativo a los orígenes del universo o del mundo. El Dr. Bavinck, en su obra *Dogmática reformada: En el Principio, fundamentos de la teología de la creación* (1895-1901), asume que las doctrinas filosóficas de la historia y la ciencia misma tienen teorías acerca del origen (p. 4). No obstante, éstas no son de índole científico, sino religioso, puesto que el asunto del origen siempre será un punto de partida absoluto para toda construcción de teoría.

⁶ Según el Diccionario de la Real Academia Española (2019), es una parte de la astronomía que estudia las leyes generales, el origen y la estructura del universo. También puede ser una disciplina filosófica que estudia el universo como conjunto en sus fundamentos. La diferencia entre cosmogonía y cosmología es que, en su estudio estricto en la historia del pensamiento, han sido usadas, la primera, para definir la teoría relativa al origen del cosmos, y la segunda, al estudio de la estructura de este, ambos, en una faceta filosófica o teológica, y en algunos casos, con elementos científicos. No obstante, es evidente que, toda aseveración del origen será profundamente religiosa, y no científica.

fundamental del origen. Bajo un postulado empírico, las primeras culturas observaron la dualidad del agua (Asimov, 1989, pp. 12-19): su braveza, pero, a su vez, su capacidad de dar vida, y concibieron que el origen de todo se encontraba en principios duales de “caos y orden”. Dicha dualidad es visible en todo el ciclo del mito que Campbell estudia perfectamente en su obra.

Más adelante, los primeros filósofos griegos postularon la necesidad de un *ἀρχή* (*arjé*) u origen. En su obra *Las raíces de la cultura occidental* (1998), Dooyeweerd asume que los griegos no pudieron renunciar a la idea del origen material y cíclico del mundo que las culturas antiguas postulaban en su construcción del mito. Por tanto, según Dooyeweerd (1998, pp. 17-18), la construcción de la idea del Olimpo griego, era solamente una manera de brindar orden al caos de la materia que no tenía gobierno, por tanto, su religión politeísta creía en divinidades que controlasen las diversas partes materiales del mundo brindándole unidad en la diversidad.

No obstante, Tales de Mileto, según Diógenes Laercio en su *Vidas, sentencias y opiniones de los filósofos más ilustres* (s. III, a.C.), fue el primero de los filósofos que postuló la existencia de un elemento material de la naturaleza que le brindara orden a todo, generando así una especie de complementación con la antigua teogonía griega postulada por Hesiodo en el siglo VIII a.C. Esta era la concepción griega y fundamental de la unidad. Es decir, existía un elemento común a las cosas mas no como origen, porque para los griegos la materia es ingénita. Por esta razón es que el historiador Frederick Copleston en su *Historia de la filosofía, vol. 1: De Grecia a Roma* (2014), asumía que el problema fundamental de la filosofía presocrática era encontrar “la unidad en la diversidad”.

Finalmente, la cultura romana desarrolló un concepto distinto a los griegos pero siguiendo la idea de estos. Este fue la cuestión fundamental del destino. Es evidente que este provenía de la propia religión griega que habían heredado como parte de la conquista cultural que logró Grecia sobre Roma⁷. Según Dooyeweerd (1998, pp. 17-19), los griegos llamaban a esto Ἀνάγκη (*ananké*), que significaba lo inevitable o el Destino. Pero debido a que su concepción era profundamente materialista, los griegos sólo veían en el Destino la inevitabilidad del sufrimiento y la muerte, el despertar del ciclo onírico de la vida. Sin embargo, los escritores romanos que vivieron la decadencia de

⁷ *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit in agresti Latio*” (Grecia capturada conquistó a su fiero conquistador e introdujo las artes en el agreste Lacio) (Horacio, *Epístolas* II, 1, 156-157). (Información de la cita exacta, tomada de: (Martínez, 2013)

la República y el nacimiento del Imperio de Augusto cerca del año 27 a.C. postularon una nueva forma de comprender la sentencia de la inevitabilidad de la tragedia griega, reconstituyéndolo como un principio que beneficiase al nuevo régimen romano.

En el siglo I a.C. el poeta Virgilio en "*La eneida*" (s.f.) y Tito Livio en su *Historia de Roma desde su fundación* (2011), postularon que los mitos de conformación de la antigua ciudad-estado de Roma, consistieron en que los héroes griegos de la Guerra de Troya huyeron hacia la península itálica, logrando una gradual conquista de los pueblos que conformaban tal territorio. Después de diversas generaciones, el héroe Eneas tuvo una descendencia prolífica que, curiosamente, se consumó con la violación de la sacerdotisa vestal Rea Silvia por el dios Marte, quien era el dios de la guerra.

Rea Silvia concibió a dos hijos varones que después pelearon por el poder, resultando Rómulo el primer monarca de Roma. Así se conformó una ciudad destinada al heroísmo, la conquista, la superación de sus propias derrotas, así como a la grandeza de convertirse en una ciudad invencible. Las obras de Eneas y Tito Livio parecieron ser de buen agrado para Augusto, quien, evidentemente, necesitaba de la obra de escritores prolíficos para confirmar su poder sobre el nuevo Imperio Romano, y qué mejor que una concepción del "destino" para lograr convencer a los romanos de su propia grandeza. Tal parece entonces que los conceptos fundamentales propuestos en la antigüedad acerca del origen, la unidad y el destino responden a las cuestiones fundamentales de la filosofía: ¿De dónde vengo? (origen), ¿Quién soy? (unidad), ¿A dónde voy? (destino). No obstante, es interesante notar que la respuesta a estas preguntas a lo largo de toda la historia no ha provenido de un aparato completamente científico, sino religioso.

En efecto, las ciencias mismas parten de estos supuestos para construir teoría. Un historiador, por ejemplo, requiere preguntarse por el origen para hallar unidad a un conjunto de evidencias escritas o no escritas de un suceso para la construcción del hecho histórico. Ahora bien, el historiador hace esto con el propósito de mostrar la injerencia del hecho para el presente y el futuro, haciéndose visible la cuestión del destino. Las cuestiones fundamentales, de carácter preteórico conforman la dogmática en el prolegómeno de toda ciencia, y esto es estudiado a profundidad por la filosofía.

2.3. Noción y concepto de religión

Antes bien, el término “religioso” que claramente deviene de “religión” hace alusión a la creencia del hombre en algo que es absoluto. A lo largo de la historia, el ser humano ha propuesto absolutos inmanentes que pertenecen a la realidad. Desde la creencia en los panteones primigenios de las culturas antiguas que dominaban los elementos naturales, hasta la creencia en la que los científicos del siglo XVII asumieron que el conocimiento y dominio de las leyes del cosmos eran los puntos absolutos de partida para comprender el origen, la unidad y el destino de las cosas.

Toda esta proposición histórica de principios absolutos no son propiamente asuntos que le competan al aparato científico, porque éste es falible y limitado. Aunque puede basarse en principios para construir teoría, su propia naturaleza teórica no lo vuelve inerrante e ilimitado, y por tanto, no puede ser absoluto. El punto central de todo esto, es que toda teoría construida por el ser humano es conformada con base en marcos de referencia que considera absolutos y de los cuales no está dispuesto a dialogar; o bien, si está dispuesto a dialogar es para convencer o replantear pero solo con base en los límites implícitos o explícitos de su propio marco de referencia. El hombre pretende poner su fe en algo que le brinde dirección a su teoría y a sus actos.

Justamente, el Dr. Clouser en *The Myth of Religious Neutrality: An essay on the hidden role of religious belief in theories* (2005) argumenta que aunque la creencia religiosa ha sido entendida como proveedora de un código ético o moral así como un principio de adoración para el ser humano, no es suficiente para entender lo que es realmente, debido a que existen religiones que no enarbolan principios éticos o adorativos (pp. 9-24). No obstante, después de hacer una remoción de este tipo de conceptos, Clouser pretende desentrañar qué son los factores comunes en el concepto de lo que es religión, y no propiamente cuál religión es la verdadera. Pareciera que el autor asumiera una especie de fenomenología de la religión, donde si bien es cierto no la aísla de las creencias en cultos religiosos, discierne los aspectos comunes a la religión como fenómeno en materia de las ideas y estas en relación con todo acto humano.

Es así como Clouser desentraña que la religión depende de un marco de creencias básico que se vuelve *per se*, sin tener la necesidad de una divinidad personal en lo alto de su jerarquía, pero conformando una especie de ídolo que fundamenta las cuestiones más básicas del ser humano (origen, unidad o

destino). Lo divino, en materia meramente racional y fenomenológica como lo arguye el autor, sería aquello que el ser humano comprende como “el todo” que no depende de nada más, sino que se autorrealiza. Parafraseando a Clouser (2005), aún si existiera alguien que pudiera creer que solo existe el universo natural sin alguien Divino por encima de este, esta persona tendría que presuponer que el universo no depende de nada más y aún así tendría que decir que las cosas en el universo mismo no son divinas (p. 26). Pero, al final, termina creyendo que las cosas *no-divinas* del universo están inmersas dentro de un “todo in-dependiente” (el universo) y esto termina por volver a este “todo in-dependiente”, divino. Precizando lo dicho anteriormente, Badley y Fernhout en su revisión del libro de Clouser (1993) dicen lo siguiente:

He argues that all systems of thought, explicitly religious or not, involving worship or not, ultimately view something as final: a divinity, a process, a human characteristic, some aspect of reality. Viewed this way, liberal rationalism with its twin claims of toleration and neutrality begins to look as religious as Taoism. . . If Clouser is right in what he argues, that theories cannot possibly be neutral but always find their root in some religious sub-stratum, then getting his argument into the public square does make sense (pp. 155-165).

Pues aquí, en la definición de la terminología de filosofía y religión, se encuentra un primer punto de partida para la fuerza de la enseñanza de la filosofía proveniente de una cosmovisión cristiana en diálogo con alumnos no cristianos. Esto debido a que la cosmovisión cristiana exalta la necesidad de comprender bien el porqué de la necesidad de religión en el hombre como substrato, abriendo así la posibilidad a que el alumno no sólo aprenda filosofía, sino que, quizás, reciba un llamado que trasciende la propia enseñanza de la filosofía.

2.4. Preámbulo de la relación entre filosofía y religión

Para explicar mejor este punto, mismo del que se pretende partir para enseñar al universitario lo fundamental de la relación entre filosofía y religión, se han seleccionado a dos autores que analizan el término, para que, a partir de estos, se pueda explicar la relación de filosofía y religión hacia una propuesta de enseñanza de la filosofía que no sea meramente cronológica-histórica, o bien, sistemática, sino significativa, pero, sobre todo, cristiana. En su artículo, “Religión y Política en la superación de la triple fractura humana”, Rubén Dri (2007), dice:

Tres son las etimologías que se han propuesto sobre el origen de la palabra “religión”. Cicerón la hace derivar de *relégere*, que significa “releer”. Ello quiere decir que hay algo que se ha leído mal y que, por lo tanto, es necesario corregir mediante una relectura. San Agustín, por su parte, conectó el vocablo “religión” con *reelígere*, volver a elegir, lo cual significa, evidentemente que hay algo que se ha elegido mal y que, en consecuencia, es necesario volver a elegir, corrigiendo la mala elección anterior. Lactancio, escritor cristiano del siglo III, por su parte, propone la etimología más aceptada. Sostiene que el origen hay que buscarlo en la palabra *religare*, esto es, religar, volver a ligar, o volver a atar. Ello significa que hay algo desligado, algo que se ha desatado. En otras palabras, habría una fractura que es necesario saldar. De hecho, las etimologías propuestas hacen alusión a una falta, una fractura que es necesario recomponer. Se alude así a una triple fractura. En primer lugar, a la fractura del ser humano con relación a la naturaleza, al cosmos; en segundo lugar, la fractura con relación a los otros y, finalmente, con relación a la trascendencia, expresada como Dios o los dioses (p.61).

Me permito aquí hacer una interpretación, que -considero- es acorde a lo dicho por Rubén Dri (2007). Podríamos sintetizar las tres etimologías de religión en una frase que Kok (2019, pp. 251-252) atribuye a Abraham Kuyper (1898) y que usó para hablar de la relación entre ciencia y religión: Algo ha ocurrido en la realidad que la hace anormal. Tanto Cicerón como San Agustín, piensan que algo se leyó o se eligió incorrectamente. Probablemente, San Agustín estaba basándose en el significado etimológico de la palabra “*arrepentimiento*” que aparece múltiples veces en los escritos del Nuevo Testamento. El diccionario electrónico de hebreo y griego Strong, define arrepentimiento con el vocablo griego *μετάνοια* (*metánoia*), que significa: *reversión de la decisión o compunción (por culpa, inclusive, reforma)*. No obstante, el propio Lactancio alude a una recuperación o reforma de la relación con lo trascendente (Dios).

En segundo lugar, Dri parece aludir a que la triple fractura humana no solamente tiene que ver con Dios. Mas bien, la fractura de la relación con Dios afectó la relación del hombre con la naturaleza y del hombre con su prójimo. Entonces, la religión abarca una teoría de la realidad. Aunque no conozco la confesión de Dri, se podría asumir que tiene atisbos del concepto de cosmovisión y religión que el propio Kuyper postuló en sus *Conferencias sobre el Calvinismo* comunicadas en 1898. Significa esto que el término religión, se refiere a una intrínseca relación con el concepto de filosofía que Kok pronunció, y que tiene que ver con las cuestiones fundamentales a las que el hombre

necesita darle respuesta para fundamentar teoría. Sobre esto construye no sólo su conocimiento sino su actuar en el mundo, los hechos y la forma en cómo los ejecuta, llámese ateo, agnóstico, deísta, teísta, científicista, naturalista, o cualquier confesión que, al final, termina siendo en su origen, religiosa.

2.5. Conjugación de filosofía, cuestiones fundamentales y religión

Por otra parte, y habiendo aludido desde el principio que la religión no conlleva solamente una práctica cúllica, el Dr. Kuyper en sus “*Conferencias sobre el Calvinismo*” (p. 35), conecta a la religión no sólo como un mero asunto místico o racionalista, sino como algo implícito a la naturaleza humana, pero que fue puesta ahí por alguien trascendente⁸. Esto, necesariamente lleva al docente cristiano a entender que el problema central y el punto de partida de la filosofía en todos sus ámbitos necesita ser explicado en materia de “religión”, y no exclusivamente de “razón”, absolutizando el aparato intelectual. Kuyper dice lo siguiente:

Dios mismo hace al hombre religioso por medio del *sensus divinitatis*, o sea, el sentido de lo divino, al cual Él hace tocar los acordes en el arpa de su alma. Un sonido de necesidad interrumpe la armonía pura de esta melodía divina, pero solamente en consecuencia del pecado. En su forma original, en su condición natural, la religión es exclusivamente un sentimiento de admiración y adoración que eleva y une; no un sentimiento de dependencia que agrava y deprime. Como el himno de los serafines alrededor del trono es un grito ininterrumpido de “¡Santo, - Santo, - Santo!”, así también la religión del hombre en esta tierra debería consistir en un solo eco de la gloria de Dios, como nuestro Creador e Inspirador.

Es evidente que Kuyper habla en un sentido profundamente poético por la naturaleza de su disertación en la Universidad de Princeton, pues esta fue la primera exposición de los principios cosmovisionales calvinistas en una universidad norteamericana. Sus conferencias fueron pronunciadas en medio

⁸ En este punto radica, según el Dr. Kuyper, la diferencia entre la cosmovisión cristiana y las demás cosmovisiones. En la actualidad se piensa que la religión es una creación o imaginación del ser humano que busca algo en qué creer. No obstante, Kuyper lo entiende de manera diferente. La religión proviene de un Dios trascendente, y por eso es por lo que la naturaleza humana actúa de forma religiosa, estructurando todo a partir de puntos de partida que le brindan dirección. Ahora bien, ¿es posible sustentar tal posición sin tener un argumento plenamente circular? El Dr. Kuyper alude en párrafos anteriores que la propia creación da cuenta de la gloria del Creador, en los cielos, las montañas, los mares, el ser humano en sus diversas etapas de desarrollo, el orden del tiempo; y, en síntesis, en su Ley que se extiende sobre el cosmos. Es decir, que parte del entendimiento de que la realidad temporal y física tiene vestigios de un Creador vivo y personal.

de la consecución de los ideales antirrevolucionarios de los Países Bajos que vivían la sombra del profundo secularismo generado por la Revolución Francesa casi un siglo atrás (1789).

El secularismo, evidentemente, era una doctrina contraria a la enarbolada por los neocalvinistas que vivieron durante el siglo XIX, porque la confesión secularista versaba en que todo lo que enarbolaba la religión cristiana podía entenderse o practicarse completamente sin ésta. Por tanto, abogó por la convención social y la absolutización de la razón. De hecho, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) y la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), estuvieron influenciadas por esta creencia originaria secular. Sin embargo, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776, ya había enunciado los principios de las declaraciones francesas de 1789 y 1791, pero, ligándolas en su significado a la imagen de Dios puesta en el ser humano⁹. No obstante, Kuyper buscó ser una antítesis a dicho movimiento, extendiendo el concepto del calvinismo, no sólo como un sistema teológico, sino, como un sistema religioso que conlleva una cosmovisión. El autor insiste en que la religión es un sentimiento de admiración y adoración que se eleva. Esto es evidente en la historia de la filosofía misma. Los conceptos de origen, unidad y destino son estos sentimientos de admiración que aluden a una creencia de fondo que permiten al hombre contestar las cuestiones fundamentales de la filosofía, formando así una teoría de la realidad. Y si se admite aquí el concepto de Clouser (2005) acerca de una creencia religiosa, se podría concluir que las personas tienden a tener esos sentimientos de admiración y adoración que se elevan hacia aquello que ellos consideran como el “todo in-dependiente”.

El punto kuyperiano era el siguiente: ¿Qué puso ahí ese deseo por contestar a dichas cuestiones? ¿Es la razón del hombre la creadora imaginativa de los mismos? Si aún se osara contestar que sí, que la razón es suficiente, entonces, la razón se convertiría en el punto absoluto de partida para entender toda la realidad; y si es absoluta, entonces, es religiosa. Por tanto, en este caso, el hombre enarbola como trascendente a la razón, como algo que es transversal al ser humano y a la historia, y que propone la Ley del cosmos. Evidentemente, ésta no es sino una exacerbación de un solo aspecto de la

⁹ “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad...”, *Constituciones de México*, p. 495

realidad (analítico), y exige al “objeto” de significación, lo cual, lo vuelve una religión parcial, totalmente subjetiva.

Kuyper, inspirado en la Revelación Especial, asume entonces que para comprender a la realidad como una totalidad es necesario partir de un punto realmente trascendente (El Dios Soberano) que le brinde concreción a todo lo real, y que si no es creído o confesado como su origen, la parcialidad de una esfera-ley o aspecto particular de la realidad sesgará toda la visión del ser humano. Apoyado en esto, podemos entender que origen, unidad y destino, no fueron un invento de la mitología antigua o del genio grecorromano, sino que es propio del *imago Dei* que ha sido afectado radicalmente por la caída del hombre, cumpliéndose así el apotegma bíblico de Ec. 3:11 (LBLA)¹⁰: “Él ha hecho todo apropiado a su tiempo. También ha puesto la eternidad en sus corazones; sin embargo, el hombre no descubre la obra que Dios ha hecho desde el principio hasta el fin.

3. Análisis de la Propuesta

3.1. Puntos de Partida

Habiéndose dicho todo esto, el concepto de filosofía del Dr. Kok no parece, ahora, tan extraño. Es posible comprender que antes de ingresar al estudio de las corrientes filosóficas, es preciso definir sus prolegómenos. Sólo atendiendo a esta necesidad, el alumno se verá confrontado con una forma totalmente diferente de comprender la filosofía, así como una metodología nueva que insista en ir al fondo sobre la forma. Finalmente, el docente cristiano funge como un educador que entiende que los argumentos intelectuales no regeneran o transforman al alumno, pero sí confrontan pensamientos de tal modo que no haya excusa¹¹. Las primeras preguntas obligadas para el docente cristiano serían:

1. ¿Qué es filosofía y qué es religión?
2. ¿Existe una relación entre éstas? Si es así, ¿Cuál es?
3. ¿De qué manera puedo ejemplificar modelos simples que den testimonio de dicha relación?

¹⁰La Biblia de las Américas.

¹¹Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, siendo entendidos por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa. (Rm. 1:20, LBLA)

4. ¿Cómo puedo iniciar una reforma total de dichos conceptos para que mi forma de acercarme a la enseñanza de la filosofía no sea meramente racionalista o historicista?

3.2. Posibilidad de la enseñanza de la filosofía a la luz de la cosmovisión cristiana

Mediante este apartado, y a partir del marco teórico vertido en la sección anterior, se propondrá un modelo metodológico para la enseñanza de la filosofía a la luz de una cosmovisión cristiana para alumnos que no son cristianos.

Todas las cosas que existen en la realidad cuentan con una condición y una causa. La condición¹². se refiere al conjunto de cualidades propias a la naturaleza de la cosa¹³. La causa se refiere al principio motor de actividad, es decir, un acto concreto que ocasionó un efecto. La condición engloba a la causa, puesto que la causa responde a la naturaleza que es permitida por la condición. Pero ¿por qué esta diferencia? La respuesta es que la condición permite que la causa esté regulada de cierta manera. En la cosmovisión cristiana, un ser humano puede discernir, agradecer, pensar o sentir de una manera totalmente distinta a la de un animal, porque es un ser religioso como imagen de Dios.

De esta expresión anterior, lo que es evidente para el no cristiano es la primera parte de la frase; la negación viene cuando se dice que esto es posible gracias a la imagen de Dios, puesto que el secularismo ha hecho tal mella que se atribuye todo a la naturaleza racional. Pero esto no es así, porque la razón es la causa del discernimiento o el análisis, pero no la condición general del ser humano¹⁴. De otro modo, entender a la razón como la condición que permite todas las causas humanas sería una contradicción en sí misma, porque hay cosas que no son construidas por la razón, sino que el conocimiento tiene

¹²Índole, naturaleza o propiedad de las cosas. (RAE, 2021)

¹³Supongamos también que tomo un marcador y lo suelto desde una altura determinada. Evidentemente el marcador caerá porque hay una ley que lo rige. En este caso, la causa fue que lo solté. La condición, por otro lado, es que el marcador es un objeto inerte, y por tanto, no puede siquiera librarse de que lo suelte. Por tanto, la condición gobierna la causa, no viceversa.

¹⁴Este asunto de presuponer que la razón es el punto de partida absoluto tiene que ver con la disputa acerca de la forma en que el pecado original afectó al ser humano. Algunos pensadores asumieron que la luz natural de la razón no había sido total y radicalmente afectada por la caída del hombre (Kok, 2019), por tanto, todavía podía abrirse a la gracia de Dios. Esto ocasionó que los medievales siguieran pensando que la teología natural, por medio de argumentos racionales, podría encontrar un camino al Dios de la Biblia. A esto le siguió la aparición del racionalismo.

que presuponer. Como ya se ha revisado en el apartado anterior, el acto de proponer a la razón misma como el punto de partida absoluto es un acto religioso (preteórico), no enteramente teórico. Por tanto, hay una condición que precede a la razón, y esa condición es la que permite que la razón sea una causa concreta para el análisis y discernimiento humanos.

Las Escrituras no son ajenas a esta realidad. En *Proverbios* 4:20-23 (LBLA), se dice así:

Hijo mío, presta atención a mis palabras, inclina tu oído a mis razones; que no se aparten de tus ojos, guárdalas en medio de tu corazón. Porque son vida para los que las hallan, y salud para todo su cuerpo. Con toda diligencia guarda tu corazón, porque de él brotan los manantiales de la vida.

Lejos de ser una poesía antigua de los hebreos el proverbio contiene un asunto filosófico. Lo que permite que un hijo pueda obedecer correctamente al padre no se focaliza totalmente en la razón, sino en un centro motor de todas las acciones del hombre, en su centro vital, al cual los israelitas llamaban el corazón. Según el Diccionario Strong de hebreo y griego (2019), la palabra *corazón* proviene de la raíz hebrea con pronunciación latina *leb* que hace alusión a lo que permite el arbitrio, sentimientos, entendimiento o voluntad. En síntesis, en la concepción judeo-cristiana, es la condición originadora de las causas humanas.

Así, esta idea de la condición espiritual del ser humano, en la cual ha sido puesto el *sensus divinitatis* que Kuyper mencionaba, es lo que permite que el hombre pueda apelar al sentido de algo trascendente, y que le permite comprender por qué es un ser diferente que abarca todas las esferas-ley de la realidad. Todos los seres humanos, creyentes o no creyentes, cuentan con esta condición impresa divinamente, pero, según el cristianismo, el pecado ha generado una desviación y caída radical de esta condición. Dooyeweerd (1998) en *Las Raíces de la Cultura Occidental*, asume que la esencia del pecado versa en la dirección del corazón que se afana por cumplir las expectativas personales y no divinas, comprometiendo todas las causas que generan el hecho humano (p. 61). Por tanto, si la condición del hombre es caída, todos sus hechos están corruptos. En el cristianismo, el corazón es un punto de partida común como condición “para que no haya excusa”.

3.3. Reformando el modelo de enseñanza de la filosofía

La propuesta entonces queda construida de la siguiente forma.

- 1) Es menester iniciar por una clara, concreta y precisa definición de términos para el alumno, con ejemplos que se adecúen al tiempo en que vivimos. No obstante, esto no debe ser teórico. Es decir, no se recomendaría en lo absoluto que el profesor cristiano universitario sólo explique mediante un concepto tomado de un libro, por ejemplo, la idea que tenemos de filosofía; sino que necesita encontrar una ilustración, imagen o historia que bien le pueda servir para que el alumno se enganche con esto. Es como una especie de *kick off*¹⁵ para permitir la reflexión crítica.

Las imágenes de paradoja pueden ser útiles. En estas, los alumnos tienden a confundir los conceptos de verdad, significado, realidad, perspectiva, opinión y conocimiento. De este modo la discusión puede introducir de manera astuta la cosmovisión cristiana mediante un diálogo por el que se dé cuenta que no está ante una posición meramente cúllica. Es una cosmovisión como estructura lógica significativa.

- 2) De estos conceptos, tres de los más valiosos son verdad, significado y realidad. Para esto, es importante aludir a los prolegómenos de Dooyeweerd para explicar la interrelación indisoluble de las esferas-ley (aspectos modales), dirigiendo pronto la atención del alumno a que dicha interrelación no puede ser inmanente, sino trascendente. Esta parte es quizás la más compleja del curso, porque el alumno no está ejercitado en un pensamiento de la trascendencia, sino de la inmanencia.

Pero, si se logra entender que la realidad misma es un entramado, sistema o estructura, también le será posible al alumno inferir que “trascendente” no solamente es escalar peldaños para ser alguien en la vida, sino que es un punto de partida necesario para que la realidad misma tenga esa profunda conexión. Aquí se alude claramente al concepto de religión como una relación entre lo trascendente (Dios) y lo inmanente (la criatura). De tal manera que aparecerán conceptos más profundos de cosmología, tales como orden, diseño, ley, principio o axioma.

- 3) Toda vez que se hayan definido los conceptos de verdad, significado, realidad, perspectiva, opinión o conocimiento, se debe aludir a que éstos son parte de un todo que puede ser analizado por la filosofía. Podemos aquí observar que se está evitando la confusión de que la

¹⁵ Patada inicial

filosofía es el todo de los aspectos de la realidad. Antes bien, la filosofía pertenece al aspecto analítico que permite una separación de componentes para su estudio, y también, confiere la posibilidad de entender la realidad como un todo. Acto seguido, el alumno deberá salir de la reducción de la palabra religión, para comprender que, al ser seres religiosos con un sentido de la divinidad, el ser humano propone puntos absolutos de partida que no son científicos, sino pre-teóricos.

Se evita así que la religión quede reducida a un mero aspecto de culto, haciéndole ver incluso al alumno que se sostiene como ateo o agnóstico que no puede negar dichos puntos de partida, y que por ende, es religioso. Será así como se logrará llegar al tema de la cosmovisión como un marco de referencia de creencias básicas, haciendo la distinción entre creencias básicas simples o creencias básicas construidas a partir de otras simples.

- 4) Una vez que se ha llegado al concepto de cosmovisión, será posible enseñarle al alumno a hacerse las preguntas más fundamentales de la filosofía. Para esto, es recomendable usar el método de casos dependiendo de la naturaleza del salón de clases que le ha correspondido atender al profesor. Si, por ejemplo, hay alumnos de medicina, se podría plantear un caso hipotético donde el médico entienda al paciente solamente como un cliente.

Entonces, el alumno podría pensar en que el marco de referencia o las presuposiciones de ese médico están absolutizando el aspecto económico (retribución) por encima de la integralidad de los aspectos necesarios para el ejercicio de la medicina, tales como el orgánico, psíquico, social o ético. De esto se sigue que el alumno pueda pensar en el término “cosmovisión” ya no solo como algo teórico sino como algo que afecta todos los hechos humanos.

- 5) Con la propuesta del concepto de cosmovisión, se espera que el alumno pueda llevar a cabo una conexión entre religión-filosofía-cosmovisión-hecho, para después entender lo que significa “Ley”, concepto fundamental para entender el régimen divino de la realidad. Ley es el límite, la separación entre Dios y la criatura, el esto y aquello, el yo y el otro, así como entre esfera y esfera o significado y

significado (Kok, 2019). La ley tiene su manifestación como sujeto u objeto (Runner, s.f., pp. 40-46).

El problema de la metodología científica es que tiende a confundir la Ley con el sujeto (subjetivismo) o el objeto (objetivismo), generando así un punto de autoridad erróneo para comprender integralmente la realidad. Esto genera un sesgo en la ontología enseñada por el profesor. Lo que se pretende aquí es que, cuando el alumno explique, por ejemplo, la ley que rige al matrimonio comprenda que la Ley debe realizarse como sujeto y objeto, y que en la medida en que la ley quede sólo definida como objeto, la estructura de individualidad (matrimonio) corre peligro.¹⁶ Este asunto es digno de estudiarse.

- 6) A partir de una ontología definida, el alumno que no profesa el cristianismo podrá entonces pensar en términos de trascendencia, y no de inmanencia. No obstante, hay un sesgo aquí que mencionaré en las reflexiones finales. Por ende, a partir de una ontología a la luz de la cosmovisión cristiana, es posible que el alumno piense en la forma en que la filosofía analiza las relaciones generales de la realidad, y pueda por ende comprender que la cosmovisión cristiana ha sido fundamental en Occidente para plantear desde el fondo a la forma las cuestiones más fundamentales de la existencia que evocan la multiplicidad de relaciones del cosmos.
- 7) El trabajo a continuación se vuelve un resultado consecuente de la propuesta. La reflexión del origen (¿de dónde vengo?), de la unidad (¿quién soy?) y del destino (¿A dónde voy?) refieren a que el cristianismo como cosmovisión trata temáticas tan profundas del orden, el significado y la existencia, que fundamenta lo dicho por el apóstol acerca de la visión de la realidad, según Hech. 17:28 (RVR1960¹⁷):

¹⁶ Tomemos el ejemplo del matrimonio. Ella es profundamente dialógica y él es profundamente servicial. El sujeto del matrimonio son el varón o la mujer. Pero los sujetos del matrimonio no son suficientes para sostener toda la estructura matrimonial, porque la ley no ha sido estipulada o creada solo como sujeto. Entonces, si el esposo piensa que él es la ley en el sentido de que su canal de comunicación es el servicio, la parte dialógica del matrimonio se pone en riesgo, porque se piensa que “la ley” del matrimonio es “servirse uno al otro” y nada más, eximiendo cualquier otro aspecto: cariño, sustento o diálogo. Por tanto, y con el paso del tiempo, el matrimonio puede desgastarse, porque el sujeto está absolutizándose por encima de la ley que funda el matrimonio en la cosmovisión cristiana, la cual es fidelidad: “De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Pues lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre.” (Mt. 19:6, RVR60).

¹⁷ Reina Valera 1960.

“Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos.”

4. Reflexiones Finales

Como corolario a esta propuesta teórico-práctica me permito llevar a cabo un conglomerado de reflexiones finales abiertas para que el lector pueda pensar y ahondar en esto.

1. En la teología cristiana, todo el *ordo salutis*¹⁸ ocurre como producto de la soberanía de Dios y de la unión con Cristo que el Espíritu Santo lleva a cabo en el corazón del hombre. No obstante, esto no exime que los científicos, docentes y pensadores cristianos construyan teoría en virtud del conjunto de presuposiciones que surgen de las Escrituras como una directriz suprema. Del mismo modo que el escolasticismo, el humanismo o la postmodernidad, la cosmovisión cristiana cuenta con estos puntos de partida. Los creyentes, entonces, están posibilitados para construir teoría con tesis válidas, adecuadas a la realidad y que atiendan los problemas humanos respecto a los diversos tópicos contemporáneos de la educación, la familia, el matrimonio, la sexualidad, la juventud, la ciencia, el discurso político o cualquier área de la vida humana.
2. La construcción de teoría sustentada sobre tesis cristianas implica una reforma del entendimiento. Es volver a los principios esenciales del conocimiento humano, y esto implica también reformar y volver a pensar en conceptos como religión, filosofía o conocimiento. En este escrito se ahondó en los términos de religión y filosofía, pero, esto implica también una forma específica de conocer, es decir, la formulación de una epistemología. Aunque no lo he citado directamente en este documento, uno de los autores que provee una descripción detallada, crítica y hasta empírica de la propuesta cristiana acerca de la epistemología es el autor Albert E. Greene (2011), en su libro *Reclamando la esencia de la educación escolar cristiana: Una perspectiva transformadora* (pp. 55-117).

¹⁸Orden de la salvación.

3. Ahondando un poco en la epistemología pensada desde la cosmovisión cristiana, se puede comprender que existe una cadena de conceptos que son ilustrativos para partir desde una ontología concreta. En el presente trabajo se ha hecho del siguiente modo: Cosmovisión-Creencias-Conocimiento Ordinario-Conocimiento Científico-Método-Praxis-Hechos. Esto sugiere una reversión a la forma en como el empirismo o el cientificismo pretendían comprender la realidad. Estos iban del hecho concreto a la cosmovisión, como una especie de conocimiento inductivo. Pero en la reforma del entendimiento propuesta aquí es necesario primero entender la cosmovisión. De esta manera, el conocimiento científico no es absolutizado, y por tanto, se entiende que el conocimiento ordinario también es importante para que el docente cristiano en la universidad forme mentes que piensen científicamente. Albert E. Greene (2011), citando a James Loder (1989 p. 41), dice:

No importa cuánto se busque con penetrante análisis consciente hacer conexiones lógicamente entretrejidas; la resolución intuitiva al conflicto es siempre un don que se torna consciente por sorpresa. . . esta discontinuidad sorprende en el momento crítico del evento del saber sugiere una intervención cooperativa e intencional de un campo de la realidad (p. 101).

4. La cita anterior sugiere entonces que muchas veces en el ambiente universitario los profesores cristianos pretenden adecuarse a que todo en la realidad debe ser comprobado para ser verdadero. Pero se olvidan de que hay algunas cosas que se conocen de forma preteórica. Sin embargo, para poder reconocer que en la realidad misma existen puntos de partida que no son discutibles sino revelados y que a partir de estos es posible construir teoría (conocimiento teórico), es una enseñanza que el cristianismo, desafortunadamente, ha recluso a las clases de escuela dominical como una verdad inalterable, pero que los científicos y docentes cristianos no han sabido defender, adecuándose a las teorías contemporáneas de la ciencia o la educación. Esto lleva a pensar que el cristianismo es solo una religión basada en ideas preconcebidas de las culturas antiguas en un libro considerado obsoleto llamado la Biblia.¹⁹

¹⁹Para conocer mejor de este tema, sugiero leer las páginas 97-107 del libro de Albert E. Greene.

5. En el presente trabajo se ha puntualizado que debe existir una propuesta teórica que tenga repercusiones prácticas para la reforma del entendimiento del docente cristiano, que tiene que dialogar con alumnos no cristianos. No obstante es importante entender que el ministerio del docente cristiano universitario no es la conversión o la regeneración del corazón, porque esto alude a la conciencia, la cual, no es ni será controlable para el ser humano. Por tanto, el docente cristiano debe comprender que no puede transformar las creencias del alumno, pero que tiene la responsabilidad de pensar en la forma en que su cosmovisión tiene una repercusión en los conceptos, forma y estrategia de entender la filosofía y, por tanto, de enseñarla. Es importante comprender este punto final para no exacerbar lo teórico por encima de lo preteórico; pero también para aludir a que ningún aspecto de la realidad temporal puede erigirse como absoluto sobre la realidad misma.

Referencias

- Asimov, I., (1989), *El Cercano Oriente*. Alianza Editorial Mexicana, Madrid-México.
- Badley, K., & Fernhout, H., (1993), "Review of The Myth of Religious Neutrality", *Journal of Research and Christian Education*, 2(1), pp. 155-165.
- Bavinck, H., (s.f.). *Nts Library*. Disponible en: <http://www.ntslibrary.com/PDF>. Fecha de acceso: octubre de 2020 %20Books/Dogmatica %20Reformada.pdf.
- Berkhof, H., (2007), "Contra Mundum", Disponible en: <https://www.contra-mundum.org/castellano/libros/significado/Significado.pdf>. Fecha de acceso: 4 de diciembre 2020.
- Blauberg, I., (1978), *Diccionario Marxista de Filosofía*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- Campbell, J., (2019), "El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito". Disponible en: <https://jpgengb.files.wordpress.com/2019/09/campbell.pdf>.
- Carlyle, T., (2012), *Los Héroes: El Culto de los Héroes y lo Heroico en la Historia*, Porrúa, México.
- Clouser, R., (2005), *The myth of religious neutrality: An essay on the hidden role of religious belief in theories*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Comín, D., (2017), "Autismo Diario". Disponible en: <https://autismodiario.com/2017/07/19/yo-soy-yo-y-mi-circunstancia/>. Fecha de acceso: 1 de diciembre de 2020.
- Copleston, F. (2014), *Historia de la Filosofía, volumen 1: De Grecia a Roma*. Ariel, México.

- Dooyeweerd, H., (1998), *Las Raíces de la Cultura Occidental: Las opciones pagana, secular y cristiana*, Clié, Barcelona.
- (2019), “Reformational Digital Library”. Disponible en: <https://reformationaldl.org/2019/07/15/the-criteria-of-progressive-and-reactionary-tendencies-in-history-herman-dooyeweerd/>.
- (2020). *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico, volumen 1: Las Presuposiciones Necesarias de la Filosofía* (1st ed.). (Adolfo García de la Sienna, Trad.), Paideia Press LTD, Ontario.
- (s.f.). “Reformational Publishing Project”. Disponible en: http://www.reformational-publishingproject.com/pdf_books/Scanned_Books_PDF/TheCriteriaofProgressiveandReactionaryTendenciesinHistory.pdf. Fecha de acceso: 1 de diciembre de 2020.
- (2010), “Debate Sobre la Existencia de Dios (Dr. William Lane Craig vs Dr. Peter Atkins)” Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qEsLImLD35k>.
- Dri, R. (2007). “Religión y Política en la superación de la triple fractura humana”, en *Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, XVIII* (28-29), pp. 61-70.
- García de la Sienna, A. (s.f.), (2020), “Research Gate”. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/279640322_El_objeto_de_la_ontologia_en_la_filosofia_de_la_idea_cosmonomica
- Greene, A. E. (2011), *Reclamando la esencia de la educación escolar cristiana, una perspectiva transformadora* (4th ed.), ACSI, Colorado.
- Kok, J., (2019), *Los Patrones de la Mente Occidental: Una perspectiva cristiana reformada* (1st ed.), Dordt College Press, Iowa.
- Kuhn, T., (2004), *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kuyper, A., (2003), “CEDEIN”. Disponible en: [http://files.cedein-chiapas.webnode.es/-200000089-0e12c0f0d0/Calvinismo%20\(H.%20Kuyper\).pdf](http://files.cedein-chiapas.webnode.es/-200000089-0e12c0f0d0/Calvinismo%20(H.%20Kuyper).pdf).
- Laercio, D., (s.f.). “Ataun”. Disponible en: <http://www.ataun.eu/BIBLIOTECAGRA-TUITA/CIC3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Di%C3%B3genes%20Laercio/Vida%20de%20los%20fil%C3%B3sofos%20m%C3%A1s%20ilustres.pdf>. Fecha de acceso: 3 de diciembre de 2020.
- Livio, T., (2011), “Periodico Oficial Jalisco”. Disponible en: https://periodicooficial.jalisco.gob.mx/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/historia_romana-titolivio.pdf.
- Martínez, A. M., (2013), “Graecia capta (por los romanos)”. <http://www.antiquitatem.com/graecia-capta-cultura-griega-quignard/#:text=%22la%20Grecia%20conquistada%20conquistó%20a,artes%20intulit%20in%20agresti%20Latio.%22>
- Prinsterer, G. G., (2012), *Incredulidad y Revolución* (1st ed.). (A. García de la Sienna, Trad.) Fábrica de Ideas, Xalapa.
- Real Academia Española. (2021). “Filosofía”. Disponible en: <https://dle.rae.es/filosofia-%C3%ADa>.
- Runner, E. (s.f.), “Política y Academia Escriturales: Las conferencias Unionville”, 1959-1961. (A. y Sienna, Trad.) Barcelona. Disponible en: <https://edinburgseminary.org/resources/Biblioteca-Reformacional/Serie-Universitaria/RunnerPA.pdf>.

Strong, J. (s.f.). “Logos K Logos”. Disponible en: <https://www.logosklogos.com/strong-codes/3341>.

Virgilio. (s.f.). “La Eneida”. Disponible en: <http://www.ataun.eu/BIBLIOTECAGRA-TUITA/ClasicosenEspañol/Virgilio/LaEneida.pdf>.

Wolters, A. M., (2006), “Edinburg Seminary”. Disponible en: <https://www.edinburgseminary.org/resources/Biblioteca-Reformacional/Serie-Universitaria/LaCreacionRecuperada.pdf>. Fecha de acceso: 12 de noviembre de 2020.

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 52-69

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2699>

EL CUERPO SEXUADO Y EL CUERPO EROTIZADO

The sexed body and the eroticized body

ERIK AVALOS REYES

erikavalosreyes@gmail.com

Universidad Pedagógica Nacional

ORCID: <https://www.orcid.org/0000-0003-0265-6380>

RESUMEN: El tema del cuerpo en relación a sus posibilidades ha sido un tabú y un modo de ejercer el lenguaje prácticamente desde que éste posiciono al sujeto con una mirada distinta en el mundo de la naturaleza; en todas esas manifestaciones culturales se vislumbra un acercamiento magistral y sublime a los asunto del cuerpo, sin embargo, tras el desarrollo de las culturas y las sociedades este trato fue colocado a la sombra de las represiones. Es importante resaltar las nuevas maneras de apropiación del cuerpo en la era actual, la llamada posmodernidad representa un verdadero paradigma para las diferentes ciencias relacionadas directa o indirectamente con el cuerpo; ya no es el cuerpo en relación a un uso o crítica social, ahora se presenta como el eje mismo de una mirada que determina, que posiciona, con el plus, que Freud coloca en la sexualidad, una ontología desde el cuerpo que soy.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo · Ontología · Erotismo · Sexuación · Subjetividad.

ABSTRACT: The theme of the body in relation to their potential has been a taboo and a way of exercising the language practically since he positioned the subject with a different look at the world of nature; in all these cultural manifestations a masterful and sublime body to issue looms approach, however, after the development of cultures and societies such treatment was placed in the shade of repressions. It is important to highlight new ways of appropriation of the body in the current era, the so-called

Recibido 5 de abril de 2022
Aceptado 28 de mayo de 2022

postmodernism represents a true paradigm for different sciences related directly or indirectly to the body; it is no longer the body in relation to a use or social criticism, now presented as the same axis of a look that determines which positions, with the bonus, which Freud places in sexuality, an ontology from the body I am.

KEYWORDS: · Body · Ontology · Eroticism · Sexuation · Subjectivity.

Introducción

1. El cuerpo en Occidente

Nuestro cuerpo no es fundamentalmente un cuerpo propio, está cargado, revestido, adornado y violentado por una sociedad; específicamente por la moral que básicamente ha tomado las riendas de su constitución, de su represión y de sus posibilidades; hace bastante tiempo que el cuerpo ha desaparecido de nuestra subjetividad, la única forma de verlo es al castigarlo, al señalarlo como proscrito o maldito para nuestra alma, nuestro yo o nuestra razón. Desde Platón y su exigencia de alejarnos del mundo sensible —ese espacio exclusivo del cuerpo— para acceder al mundo de las ideas tan anhelado por él; a la teología desarrollada en la Edad Media cuya principal premisa es decirnos que toda experiencia emparentada con el cuerpo es pecado; incluso, suponer que el cuerpo no posee una función clara en relación a sí mismo, es el alma la que lo provee de vida, por tanto, es ella la que también podría llegar a corromperlo, a propiciar su parte pecadora: “no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino el contrario el alma pecadora hizo a la carne que fuera corruptible.” (Agustín 2007, p.7). El cuerpo es ínfimo, no cuenta, es airosamente innecesario e invisible a los ojos del religioso; en esta perspectiva, las reflexiones en torno al cuerpo en esta época fueron tomando un camino de desconocimiento absoluto, en tanto, la carne, el cuerpo, ese conjunto de órganos atajados por una bolsa llamada piel, sale de la esfera de reflexión, toda la mira se impone al alma, como eje vector del sentido del existir; la materia corporal no es por la simplicidad de que todo ha sido reducido al asunto del alma y su relación con lo divino, cuya exigencia es alejarse de las tentaciones carnales: “Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse en la sarna de sus apetitos canales.” (Agustín 1996, p.114). Siempre el cuerpo es de apetitos, la carne invita a pecar, a transgredir la buena nueva, la norma impuesta por el creador, estas reflexiones enmendadas por el pensador medieval, trascienden históricamente esta época de occidente; sin embargo, el cuerpo no cede, no

deja de estar presente, de manifestar su voluntad de significar al sujeto. Incluso, en el medievo, sigue presente y muestra la necesidad de visualizar al humano desde un cuerpo propio, por más oraciones, textos o cantos que recuerden la gracia divina, es en el cuerpo donde los artistas medievales logran impregnar todas estas adjetivaciones divinas:

El rostro trágico está levantado hacia el cielo; y el cuerpo, como desbaratado por el impacto, expresa la desesperación, la expresión de las manos, las telas arrugadas vienen a acentuar ese instante de gracia. (Vigarello 2005, pp. 77-78).

Esta descripción puede aplicarse a cualquier pintura o escultura medieval que anhele representar lo divino o el alma “encarnada” en los gestos humanos, siempre el cuerpo es el recurso para hablar de la gracia divina o de los blasfemos pecados; es decir, aunque exista una negación constante de las posibilidades del cuerpo para dar sentido al sujeto, en realidad, es el único recurso que se tiene para referir a la existencia; en esa época —y en la actual ocurre lo mismo— jamás hubo manera de hablar de un sujeto sin dejar fuera totalmente al cuerpo, esto es, por más categorías metafísicas o a apriorísticas que se presentan para justificar y dar sentido a la existencia de un sujeto, éste tiene su fuente exclusivamente en el cuerpo, por ello, es el único recurso posible para referir a los bienaventurados o, a las aberraciones humanas. Esta idea del cuerpo como antesala de toda una venidera reflexión se puede localizar, como se dijo en el párrafo anterior, en varias manifestaciones medievales, y evidentemente, la producción artística sigue su propio camino, buscando formas novedosas para manifestarse, por ello, en la época renacentista sigue apareciendo el cuerpo, aunque ahora con otros objetivos, nuevas formas de presentarse, con una mirada distinta a los artistas medievales:

El renacimiento no inventa la reflexión sobre las proporciones del cuerpo humano, pero aporta a la tradición medieval dos modificaciones decisivas. En primer lugar, transforma lo que constituían prescripciones pedagógicas y técnicas que debían permitir a los pintores dibujar fácilmente cuerpos o caras correctamente construidas en una verdadera teoría de la belleza el cuerpo humano, investidas de un alcance metafísico. (Vigarello 2005, p.404).

Nuevos atributos a la búsqueda del sentido desde un cuerpo propio, ya no se trata de asuntos divinos, ahora hay que pensar, pero, sobre todo, crear nuevas formas de presentar al cuerpo, de hecho, reinventar al cuerpo, dar cuenta de él como nunca antes había acontecido; para ejemplo, basta con repasar toda

la escultura elaborada en el Renacimiento, los fabulosos retratos creados por Miguel Ángel detalle a detalle transfigurando exactamente el cuerpo humano. Esa asimilación técnica y pedagógica en la pintura, la escultura y la literatura provocan un sisma en la concepción del cuerpo, donde se presenta por primera vez una mirada concreta en los intereses de la corporalidad y sus sentidos, así como del apropiamiento del espacio público, privado e histórico, para gozo de cada sujeto y de la sociedad renaciente ante la visión penetrante de la ciencia como modo de repensar la naturaleza misma en todas sus connotaciones.

2. La filosofía cartesiana: la aparición de la conciencia y el cuerpo

En la filosofía moderna, apadrinada por Descartes, aparece el cuerpo, condicionado por la vía filosófica, a la *res cogita* y ordena el alejamiento de la *res extensa*, es decir, del cuerpo;

Entiendo por cuerpo todo lo que puede ser terminado por alguna figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio del tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de ese espacio; que puede ser sentido por un tacto, la vista el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido en diversos sentidos por la impresión que recibe cuando siente el contacto de una cosa extraña; no puede moverse por su propio impulso, como tampoco puede pensar o sentir, porque esto ya no pertenece a la naturaleza del cuerpo. (Descartes 1992, p. 59).

Esta perspectiva del cuerpo, de entrada, es un asunto dejado del lado de la naturaleza, una visión biológica desmenuzada debidamente por Descartes, es una cuestión geométrica ya que está delimitada por una masa, es espacial porque donde hay un cuerpo no puede haber otro al mismo tiempo, es un asunto de sentidos porque se atribuye una valoración a esos cinco sensores que posee el cuerpo humano, posibilitados para recabar datos y no perecer antes de la misión sublime de cada integrante de la especie: la reproducción. Por ello, es menester resaltar la idea cartesiana de que todo cuerpo reacciona ante cosas extrañas, pero extrañas ¿porque no es el cuerpo propio o porque hay otro cuerpo parecido al propio que visiblemente es como un “cuerpo propio”, aunque no sea al mío? ¿o reacciona el cuerpo propio ante la posibilidad física de ser sacado del espacio propio y, por lo tanto, aniquilado parcial o definitivamente por otro cuerpo propio o por un extraño que, ni siquiera, puede ser calificado como otro cuerpo propio? Finalmente es importante cuestionar la idea de que el cuerpo puede hacer todo lo ya señalado, pero no puede pensar o sentir, porque eso no es parte de su naturaleza, un Descartes —y todo una tradición filosófica— desconociendo que antes que otra cosas somos un cuerpo lleno de

datos y, estos, son lo que posibilitan la experiencia de sentir y de pensar, esos que podemos llamar ser consiente es el cuerpo mismo en movimiento. La pregunta que surge es la siguiente: ¿por qué del punto biológico, que se resalta al hablar del cuerpo, no puede desprenderse el sentir y el pensar? Al parecer Descartes asume una lógica inversa, es decir, si bien es cierto que el cuerpo le proporciona los elementos para poder cuestionarse a sí mismo, es, al aparecer esa experiencia de conciencia de sí que entonces aparece una refundación que se antepone al cuerpo y, así, es como re-empieza al reflexión ominosa de lo corporal:

Soy una cosa que piensa, es decir, una cosa que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, imagina y siente. Aunque las cosas que siento e imagino nada sean consideradas en sí, fuera de mí, tengo la seguridad de que esos modos de pensar que yo llamo sentimientos e imágenes, residen y se encuentran en mí, en tanto son modos de pensamiento. (Descartes 1992, p. 63).

En estos modos del pensamiento se incluye al cuerpo y todo lo que puede representar, sin embargo, primero es el cuerpo y luego el pensamiento, incluso, podemos aventurar que el cuerpo es ya conciencia de sí, y muy posteriormente de nuestra infancia inicia su aparición el pensamiento. Por tanto, esta lejanía y dominio del cuerpo en lo general ha sido determinada por la tradición, donde se establece que lo humano —si es que existe algo realmente humano— se determina por las categorías que se les antoje a los grupos de poder en turno, pudiendo pensar en intelectuales, políticos y religiosos; por tal motivo, pocas veces se postula al cuerpo como tal, es difícil encontrar una reflexión sobre el cuerpo o por lo menos apariciones corporales en las fuentes filosóficas, claro, tenemos a los epicúreos, a los cínicos o a los empiristas, de los primeros únicamente se conservan ideas sueltas, mientras que los segundos enfocaron sus reflexiones a partir de los sentidos como fuente primordial de conocimiento; sin embargo, el cuerpo requiere una reflexión más allá de una mera teoría del conocimiento, nuestro cuerpo también es mundo, también es posición ante otros cuerpos, también es política, también es sexo, es erotismo. Una de las categorías más frecuentes para el cuerpo es aquella que lo identifica con lo negativo, lo que no sirve o no es útil, la que lo horroriza, la que lo culpa; adjuntándole toda esa serie de atributos que lo alejan de una “presunta humanidad”; ¿y qué tal si revertimos todas esos modos de presentarlo y suponemos que así gustan los humanos de significar su cuerpo ya que gozan de ello? Por más que intentemos negar nuestro cuerpo, más resistencia

encontramos de éste a desaparecer, transformarse o desaparecer de nuestra “*gran conciencia*”; siempre nos está diciendo algo, se manifiesta de múltiples maneras, es un cuerpo en potencia que gusta de gozar, incluso cuando dice que sufre también se encuentra en pleno uso de su goce. No olvidemos, por ejemplo, que en la actualidad las formas más comunes de vejación van más allá de lo anímico y se muestran en la utilidad o las perversiones que se ejercen sobre nuestro cuerpo, cuando éste es usado como un objeto a disposición de otro es cuando encontramos el desgano total de sujetos. Nuestro cuerpo es lo que él y otros pueden decir de él, es ajeno a nuestra racionalidad, es un ente pasional, de voluntad y deseo presto a usar y/o ser usado; parte de una vida fáctica, de la existencia concreta: “Porque la vida proporciona la teoría que permite un retorno a lo existencial.” (Onfray 2008, p. 66), no es la mera especulación de la mente lo que fundamentara mi conocimiento de lo que soy y de todo lo que me aparece, el punto de partida esencialmente es la existencia propia, las preocupaciones personales, los gustos y las creencias; específicamente el instrumento con el que nos enfrentamos todos los días al mundo: nuestro cuerpo, éste representa la condición necesaria para saber que estamos vivos y no somos una ilusión o un sueño malévolo de una extraña subjetividad. “El pensamiento emana, pues, de la interacción de una carne subjetiva que dice yo y el mundo que la contiene.” (Onfray 2008, p. 67), es de la carne de donde parte el ejercicio de la filosofía, desde nuestra carne parte la construcción del yo-propio, además es el primer vínculo que encontramos con el mundo, cabe destacar: con un *mundo que nos contiene*, de qué nos contiene o dónde nos contiene, incluso qué se nombra al decir ‘*contiene*’, éste representa todo lo que no es mi cuerpo y mi yo, es decir, todas las experiencias del mundo que me afectan pero que no soy yo, entre estas pueden estar esos encuentros que tengo con otros cuerpos, que no conozco pero forman parte esencial para definirme como un cuerpo en relación a otros cuerpos, es decir, nos contiene de confundirnos con otros cuerpo en un espacio y en un tiempo que podríamos llamar cultura, sociedad o comunidad. Es este cuerpo con sus alegrías, con sus enfermedades, con su habitar el mundo de las necesidades y los placeres el que me hace tomar una posición en el mundo, ésta es una de las primeras formas de reconocimiento como sujeto y de marcar la diferencia con todo lo que no soy, entre este último con otros objetos y, porque no, otros cuerpos; mi cuerpo, mi carne, pegada a una subjetividad o, realmente siendo solo una experiencia, una sola subjetividad que es carne cociente al mismo tiempo; además, esta subjetividad para afianzarse a una realidad tiene que convivir

con otras subjetividades. El tema de la subjetividad no puede entenderse sin la relación que se ha de establecer con “otra subjetividad”, esta idea puede desglosarse en dos posibilidades: por un lado representa la necesidad de otro para podernos afirmar como sujetos —sujeto por y ante otro—; segundo, la idea misma de increpar a la propia subjetividad para que ella no sea solipsista y “obligarla” a engendrarse en relación a su reconocimiento de comunidad -en los otros. Al inicio de la Quinta Meditación, Husserl (1997) señala una de las posibles consecuencias de asumir el reto de pensar eso que nos constituye como algo diferente a todo lo demás, la conciencia, el yo: “Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *epokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto *ego* trascendental, ¿no me he convertido por ello en un *solus ipse*, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de «fenomenología» efectuó una consecuente explicación de mí mismo?” (Husserl 1997, p. 119). La problemática es inmediata, señala el peligro de querer pensarse a sí mismo, el alejarse de todo lo demás, llamase mundo de la naturaleza o mundo de la cultura, y en ese peligro entra también, y de manera muy clara, los posibles “otros yo’s”; una especie de narcisismo primario envuelve esta cuestión, es decir, una primera tentación al pensarnos es descartar y desterrar de nuestra percepción todo lo que no podemos determinar claramente, como si el yo se constituyera en dos momentos: primero, en relación a todo lo que no es parte de mi cuerpo, por ello, se dice que un cuerpo es lo que nos constituye; segundo, descartando todo lo que no pueda entrar en el cuerpo que se ha descubierto como propio; en todo ello, surge la tentación o la condición, de asumir una posición de reconocimiento y desconocimiento, es decir, sólo tiene existencia aquello que yo-egoístamente quiero y lo que saco fuera de este narcisismo simplemente no existe o existe para ser anulado por mi experiencias solitaria al “constituir un mundo”. Podemos decir, que este es el eje sobre el cual se encuentra redactada esta meditación, el sostener que la posición solipsista no es la requerida para hablar del otro; con la reducción trascendental estoy cierto de mis vivencias, de la actualidad y potencialidades de ellas en mí mismo, pero, “¿qué sucede con los otros *egos*, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación de mí, sino que son justamente, de acuerdo con su contenido, *otros*?” (Husserl 1997, p. 120). Tajantemente Husserl reconoce que no todo lo que percibe el ego, no todo lo que afecta al ego es un mero objeto, suele haber algunos “objetos” que increpan y retan al ego a ser vivenciados de otra manera, ya que presentan comportamientos que invitan a tomarlo en cuenta como otros posibles egos;

podríamos dar un ejemplo, polémico, pero interesante: el ego que se constituye y afirma en el mundo, presenta necesidades básicas para no morir como comer, dormir, resguardarse de la naturaleza, entre otras tantas prontitudes; sin embargo, muchas de esas actividades no las realiza solo, porque simplemente no puede hacerlo, no es omnipresente, para comer necesita cultivar hortalizas o domesticar animales, cosechar o matarlos, prepararlos, darles sazón, y en su cotidianidad el ego no hace todo eso, recibe ayuda de “otros entes del mundo”, lo que, de suyo, le provoca la curiosidad por esos entes que intervienen en esa lógica culinaria. La injerencia de dichos entes lleva a suponerle que debe de organizarse con ellos para que, esas necesidades mínimas, para no morir de hambre, se establezcan en una buena dinámica alimentaria, que del campo lleguen las hortalizas a la mesa todos los días o que del corral llegue una buena costilla a la misma mesa; en esta acción algunos de todos los entes que interviene le serán a fin, le serán indiferentes o simplemente le serán incómodos, estas tres categorías despertarán en el ego su afectividad, la primera experiencia que se tiene del otro es en relación a su ser objeto en el mundo de la cultura y no en el mundo de la naturaleza, “ellos son experimentados también como gobernados psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales.” (Husserl 1997, p. 122), no basta con que esos entes —que ya podemos empezar a llamarlos como: “otro”— tengan un cuerpo muy parecido al mío, ahora, para que la afectividad tome sentido, también se debe de suponer una reciprocidad en la misma, es decir, me agrada, me es indiferente o detesto al otro en relación a que experimenté que él también lo hace, una lechuga no me reclama su estado de cocción, tampoco lo hace un trozo de res, sin embargo, el otro —el sujeto, la persona— que me lo prepara o me lo vende en el mercado si puede manifestar su alegría o molestia al momento que llego a pedir el producto y no lo he saludado a él previamente, “es de mala educación no saludar cuando uno llega a un lugar”, escucharía al pararme frente al mercader y decir: “me da un costillar”, si previamente no presenté mis saludos, y las costillas jamás reclamarán el que no las salude al señalarlas y nombrarlas. Por lo anterior, suponemos que el reconocimiento del otro por parte de mí, de este ego que come y saluda, tiene como hilo conductor los afectos instaurados en la vida psíquica de los cuerpos. La subjetividad de los otros se hace para mí, “el del *ahí para mí (für-mich-da)* de los otros y, consecuentemente, como tema de una *teoría trascendental de la experiencia del extraño*, de la llamada empatía (*Einfühlung*)”. (Husserl 1997, p. 123). La empatía señala el camino hacia un vínculo más allá del cuerpo o de la vida

psíquica, pienso en una especie de puente o nudo que permite el lazo social para darnos cuenta vivencialmente de la existencia del otro, cada ego es un cuerpo orgánico y un estado psíquico que aparece en el mundo con la presunción sopsista- narcisista explicada párrafos anteriores, ¿cómo logra el vínculo con otros egos? No es en estado natural, ya no somos una especie gobernada por los instintos, ahora podríamos suponer que el logro responde más a una decisión, a una voluntad, a una “curiosidad” por saber qué pasa con los otros egos al verse afectado con su encuentro —de encontronazo—; ¿podría ser la empatía una producción cultural?, ¿qué implicaría el sentido de la experiencia del ahí-para-cada uno en tanto aparecemos en el mundo de la cultura y no de la individualidad? Los modos en que la cultura se ha posicionado como el gran determinante de nuestra construcción social y subjetiva podría hacernos suponer que la *empatía* es una vivencia emanada del grupo a la que el sujeto debe de arrimarse —o la cultura lo arrima— para poderla experimentar y, porque no, hasta comprenderse más como *ego*.

3. Empatía y cuerpo–carne

La empatía tiene en papel esencial en la constitución del otro, en tanto puede destrabar el supuesto religioso de que el “otro” es otro porque es semejante a mí, es importante señalar esto en relación a que la alteridad no es natural, no es dada por el solo hecho de que nos parecemos en el cuerpo y de ahí se siga a priori que también nos parecemos en la vida psíquica y anímica, nada más absurdo; con la vivencia empática se prende reconocer en los otros una relación de reciprocidad, no dada así: simplemente porque este yo reconoce otro yo, si no en sentido de que este yo vivencia otro yo, esta experiencia del yo se desmarca en el sentido del semejante que veo en el espejo o en el mundo, apostando al sentido muto de pertenencia a un grupo por el fenómeno paralelo de asumir que estamos frente a otro yo que está cuestionándonos de la misma manera como yo lo cuestiono: la empatía que presenta ante lo extraño en su manera de indagarlo. “El *otro*, según su sentido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual. [...] tiene que plantearse necesariamente la cuestión acerca de cómo mi *ego*, dentro de su propiedad, puede constituir propiamente lo *extraño* bajo el título «experiencia del extraño» —es decir, como un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido, en cierto modo como un *analogon*—.” (Husserl 1997, pp.

126-127). Esta manera de construcción del sentido, reconociendo y desconociendo al mismo tiempo del *analogon*, una dialéctica negativa necesaria para reconocer negando es lo que otorga sentido al mí mismo (mi ego) y al otro, resulta necesario señalar el cambio de conceptos, ya no se trata del ego o yo simplemente en relación al otro presunto ego o yo -y que desde párrafos anteriores en *Meditaciones Cartesianas* se denomina *el otro*; ahora es el término mí mismo y otro los vinculados por la empatía, y por esta dialéctica que los descubre y presenta en una relación mediada por los afectos, colocándolos en una posición de conocimiento mutuo; por ejemplo, cuando uno —un yo, un ego, un mí mismo— toca una puerta y escucha la pregunta del otro lado de la misma: “¿quién es?”, la respuesta inmediata y consiente es: “soy yo”, nuestro interlocutor no pensará “soy yo” en el sentido de yo mismo estoy tocando la puerta y yo mismo me estoy preguntando, escuchando y respondiendo —lo cual sería una psicosis—, el interlocutor reconoce esa respuesta empáticamente y tiene la vivencia del “soy yo” como otro que es un sí mismo, que responde asumiendo que quien pregunta lo hace como un sí mismo (otro ego) que para poder abrir la puerta ha de reconocerlo como otro, y en efecto, quien escucha la respuesta “soy yo” y abre la puerta no esperara encontrar un ente objeto, o animal, o cyborg, sino otro capaz de responder empáticamente “soy mí mismo”. Al encontrarse con ese otro en el mundo se sobrelleva la experiencia del otro, por un lado, representa un duro golpe al supuesto de que el yo en su versión egoísta puede determinar, explicar y modificar el mundo a placer; por otro, dicha vivencia complementa la experiencia trascendental del mundo abstraído de la naturaleza, esto es una condicionante de la aparición y transformación de la cultura, y el sujeto. Este *sí mismo encarnado* está dado en un horizonte abierto de otredad, nunca podrá cerrar su experiencia de los otros, por el simple hecho de que no puede vivenciar a cada uno de ellos, pero en tanto es capaz de buscar caminos y encontrarlos irá construyendo una perspectiva de reconocimiento inagotable —que no interminable— para extender su propia acción intersubjetiva, haciendo de sí mismo una alteridad en cada momento distinta y transformadora; “también pertenecen a este ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías, puras posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como trascendentales, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad. Todas ellas pertenecen también al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que yo soy en mí mismo en plena concreción o, como también decimos, a mi mónada.” (Husserl, 1997, p.139). Las producciones culturales y, podríamos

sostener, que también la sublimación le son esenciales al sujeto, el ámbito de construíste es un aliciente para poder salir de esa posición solipsista por una comunitaria; por ejemplo, podríamos señalar que las ilusiones y fantasías al sernos esencialmente propias también pueden aparecer en el otro, incluso, han de manifestarse como mundos a compartir, desde el lenguaje, desde la narración del cuerpo propio, incluso, se puede decir que, apelando a la empatía, hay un encuentro narrativo incesantemente entre cuerpos. Desde la perspectiva empática el cuerpo es un objeto que se ha puesto de moda para recriminarlo o para mostrar sus posibilidades; pensemos un poco en todos esos dispositivos de control que indican lo qué podemos o lo qué no podemos ser: operaciones, tatuajes, sexualidad, diversión, trabajo, hijos; es inevitable suponer que las mismas actitudes que muestran rebeldía a partir del cuerpo también son controladas y promovidas por esta sociedad:

Y el ambiente en el cual estamos es el ambiente del mercado, un mercado generalizado, una instancia que les dice a todo mundo: vamos, adelante, libera tus pasiones, libera tus pulsiones, te podemos proporcionar un objeto manufacturado, te podemos proporcionar un servicio mercantil, te podemos proporcionar una fantasía producida por los intereses culturales que te permitirá realizar todas tus apetencias sin excepción, tú puedes hacer lo que quieras. (Dufour 2011, pp. 2-3).

La forma en que se presenta el cuerpo en la actualidad es más apegado al mercado, la moda es una expresión determinante, ese gran amo que nos dice cómo y por qué mirar nuestra corporalidad y, más interesante aún: nuestro erotismo; hay una gran puerta a nuestras fantasías, éstas dejan de lado el mismo acto de ellas, es decir, toda fantasía es posible, o por lo menos los medios de comunicación nos la posibilitan; piensen, por ejemplo en todas las tendencias vigentes vinculadas al “erotismo” o a los modos de nuestra sexualidad, encarriladas por el cine, por la literatura, por las telenovelas o la música popular, por los anuncios comerciales donde se muestra una idea muy plana y mediata de eso que llamamos cuerpo; mostrándose un modelo general y, podríamos decir, hasta universal del mismo modo de postulación culturalmente aceptado, apegado exclusivamente a estereotipos, no dejando espacios para la identidad, para la diferencia, para ser otro desde las nuevas maneras de postrar nuestro cuerpo en el mundo. El fin de la fantasía, del ideal, la idea de que no hay límites moldean nuestro deseo en imágenes dadas, reservadas y enclaustradas en modelos deterministas que guían nuestro cuerpo, la carne que somos

no tiene posibilidades tiene condiciones, además de estar fijada por la moral; clasificado por el sociólogo francés Lipovetsky como revolucionario:

Es la revolución de las necesidades y su ética hedonista lo que, al atomizar suavemente a los individuos, al vaciar poco a poco las finalidades sociales de su significado profundo, ha permitido que el discurso *psi* se injerte en lo social, convirtiéndose en un nuevo ethos de masa. (1990, p. 52)

Dicho cambio o revolución no es otra cosa más que disfrazar esa moral corporal con la ética de la atomización, esto es, una época donde la exclusividad sobre el cuerpo es coordinada con una especie de poder mental o de autocontrol anímico, el discurso del *psi* al que se remite está emparentado con ese *mass media* repleto de una grandeza que no tiene pero que la sociedad de consumo se la nutre; *¿es posible hablar de un cuerpo propio ante las modas de cuerpos propios?* El nuevo ethos masificado en la exclusividad encaminada al desarrollo de entes iguales, la diferencia es ser iguales ante la diversidad, una ontología tan universal como decir que todos los hombres son animales racionales.

4. Husserl: entre el cuerpo y lo anímico

Detengámonos un poco en esta idea y viremos hacia el origen en una filosofía más enfocada al cuerpo: la fenomenología. Ésta juega con la evidencia de la existencia en el mundo a partir del cuerpo empírico y/o intencional: “Los otros y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia, en la virtud de la experiencia sensible que tengo de los cuerpos físico-orgánicos.” (Husserl 1997, p. 26) ¿Qué nos hace diferentes de los otros cuerpos del mundo? ¿Nuestro cuerpo tomando distancia de todos los otros cuerpos? O ¿nuestro cuerpo en relación con los otros cuerpos? Se menciona en la cita anterior que la única posibilidad de presentarnos en este mundo de la vida, en esta sociedad es justamente la posibilidad de tener la experiencia de un cuerpo físico-orgánico, es decir, la vivencia que sentimos de que somos “algo” y eso lo obtenemos a partir de asumir nuestra corporalidad, no racional, no política, no moral, sino *sintiente*, que en algún momento chocará con otras “cosas” que no son ella pero que ahí están. La diferencia estriba en asumir esa posibilidad, la existencia de otros cuerpos físicos-orgánicos que no puedo experimentar como parte del mío, pero que si puedo sentirlos, no sé si son como yo o son otra forma de cuerpos, únicamente me los encuentro y aparecen, como tal vez mi cuerpo se

aparece ante el de ellos; experimentándome y experimentándolos es como se constituye el entorno donde nos encontramos. Este mundo de la vida que se nutre de la experiencia mutua y en comunidad de objetos experimentándose es justamente la época que nos toca vivir, la sociedad y sus matices históricos es la responsable de ello, esa temporalidad no la señala del todo Husserl, sin embargo no podemos asumir que ese mundo de la vida es ahistórico o que tiene que ver con un mundo posible donde se corresponda y desarrolle plenamente su propuesta filosófica, no, su filosofía es un pensamiento vivo, del cuerpo presente, de quien lo lleva a lo práctico y lo coloca a disposición de los demás.

yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentado ese mundo —el mismo mundo que yo experimento— y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros. (Husserl 1997, p. 122).

La famosa *otredad* aparece no en la relación religiosa, moral o ética, llega a nosotros al mismo tiempo que encontramos otros cuerpos diferentes, claro, la forma en que nos relacionaremos con ellos es un asunto distinto; si los asumimos como iguales o diferentes, como dominados o dominadores, como amos o como esclavos, es una otredad distinta o una relación punitiva que incluye dispositivos de control, que bien valdría la pena pensar, sin dejar de lado que la experiencia del otro cuerpo aparece antes de todos esos matices que harán de nuestro cuerpo y del de los otros cuerpos un objeto, un sujeto, una *sexuación*, una letra, un discurso, un instrumento o un signo.

Yo, el *yo humano* (el yo psicofísico) reducido, soy, pues, constituido como miembro del *mundo*, como un múltiple *fuera de mí*, pero yo mismo constituyo todo esto en mi psique y lo llevo intencionalmente en mí. Si pudiera mostrar que todo lo constituido como propiedad, y por tanto también el mundo reducido, pertenecen a la esencia concreta del sujeto constituyente como determinación interior inseparable, entonces en la autoexplicación del yo se encontraría su mundo propio como en el *interior* y, por otra parte, recorriendo este mundo directamente, el yo se encontraría a sí mismo como miembro de las exterioridades del mundo, y distinguiría entre el mismo y el *mundo exterior*. (Husserl 1997, p.132).

Más allá y junto al cuerpo que se es, ese yo, en su experiencia psicofísica y anímica, hace extender su mundo al mundo de todos, es decir, ha de generar una síntesis para poder explicarse al mismo tiempo que se entiende en un mundo con otros yos, o por lo menos lo asume como la posibilidad más

indicada para que su estado de vivencias anímicas, ya no sólo corporales, pueda desarrollarse. El cuerpo, psicofísico y anímico, jamás escapa a la época, a su historicidad, está revestido por una cultura, por una sociedad, por una moral; por ejemplo, es un cuerpo sexuado al mismo tiempo que esa sexualidad se recubre con la moralidad, eso que Freud llamará *represión*, cuya vuelta sobre sí misma, la mera posibilidad de su resurgimiento, alejándose de las modas corporales, puede ser el erotismo.

5. El cuerpo sexuado y el cuerpo erotizado

Iniciemos a pensar un poco más el asunto de “todos esos matices que harán de nuestro cuerpo”, en relación a la sexualidad y las formas de reprimirla —y como resurge con el erotismo—; en 1905 aparece una de las obras más emblemáticas de la cultura occidental: *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud publica este texto sosteniendo a lo largo del mismo tres ejes fundamentales: primero, al nacer somos sujetos envueltos en una bisexualidad y tomamos la elección de nuestra sexualidad muchos años después, aunque la infancia es determinante en la *idealización* como elemento determinante en una elección; segundo, los niños son unos perversos polimorfos que manifiestan prácticamente todas sus posibilidades en las llamadas etapas sexuales infantiles envueltas por la pulsión que se gesta en esa misma experiencia; tercero: la sexualidad prácticamente está acotada por la represión con la que nos condiciona la cultura desde nuestro nacimiento para permanecer en ella. La sexualidad se relaciona directamente con los primeros años de vida, en la infancia:

hace ya mucho tiempo, el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término—. ¡Y parece mentira que todo un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo! Pero en lo que atañe a la «expresión» del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuanto miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón. (Freud 2007/VII, p. 121)

Dos cosas llaman la atención de la cita anterior, primero, ese reclamo del filósofo alemán en relación al olvido del tema de la sexualidad en la práctica cotidiana de la misma y que él considera de suma trascendencia en la comprensión de lo subjetivo; es importante recordar que Schopenhauer postula

nuestra posibilidad como sujetos en la voluntad misma de existir, donde la sexualidad desarrolla un papel primordial, aunque terminará diciendo en el *El mundo como voluntad y representación*, que esta voluntad acabara por negarse a sí misma (Schopenhauer, 2005); sin embargo, él pone el dedo en la llaga al virar al tema de la sexualidad, ya que en su época se apelaba más bien al sujeto netamente encaminado por la vía de la razón y vestido con trajes sistemáticos y llenos de categorías trascendentales. Otro punto que valdría la pena subrayar es el mencionado por Freud en relación al Eros de Platón, ya que ahí sitúa la equivalencia entre la sexualidad y Eros, un amor sexuado o una sexuación erotizada, ¿a qué Eros se refiere, al que defiende Platón en el diálogo del Banquete o a todas las posiciones del mismo por parte de los personajes en el mismo texto? Asumo que remite al Eros de Platón y al de Alcibíades. Para Platón el Eros es ese amor que Diotima nos recuerda que se engendra en la fiesta donde se lisonjea el nacimiento de Afrodita, cuyos padres son Poro (el Recurso) y Penía (la Pobreza), ésta última “aprovechada” que el primero estaba ebrio copuló con él y así se engendró Eros, la autenticidad del amor se localiza entre el recurso y la pobreza llevada a cabo en la dialéctica de la embriaguez, por tal motivo, una posibilidad del Eros referido por Platón se vincula exclusivamente al asunto de la embriaguez, de la sexualidad que acaba por manifestarse en un tercero, dos cuerpos hacen uno; ésta unidad que también es un cuerpo necesariamente buscará otro cuerpo para complementarse en un tercero y así infinitamente. El erotismo es la prolongación infinita de este nacimiento, que devenimos siendo al mismo tiempo que enmarca nuestra diferencia con lo nuevo; el ser amantes —descendientes de Eros— implica la posibilidad de pasar del *cuerpo – erotizado* a la constitución de una subjetividad diferente. Alcibíades es el amante “más sobrio” en el Banquete, señala a su amor real, de carne y hueso, tiene nombre: Sócrates. Alcibíades llega seducido por el vino, por la verdad que el vino le provoca al encarnar con las palabras, borracho grita en el banquete al que no ha sido invitado: “Voy a decir la verdad” “os diría bajo juramento qué sensaciones he experimentado personalmente por efecto de sus palabras y sigo experimentando ahora todavía.” (Platón 1990, p. 592). La verdad, sostiene Alcibíades, *es mi verdad, la única verdad posible* para todo tiempo y momento, no interesan las otras verdades o la Verdad del amor o del Eros, lo que siente él no es asunto de epistemologías o de metafísicas, más bien es una política de poder por otro, es una ética del dominio por otro, es una ontología donde el ser es devenir de dos que le otorga certeza de existir afectivamente desde sus

palabras. Una lección lateral de este borracho es vivenciar que la palabra es fundamental para reconocerse enamorado, ni miradas o silencios, sino poder verbalizarlo en un sentido de *hacer*, de ser.

En *El cantar de los cantares* leemos en el versículo 1:2 “Bésemelo con los besos de su boca, porque tus expresiones de cariño son mejores que el vino.” (1987, p. 850). Los besos de la boca son las palabras mencionadas por el amado, que al ser escuchadas provocan que vibre el cuerpo y el deseo se mantenga creciendo, son expresiones que dan muestra de la verdad de un amor comprendido más allá del vino, es decir, aparece un tercer plano de vivencia amorosa: el de la palabra y lo Real, son uno solo, la palabra es realidad-acción y la realidad solamente aparece mediante la palabra, un vínculo que fusiona la existencia de la unidad de dos en la diferencia de su deseo.

Los otros dos planos se refieren, primero, al que encontramos en la sobriedad donde se dan razones para amar; el segundo está amparado por la embriaguez, la locura destapada por las palabras sólo nos lleva a señalar con nuestro cuerpo al otro cuerpo que decimos amar. Pero ese tercer plano va más allá de la locura:

Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque el amor es tan fuerte como la muerte, la insistencia en la devoción exclusiva es tan inexorable como el Seol. Sus llamaradas son las llamaradas de un fuego, la llama de Jah. Las muchas aguas mismas no pueden extinguir el amor, ni pueden los ríos mismos arrollarlo. (1987, 8:6-7, p. 854)

La palabra *sello* es exigencia de evidencia, de garabato, de raya, de marca, de palabra impregnada en el epicentro mismo del sujeto, el símil de corazón en canje con ser o sujeto; esta reivindicación del amor-palabra-repetición como paralelo a la muerte o al Seol, es decir, la fuerza o la pulsión desplegada desde el amor es vista como contraparte del aniquilamiento o de esa morada de espacio agonizante u oscuro (Seol), o se ama o se muere, el único horizonte posible del amor es el tiempo como un espacio contraponiéndose a la muerte; es el deseo que agarra la corriente de los ríos hasta inclinarla a la vida o al aniquilamiento, es más vital desear vivir desde la práctica del amor y no desear que nuestro deseo tienda al aniquilamiento, a la muerte que tiene su reflejo en el recuerdo tras el alejamiento del cuerpo propio y del cuerpo de los otros; Eros fenecer al momento en que abandonamos nuestra corporalidad, esa voluntad sintiente que brota en el erotismo.

6. Comentarios finales

Los asuntos del amor carnal, del erotismo se reencamina al amor-poético, ¿qué es este amor-poético? Es el ejercicio de escribir, de leer, de asumir una realidad de la palabra y con ella una posibilidad abierta por transformar lo Real a partir de todos los afectos, los razonamientos, de lo traficado que ha sido verbalizado en la escritura, escribir es una acción de amor por lo diferente, encaminándonos hacia una *erótica desde la letra*; es decir, desde el cuerpo propio ante el cuerpo de los otros, y de forma empática, hay un puente de comunicación, de reconocimiento entre sujetos, que abre la posibilidad de crear, de narrarse como sujeto y hacer cultura sublimando las afectividades.

Repetir es re-significar, volver a inscribir los asuntos del amor en la carne y la conciencia de los amados, asomando la novedad en la existencia misma; lo que existe siempre ha existido antes, pero ahora se trata de reiniciarlo, de darle un sentido distinto al dispuesto por una historia cronológica, cambiarlo por una historia poetizada, eso es abordar un sentido del lado de la existencia y no de la muerte.

Este cuerpo que ama, que se comunica, que le da sentido a la conciencia, mostrando con ello, nuevas posibilidades de presentar un sentido propio, una ontología desde la carne construida cuerpo; dicha construcción posiciona un mundo diferente para cada cuerpo y para el conjunto de los cuerpos llamados sociedad, por ello, todas las posibilidades muestran nuevas subjetividades. Las formas en las que se posiciona el cuerpo en la época actual también son críticas a las antiguas posturas corporales, donde desaparecían o se reprimían nuestras extremidades, nuestros sentidos y, hasta, nuestros, órganos; ahora, toda subjetivación antepone al cuerpo, existimos por un y desde un cuerpo.

Referencias

- Agustín, San, (2007), *La ciudad de Dios*, Club de lectores, Argentina.
- Agustín, San., (1996), *Confesiones*, Lumen, Argentina.
- Descartes, R., (1992), *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México.
- Freud, S., (2007), *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual (1901-1905) VII*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Husserl, E., (1997), *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid.
- Lipovetsky, L., (1990), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Lizarro, D., & otros., (2016), "Entrevista a Dany-Robert Dufour". Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=8202&-archivo=7-577-8202laj.pdf&titulo=Entrevista a Dany-Robert-Dufour
- Onfray, M., (2008), *La fuerza de existir*, Anagrama, Barcelona.

- Platón, (1990), *Diálogos (El banquete o del amor)*, Aguilar, Madrid.
- , (1987), *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, Watchtower Bible and Tract Society of New York.
- Schopenhauer, A., (2005), *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vigarello, G., (2005), *Historia del cuerpo. Volumen 1, Del renacimiento al siglo de las luces*, Taurus, Madrid.

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 70-77

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2701>

HANS-GEORG GADAMER: ENTRE LA ONTOLOGÍA Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Hans-Georg Gadamer: Between Ontology and Philosophical Hermeneutics

Prett Rentería Tinoco

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

ocelotzin876@gmail.com

RESUMEN: El presente artículo expone algunos problemas abordados por Hans-Georg Gadamer sobre la universalidad de su hermenéutica filosófica a modo de introducción a la misma. En una primera parte, se revisan los antecedentes históricos del llamado “giro lingüístico del siglo XX”; después, en la segunda parte, se analiza su obra culmen *Verdad y Método* (1960). La ayuda de algunos autores secundarios como Jean Grondin resulta muy útil como prólogo al pensamiento hermenéutico del filósofo alemán, y resalta sus disensiones con la vertiente analítica/anglosajona, lo cual permite comprender las particularidades de la propuesta gadameriana.

PALABRAS CLAVE: filosofía · hermenéutica · lenguaje · método.

ABSTRACT: This article exposes some problems addressed by Hans-Georg Gadamer on the universality of his philosophical hermeneutics as an introduction to it. In the first part, the historical background of the so-called “linguistic turn of the 20th century” is reviewed; then, in the second part, his culminating work *Truth and Method* (1960) is analyzed. The help of some secondary authors such as Jean Grondin is very useful as a prologue to the hermeneutical thought of the German philosopher, and highlights his disagreements with the analytical/Anglo-Saxon side, which allows us to understand the particularities of the Gadamerian proposal.

KEYWORDS: Philosophy · Hermeneutics · Language · Method.

Recibido 6 de abril de 2022

Aceptado 15 de mayo de 2022

Introducción

El entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana.

Hans-Georg Gadamer

Según la tradición, existen dos vertientes de la filosofía occidental; por un lado, tenemos la llamada “filosofía continental”, cuyos problemas parten de una teoría del conocimiento articulada de acuerdo con los presupuestos de la metafísica platónico-aristotélica, y prosiguen un largo camino hasta llegar al idealismo alemán (Beuchot 2013); por el otro, a los filósofos interesados ya no en los universalismos platónicos, sino en lo considerado por ellos como único objeto científico (y, por lo tanto, verdadero) de análisis: el lenguaje. Las tesis de estos últimos pensadores, en su mayoría anglosajones, establecen que la verdad sólo es asequible por medio de un análisis riguroso del lenguaje, de sus premisas, y más tarde, de su formalización y fundamentación matemática. Estas dos vías tratan de resolver problemas similares, sin embargo, distan en la metodología que utilizan y de los presupuestos científicos (en la vertiente analítica relacionada con el formalismo lógico) y ontológicos (en la vertiente continental relacionada con la hermenéutica) de los que parten.

Como se ve, el lenguaje es el centro de las disertaciones en ambas corrientes filosóficas, pero la forma en que es abordado es muy diferente. Así pues, primero se revisarán brevemente los antecedentes históricos del llamado “giro lingüístico” del siglo XX, para después abordar el análisis hecho por Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*; esto con la intención de realizar una introducción a su hermenéutica, pieza clave del pensamiento filosófico contemporáneo.

1. Antecedes de la hermenéutica filosófica

En este primer apartado se describen algunos antecedentes históricos de lo que en el siglo XX será la hermenéutica filosófica según Gadamer, es por lo cual resulta pertinente observar cómo surge una inquietud desde tiempos remotos por comprender lo que el lenguaje realmente quiere transmitirnos (según la perspectiva clásica de la comunicación emisor/mensaje/receptor) y si es que el lenguaje posee una función meramente instrumental, o como forma de ser en el mundo, según la ontología de Heidegger, preceptor de Gadamer (Fabris 2001, pp. 37-46).

No entraremos en detalles históricos sobre los filósofos griegos y sus reflexiones acerca del lenguaje, pero es importante mencionar a uno de ellos que fue precursor de una larga tradición que perduraría alrededor de mil años durante la Edad Media, según nos dice M. Beuchot, a saber, Aristóteles. El Estagirita realizó el primer tratado de lógica en la historia de Occidente, pero es necesario advertir que era una lógica muy distinta a la actual (lógica matemática), ya que sus inquietudes estaban más relacionadas con la retórica y el correcto uso de los silogismos para develar una verdad coherente, no contradictoria, e irrefutable,² que con el análisis formal/matemático del mismo. Gran parte de sus disertaciones sobre el lenguaje se ubican en algunos libros

² Desde el lenguaje natural, es decir, no simbólico

de la *Metafísica* y en sus *Tratados de lógica* (Bochensky 1985, pp. 52-61). A grandes rasgos, Aristóteles creía en el mero uso instrumental del lenguaje, y su campo de análisis era bastante reducido, puesto que para él sólo existía una manera de enunciar lo verdadero y verificable en la experiencia, y dicha manera era posible a través de los juicios asertivos, es decir, de los enunciados que afirman o que niegan algo.

Como se ve en el capítulo cuarto del *Peri hermeneias*, Aristóteles muestra su predilección por el discurso apofántico -juicio asertórico- en cuanto objeto de su investigación sobre el lenguaje: tal es el discurso que, en correspondencia con un estado de cosas, puede ser considerado verdadero o falso. Esta elección excluye del ámbito de la investigación filosófica todos los discursos no declarativos, desde la plegaria a la exhortación, en cuanto discursos de los que no cabe decir que sean verdaderos o falsos (Fabris 2001, p. 89).

Según Adriano Fabris, dicho modo de abordar el análisis del lenguaje desde Aristóteles significó para Occidente la concepción del mismo como objeto de estudio científico con reglas muy específicas y limitadas, como lo es el considerar a los enunciados declarativos mismos como formas vacías pero capaces de ser articuladas de tal modo que proporcionen criterios de validez universal, como sucede con los silogismos, donde incluso parte de la conclusión está ya incluida en las premisas. Esta manera de entender y de reflexionar sobre el lenguaje formó toda una tradición de pensadores que siguieron el mismo camino que Aristóteles, añadiendo o corrigiendo algunas cosas, durante un largo tiempo. El discurso estructurado fue el canon para la posteridad al momento de elaborar argumentos, evidenciar falacias, y elucidar verdades; sin embargo, las relaciones vitales inherentes al mismo hacer y pensar de la vida cotidiana fueron ignoradas, vistas por los filósofos del lenguaje como expresiones vagas e inexactas, incapaces de articular un discurso coherente y universalmente válido. “De ahí, por ejemplo, el fracaso en los intentos de afrontar con instrumentos conceptuales adecuados los problemas conectados con el lenguaje religioso y el lenguaje artístico, con la palabra poética y con los aspectos pragmáticos de la lengua”.³

Poco después, comenzaron los primeros trabajos hermenéuticos (obviando los antecedentes relacionados con la mitología griega) a finales del siglo IV a.C. La etimología⁴ misma del término puede darnos una idea de lo que ésta significó durante el periodo de decadencia política de la antigua Grecia, dicho periodo es conocido como helenístico (García Gual 2007, pp. 17-26). Jean Grondin realiza un interesante análisis de la labor hermenéutica en este contexto, relacionada, según nos dice, a la alegoresis, es decir, al contenido alegórico que se podía desprender de los viejos mitos para elaborar un sistema moral pero al mismo tiempo familiar para los habitantes de la polis: “[...] la práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía, por tanto, en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso” (Grondin 1999, p.

³ *Ídem.*, p. 9.

⁴ *Ermeneieín*, relacionado al dios Hermes, intermediario entre los dioses y el hombre, dios de la interpretación. Véase Grondin 1999.

50). De lo cual se deduce que la práctica hermenéutica fue sólo una herramienta para reinterpretar los textos antiguos y adaptarlos al nuevo orden social de este segmento crítico en la historia de la antigua Grecia.

Más adelante, en el cristianismo primitivo, la función de la hermenéutica como instrumento de interpretación alegórica fue muy similar, solamente que el objeto de estudio ya no eran los mitos paganos, sino la misma Biblia. Esta necesidad surge desde el momento en que las rupturas en la historia requieren de una hermenéutica alegórica que legitime nuevos valores morales que den sentido a un determinado orden social, en este caso, al servicio de lo que posteriormente será la teología medieval. El uso instrumental de esta práctica, que se entiende más bien como exegética, se extendió durante siglos en Occidente, y según Grondin, fue hasta el siglo XVII cuando la palabra “hermenéutica” acuñó su sentido moderno. No obstante, es importante observar el hilo conductor que surge en la Grecia antigua, atraviesa la Patrística, y se extiende durante la Edad Media y el Renacimiento, pero que se interrumpe al llegar a la Modernidad. El problema filosófico de fondo permanecía como el de la correcta interpretación de los autores antiguos, siempre y cuando dicha interpretación fuese coherente con el canon teológico establecido. Será hasta el siglo XX, y el llamado “giro lingüístico”, cuando la tradición del formalismo lógico de corte empirista entre en crisis y encauce la atención de la filosofía hacia una crítica “a la condición privilegiada de la *apofansis* -enunciado declarativo- y renueve sus reflexiones sobre los aspectos del lenguaje relegados a un segundo plano” (Fabris 2001, p. 9)

Así pues, al considerar las aportaciones de Grondin y de Fabris, la hermenéutica carece todavía del adjetivo “filosófico” hasta Gadamer, pero esto no quiere decir que los antecedentes de la misma sean de poca importancia, ya que el contraste entre las antiguas propuestas y las teorizaciones del filósofo alemán serán útiles para observar más fácilmente ese carácter universalista plasmado en *Verdad y método*, obra cumbre de la hermenéutica filosófica de su siglo.

2. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

Para continuar el análisis de la propuesta hermenéutica de Gadamer es necesario revisar de paso algunas concepciones heideggerianas acerca de la función del lenguaje como estructura del ser desde su ontología, esto con la intención de asimilar mejor sus especulaciones sobre el arte, la historia y el lenguaje según Jean Grondin.

Bien, un problema filosófico apremiante durante el siglo XIX fue la separación de las ciencias empíricas⁵ y las llamadas “ciencias del Espíritu” (definición de W. Dilthey) (Grondin 1999). Dicha separación tuvo repercusiones importantes en la manera de hacer filosofía en aquel entonces, ya que la ética, la fenomenología, la ontología, etc., es decir, lo manifestamente humano y no observable, medible y predecible en la naturaleza, quedaba al margen de lo considerado como científico y por lo tanto comprobable y preciso. Era tarea de los filósofos el reflexionar sobre las cuestiones

⁵ Entiéndase biología, química y física newtoniana.

humanas, sobre el paso del hombre en la historia y el progreso de la humanidad misma, según la visión positivista de Augusto Comte. El anunciado (y comúnmente mal interpretado) “fin de la historia” pensado por G. W. F. Hegel dio un giro a las investigaciones sobre el hombre y su historia, lo cual colocó en una posición preeminente ya no a los conceptos o grandes sistemas metafísicos, sino a las narrativas que los sostenían. El análisis de dichas narrativas fue abordado por E. Husserl y M. Heidegger desde la fenomenología en los albores del nuevo siglo, ya que “la filosofía de Heidegger es una filosofía característicamente filológica y lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en hacer explícito lo implícito en las expresiones de la lengua alemana”(Gaos 2013, p. 10).

En consecuencia, la filología misma involucra problemas hermenéuticos tales como la tradición procedente del texto, la traducción de conceptos de una lengua a otra, y por supuesto, el panorama sociopolítico del presente que interpreta el pasado. Y es ahí donde estos dos autores intervienen no para hacer una exégesis o filología en sentido estricto, como sus antecesores, sino que se valen de dichos recursos para develar las relaciones vitales e immanentes en el texto mismo; es decir, que la intención ya no era interpretar las palabras, sino establecer un diálogo abierto con el pasado desde sus presupuestos ontológicos, al hacer uso de las mismas. Fabris sostiene que esta interpretación ontológica del lenguaje es lo que en definitiva constituye la novedad del enfoque heideggeriano. Y tal es su separación de la tradición anglosajona (el estricto análisis de los enunciados declarativos y su formalización y sustento en la lógica matemática), que Heidegger toma una vía alterna al logos racional y opta por el *logos* poético, ya que encuentra como insuficiente el primero para lograr una auto comprensión del estar-en-el-mundo. No es posible entrar en detalles sobre tal disertación, pero es importante mencionarlo para comprender cómo es que se da un salto entre epistemología y ontología; o en otras palabras, observar que para la ontología heideggeriana el enunciado es algo secundario, así como también si dicho enunciado es verdadero o falso, lo importante radica en comprender lo que el autor quiso decir en su contexto histórico y establecer un diálogo con él y con su tradición, de tal manera se logra entonces lo que Heidegger denomina una auto comprensión del ser y del estar (o modos de ser) en el mundo (Fabris 201, pp. 21-37).

Tiempo después, el problema del lenguaje es abordado por su discípulo Gadamer de manera similar en *Verdad y método*; incluso, Adriano Fabris asegura que existe un gran parecido entre los escritos del Heidegger tardío (*El origen de la obra de arte*, 1936) y el apartado que Gadamer dedica al análisis del arte.

Según Gadamer, en la experiencia del arte nos las habemos con una comprensión que va radicalmente más allá del ámbito del conocimiento metódico de la ciencia y que, como sucede en Heidegger, remite al desocultarse previo de una verdad que no puede reducirse en absoluto a la noción de correspondencia.

De esto se infiere que la influencia de la ontología heideggeriana en la labor hermenéutica de Gadamer es crucial. El camino del lenguaje devela al ser, pero es, si-

multáneamente, su morada, como bien afirma Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927). Me parece que es evidente la diferencia entre la perspectiva analítica del lenguaje y la propuesta hermenéutica del mismo en la filosofía continental, y creo que dicha diferencia parte de lo que se mencionó anteriormente, cuando referimos que mientras las ciencias empíricas fundamentan sus teorías en la epistemología clásica, la hermenéutica parte de la ontología para elaborar sus prácticas, puesto que no se trata de un círculo autorreferencial a la manera de los silogismos aristotélicos, como señala H. Lefebvre (1982) encerrados en sí mismos y en donde los elementos de la conclusión ya se encuentran en las premisas, sino de una comprensión integral que *desborda la aridez del enunciado* (pp. 176-180). “Ya que comprender significa, de hecho, dialogar con la tradición, interrogarla y responder a sus preguntas, estableciendo un coloquio que, junto al objeto sobre el que versa nuestro interés, saca a la luz nuestra propia condición” (Fabris 2001, p. 41).

Grondin observa en Gadamer algo similar a una vuelta a las ciencias del Espíritu desde su propuesta hermenéutica, la cual considera que lo humano no puede ser siquiera entendido desde los rígidos parámetros de la inducción lógica, sino que “las ciencias del Espíritu proceden de otra manera porque obtienen sus conocimientos más bien por medio de algo así como un tacto psicológico” (Grondin 1999, p. 159). Aquí es evidente el anclaje entre arte y lenguaje, ya que para Gadamer la sensibilidad artística invita a un diálogo más enriquecedor del que podría darse en un estéril silogismo. Ahora bien, si entendemos el lenguaje a la manera de Heidegger (como morada del ser) y procedemos a dialogar con un texto, debemos tener en cuenta distintos factores, según lo aclara Gadamer en *Verdad y método*. Uno de estos factores es lo que él denomina como “acuerdo tácito”, que es un presupuesto lingüístico a la hora de entablar un diálogo; es decir, algo que se sabe de antemano pero que no es necesario explicitar al momento de intercambiar palabras e ideas con otra persona. Gadamer cree que los acuerdos tácitos son necesarios para poder establecer cualquier tipo de diálogo entre dos personas, y que de hecho esos acuerdos tácitos facilitan la fluidez de las ideas desde la particularidad de cada uno de los dialogantes; y aunque el diálogo no signifique necesariamente discusión, si implica, a la vez, cierta cantidad de prejuicios (parte de la subjetividad del dialogante) los cuales son, sin embargo, importantes para la estructuración del diálogo mismo, el cual evita el disenso inicial y busca el consenso:

El diálogo transforma una y otra -opiniones-. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la suya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas (Gadamer 1992, p. 185).

De lo cual se deduce que, para Gadamer, el diálogo es la única manera posible de dar sentido al lenguaje mismo, y no al revés, como generalmente se plantea desde las teorías clásicas de la comunicación. Más adelante, en *Verdad y método II*, el filósofo-

fo alemán se pregunta si es realmente necesario que el lenguaje natural busque de manera gradual el asimilarse al lenguaje científico para lograr su “perfección”, cosa que cuestiona los fundamentos mismos de la filosofía analítica y su búsqueda por la científicidad del lenguaje (al menos desde B. Russell y G. Frege) (Fabris 1999). Pero Gadamer responde a esta cuestión desde su planteamiento del diálogo, el cual está íntimamente relacionado con la pregunta. Como vimos, la tradición que antecede a Gadamer consideraba, desde Aristóteles, el enunciado declarativo como la única forma de expresividad humana capaz de ser analizada seriamente para deducir criterios de verdad o de falsedad, dejando a un lado cualquier otro tipo de enunciados como, por ejemplo, la pregunta misma. Es aquí donde Gadamer nos dice que “el enunciado no es la única forma discursiva que existe [...] Hay que considerar también uno de los fenómenos intermedios más enigmáticos: la pregunta, que implica esencialmente estar tan próximo al enunciado como ningún otro de estos otros fenómenos lingüísticos y que no admite evidentemente ninguna lógica enunciativa” (Gadamer 1992, pp.189-190). Según se aprecia, el filósofo alemán está más interesado con lo que puede darse a partir de la pregunta que el decidir sobre si el enunciado es verdadero o falso, esto implica que todo discurso es un discurso que no debe ser escrito ni verificable por y para sí mismo, al modo de la formalización lógica y la deducción natural, sino que debe poseer sentido dentro de un *acto comunicativo*.

Gadamer pudo ser un gran crítico del formalismo lógico, sin embargo, sus intenciones fueron otras, más interesadas en la ontología del lenguaje y en el uso del mismo por los individuos que buscan el consenso de sus ideas, y en que este mismo uso no es algo fijo, sino siempre cambiante y dependiente de factores externos al discurso. Su atención no estaba centrada en el orden lógico de la estructura argumentativa, que, a su vez, nos diera una semántica a partir de la cual decidir lo correcto y lo incorrecto según sus reglas. Ni siquiera considera que el sentido provenga de ese mismo orden estructurado lógicamente, por ejemplo, cuando menciona que la palabra por sí misma carece de sentido:

(...) La primera palabra no existe. El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras (...)
La palabra se introduce a sí misma. Sólo se convierte en palabra cuando ha pasado al uso comunicativo.⁶

De este fragmento se comprende a qué se refiere con “universalidad”, cuando en *Verdad y método* propone una hermenéutica filosófica, que la distingue de sus antecesoras. Por lo tanto, se entiende Gadamer no habla de universalidad en un sentido kantiano, sino más bien como una manera de aplicar su hermenéutica a la globalidad de los sucesos humanos en la historia; sucesos que, a su vez, forman prejuicios en los sujetos, mismos que resultan necesarios a la hora de entablar un diálogo. Entonces, todo diálogo, para Gadamer, es un diálogo con el pasado, a través de los prejuicios de

⁶ *Ídem.*, p. 192.

los sujetos involucrados en él, como cuando menciona que “la historia está presente, y lo está a la luz de este tiempo futuro. Todos hemos aprendido aquí de Heidegger, que mostró el primado del futuro para el recuerdo y para la preservación y, por tanto, para el conjunto de nuestra historia”(Gadamer 1992, p. 217). El hecho de que todo un apartado de *Verdad y método* esté dedicado a la historia nos indica la gran interrelación que ve entre ésta, el arte y el lenguaje.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, en el primer apartado se observaron los antecedentes de la hermenéutica y se logró distinguir las diferencias entre las propuestas antiguas y la elaborada por Gadamer; en el segundo apartado, se analizaron los componentes y presupuestos de las teorías universalistas de la hermenéutica de su máxima obra publicada con ayuda de especialistas en el tema.

Me atrevo a decir que Gadamer fue el enlace entre distintas tradiciones de pensamiento filosófico, desde los antiguos griegos y sus primeros análisis del lenguaje con Aristóteles, hasta F. Nietzsche, para concluir con E. Husserl y M. Heidegger en el siglo XX. Dando un “giro lingüístico” similar al realizado por L. Wittgenstein, pero enfocándose ya no solamente en los juegos de palabras que dependen de los distintos ámbitos culturales en los que está inmerso el sujeto, sino también en la pregunta y el diálogo constantes que consideran el acto mismo del habla (Austin 1962) como vía a la interminable serie no de respuestas sino de preguntas, preguntas al pasado, pero un pasado que sigue siendo presente y que involucra necesariamente las perspectivas acerca de la temporalidad de Heidegger.

Hasta qué punto podemos hablar de fenomenología, dialéctica y hermenéutica como una tríada es una pregunta muy difícil, sin embargo, históricamente, las tres se han complementado y tomado perspectivas distintas en algunos aspectos pero que convergen finalmente en la necesidad de pensar filosóficamente la historia, el arte y el lenguaje.

Bibliografía

- Beuchot, M., (2013), *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bochenski, I. M., (1985), *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid.
- Fabris, A., (2001), *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, Madrid.
- Gadamer, H., (1992), *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
- Gaos, J., (2013), *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García, G., (2007), *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Síntesis, Madrid.
- Grondin, J., (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- Lefebvre, H., (1982), *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI, México.

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 78-91

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2702>

MODELOS EN LA CIENCIA: LA CONDICIÓN DIAGRAMÁTICA DEL CONOCIMIENTO

Models in Science: The Diagrammatic Condition of Knowledge

JULIO CÉSAR HORTA GÓMEZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM

julio.horta@politicas.unam.mx

RESUMEN: En este trabajo revisaremos las condiciones semióticas de un modelo científico, para considerar las operaciones que permiten constituir las entidades teóricas como un fenómeno observable. En este punto defenderemos una condición nominalista de la ciencia en la construcción semiótica de la experiencia científica. Posteriormente, se discutirá la función del índice como operador semiótico fundamental en la construcción de la ciencia. Frente a una postura nominalista de los modelos científicos, complementaremos la revisión contrastando una postura realista que desde Ch. S. Peirce defiende al ícono y al índice como categorías que permiten modelizar la existencia de los objetos y entidades científicas.

PALABRAS CLAVE: Ícono · Índice · Objeto semiótico · Modelo · Representación · Diagrama.

ABSTRACT: In this work we will review the semiotic conditions of a scientific model, to consider the operations that allow constituting the theoretical entities as an observable phenomenon. At this point we will defend a nominalist condition of science in the semiotic construction of scientific experience. Subsequently, the function of the index as a fundamental semiotic operator in the construction of science will be discussed. Faced with a nominalist position of scientific models, we will complement the review by contrasting a realist position that from Ch. S. Peirce defends the icon and the index as categories that allow modeling the existence of scientific objects and entities.

Recibido 15 de abril 2022

Aceptado 14 de junio de 2022

KEYWORDS: Icon · Index · Semiotic object · Model · Representation · Diagram.

Introducción

En su artículo “Sobre la existencia parcial de Objetos Existentes y No Existentes”, Bruno Latour (2014) propone una respuesta interesante a la filosofía de la ciencia en relación con la existencia de entidades científicas: los objetos o fenómenos —nos dice el autor— existen anclados a la red de prácticas científicas que los producen. Es dentro de esta “red de producción” que los objetos tienen una determinada temporalidad y espacialidad. De ahí que, cualquier enunciado que afirme la existencia de un objeto de ciencia (fenómeno o entidad) tiene un carácter de verdad si está circunscrito a la red de producción de este conocimiento.

Latour propone el término “existencia relativa” (2014, p. 358 y ss) para abordar este conjunto de relaciones en donde una entidad científica existe por su vínculo con otras entidades científicas que colaboran en su existencia, dentro de la red de producción de conocimiento. Esto constituye una urdimbre de términos, conceptos, prácticas de laboratorio y discursos que sitúan en el imaginario científico la observación de un hecho. Pero, además, dentro de este plexo, las entidades persisten en el tiempo a través de las prácticas institucionalizadas que constituyen un “cuerpo colectivo” capaz de estandarizar las “habilidades corporales” y la “organización material” como condiciones que permiten moldear la forma existente del objeto.

Estas condiciones pragmáticas en la modelización del objeto/fenómeno en la ciencia implican una “performatividad” en donde la agencia humana del científico está interrelacionada con la agencia propia del fenómeno observable. El modo en que un objeto existe, vinculado con la historia colectiva de una comunidad científica, está determinado también por las condiciones naturales que la ocurrencia del fenómeno impone. De ahí que la temporalidad del fenómeno, en su propio acontecer, marca una agencia específica y diferenciadora capaz de influir en el modo en que puede ser observado dicho fenómeno.

En esta caracterización de Bruno Latour sobre las condiciones pragmáticas en la historicidad del conocimiento científico, resulta interesante preguntarse cuál es el papel que juegan los modelos científicos en la observación de una entidad. Por ello, en el presente ensayo no discutiremos las bases epistemológicas de la historicidad de una ciencia en particular; en cambio, enfocaremos nuestra atención en las condiciones semiótico-trascendentales implicadas en la modelización de un objeto científico. Si bien aceptamos junto con Latour que la existencia de un objeto está determinada por las condiciones pragmáticas de la red de producción, en todo caso sólo nos enfocaremos a evidenciar algunas operaciones semiótico-trascendentales que constituyen condiciones epistemológicas de dicha existencia.

Empero, se insistirá en las condiciones semiótico-trascendentales como condiciones de posibilidad de la existencia de un objeto científico. En esta perspectiva resultará necesario revisar el concepto de “trascendental” para ubicarlo, junto con Karl Otto Apel (1997, 2008), como una condición necesaria para el desarrollo del conocimiento

científico, lo cual obliga a sostener una postura pragmática que no tiene como fundamento el sujeto trascendental kantiano.

Así pues, en esta exploración, revisaremos en primera instancia y de manera operativa las condiciones semióticas de un modelo científico, para considerar las operaciones que permiten constituir el objeto como un fenómeno observable. En este punto defenderemos una condición nominalista de la ciencia en la construcción semiótica de la experiencia científica y del objeto experimentado. No obstante, en un segundo momento, revisaremos las condiciones pragmáticas del conocimiento y a partir de ahí, en la última parte de este trabajo, se discutirá la función del índice como operador semiótico fundamental en la construcción de la ciencia. Frente a una postura nominalista de los modelos científicos (que sólo verifica su funcionamiento interno), complementaremos la revisión contrastando una postura realista que desde Ch. S. Peirce defiende al ícono y al índice como categorías que permiten pensar, conocer y modelizar la existencia de los objetos y entidades científicas.

A fin de cuentas, esta revisión tiene el objetivo de complementar la tradición de la filosofía de la ciencia que se enfoca en la discusión sobre las condiciones epistemológicas de un modelo científico. Sin embargo, en las líneas subsiguientes se buscará plantear dicho objetivo pero desde una epistemología semiótica, aportando enfoques diferentes a la discusión filosófica que, por lo demás, puede nutrir su campo de reflexión al integrar las discusiones relacionadas con la construcción semiótica del objeto científico.

1. El Pensamiento Diagramático: condiciones semióticas de un Modelo

Antes bien, resulta importante realizar una caracterización acerca de los modelos en la ciencia. Si partimos de una postura constructivista del conocimiento científico — a la manera en que lo plantea K. Knorr Cetina (2005)—, un modelo constituye una práctica de razonamiento simbólico y analógico, en donde el científico realiza una doble operación: *simplifica* unidades semánticas de la teoría y componentes empíricos del fenómeno; y al mismo tiempo, *reduce* la información computable del referente predicable.

De ahí que un modelo tiene la función semiótica fundamental de configurar una interface de información computable, que permite vincular la teoría y la observación a través de un conjunto de razonamientos metafóricos que permiten establecer analogías entre el conocimiento previo, la imaginación científica, y las teorías mejor aceptadas de una época (Horta, 2021). Esta postura de carácter nominalista ha sido trabajada y discutida en otros espacios (Horta, 2014, 2018, 2021); sin embargo, ofrece argumentos sólidos en favor del constructivismo científico. Desde una postura más realista, podríamos sostener en principio que un modelo tiene una función categorial: a saber, permite establecer una relación entre una sustancia y una cualidad predicable de dicha sustancia. Sin embargo, quedaría pendiente saber si dicha sustancia implica una propiedad inherente de los objetos científicos que han sido modelizados. De inmediato el planteamiento historicista de Bruno Latour (1999) podría parecer un contraargumento

factible, pues la relación sustancia-cualidad podría sugerir un objeto de la naturaleza que existe en sí mismo. Si esto último fuera el caso, entonces un modelo permitiría observar la realidad que de hecho existe de manera independiente al propio modelo y al observador.

Estas últimas consideraciones nos colocan frente al problema de establecer si un modelo científico representa un objeto existente, empíricamente observable en una realidad determinada. Pero, en este trabajo nos interesa responder una pregunta distinta pero vinculada a este problema: ¿los modelos en la ciencia operan como esquemas o bien como diagramas? En principio, el funcionamiento epistemológico de los modelos científicos parece estar mejor caracterizado por el pensamiento diagramático de Ch. S. Peirce (2012), que del esquematismo trascendental de E. Kant (2007). Cuando Kant deriva sus categorías como principios lógicos que regulan el pensamiento, lo hace a partir de la noción de “síntesis trascendental”, pues le interesa mostrar cómo la estructura interna del sujeto (espíritu) realiza una síntesis de conocimiento (conceptos/intuiciones). Esto le impone un problema: a saber, ¿cómo los conceptos puros (categorías) pueden sintetizar algo de la experiencia a partir del sujeto mismo? Para ello, es necesario postular principios que regulen la síntesis del espíritu y su facultad de entendimiento. En esto consiste la “deducción trascendental”: una deducción metafísica² que explica la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referir objetos sin implicar un contenido de la experiencia. En otras palabras, Kant considera la existencia de un principio rector del entendimiento, anterior a la experiencia del objeto, capaz de articular la estructura interna del sujeto (mente, espíritu). Dicho principio es un fundamento que permite constituir al objeto, como síntesis *a priori*-, que deriva posteriormente en una serie de síntesis sucesivas que tienen como punto culminante la “autoconciencia”.

Dado que la síntesis es el fundamento de la representación de conocimiento, Kant considera evidente que, a partir de las formas lógicas en que el entendimiento establece la síntesis (formas lógicas del juicio), se puede deducir desde ahí la forma lógica de las categorías. El punto relevante es el siguiente: la deducción trascendental supone principios subjetivos *a priori* que determinan al objeto y, con ello, se plantea una clara demarcación entre sujeto que conoce y objeto conocido. La realidad del objeto es una cuestión de “constitución” por parte del sujeto. De acuerdo con ello, el esquema kantiano es un modelo *a priori* y un criterio de unidad, que permite la síntesis subjetiva del pensamiento y media entre las categorías (operaciones lógicas del entendimiento) y los datos sensibles de la experiencia. En este sentido, se puede plantear una pregunta relevante: ¿existen modelos-esquemas innatos que permiten dar forma y significado a la experiencia?

² Y se plantea como “metafísica” pues dicha operación toma como fundamento un “principio supremo” (lo que Kant denomina “síntesis trascendental de la apercepción”) que constituye parte de la estructura interna del sujeto (espíritu o mente). Kant supone que a partir de este fundamento subjetivo, se pueden establecer las condiciones de posibilidad de todo conocimiento teórico (*cf.* Kant 2007, pp. 120 y ss.)

Frente a esta modalidad del esquematismo kantiano, Ch. S. Peirce (2012) postula una propuesta semiótica en clave no trascendental³: el diagrama es una suerte de esquema constructivista que se constituye *a posteriori*, es decir, después de la abstracción e interpretación de diferentes experiencias. En tanto que hipoícono, los diagramas son considerados como “aquellos que representan las relaciones, principalmente diádicas, o consideradas así, de las partes de una cosa mediante relaciones análogas en sus propias partes” (Peirce 2012, tomo 2, pp. 347). Al ser una modalidad del ícono, el diagrama establece relaciones de semejanza-analogía con aquello que representa. Pero esta afirmación no implica que aquello que es representado por el diagrama sea un objeto existente, más bien establece las posibles relaciones que ordenan y estructuran un estado de cosas imaginable. En este sentido, U. Eco (1999) considera al diagrama, siguiendo las disertaciones de Peirce, como un “programa que sólo ocasionalmente se representa visualmente [...] siendo precisamente puro ícono, el diagrama exhibe un estado de cosas y nada más [...] se limita a mostrar relaciones de inherencia” (p.137).

La noción de diagrama en Peirce se deriva de una postura diferente al esquematismo kantiano, pues no parte del entendimiento puro y de la estructura subjetiva como fundamento para deducir los principios de la síntesis de conocimiento. En cambio, la postura pragmática peirceana considera la lógica de la investigación y, a partir de ahí, deduce la validez objetiva de la síntesis inferencial. Dentro de esta lógica, la validez del conocimiento descansa en la crítica del sentido que considera un principio teleológico: el consenso intersubjetivo de los miembros de una comunidad de pensamiento como condición necesaria para la validez de un conocimiento. De esta manera, el diagrama tiene una lógica constructivista en donde las relaciones que componen la representación del objeto surgen como resultado de interpretaciones sucesivas, que detonan un proceso continuo *a posteriori* que construye al final del camino (“*in the long run*”, en términos de Peirce) un diagrama conformado por elementos simbólicos codificados por una determinada comunidad.

En su trabajo *Sobre el Álgebra de la Lógica* (publicado originalmente en 1885), Peirce plantea una función fundamental de los diagramas: “la deducción consiste en la construcción de un Ícono o Diagrama, cuyas relaciones entre sus partes presentan una analogía completa con aquellas partes del Objeto de Razonamiento, en experimentar con esta Imagen en la Imaginación” (Peirce 2012, Tomo 1, p. 273). Posteriormente, en un trabajo de madurez más enfocado hacia el ámbito del pragmatismo, *La Naturaleza del Significado* (publicado en 1903), el filósofo anglosajón insiste en que el razonamiento inicia con una hipótesis con respecto a un estado de cosas posible y, sin embargo, esta inferencia hipotética (abducción) no está determinada (necesariamente) por los hechos reales. El fundamento del razonamiento deductivo está en la relación inferencial que configura una imagen o representación susceptible de ser experimentada en la imaginación.

³ En este punto, “no-trascendental” implica una postura no kantiana: a saber, en donde el sujeto es el fundamento y condición de posibilidad. Tal y como lo demuestra K. O. Apel (1997), la postura de Peirce parte de fundamentos trascendentales no subjetivistas.

En este punto conviene acotar algunas cuestiones. Desde un enfoque semiótico-pragmático el ícono tiene una prioridad epistemológica en la construcción de una explicación fenoménica: permite imaginar consecuencias lógicas derivadas de las proposiciones o silogismos deductivos que conforman la estructura discursiva de una teoría. De ahí que la “máxima pragmática”⁴ planteada por Peirce constituye un principio metodológico que nos permite caracterizar el proceso del pensamiento científico: los objetos del razonamiento son pensados como posibles y existentes a partir de las consecuencias prácticas imaginables deducidas de una teoría. En este sentido, el conjunto de teorías constituyen el conocimiento previo que posibilita el ícono-diagrama a través del cual ocurre la mediación del objeto de conocimiento y su vínculo con la realidad cognoscible.

El diagrama, entonces, surge de una inferencia hipotética inicial en el proceso de interpretación, y mantiene así una dinámica semiótica dual: por un lado condiciona la experiencia cognitiva del sujeto; y por otro se va construyendo episódicamente de manera procesual en un intercambio permanente con los datos sensibles de la experiencia. Por ello, “a diferencia del esquema, [el diagrama] es tentativo, revisable, dispuesto a crecer por virtud de la interpretación” (Eco 1999, p. 139). Si bien el diagrama, al igual que el esquema, están configurados por una “imaginación figurativa” (Eco, 1999), o bien “imaginación productora” (Kant, 2010); empero, su peculiaridad está determinada por su elemento de segundidad (alteridad): a saber, reelaborarse a partir de las ocurrencias constantes que determinan la observación del fenómeno en la experiencia.

Si consideramos junto con Ian Hacking (1996) que los modelos en la ciencia regulan la mediación entre la teoría y el fenómeno observado (a través de estructuras simplificadoras), la caracterización de un modelo en tanto que diagrama nos permite profundizar las consecuencias epistemológicas de este planteamiento. La función icónico diagramática de un modelo científico simplifica algunos rasgos de las teorías, hace evidentes consecuencias lógicas derivadas del estado de conocimiento teórico aceptado y, sobre esta base, edifica una representación hipotética que permite imaginar un estado de cosas posible. De ahí que el modelo-diagrama opera, posteriormente, como una interfaz que permite computar los datos del fenómeno observable. La observación inductiva de los fenómenos está condicionada por los esbozos hipotéticos de la realidad configurados por los modelos; y es esta confrontación con lo observable lo que problematiza el modelo científico, para posteriormente modificarlo (episódicamente y a lo largo de diferentes experiencias) a través de las nuevas variables computadas.

De acuerdo con esto, un modelo científico considerado como diagrama (Horta, 2021; Tondl, 2000; Sebeok y Danesi, 2000; Nöth, 2018) nos permite dar cuenta de un problema propio de la filosofía de la ciencia, en el cual se asumen dos tipos de

⁴ La Máxima Pragmática es enunciada por Peirce en su célebre ensayo *Cómo esclarecer nuestras ideas*, la cual enuncia lo siguiente: “considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto” (Peirce 2012, tomo 1, p. 180)

modelos (teóricos y materiales) que abordan procesos distintos en la modelización del objeto. En términos generales, este problema epistemológico (Van Fraassen, 1980; Bunge, 1973) parece justificarse si consideramos la función de modelización a partir de la noción kantiana de esquema. Como hemos enunciado, esta perspectiva establece una demarcación entre sujeto/objeto, pero da prioridad a la estructura interna del sujeto (mente, espíritu) como condición necesaria para la constitución del objeto. Aceptar esta posición dentro del esquematismo trascendental kantiano conlleva justificar la dicotomización de los modelos científicos. Por ejemplo, y siguiendo la descripción propuesta por Alain Badiou (2009), hay dos funciones fundamentales de los modelos científicos: por un lado, el modelo constituye una construcción teórico-artificial que permite observar relaciones en la complejidad de los fenómenos (lo que se ha caracterizado de manera genérica “modelos teóricos” o “modelos mentales”). Este tipo de modelos reproducen en algún nivel las relaciones de un sistema más complejo, y permiten prever algunas funciones posteriores. Por otro lado, están los modelos que construyen representaciones espaciales sobre hechos o fenómenos no espaciales, buscan establecer estructuras formales similares a la proporción de los objetos de la experiencia que representan (los llamados también “modelos materiales”). Sin embargo, y pese a la diversificación de esta clasificación en la literatura científica y filosófica, esta división de las funciones semánticas de un modelo sugiere la posibilidad de conocer una realidad que existe de manera independiente.

Por su parte, Mario Bunge (2012) insiste en la “función selectiva” como una operación fundamental en los modelos de la ciencia. Un modelo selecciona objetos de la realidad, reproduce ciertos rasgos de los fenómenos, y conforma una representación en donde lo representado pierde elementos de su referente. Si bien aceptamos parte del planteamiento, la noción de “referente” resulta cuestionable desde el enfoque semiótico que hemos esbozado. En la definición de Bunge, el referente está constituido por los “hechos percibidos”, pero puede sugerir la noción de “cosa en sí” que existe de manera independiente al modo de conocerla. Considerar el referente como *bedeutung*, a la manera de G. Frege (2013), conlleva delimitar la función extensional de un modelo como la clase de todas las cosas para las que el sentido del modelo es verdadero.

La cuestión es la siguiente: caracterizar un modelo científico en tanto esquema, justifica la función semántica del modelo y su relación con algún referente, y esto implica circunscribir la representación modelizada a los problemas de la *falacia de extensionalidad* y la *falacia referencial*. En términos concretos, dichas falacias suponen que la función semiótica de una expresión está determinada por un estado de cosas del mundo (referente) y, en este sentido, dicho estado de cosas corresponden a una clase de objetos que existen de manera independiente a sistemas semióticos con los que pensamos y conocemos el mundo. No obstante, Umberto Eco (2000), en su *Tratado de Semiótica General*, había planteado una respuesta al problema: los códigos o sistemas de significación constituyen la base de los procesos de comunicación, y en este sentido determinan los objetos que pueden ser comunicados. Entonces, las expresiones tienen como contenido “objetos semióticos”, es decir, objetos-tipo (*type*)

que han sido abstraídos, generalizados y configurados por los códigos de la cultura. Así pues, una expresión teórica no significa por su valor extensional al señalar objetos existentes del mundo (objetos-ocurrencias o *tokens*), sino por los objetos-tipo articulados como “unidades culturales” que son resultado de las articulaciones semánticas y simbólicas dispuestas por los códigos culturales.

Este planteamiento está estrechamente vinculado con lo que Peirce (2012) denomina “objeto inmediato”. Es decir, un modelo permite un reconocimiento del contenido de las teorías ya aceptadas por la comunidad; y al mismo tiempo, posibilita su problematización al reconocer el conocimiento previo pero desde un enfoque diferente. Y sin embargo, en tanto objeto inmediato, no constituye una estructura fija, sino dinámica y cambiante, pues tiene una articulación dialéctica en donde el modelo se transforma por la afectación de los datos de la experiencia y, a su vez, se modifica por las interfaces comunicativas en los miembros de la comunidad científica. Por ello, y parodiando a B. Latour (2000 y 1999), un modelo científico tiene una doble función de agente traductor: por un lado, permite traducir niveles de información teórica relevantes para las explicaciones científicas; y por otro, posibilita la traducción de las propiedades de los agentes naturales (en la peculiaridad de los fenómenos) en cualidades codificables.

Estas consideraciones nos llevaron a explorar las funciones semióticas implicadas en la representación de entidades no-observables, como las estructuras del ADN, la representación de partículas, y las entidades astrofísicas (*cf.* Horta, 2014, 2018 y 2021). En esta trayectoria, estamos en condiciones de establecer una primera respuesta concluyente: la función icónica del modelo en tanto diagrama permite configurar objetos de razonamiento posibles, cuyas propiedades no determinan una realidad designada extensionalmente, sino que refieren una realidad codificada por las teorías y conocimientos aceptados por una comunidad de investigación. De ahí que un modelo-diagrama se deriva deductivamente de las teorías (y conocimientos previos) y permite asimismo deducir consecuencias lógicas que determinan la observación posterior de entidades fenoménicas (sean o no observables). Es por eso que, en su función icónica diagramática, un modelo configura una estructura análoga a las estructuras discursivas de las teorías.

De ahí que, en un primer momento, los modelos científicos en tanto diagramas están vinculados con los razonamientos teórico-deductivos, y esto mismo lo deja en claro Peirce cuando establece un fundamento del conocimiento: a saber, “todo razonamiento necesario es, sin excepción, diagramático. Es decir, construimos un ícono de nuestro estado hipotético de cosas y procedemos a observarlo” (Peirce 2012, tomo 2, p. 278). El filósofo supone que, después de esta observación, el diagrama permite construir un nuevo predicado general, es decir, un nuevo razonamiento deductivo que postule una explicación diferente sobre un estado de cosas imaginado.

Finalmente, en esta representación icónica del objeto por mediación del modelo, ¿qué rasgos o características del objeto son los que configuran su representación en tanto objeto semiótico? Conviene cerrar este apartado discurrendo sobre la noción de “cualidad” y sus implicaciones epistemológicas.

La cualidad es uno de los términos que Peirce (2012, Tomo 1) introduce como categoría en la lógica del sentido. Frente al psicologismo kantiano, la cualidad no es una sensación o propiedad de los objetos percibidos. El fundamento lógico de las categorías peirceanas permite comprender la cualidad como una instancia de primeridad: en otras palabras, es la abstracción de un atributo general que puede ser predicable hacia algún objeto de la experiencia (como el color, el sabor, etc...). En este sentido, la cualidad no designa ni representa un estado de cosas del mundo, pero sí determina un atributo general con el cual puede ser caracterizado un objeto de la experiencia. Lo interesante de esta noción epistemológica consiste en comprender su carácter no-representacional. En estricto sentido, la cualidad implica un “tono de conciencia” en donde se percibe como unidad una semejanza o contraste en el cúmulo de experiencias; pero, de manera contraria la unidad de esta semejanza o contraste no determina un concepto o idea que represente algo.

Al no ser un concepto, la cualidad no puede ser rememorada en su totalidad, sino que es de cierto modo detonada a partir de la experiencia misma. Es el ámbito temporal de la experiencia la que obliga la emergencia del recuerdo de la cualidad. Para el filósofo anglosajón, la cualidad acontece como un “*feeling*” y al mismo tiempo como un “*may-be*”. En concreto, es una potencialidad sin existencia: en primera instancia porque no es una propiedad del objeto existente en la experiencia; y en segunda, porque sólo potencializa la posibilidad de una existencia sin afirmarla apodóticamente. Esto nos lleva a afirmar, junto con Peirce y Eco, que la cualidad es una categoría que media la experiencia, trasciende lo dado por los sentidos, pero se “encarna” en el objeto de la percepción. Así pues tiene un carácter de fundamento de conocimiento, pues son los códigos de la cultura los que determinan el carácter general de la cualidad (por ejemplo, los modos en que diferentes culturas determinan “lo dulce”); pero es la percepción en la experiencia lo que hace emerger y transformar su sentido.

Esta última coordenada explicativa nos permite explicar algo más sobre el objeto semiótico construido a partir de la función icónica del modelo científico. Las entidades científicas (observables o no) son postuladas a la imaginación a través de las cualidades que le son predicables. Dichas cualidades se deducen de las cualidades teóricas asumidas por el conocimiento científico; pero se muestran como categorías⁵ en el modo en que los modelos diagraman una experiencia posible (no real necesariamente). Esto nos permite explicar, en clave semiótica, el éxito de algunos modelos como el propuesto por J. Watson y F. Crick sobre la estructura del ADN en 1950: su modelo articuló diversas cualidades provenientes de diferentes campos de la ciencia (química, física, biología), para constituir la imagen de una estructura helicoidal que estimuló la imaginación científica en aras de encontrar explicaciones teóricas sobre otras entidades no observables (como la replicación molecular). El modelo-diagrama construyó la experiencia espacial de una estructura, sobre la cual los científicos posteriores pu-

⁵ Para Peirce, al igual que Kant, una categoría es un principio simple que ordena y reduce la diversidad a la unidad del pensamiento. De ahí que son principios que dirigen el proceso de conocimiento. Al respecto de esta discusión entre ambos autores: *cf.* . McNabb, Darin (2018). *Hombre, Signo y Cosmos. La filosofía de Ch.S. Peirce*. México: FCE.

dieron imaginar nuevas posibilidades teóricas sobre fenómenos no observables en la experiencia.⁶

2. A manera de reflexión final: ¿Puede un modelo predicar una realidad? El Índice como condición semiótico-trascendental del conocimiento

Para sintetizar lo planteado hasta ahora. En su doble dimensión, un modelo científico está constituido por operaciones semióticas como diagrama-tipo y diagrama-índice. En su carácter terceridad, el modelo conforma un tipo convencionalizado, que condiciona la percepción en la experiencia y determina una actividad cognitiva específica: la posibilidad de pensar relaciones, funciones y estructuras. Este último sentido del modelo se aproxima a lo que Umberto Eco (1999) denomina “tipo cognitivo” (p. 143 y ss.). Pero, siguiendo la descripción pormenorizada de W. Nöth (2018), el modelo-tipo constituye una función “icónico-legisignica”, lo cual implica el reconocimiento de un patrón estructural de relaciones a partir de analogías y semejanzas; pero además, en tanto legisigno, está conformado por unidades simbólicas, es decir, por términos teóricos que constituyen el contenido referencial del diagrama. En términos de modelos científicos, esta caracterización semiótica nos permite considerar el funcionamiento de un modelo teórico conformado por patrones estructurales de observación semejantes a las estructuras derivadas de la teoría científica. En este sentido, no sólo hay una representación de los términos teóricos o conceptos, sino que además están conformados por dichos elementos como símbolos que permiten direccionar el funcionamiento del modelo. Es esta estructura *a priori* la que modeliza la existencia de un objeto en el imaginario de la comunidad de científicos, incluso, modeliza la forma de objetos no observables, como la forma helicoidal del ADN (Horta, 2021).

Por otro lado, los modelos científicos, al ser estructuras materiales, se retroalimentan de los datos de la experiencia. El nivel de segundidad del diagrama —desde la teoría de los “hipoiconos” (Peirce, 2012, tomo 2, p. 347)— implica la determinación de relaciones analógicas de existencia: es decir, señala elementos de cosas existentes análogos a los elementos propios de modelo. Esta relación puede refutarse en la experiencia y, si bien condiciona cognitivamente la observación del científico, empero el modelo representa una hipótesis observacional falible que puede transformarse por efecto de la existencia concreta en la experiencia.

Ambas dimensiones adquieren una función epistemológica relevante sólo en tanto funcionan como condiciones de posibilidad del conocimiento: es decir, como condiciones trascendentales en el proceso de conformación del conocimiento. Si bien su función trascendental no apela al sujeto como fundamento de conocimiento (como ocurre en la filosofía trascendental de Kant), es importante argüir dos cuestiones:

⁶ Para profundizar en esta lectura sobre el ADN: *cfr.* . Horta, Julio (2014). *Lenguaje científico: problemas de iconicidad y significado en las representaciones de la Biología*. (Tesis de Maestría). Posgrado en Filosofía de la Ciencia. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

- a) Un modelo científico establece una condición de posibilidad en relación con el objeto observado y observable. Posibilita el establecimiento de una hipótesis o conjetura con respecto a un estado de cosas específico.
- b) Un modelo científico, además, constituye una condición trascendental en términos de establecer una relación necesaria: establece una condición necesaria dentro del aparato explicativo de la teoría, en los procesos comunicativos entre científicos, y como modelización específica que permite visualizar las proposiciones científicas.

Estas afirmaciones están vinculadas con la idea de una semiótica trascendental, discutida por Apel (1997 y 2002), que establece las condiciones de posibilidad del conocimiento en la intersubjetividad. De ahí que la idea de “consenso intersubjetivo” como ideal regulativo resulta una solución interesante a los problemas de la epistemología moderna, pues permite la construcción de una verdad pragmática “situada entre la evidencia fenoménica para el sujeto y la validez intersubjetiva. En otras palabras: dicha verdad pragmática media la interpretación entre el lenguaje y el mundo” (Horta 2019, p. 143). Esta idea de verdad-semiótica-trascendental asume los fundamentos epistemológicos propios del pragmaticismo perceano: acepta la condición falible del conocimiento, el carácter hipotético de las explicaciones científicas y la comunidad de pensamiento como criterio último de evaluación de la validez de la ciencia. Pero, finalmente, postula la idea regulativa de la comunidad como un proceso a largo plazo: como una finalidad que tiende a realizarse a lo largo del camino como objetivo último de la humanidad. Desde este punto de vista, la condición trascendental de la comunidad constituye un criterio semiótico desde el cual postular la posibilidad de acceder al conocimiento efectivo del mundo en su realidad.

En este sentido, nos interesa defender una condición trascendental más: la noción perceana de índice vinculada a la comunidad de pensamiento. Nos interesa entonces problematizar la idea de una semiótica de los modelos científicos sustentada en una postura nominalista frente a una postura realista del conocimiento, en donde los modelos son un medio para alcanzar el conocimiento del mundo.

En un trabajo precedente (Horta, 2014) se ha demostrado la función epistemológica de un modelo científico desde una perspectiva nominalista; si consideramos el caso de entidades fenoménicas no observables (como el ADN, los átomos, etc. . .) el modelo constituye la posibilidad de la experiencia. La función semiótica del modelo, entonces, está determinada por su función de representación: a saber, construye el espacio de observación, experimentación e intervención en donde el científico pone a prueba sus teorías. Frente a entidades que no son directamente observables, el modelo condiciona una serie de prácticas de laboratorio dirigidas a intervenir en la realidad estructurada por el modelo.

Sin embargo, los modelos que son sometidos a la existencia empírica (de entidades fenoménicas directamente observables) delimitan un caso diferente. Estos modelos-diagrama con función indexical tienden hacia la transformación de sus funciones y

estructura por efecto de la comprobación empírica⁷. El reconocimiento de la función indexical en el proceso de conocimiento del mundo no es fortuito, y responde a una disertación interesante que constituye el núcleo del pragmatismo de Peirce (2012, Tomo 2). El índice implica una instancia sígnica que conlleva hacia el contacto con el mundo externo. Y de ahí la pregunta: ¿cómo resuelve Peirce el problema de la relación entre Mundo Externo (empírico-existente) y el Mundo Interno (mente-pensamiento)? A partir de las *Conferencias de Harvard* (1903)⁸, el semiota anglosajón tiene una solución pragmática: “las reiteraciones en el mundo interno, si bien son intensificadas por el esfuerzo directo, producen hábitos, al igual que lo hacen las reiteraciones en el mundo externo; y esos hábitos tendrán el poder de influir en la conducta real en el mundo externo” (tomo 2, p. 497).

Esto último tiene una consecuencia contundente en el reconocimiento del mundo externo como condición del conocimiento. Por un lado, el pragmatismo peirceano acepta que el mundo interno (mente) actúa indirectamente en el mundo externo (realidad existente), a través de los hábitos interpretativos de la comunidad. En palabras de Latour, son estos hábitos los que constituyen las prácticas de producción del conocimiento, la cultura material y los procesos de historización del objeto como algo existente -aunque aquí defendimos la idea de modelización semiótica del objeto. Pero, por otro lado, el mundo externo (independiente de la mente-pensamiento-conocimiento) actúa directamente sobre el mundo interno. Y este es el punto: es el índice uno de las instancias por las cuales el mundo interno está en relación con lo externo.

Así pues, el índice implica un choque con lo externo (alteridad), a la manera de una fuerza cuya característica es la resistencia frente a los hábitos y creencias. Pero, si los hábitos en tanto creencias implican el consenso de la comunidad que traza el camino del conocimiento necesario y universal, esto puede parecer contrario al carácter particular de la experiencia que supone el índice en tanto “primera impresión” del individuo. En este punto subyace uno de los problemas que acosaron a la ciencia moderna bajo la pretensión de un conocimiento objetivo del mundo.

Pero el pragmatismo parece sugerir un camino trascendental como solución viable: considerar la peculiaridad del índice bajo el horizonte del ideal regulativo del consenso. Para ello, hay que considerar la pertinencia de un “meta-índice” que constituya la síntesis de impresiones colectivas sobre el mundo externo, que la comunidad experimenta a lo largo de su evolución histórica. De ahí que, para decirlo con rigor, se

⁷ Aquí hay que acotar un par de cuestiones: a) queda claro que los modelos tipo, de carácter teórico, también sufren transformaciones por efecto de los cambios en la teoría, no por su interacción directa con alguna experiencia de la cual prediquen alguna posibilidad; y b) la observación directa o indirecta de fenómenos en la experiencia está determinada por instrumentos, métodos de observación, cultura material, etc. . . Junto con Latour (2000 y 1999) aceptamos que lo observable es el resultado de una red de producción de conocimiento.

⁸ Durante la segunda etapa de su trabajo, a principios del siglo XX, Ch. S. Peirce reformuló algunos puntos de su teoría semiótica, tratando de superar los problemas del idealismo y el psicologismo heredados de la tradición kantiana. Uno de los puntos fundamentales está en el reposicionamiento del índice en la construcción del conocimiento.

plantea la idea de un meta-índice como condición de posibilidad (no necesidad) del conocimiento en tanto consenso intersubjetivo. Puede parecer arriesgado esta postulación, pero quizás habría que considerar los modos en que una sociedad ha pensado colectivamente nociones como el dolor, enfermedad, salud, etc... Sobre la base del consenso racional (como una teoría médica, por ejemplo) parece existir un acuerdo sobre las emociones e impresiones del mundo, una suerte de consenso no racional que determina una percepción colectiva en la construcción de un *imago mundi*: ciertamente, como la construcción inicial de una cosmografía del mundo.

Referencias

- Apel, K. O., (1997), *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid.
- Apel, K. O., (2002), *Semiótica Transcendental y Filosofía Primera*, Síntesis, Madrid.
- Apel, K. O., (2008), *Semiótica Filosófica*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Badiou, A., (2009), *El Concepto de Modelo*, La Bestia Equilátera, Buenos Aires.
- Bunge, M., (1973), *Method, Model and Matter*, Springer, Dordrecht.
- Bunge, M., (2012), *La Ciencia. Su método y su filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Deely, J., (1996), *Fundamentos de Semiótica*, Universidad Iberoamericana, México.
- Eco, U., (1999), *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona.
- Eco, U., (2000), *Tratado de Semiótica General*, Lumen, Barcelona.
- Frege, G., (2013), *Ensayos de Semántica y filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid.
- Hacking, I., (1996), *Representar e Intervenir*, UNAM/Paidós, México.
- Horta, J., (2014), *Lenguaje científico: problemas de iconicidad y significado en las representaciones de la Biología*. (Tesis de Maestría), Posgrado en Filosofía de la Ciencia. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Horta, J., (2018), “Arte, ciencia y representación: horizontes epistemológicos y problemas de referencialidad en la imagen”, en ALONSO (Ed.) *La vorágine de las imágenes*, CONACULTA/CENIDIAP, México, pp. 71-81.
- Horta, J., (2019), “Pragmatismo y Pragmaticismo. Condiciones semióticas para la fundamentación del conocimiento científico”, en Horta et al (Eds.), *Sociosemiótica y Cultura: principios de semiótica y modelos de análisis*, IIS/UNAM, México, pp. 123-148.
- Horta, J., (2021), “Modelos científicos: relaciones semióticas y trascendentales”, *Designis*, 35, julio-diciembre, pp. 35-47.
- Kant, I., (2007), *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid.
- Kant, I., (2010) *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid.
- Latour, B., (2000), “On the partial existence of existent and non-existent objects”, en Daston (Ed.), *Biographies of scientific Objects*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 351-381.
- Latour, B., (1999), *Pandora's Hope*, Harvard University Press, Cambridge.
- McNabb, D., (2018). *Hombre, Signo y Cosmos. La filosofía de Ch. S. Peirce*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Nöth, W., (2018), "The semiotics of models", en *Sign Systems Studies*, 46(1), pp. 7-43.
- Peirce, Ch. S., (1992), *Obra Filosófica Reunida*. Tomo I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Rorty, R., (2010), *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Cátedra, 2010, Madrid.
- Sebeok, T. & Danesi, M., (2000), *The forms of meaning. Modeling systems theory and semiotic análisis*, Mouton de Gruyter, New York.
- Tondl, L., (2000), "Semiotic foundation of Models and Modelling", *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 15 (39), pp. 413-420.

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 92-104

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2704>

MORAL, JUSTICIA Y DEMOCRACIA:
ORIGEN E IMPORTANCIA DE INCENTIVAR
UNA CONVIVENCIA MORAL

Morality, justice and democracy:

Origin and Importance of Encouraging a Moral Coexistence

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

rmoramar@unam.mx

RESUMEN: El artículo aborda el origen de los conceptos: moralidad, justicia y democracia, que surgen debido al aprendizaje humano, como resultado de la sociabilidad y, ésta, por la necesidad de la sobrevivencia tanto individual como de la especie. Así, lo valioso de la vida comunitaria consiste en la aspiración a mantener una convivencia que permita la unidad humana, lo que constituye una aspiración en el presente. Para ello se deben incentivar las prácticas morales.

PALABRAS CLAVE: Moral · Justicia · Democracia · Altruismo · Empatía.

ABSTRACT: The article addresses the origin of the concepts: morality, justice and democracy, which arise due to human learning, as a result of sociability and, this, due to the need for both individual and species survival. Thus, the value of community life consists in the aspiration to maintain a coexistence that allows human unity, which is an aspiration in the present. For this, moral practices should be encouraged.

KEYWORDS: Morality · Justice · Democracy · Altruism · Empathy.

Recibido 15 de mayo 2022
Aceptado 28 de junio de 2022

Introducción

El objetivo de este trabajo consiste en abordar, el origen de la moralidad, con el apoyo de la teoría: apropiación-seguridad. En este sentido, entre las características humanas como la razón, la creatividad, la solidaridad e incluso el egoísmo, la violencia, etcétera, con las que se han explicado ciertas pautas de conducta humana, aquí se le abre un espacio a la importancia que tiene la búsqueda de protección, de estar a salvo tanto de la naturaleza material como de los depredadores, lo cual en buena medida a lo largo de la historia, se ha obtenido por controlar y dominar a plantas, animales y lugares. Así, se están señalando dos tendencias humanas la búsqueda de seguridad y la apropiación.

Al emplear los conceptos citados en la última parte del párrafo anterior, se ha conformado el principio apropiación-seguridad, el cual es útil para reflexionar sobre los posibles orígenes de la moralidad, la justicia y la democracia. Ahora bien, para exponer cómo surgieron estos aprendizajes humanos, me apoyo en la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez (2016), quien señala que la construcción de herramientas, esto es, la cultura material, constituye la base que propició el surgimiento de lo moral-ético. Empero, la propuesta del filósofo transterrado, permite incluir otra idea la cual se basa en la organización social como fuente de la cultura inmaterial, que propicia el aprendizaje de moralidad, justicia y democracia.

1. El inicio de lo moral y la dificultad de su establecimiento

Esta investigación nace por la inquietud de responder a la pregunta: ¿cuáles son las acciones sociales que se consideran como la base de lo moral, la justicia y la democracia? Esto es, cuáles son las acciones positivas, en tanto que permitieron la sobrevivencia de la especie.

Para ofrecer una respuesta, recurrí al libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética* (2016), quien señala que lo ético-moral inicia cuando el ser humano abandona el estado de naturaleza puramente natural, instintiva y desarrolla una naturaleza social, lo cual se produce cuando forma parte de una colectividad, gens, varias familias emparentadas o tribu e inicia a producir objetos.

En opinión del filósofo mexicano, los seres humanos requieren de un cierto grado de conciencia sobre la colectividad de la cual forman parte, así como del entorno que les rodea y al cual tratan de dominar. “Dicha vinculación se expresa, ante todo, en el uso y fabricación de instrumentos, o sea, en el trabajo humano”, (Sánchez 2016, p. 39).

Con base en las ideas de Sánchez Vázquez, es posible apuntar que se avanza de la naturaleza puramente natural cuando inicia la cultura, específicamente en su aspecto material, ya que la vinculación social con el entorno físico se logra con la construcción de herramientas, lo que implica la existencia de objetivos que van más allá de la ayuda corporal para cazar, pescar o cualquier otra actividad. De tal manera que, con base en el trabajo compartido se toma conciencia de lo importante que es vivir en colectividad. Así escribe:

La necesidad de ajustar la conducta de cada miembro de la colectividad a los intereses de ésta determina que se considere como bueno o beneficioso todo aquello que contribuye a reforzar la unión o la actividad común y, por el contrario, que se vea como malo o peligroso lo contrario o sea, lo que contribuye a debilitar o minar dicha unión: el aislamiento, la dispersión de esfuerzos, etc.”. (Sánchez 2016, p. 40).

Por lo citado, entonces la necesidad de lo moral se presenta a través de un proceso de transmisión-formación y esperanza de aceptación. Por tanto, en la naturaleza no existían cualidades morales personales, así lo bueno, lo empático y altruismo, etcétera, era lo propio de todo miembro de la tribu, ya que el individuo vivía fundido con la comunidad y, por tanto, ésta constituye el límite de las acciones. Esta última idea es fundamental, de acuerdo con el filósofo citado, los seres humanos se ayudan mutuamente por naturaleza, por lo tanto, las acciones de solidaridad para salvaguardar el bienestar del grupo no se deben considerar como acciones morales.

Así, Sánchez Vázquez define lo moral como un “conjunto de normas y reglas de acción destinadas a regular las relaciones de los individuos en una comunidad social dada”, (2016, p. 37). De tal modo, al considerar la diversidad de sociedades, entonces dichas directrices también varían, lo cual también acontece con el paso del tiempo. Un dato importante es que en las primeras comunidades humanas es posible hablar de una moral colectivista, de justicia en la reparación de agravios, equidad en el reparto de bienes, lo cual incluye la reparación de alguna agresión en la cual se derramó sangre, por lo que es asunto colectivo el vengar la sangre derramada. Por ello apunta “el reparto igual, por un lado, y la venganza colectiva, por otro, como dos tipos de justicia primitiva, cumplen la misma función práctica, social: fortalecer los lazos que unen a los miembros de la comunidad”, (Sánchez 2016, p. 40).

Con respecto a la última cita sobre el fortalecimiento de la comunidad, es posible señalar que es una suposición, interesante, empero es poco probable que toda una comunidad participe en la reparación de un agravio en contra de uno de sus miembros, más bien algunos contribuyen a aligerar el dolor causado por una acción abusiva y, en otras ocasiones corresponderá a otros miembros del grupo. Por otra parte, el hecho de que realmente el reparto de bienes haya sido equitativo, más bien se realizó de la manera más justa posible. Aunque, debe señalarse desde este momento, que los repartos inequitativos no implican egoísmo, sino solamente que aquel que tiene mayor capacidad, es el que posiblemente obtenga cosas o alimentos que los demás, sin embargo, es un aspecto que no se puede determinar pero que incide en el reparto desigual. Empero, se debe aclarar que por acción de los individuos tendía a la equidad. Esto último es fundamental, ya que como también es el principio de los aprendizajes en justicia y democracia.

Sin embargo, es oportuno señalar la importancia que brinda Sánchez Vázquez al colectivismo, ya que su fortalecimiento es una necesidad vital, con lo que se produce un avance en lo moral, que no está al margen de los cambios sociales. Por lo que constantemente “se progresa en las actividades humanas fundamentales y en las for-

mas de relación u organización que el hombre contrae en sus actividades prácticas y espirituales”, (Sánchez 2016, p. 50).

Por otra parte, para el filósofo mexicano el cambio social puede tener consecuencias tanto negativas como positivas, por lo que brinda el ejemplo del esclavismo, producto del atesoramiento desmedido, que produjo sufrimientos y crímenes espantosos. Afortunadamente, su abolición enriqueció el mundo moral, llevándose a cabo un progreso. Por ello, las normas y reglas surgieron con el fin de asegurar la concordia en la conducta de cada uno de los intereses colectivos. De ahí que este autor considere la existencia de la solidaridad, la ayuda mutua como aspectos de suma importancia, en donde la cobardía es un vicio y se repudian el egoísmo y el ocio. Así, se llega al aspecto principal que Sánchez Vázquez (2016) considera como fundamental: la responsabilidad, ya que para que se suscite el acto moral, es necesario considerar el problema que entraña la libre voluntad.

Un punto que no es posible dejar de lado, es que los últimos temas abordados: el progreso moral y la responsabilidad, del libro que he estado citando, aleja a este artículo del interés principal: el inicio de lo moral.

2. Los conflictos: sociedad — individuo, favorable-perjudicial

Con base en las ideas expuestas por Sánchez Vázquez (2016), es oportuno señalar que el interés colectivo es de suma importancia en las primeras comunidades humanas, ya que los conflictos internos son del interés de toda la comunidad, pues de no solucionarse, estará latente la probabilidad de dispersión del grupo, poniéndolo a merced de los enemigos externos, incluso de los elementos naturales, debido a la posibilidad de que no se lleven a cabo los trabajos necesarios para la protección y por ende la supervivencia. Sin embargo, contrario a lo que señala el filósofo mexicano, es precisamente porque surgen conflictos que no se puede afirmar la completa subsunción del individuo al grupo, ya que siempre hay intereses personales.

En este punto, es oportuno señalar que el tema de los conflictos entre los integrantes de una comunidad, merece un espacio de reflexión, ya que por lo general desde la ilustración al presente, se alude a la naturaleza violenta del ser humano, por ejemplo, hombre lobo del hombre (Hobbes), ser egoísta (A. Smith) o codicioso (Locke), en estas y en otras apreciaciones, se expone una determinada predisposición humana al bienestar individualista, esto es, algo con la que ya se nace y que, por lo tanto, es un impulso inconsciente que conduce a realizar ciertas acciones, aún antes de que sea el momento propicio para su ejecución.

Incluso, hay que considerar la posibilidad de que un integrante modifique los intereses del grupo, cuando convence a algunos para sumarse a su causa y deponer al jefe. Sin embargo, dicha conducta no siempre implica una actitud egoísta o de propensión al poder, ya que si al dirigente que se sustituye se ha convertido en un déspota, la deposición es correcta. Para ofrecer una valoración sobre la conducta individualista es oportuno recurrir a experiencias suscitadas entre los diversos grupos de primates. En este punto, se debe pasar del clásico análisis del bien y mal, a los conceptos: positivo

o favorable — negativo o perjudicial, lo que implica modificar las apreciaciones sobre la interacción individuo-sociedad.

Es oportuno indicar que cuando se emplean las nociones de bien y mal, por lo general se apunta el altruismo, la bondad y empatía, como acciones conscientes en las que se piensa más allá del beneficio personal llevando a cabo acciones para el beneficio de otra persona e incluso de la comunidad, por lo que los actos malos son egoístas, ya que no importa dañar a otro u otros, pues el único objetivo es la satisfacción individual. De tal manera que para avanzar sobre las nociones de bien y mal, es oportuno señalar que de acuerdo con Baruch Spinoza (2005), lo bueno y lo malo se definen de acuerdo al lugar que ocupemos en algún problema.

En este sentido, el filósofo judío, lo que es malo para alguien porque lo daña, puede ser bueno para otro porque recibe un beneficio y no, necesariamente, debe ser una acción premeditada para dañar, sino simplemente porque necesitaba algo que estaba en posesión o en empleo de otro y al no poderse dividir, se tuvo que tomar posesión. Así escribe en su libro de *Ética* (Spinoza 2005, p. 182), “Proposición VIII” que “el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el efecto de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”. Con esta base, en otro trabajo señalé que

Sí es posible calificar como mala, dañina, perversa, etcétera, toda decisión, acción o situación a través de la cual una persona obtiene privilegios y favores en detrimento de otra, por ejemplo cuando una persona ocupa un puesto de mando, por lo que puede obligar a alguien a obedecerle, ya que de no ser así, le despide dejándolo sin posibilidades de mantener a su familia, (RM, en prensa).

Por otra parte, para Spinoza somos conscientes de nuestra alegría porque consideramos bueno algo o tristeza porque lo valoramos como malo, por lo que entonces aceptaremos o rechazaremos en función de lo que nos apetezca, aunque para el filósofo lo mejor es esforzarse por obtener conocimiento, pues ello permite al ser humano decidir a partir de otros parámetros, así lo apunta en la demostración de la “Proposición XXVII” anota: “Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos”, (Spinoza 2005, p. 193).

Ahora bien, las tribulaciones individuo-sociedad y lo positivo (bien)-perjudicial (mal), para la sociedad, se deben considerar como parte de la convivencia comunitaria, en la que necesariamente siempre habrá disparidad de opiniones, que no siempre llegan a la violencia o se resuelven con acuerdos de paz y equidad, sino simplemente llegan al punto en el que quien obtuvo menos beneficios o ninguno, se conforma y, posiblemente en espera de, más adelante, tomar revancha de lo sucedido.

En este punto, es necesario continuar el análisis sobre el origen de la moralidad analizando la orientación del primatólogo Frans de Wall, debido a que ello permite más adelante incorporar las ideas expuestas en el principio apropiación-seguridad, co-

mo otra de las propuestas que permiten orientar las interpretaciones sobre el accionar humano.

3. El principio apropiación-seguridad, sustento de lo favorable y perjudicial

Es oportuno considerar las experiencias expuestas por Frans de Wall, quien en su libro *Bien Natural* (1997), apunta que los orígenes del bien, es decir de lo favorable en el sentido de positivo al permitir la continuidad de la especie,² es de origen natural. Empero, antes de continuar con este análisis, es oportuno recuperar algunas de las ideas expuestas por Sánchez Vázquez, (2005) quien señala tres posturas equivocadas sobre el origen del bien: a) Dios como origen y fuente de lo moral, b) La naturaleza como origen y fuente de lo moral, 3) El ser humano como origen y fuente de la moral.

Los dos últimos incisos escritos por el filósofo mexicano interesan para esta investigación. En el segundo señala que la conducta moral se considera como un aspecto derivado de la conducta natural, biológica, así escribe. “Las cualidades morales -ayuda mutua, disciplina, solidaridad, etc.- tendrían su origen en los instintos, y por ello, podrían encontrarse no sólo en lo que hay en el hombre de ser natural biológico, sino incluso de los animales”, (Sánchez 2005, p. 38). Con respecto del tercer punto indica que, en dicha postura, el ser humano está dotado de una esencia eterna e inmutable, inherente a todos los individuos sin importar las vicisitudes históricas o situación social.

Así, en los dos puntos señalados, me permito introducir otra opinión sobre el papel de la naturaleza como punto de partida de lo que posteriormente se denomina moral. Con base en investigaciones recientes, principalmente en primatología, en la naturaleza está el origen del bien. Claro que, para otros investigadores, en ella también está el origen de la violencia. Empero, para enfocar de una manera adecuada ambos aspectos, es oportuno señalar una idea expresada por Sánchez Vázquez, quien apunta la importancia de evitar esencialismos. Por tanto, es oportuno reiterar, que se mantiene la postura expuesta, esta es, se emplea las nociones de benéfico y perjudicial, aplicándolos a los actos que contribuyen a mantener la unidad del grupo, así como los que debilitan la cohesión, poniendo en riesgo la sobrevivencia. Empero, surge la duda sobre ¿qué aspectos o circunstancias, influyen en las decisiones individuales, para que la balanza se incline en una u otra opción.

Para ofrecer una orientación sobre los factores que se presentan al momento de tomar una decisión, es necesario apoyar las ideas aquí expuestas, con los aportes del principio apropiación-seguridad.

Así, dicho principio considera fundamental la propuesta según la cual los seres humanos forman parte del proceso evolutivo, en el que toda forma de vida tiene como

² Considero importante señalar, que se continuarán empleando, lo menos posible, las nociones de bien y mal, debido a que, el hecho de que haya propuesto las nociones de favorable y perjudicial, no implica que se le puedan sustituir sin más a los trabajos realizados por otros investigadores.

principal objetivo preservar la existencia y propagar la especie,³ lo que implica velar por su sobrevivencia, tal vez no siempre de manera consciente, ni por parte de todos los integrantes. En este sentido, se debe conceder la importancia debida a la filiación, ya que en las relaciones familiares más cercanas es posible encontrara el impulso de protección. Empero, no siempre es así, por ello, es posible señalar que no hay ningún plan a cumplir, por lo que se descarta la existencia de leyes o reglas de comportamiento inscritas en la naturaleza a las cuales se deba obediencia.

Al considerar que el inicio de la especie humana, se caracteriza por la conformación de pequeñas manadas que formaban parte de la cadena alimenticia, en un inicio más como presas que como depredadores, es que se debe dar peso a la metáfora de la lucha por la sobrevivencia, ya que el mantenerse con vida, no siempre fue peleando con otras especies, sino que se conservó la vida, gracias a la seguridad que brindo la apropiación de lugares, plantas y animales, sin olvidar la creación de armas y evidentemente de las herramientas con las que se fue transformando a la naturaleza, logrando objetos que no existían en ella.

Así, la sensación de resguardo, debido a la modificación del entorno, también se debe a la capacidad de aprendizaje y a la creatividad, por lo que este último ámbito del quehacer humano es de suma importancia en el desarrollo. Los diversos aspectos señalados, en conjunto conformaron un proceso cultural y un desarrollo civilizatorio diferente al de las demás especies, ya que implicó fabricación de herramientas para la cacería, la construcción y la defensa, que no se detuvo en sus propósitos iniciales, sino que se fueron mejorando con el paso del tiempo, lo que constituyó un progreso que proporcionó mayores ventajas en la lucha por la sobrevivencia.

Así, se obtuvo seguridad, que es un aspecto fundamental, pero su consecución es por medio del aprendizaje y la creatividad, por lo que es un proceso consciente, pues, en ocasiones, las sensaciones físicas experimentadas al momento de llevar a cabo una acción determinada son resultado de una combinación de las situaciones por enfrentar y de la información que se tiene, empero cuando ya se han experimentado situaciones semejantes y se han fabricado herramientas y modificado lugares para enfrentar con más ventajas las posteriores amenazas, entonces se gana valor y aumenta la confianza en que se saldrá airoso del problema, esta es la seguridad requerida por los seres humanos. De tal manera que, por otra parte, ésta se obtuvo gracias a la apropiación, esto es, a la modificación, a la transformación de las condiciones naturales hacia unas diferentes, que no existían en la naturaleza, que limitaron la capacidad de ataque de los demás animales, que no estaban preparados naturalmente para enfrentar dichas innovaciones.

Entonces, gracias a la capacidad creativa, los humanos desarrollaron su capacidad de apropiación y ganaron seguridad, ya que la sensación de tranquilidad brindó mayor impulso a la capacidad inventiva, ganando con ello la certeza de mantenerse con vida y en la permanencia de la especie.

³ En este punto es de suma importancia apuntar que los seres humanos no siempre tienen sexo con intenciones de procrear, ni tampoco se alimentan con la intención de mantenerse con vida, pues se come por ocio, tristeza o incluso alegría.

Ahora, es cierto que la sensación de seguridad o la necesidad de ésta no es la misma en todos los integrantes del grupo, ya que a veces se siente más seguridad beneficiando a la sociedad y otros la ganan, al engañar y, con ello sojuzgarla, por lo que la diferencia entre las distintas maneras de proceder se debe buscar en las dificultades cotidianas, en la organización social y con ello, no pretendo encauzar una explicación mecanicista, en la cual, algunas personas trabajan en beneficio de la sociedad o tratan de sojuzgarla, porque tuvieron experiencias favorables o porque fueron maltratados, definitivamente no, sino lo que se apunta es que en la diversidad de experiencias humanas, también hay que considerar otros aspectos, como la concepción familiar con respecto de la sociedad, la educación social, los gustos e intereses difundidos, las experiencias individuales, etcétera.

Ahora bien, la relación que guarda el principio apropiación-seguridad expuesto, se ajusta a la idea propuesta por pensadores como Sánchez Vázquez y Frans de Waal, para quienes lo bueno se debe concebir como lo benéfico, esto es, lo que se ubica en las acciones en pro del grupo como la ayuda mutua, la solidaridad y el altruismo como resultado de la búsqueda de seguridad.

Así, es conveniente enfatizar que toda comunidad busca sobrevivir, permanecer, con la salvedad de que el ser humano no siempre tiene sexo para reproducción, sino simplemente por placer. Empero, no se debe olvidar que perpetuar la especie, también implica vigilar y ayudar al grupo, lo cual puede presentar distintas manifestaciones: desde enfrentar al enemigo o gritar y emitir sonidos para alertar y como acto seguido huir, entre otras múltiples posibilidades. Por lo que no está de más señalar que, en dichas situaciones, es mejor si se hace en conjunto que de manera individual.

Por otra parte, la habilidad innata de los seres vivos para superar los ataques o dificultades, como los cambios del entorno físico que ponen en riesgo la vida y, con ello, preservar la especie, tienen su origen en lo que se ha denominado instinto de supervivencia. Así, el comportamiento, por expresarlo de alguna manera, automático, es impulsado por una fuerza interna de la cual no se está consciente.⁴

En este punto, es conveniente señalar que se incluyó el tema de la supervivencia debido a que ha permitido a las especies con motricidad desarrollar cultura, cuya diferencia entre las especies es de grado, tal vez muy distantes, sobre todo si se considera a los seres humanos, lo cual es propicio para incluir un tema: el de la organización social, el cual considero para exponer el origen de la moralidad.

4. Cultura inmaterial y organización social

Con relación a la cultura, no está de más señalar que es un término polisémico, que en general y de manera precaria, puedo resumir como: el conjunto de conocimientos, ideas, costumbres, tradiciones y organización social, lo que incluye la adopción o

⁴ Inicia con la satisfacción de la necesidad primaria que es alimentarse y que constituye la base del posterior aprendizaje de las posteriores situaciones de alimentación y del inherente riesgo de consecución de los alimentos, así como por otras situaciones de peligro, como el hecho de la posibilidad de ser la presa, por lo que cada especie ha desarrollado conductas específicas.

imposición de roles así como la distribución de labores, además de un aspecto de suma importancia: la lengua. Todos estos aspectos, en conjunto, forman parte de la identidad que los pueblos se han forjado en el transcurso de su historia, esto es, en la convivencia interna, con otros pueblos y con el medio ambiente. Por lo que al considerar la diversidad de aspectos que implica la noción de cultura, es dable señalar la necesidad de considerar los bienes espirituales en los que se incluyen los valores y concepciones místicas, origen de las religiones. En este sentido, se hace referencia al ámbito inmaterial de la cultura.

En este punto sólo resta señalar que también forman parte de la cultura, la creación de herramientas, confección de ropa, utensilios para el diario vivir, además de tipos de vivienda, entre otros factores que se resumen en creaciones materiales.

El conjunto de los diversos aspectos que conforman la cultura, se transmiten y enriquecen de generación en generación. Un aspecto a destacar, es que su inicio obedece a la interacción entre los individuos de una especie, por lo que, como se indicó, se van generando o inventando roles específicos de acción, que constituyen la base de continuidad y supervivencia de la comunidad.

Así, no es posible negar la importancia del grupo, pero de la misma manera se deben considerar la existencia de objetivos e intereses individuales, lo cual no necesariamente implica egoísmo y, por tanto, desinterés en la colectividad o incluso la tendencia a dominar, ya sea a la propia comunidad o alguna otra.

Entre los actos benéficos que permiten la continuidad del grupo, está la lucha por la sobrevivencia en la que, en buena medida, se perfila lo que se ha denominado: organización social. Con respecto a las relaciones convivenciales, es oportuno señalar que a pesar de que entre y seres humanos hay grandes similitudes, es oportuno señalar que en los primeros se han establecido ciertas tendencias como: macho alfa, macho beta, etcétera, que se relacionan directamente con las capacidades naturales; sin embargo, es oportuno señalar las diferencias, ya que en los segundos la toma de dirigencia no sólo se basa en la fuerza natural y la agresividad en el combate, sino que además cuenta la inteligencia para apropiarse del entorno, en combinación con el carácter y el conocimiento para mandar y mantener la unidad a pesar de los conflictos individuales, entre otros aspectos. Claro que también dichas actitudes se pueden encontrar en los animales, principalmente en los primates, empero en los seres humanos, la intervención de diferentes aptitudes ha sido más notorio.

Por tanto, la estratificación social es la base de, entre otros aspectos, la moralidad, para ejemplificar esta idea es de suma importancia señalar que para mantener una necesaria convivencia pacífica, se requiere de la solidaridad de los integrantes, para ello se requería llevar a cabo repartos de comida, de espacios en el refugio, además de contar con oportunidades semejantes al momento de escapar o el apoyo de los demás al enfrentar a los rivales, etcétera, lo cual requiere de la participación de la mayoría. Así, en la intervención sino de todos, por lo menos si de los representantes de cada familia, dentro del grupo mayor, implicaba que se llevaran a cabo repartos más o menos justos. Así, en los reclamos, exigencias o el simplemente esforzarse por obtener algo de lo obtenido por el grupo, también implica el inicio de otro aprendizaje,

el de lo que ahora se conoce como justicia, equidad, democracia. En este sentido, se echa de ver la importancia de todos los integrantes.

No está de más apuntar que la intervención de los demás para que se llevase a cabo un reparto más equitativo que desigual es fundamental, por lo que es oportuno señalar que muy posiblemente hubo empujones y gritos, lo que no implica, necesariamente, luchas por arrebatar la comida. Como un ejemplo de lo que pudo suceder con los seres humanos, es oportuno citar el caso de los primates, así, escribe Frans de Waal “Al rebelarse contra la falta de equidad, su comportamiento es congruente tanto con la importancia de los incentivos como con un rechazo natural de la injusticia”, (2005, p. 20).

De manera evidente y desafortunada, las demandas de los integrantes de una comunidad por mantener repartos y actividades equitativas, se fueron dificultando con el crecimiento de los grupos al convertirse en tribus cada vez más grandes, lo que por otra parte propició la generación de nuevas actividades o roles, en donde ya la producción no sólo de herramientas, sino de diversos objetos, fueron estableciendo una estratificación social, origen de las futuras desigualdades. Empero, repito, también se puede decir que había cierta experiencia, difusa o endeble, de que no todo podía ser tan desigual que pusiese en el peligro la permanencia del grupo.

De regreso al tema del origen de lo moral, es oportuno señalar que la unidad, permitió el aprendizaje tanto de los abusos como del bienestar general, ya que debido a que seguramente se cometieron injusticias, éstas, también motivaron el que se llevasen a cabo actos de resarcimiento y pacificación. Así, por las acciones de supervivencia, el aprendizaje y la creatividad humana, que tienen una parte de su origen en la consecución de seguridad y en la necesidad de apropiación, es que se posibilitó la continuidad comunitaria.

En este punto, es importante remarcar que se está haciendo referencia a la cultura inmaterial. Así, no está de más apuntar que no pretendo dar una conclusión definitiva, pero sí, aportar algunos datos necesarios para sostener que ésta, es antecesora de la cultura material, afirmada por Sánchez Vázquez, como el origen de la moralidad.

5. El bienestar como previo a lo benéfico para el grupo

Un punto enfatizar es que la cultura se transmite de una generación a otra, lo que incluye a diversas especies, inclusive marinas las cuales no han fabricado herramientas, motivo por el que es necesario puntualizar que se enseñan conductas, en ellas debe considerarse que el comportamiento individual que da origen a las complejas relaciones sociales se complica en la medida que crece el número de integrantes de un grupo. De ahí que los conflictos personales, también se susciten con más frecuencia. Por ello, es posible afirmar que las acciones positivas a la colectividad son bien aceptadas, ya que, a pesar de los conflictos cotidianos, en realidad todos los integrantes de un grupo quieren vivir en paz, aspecto que no se debe dejar de lado por parecer banal.

En este punto, es conveniente citar las ideas de Frans de Wall, quien afirma que los orígenes del bien tienen su inicio en la naturaleza, para apoyar sus reflexiones indica

que en las diversas especies de animales, es posible registrar la aceptación y ayuda a los discapacitados, por otra parte, apunta que las acciones de salvamento de otras vidas, arriesgando la propia, se basan tanto en la simpatía como en la empatía, que son naturales. Asimismo, considera los diferentes tipos de relaciones que se pueden establecer en una comunidad, las cuales van desde la cooperación para brindar ayuda, como para la deposición de un jefe, además del altruismo recíproco, postura en la que cooperar y compartir o dar y recibir, son fundamentales, ya que no hacerlo implica ser condenado al ostracismo, incluso la muerte.

De tal manera que, si bien es cierto que compartimos con los animales, actitudes que se pueden calificar como buenas, también las hay malas, ya que se registran peleas, agresiones y venganzas. Debido a la existencia de conflictos y violencia, señala “Los sistemas morales se crean con motivo de la tensión surgida entre los intereses colectivos e individuales, sobre todo cuando colectividades enteras compiten una con otra”, (Wall 1977, p. 44).

Dicho sea de paso, Wall apunta una interesante reflexión en torno a la violencia, así indica que la agresividad no puede ser un mero fenómeno cultural, debido a que genes, cerebro y hormonas tienen algo que ver. En este orden de ideas, escribe

También disponemos de abundantes pruebas históricas del uso de la violencia como medio para provocar cambios sociales necesarios y, ante esta violencia, las élites se dan cuenta de que corren un gran riesgo si hacen caso omiso de las dificultades económicas de los pobres y desfavorecidos, (Wall 1997, p. 238).

Por tanto, dentro del mundo de lo moral es necesario considerar la violencia como algo inevitable, pero en definitiva cuando ésta se ejerce en contra de ciertos integrantes por disenter o cuestionar la manera como se produce la repartición de bienes, ésta no posee una justificación válida para la unidad del grupo, sin embargo, si la violencia se emplea para deponer a un jefe déspota entonces se acepta; empero no deja de ser violencia. Así, estos aspectos, en conjunto conforman el comportamiento social, en dónde se acentúan los análisis sobre la moralidad, por ello, es que se modifica la propuesta de Sánchez Vázquez, quien señala a la producción de herramientas como la base de la cultura material e inicio de lo moral.

Una reflexión de Wall, que contribuye a sustentar la idea sobre la cultura inmaterial, es aquella en la que apunta que los sistemas morales se crean con motivo de las tensiones surgidas al interior de los grupos. Así, citando a Dewey, el primatólogo señala que el ser humano lucha contra la naturaleza empleando la naturaleza, de tal modo que aquello que lo conduce a cometer actos buenos está en el origen de la especie. Sin embargo, como señaló en otra investigación, actos buenos y malos se realizan en todos los grupos, además es necesario tener en cuenta que “la mayoría de los biólogos [...] recelan de los argumentos evolutivos que ponen al grupo por delante del individuo. Esto se debe a que la mayoría de los grupos no actúan como unidades genéticas”, (Wall 2014, p. 40).

Por tanto, las acciones buenas son las que convienen a la especie, de ahí que Wall indique, que el altruismo, el cual surge a partir de la empatía, con características de reciprocidad, permite que en el grupo se amplíen las relaciones cooperativas, más allá de los lazos de parentesco. Sin embargo, no se trata de la teoría de la fachada, La cual indica que la bondad humana es inexistente, ya que los actos de ayuda sólo se efectúan para que posteriormente estos sean devueltos. En este sentido, en la actualidad es más aceptado que nuestro cuerpo y mente, están diseñados para la convivencia y cuidar unos de otros. Por tanto, en el ser humano es innata la tendencia a cuidar unos de otros, por lo que se puede concluir que lo aprendido y, por tanto, lo que varía, es la manera de hacerlo.

En lo que se refiere al tema de la asistencia recíproca, de Wall señala que empatía, aceptación y ayuda de los discapacitados, simpatía, cooperación, altruismo, el dar y recibir, constituyen actitudes que ponen en tela de juicio las opiniones que apuntan a las acciones individualistas, egoístas y agresivas, como las más distintivas en la convivencia humana. Por tanto, continuar profundizando y difundiendo propuestas de sensibilización sobre lo que se va construyendo en la manera de ayudar a la población, actualmente del mundo, es una tarea de los estudiosos dedicados a las humanidades, quienes necesitan los aportes y colaboración de cualquier otro tipo de profesionales cuyas propuestas contribuyan a mejorar la convivencia humana, humanizando a las distintas personas de la especie.

En este punto, no se debe obviar la interrogante ¿si se debe humanizar a las personas, entonces ello significa que la tendencia a la mutua ayuda no forma parte de la naturaleza humana? Para responder, es necesario apuntar lo señalado, esto es que la solidaridad y la colaboración forman parte de la naturaleza humana de vivir en comunidad, lo que varía es la manera de hacerlo, en lo referente a la moralidad, también varía la manera valorar lo que se considera como benéfico o perjudicial. Por tanto, lo moral-ético, es una creación humana, empero, cuyo origen está en la naturaleza.

De tal manera que humanizar implica resaltar las cualidades que han contribuido a mejorar la convivencia pacífica a través de la difusión y la sensibilización de lo que se considera como lo óptimo para la convivencia humana en un específico momento histórico. En la actualidad, en América Latina se ha postulado la necesidad de aceptación de la diversidad y la interculturalidad.

6. Conclusión

Por lo autores citados en este trabajo, es posible señalar que la necesidad de sobrevivir individualmente, así como la permanencia del grupo, dan muestras de que los seres humanos por naturaleza tienen impulsos de protección. Sin embargo, éstos no pueden calificarse como moral, ya que lo moral consiste en actitudes que se van seleccionando ya que contribuyen al beneficio del grupo. Asimismo, entre las acciones naturales que contribuyen a la permanencia de la especie, se encuentran aquellas que dieron impulso a lo que posteriormente se denominó justicia y democracia que,

en definitiva, constituyen el reclamo y reconocimiento de la importancia de todos los integrantes de toda la comunidad.

Referencias

- Bloom, P., (2018), *Contra la empatía, Argumentos para una compasión racional*, Taurus, México.
- Gehlen, A., (1987), *El hombre, Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca.
- Innerarity, D., (2004), “La ética indolora: en busca de una moral sin inconvenientes”, de Antropología. Disponible en: <https://www.bioeticaweb.com/la-actica-indolora-en-busca-de-una-moral-sin-inconvenientes-d-innerarity/>, RM (en prensa).
- Sánchez, A., (2016), *Ética*, Debolsillo, México.
- Spinoza, B., (2005), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Terramar, Buenos Aires.
- Waal, F., (2010), *La edad de la empatía*, Tusquets, México.
- Waal, F., (2014), *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Tusquets, México.
- Waal, F., (1997), *Bien natural, Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona.