

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

## Filosofía, conocimiento y vida

*Metafísica y Persona*, Año 13, No. 25, Enero-Junio 2021, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, [www.upaep.mx](http://www.upaep.mx), [contacto@metyper.com](mailto:contacto@metyper.com), [roberto.casales@upaep.mx](mailto:roberto.casales@upaep.mx). Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en enero de 2021, con un tiraje de 250 ejemplares.

*Metafísica y Persona* está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

## Filosofía, conocimiento y vida

Año 13 — Número 25

Enero-Junio 2021



UNIVERSIDAD  
DE MÁLAGA



# Información general

## Objetivos científicos

*Metafísica y Persona* es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

## Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

## Público al que se dirige

*Metafísica y Persona* se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

## Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

## **Datos generales** (*edición, difusión, identificación y contacto*)

*Metafísica y Persona* es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

## **Identificación esencial**

*Título:* Metafísica y Persona

*Subtítulo:* Filosofía, conocimiento y vida

*Carácter:* Revista filosófica

*Periodicidad:* Semestral

*Difusión:* Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

## **Lugar de edición, año de edición y entidad editora**

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

## **Dirección postal y electrónica**

- Departamento de Filosofía  
(Tomás Melendo Granados)  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Málaga  
Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)  
contacto@metyper.com

- Departamento de Filosofía  
(Livia Bastos Andrade)  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago  
72410 PUEBLA (México)  
livia.bastos@upaep.mx

## Consejo Directivo

Director: Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)  
Subdirectores: Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga)  
Bastos Andrade, Livia  
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)  
Secretarios: García Martín, José (Universidad de Granada)  
Castro Manzano, José Martín  
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

## Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)  
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)  
Jiménez, Pablo (*University, of Notre Dame, Australia*)  
Lynch, Sandra (*University, of Notre Dame, Australia*)  
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)  
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)  
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

## Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*  
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*  
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*  
Casales García, Roberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*  
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*  
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*  
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*  
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*  
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*  
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*  
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio"*  
(Ramon Llull), *Brasil*  
Livi, Antonio (†), *Università Lateranense, Italia*  
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*  
Medina Delgadillo, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*  
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*  
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*  
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*  
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*  
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*  
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Sánchez Muñoz, Rubén, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*  
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*  
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*  
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

# Contenido

## Artículos

*Cuerpos en fuga: el afecto espinosista en la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari*  
Carlos Béjar Ramírez .....11

*La herencia de José Gaos y los orígenes de la filosofía de la liberación*  
Stefano Santasilia .....35

*Inmortalidad y eternidad. ¿Qué pretende demostrar Platón en el Argumento Final de Fedón?*  
Roberto Rivadeneyra .....49

*“No sería yo”: implicaciones del discurso citado en La sombra del caudillo*  
Noé Blancas Blancas .....63

*Libro Δ: El primer léxico filosófico. ¿Llave conceptual de la Metafísica de Aristóteles?*  
Rómulo Ramírez Daza y García .....75

*La esperanza: una vivencia entrelazada en el dolor*  
Román Alejandro Chávez Báez.....95

## Notas críticas

*El bien común desde las causas aristotélicas*  
Manuel Alejandro Gutiérrez González .....117

*Del realismo filosófico a la pedagogía realista*  
José Antonio Cabello Gil .....147

## **Reseñas**

<i>Menassé Temple, A. y Sánchez Muñoz, R. (Coords.), Perspectivas éticas, México: Tirant Lo Blanch/Universidad Veracruzana, 2019, 252 pp</i>	
Luis César González Pardo . . . . .	159
<i>Sánchez Muñoz, R., Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein, Bogotá: Aula de Humanidades, 2020, 188 pp</i>	
Rodrigo De la Vega . . . . .	163
<i>Normas editoriales</i> . . . . .	169



# ARTÍCULOS



# Cuerpos en fuga: el afecto espinosista en la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari

*Bodies in flight: Spinozian affection in Deleuze and Guattari's theory of becomings*

CARLOS BÉJAR RAMÍREZ<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma de México, México  
bejarca@gmail.com

## RESUMEN

La teoría de los devenires desarrollada en la meseta número diez de *Mil mesetas* –misma que cimienta el grueso del pensamiento ético-político de los filósofos franceses– es ante todo un análisis en clave espinosiana dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo. El artículo muestra con cierto detalle de qué forma el marco conceptual de la teoría de los afectos elaborada en la *Ética* de Spinoza es retomado y prolongado por Deleuze y Guattari para elaborar la teoría de los devenires. Expongo en la primera parte, de manera sucinta, el pensamiento espinosiano referido a los afectos, y explico en la segunda, mediante el análisis del devenir-animal, el devenir-mujer y el devenir-imperceptible, cómo las nociones espinosistas funcionan al interior de la teoría ético-política de los devenires.

**Palabras clave:** devenires, afecto, Spinoza, Deleuze, ética

## ABSTRACT

The theory of becomings developed in the plateau number ten of *A Thousand Plateaus* –theory that underlies most of the ethical-political thinking of the French philosophers– is first and foremost a spinozist analysis devoted to a certain type of compositional relations between bodies from an affective point of view. The article shows in some detail how the conceptual framework of affect theory developed in Spinoza's *Ethics* is retaken and extended by Deleuze and Guattari to elaborate the theory of becomings. I expose in the first part, succinctly, Spinoza's thought referring to affects, and I explain in the second, through the analysis of becoming-animal, becoming-woman and becoming-imperceptible, how spinozist notions work within the ethical-political theory of becomings.

**Keywords:** becomings, affect, Spinoza, Deleuze, ethics

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7716-325X>

## Introducción

La filosofía inmanentista de Spinoza no sólo influye de manera decisiva en la configuración de la ontología de la diferencia deleuziana –con su marcada insistencia en la inmanencia y la univocidad del ser–, sino que tiene también prolongaciones importantes en el pensamiento ético y político del pensador francés. Esto no podría ser de otra manera si consideramos que la propia filosofía de la Sustancia espinosista está concebida como soporte ontológico de una estructura axiomática que se quiere una Ética. Ahora bien, en la filosofía de Spinoza la ética es principalmente una tipología de modos inmanentes de existencia que, a diferencia de la moral, no hace ninguna referencia a la supuesta existencia de valores trascendentes.<sup>2</sup> Como explica Deleuze en sus cursos sobre Spinoza de los años ochenta, para la moral los entes son *seres* y poseen una esencia. Nuestra esencia, en este sentido, estaría en un estado en el que, de entrada, no está absolutamente realizada, o, en otras palabras, estaría “en potencia”. En la moral nos las habemos, pues, con la concepción clásica del hombre, concepción en la que se nos invitaría a reconciliarnos con nuestra esencia a través de aquello que nos conduce a ella: el *valor*.<sup>3</sup> Pero como el valor (el Bien y el Mal) está en una relación trascendente con respecto a nosotros, toda moralidad implica que nos estemos juzgando a nosotros mismos y a los demás sobre la base de lo que *somos* y lo que *deberíamos ser*. Es en este sentido que “la ley moral es un deber –comenta Deleuze– [y] no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia”.<sup>4</sup> Por supuesto, el problema con la obediencia moral a un “deber ser” trascendente no es tanto el hecho de que imponga una reducción de lo que se *es*, sino que universaliza esa reducción, esto es, la impone de manera general a todos sin distinción. Esto implica que la moral, tal y como la describen tanto Deleuze como Spinoza, ignora el aspecto más vital del “proyectar” y el “preferir” en tanto que pilares de cualquier vida ética que se tenga por tal. En fin, esta concepción de la moral es lo que llevó a Spinoza, en primer lugar, a denunciar a la Monarquía y a la Religión, pues eran éstas las instancias de las que dimanaban las leyes morales que, en su opinión, no hacían otra cosa que engañar y someter a los hombres; y en segundo, a criticar tres figuras o manifestaciones del hombre de la autodestrucción y del odio a la vida que habitaba aquellas instancias: el tirano y el sacerdote... pero también el esclavo, que los obedece. Pues, dice Spinoza en su *Tratado teológico-político*,

<sup>2</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: TusQuets, 2009, p. 34.

<sup>3</sup> DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 70.

<sup>4</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 35.

el gran secreto del régimen monárquico y su interés profundo consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación [...]”.<sup>5</sup>

La verdadera ética, a diferencia de la moral, implicará el compromiso a la vez subversivo, creativo y experimental de acrecentar nuestras conexiones afectivas con el mundo para aumentar nuestra potencia y expandir así nuestras posibilidades de vida. Esto supone que no existe ese supuesto *fin* al que *deberíamos* tender, ni ninguna ley o patrón ideal trascendente al que deberían apuntar nuestros esfuerzos, sino que aquello que *podríamos llegar a ser* permanecerá –mientras lo permita, claro, nuestra duración en tanto que ente finito– como una cuestión abierta.

Lo que me propongo en el siguiente ensayo no es tanto detenernos en las repercusiones que tiene la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari de cara a problemas actuales como los estudios de género, el antiespecismo, la crítica al antropocentrismo o al humanismo, etc. Mi tesis y objetivo principal consistirá en mostrar, con un máximo de detalle y rigor, cómo dicha teoría de los devenires es en gran medida una recuperación y una reelaboración de la teoría de los afectos que encontramos en la *Ética* spinociana; una recuperación que prolongará, además, la crítica de Spinoza a las instituciones establecidas y a los patrones opresivos que de ellas emanan, y que erigirá, en último término, un programa de experimentación anárquico a través de un análisis dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo.

## 1. La teoría de los afectos en la *Ética* de Spinoza

Para Spinoza los entes no son seres: los entes son modos de la Sustancia. ¿Y qué son los modos? No un ser, sino una “manera de ser” –comenta Deleuze. Lo que le interesa, pues, a Spinoza, no es la esencia sino la existencia y lo existente. Como se sabe, hay en la *Ética* de Spinoza una revaloración del cuerpo que es única en la historia de la filosofía, pues lo pondrá en una situación privilegiada con respecto al alma.<sup>6</sup> Deleuze señala que la célebre frase de la *Ética* “no sabemos lo que puede un cuerpo” significa sobre todo que no podemos saber por anticipado lo que un cuerpo (este cuerpo, el tuyo, el mío...)

<sup>5</sup> SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, Pref., p. 79 [7] (las páginas entre corchetes corresponden a la edición de Carl Gebhardt).

<sup>6</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: FCE, 1958, III, 2, esc. (en lo sucesivo, E).

puede en tal encuentro, en tal disposición, en tal combinación con otros cuerpos. Y debido a que nuestro cuerpo sobrepasa el conocimiento “natural” que tenemos de él, la filosofía como ética no será otra cosa que acceder a este conocimiento del cuerpo.<sup>7</sup> De aquí que la ética sea en principio una “etología”, esto es, una ciencia práctica de las maneras de ser del ente existente, ciencia que tendrá por principal objeto de estudio los afectos y afecciones por los que pasan los cuerpos en sus encuentros con otros cuerpos y que modifican su manera de ser. Como se verá en su momento, la teoría de los devenires en la obra de Deleuze y Guattari será también, en este sentido, una etología que desarrolla y prolonga la de Spinoza.

En fin, ¿qué es para Spinoza el afecto y cómo se distingue éste de las afecciones? En un primer sentido, las afecciones son los modos mismos: “Por modo entiendo las afecciones de la Sustancia”, dice Spinoza en la definición V de la primera parte de la Ética. Pero en un segundo sentido y a un nivel más alto –que es el que aquí nos interesa– las afecciones refieren a *lo que le sucede* al modo, a las modificaciones del modo, a los efectos que ocasionan otros modos sobre él. En otras palabras, una afección (*affectio*) es el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo. Las percepciones son, en este sentido, un primer ejemplo de afecciones, pues cualquier imagen de cosa provoca un efecto instantáneo sobre mí. Ahora bien, el efecto así provocado difiere del estado precedente, por lo que cada nueva afección siempre implica o envuelve un pasaje, una transición de un estado a otro. Es este pasaje envuelto en la afección lo que Spinoza llama afecto (*affectus*), con la condición –aclara Deleuze– de que se entienda que es un pasaje *en tanto que vivido*.<sup>8</sup> Ahora bien, la transición puede ser hacia un estado de mayor perfección o hacia uno de menor perfección que la precedente. “De un estado a otro distinto, de una imagen o idea a otra distinta se dan así transiciones, trasposos vívidos, duraciones en las que pasamos a una perfección más o menos grande”.<sup>9</sup> Aquello que Spinoza llama afectos son, pues, estas transiciones, estos trasposos o *variaciones* en la perfección o potencia de acción del modo: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de acción de este mismo cuerpo es aumentada o disminuida, ayudada”.<sup>10</sup> En suma, “[l]a *affectio* [afección] remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del

<sup>7</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 152; *En medio de Spinoza*, p. 50.

<sup>8</sup> En este sentido, el afecto es lo que Spinoza llama “duración”, término que según Deleuze coincide estrictamente con el de Bergson. En efecto, Spinoza habla de “duración indefinida” cuando describe la temporalidad propia del conatus: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser [...]. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido [...]. El alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo”. E, IV, 6, 8 y 9 prop.

<sup>9</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 62.

<sup>10</sup> E, III, 3 def.

cuerpo afectante, mientras que el *affectus* [afecto] remite al paso de un estado a otro distinto".<sup>11</sup> Aquí hay que hacer ya hincapié en este *paso*, esto es, en el carácter *transicional* o *procesual* del afecto, pues es esto lo que hará de todo afecto un devenir, y de todo devenir un proceso afectivo.

Así pues, como comenta Deleuze en su curso de 1978, nuestra vida sería, según Spinoza, una continua variación de mi fuerza de existir, de mi potencia de actuar. En tanto que esa variación está determinada por las ideas y los encuentros que se tienen, y a medida que unos reemplazan a otros, no dejo de pasar de un grado de perfección a otro, así sea minúsculo, y esa especie de línea melódica de la variación continua es la que definirá el afecto.<sup>12</sup> De esta forma, todas las maneras en que un cuerpo puede ser afectado por otro cuerpo dependen de la naturaleza del cuerpo afectado y de la naturaleza del cuerpo afectante. Spinoza asegura que el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras dada la diversidad de los cuerpos que hay en la naturaleza entorno a él,<sup>13</sup> algunas de las cuales aumentan su potencia de obrar, otras la disminuyen, y otras, finalmente, no hacen ni mayor ni menor su potencia de obrar. Esto se debe a que, para Spinoza, un cuerpo (por más pequeño que sea) comporta siempre una infinidad de cuerpos más pequeños entre los cuales se establecen relaciones de reposo y de movimiento, de velocidad u de lentitud.<sup>14</sup> El cuerpo lo definirá entonces como un conjunto de *relaciones entre partículas más simples*.<sup>15</sup> Supongamos, pues, que dos cuerpos –compuestos cada uno por una infinidad de partículas simples en relación– se encuentran. Dos resultados son posibles de este encuentro: o bien puede suceder que las relaciones específicas entre partículas de ambos cuerpos sean componibles, lo que asegurará que las partes de uno se ajusten a las del otro bajo una tercera relación compuesta que incluye las dos precedentes y que resulta en la formación de un cuerpo aún más compuesto (podemos pensar aquí en cualquier cuerpo cuyas relaciones se compongan de manera natural con las nuestras: alimentos nutritivos, un ser amado, un aliado, etc.);<sup>16</sup> o bien puede suceder que las dos relaciones no sean

<sup>11</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 63.

<sup>12</sup> DELEUZE, G., "Curso sobre Spinoza", clase del 24/01/78.

<sup>13</sup> E, II, 1 ax.

<sup>14</sup> "I. El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto [...]. III. Los individuos que componen el cuerpo humano, y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos". E, II, 1 y 3 post.

<sup>15</sup> "Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente". DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 150.

<sup>16</sup> Hay que aclarar que para Spinoza un cuerpo puede ser cualquier cosa: el cuerpo humano o cualquier cuerpo animal, sí, pero también podemos pensar en cuerpos lingüísticos, sociales, sonoros, etc.

directamente componibles. Entonces los cuerpos que se encuentran, o bien entran en una relación de indiferencia el uno con respecto al otro, o bien uno de los dos, bajo su propia relación, descompone la relación del otro cuerpo y lo destruye (en este último caso podemos pensar en un tóxico o veneno que destruye al hombre al descomponer su sangre, por ejemplo, o en el caso de un asesino que descompone y destruye las relaciones constitutivas de su víctima). Vemos así que cada cuerpo tiene poderes tanto de afectar como de ser afectado, es decir, que cada cuerpo, además de definirse como una relación entre cuerpos más simples, puede también definirse por el conjunto de los *afectos de los que es capaz*.

Recordemos que esta línea melódica vital, esta variación continua constituida por los afectos, va a tener en Spinoza dos polos: la alegría y la tristeza. “Por alegría entenderé [...] la *pasión* por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Por *tristeza*, por el contrario, la *pasión* por la cual pasa el alma a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de la alegría*, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o *melancolía*”.<sup>17</sup> La alegría y la tristeza son, pues, dos de los tres afectos más primitivos o fundamentales para Spinoza, aquellos de donde se derivarán todos los demás. El tercero es el deseo y Spinoza lo definirá simplemente como “*apetito con conciencia de él*”.<sup>18</sup> El deseo está por ello directamente relacionado con el *conatus*, es decir, con el principio espinosista según el cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”, pues lo que se apeetece es precisamente aquello que el individuo necesita (o cree necesitar) para su conservación. En el caso de la alegría, el apetito nos conduce a encontrarnos con cuerpos cuyas relaciones constitutivas son componibles con las nuestras y que por ello en efecto contribuyen a nuestra conservación, a un aumento de nuestra potencia y a una mayor perfección. “La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección”,<sup>19</sup> dice Spinoza (aclarando enseguida que dice “transición” porque “la alegría no es la perfección misma” sino *el paso* hacia ella). En el caso de la tristeza, ésta –dice Spinoza– “disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser; así pues, es contraria a este esfuerzo”.<sup>20</sup> Por ello mismo “[l]a *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección”.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> E, III, 11, esc. (las cursivas son de Spinoza).

<sup>18</sup> E, III, 9.

<sup>19</sup> E, III, 2da def. afectos.

<sup>20</sup> E, III, 37.

<sup>21</sup> E, III, 3ra def. afectos. Deleuze comenta que “en la tristeza, nuestra potencia como *conatus* se emplea por entero en cubrir la huella dolorosa y en rechazar o destruir el objeto que es su causa. Nuestra potencia queda inmovilizada y sólo puede reaccionar”. Es por ello que en la tristeza nuestra potencia disminuye o queda trabada. DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 123.



Como señalaba en la introducción, toda Moral está referida a la existencia de valores trascendentes sobre el Bien y el Mal que, según la tradición clásica, señalan el *fin* al que *debemos* tender para actualizar nuestra esencia que, mientras tanto, estaría sólo en potencia. La ley moral, en este sentido, juzga a la vida sobre la base de lo que ésta debería ser y hacer. La tarea de esta vida resulta, de esta manera, en el deber de obedecer los dictados de la ley moral. “La ley moral es un deber –comenta Deleuze–, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia”.<sup>22</sup> La *Ética* de Spinoza, como decíamos líneas arriba, es una tipología de los modos inmanentes de existencia en relación a potencias de acción variable, una tipología que reemplaza a la Moral. No hay para Spinoza Bien y Mal, pues éstos no pueden ser totalizables. Tampoco hay ninguna finalidad en la Naturaleza. Para Spinoza, como vimos, el bien no es otra cosa que todo género de alegría y todo lo que conduce a ella, mientras que el mal refiere a todos los géneros de tristeza. Por ello prefiere hablar no de Bien y Mal sino de *lo bueno* y *lo malo*. Lo bueno es aquello que nos conduce al único bien, la alegría, y por lo tanto todo aquello que nos es útil para llegar a ella, mientras que malo es todo lo que nos conduce a la tristeza. Spinoza advierte que esto significa que lo bueno y lo malo no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas: una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, “[p]ues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto puede ser afectado por un solo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos [...]. Por lo cual podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos”.<sup>23</sup> Esto por supuesto implica que un solo y mismo objeto puede ser bueno para algunos entes y malo para otros, tal y como lo afirmaba Heráclito: “El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombre, impotable y mortífera”.<sup>24</sup>

Dicho esto, y para concluir con esta breve exposición de la teoría de los afectos, hay que reparar en que la vida ética para Spinoza se vuelve inseparable de cierto proceso de aprendizaje por prueba y error, es decir, de cierta necesidad de *experimentación* para alcanzar la vida buena y la libertad. En nuestros encuentros contingentes con las cosas externas, lo único que llegamos a conocer claramente, en principio, es el *efecto* que éstas producen en nosotros. Se trata aquí de lo que –dice Deleuze– podríamos llamar ideas-*affectio*, ideas de *afección*, mismas que en la *Ética* pertenecen al primer género de conocimiento, que es también el más bajo. ¿Por qué el más bajo? Precisamente porque este tipo de ideas conocen las cosas solamente por sus efectos. Conozco, por ejemplo, el efecto que tiene el Sol sobre mí,

<sup>22</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 35.

<sup>23</sup> E, III, 17, esc.

<sup>24</sup> HERÁCLITO, DK B61.

pero nada conozco de lo que es mi cuerpo, de lo que es el cuerpo del Sol y de la relación específica que entre ambos se establece de manera que el primero produzca tales efectos sobre mí y no otros. Se trata, pues, de *ideas inadecuadas*, ideas que se definen por ser un *conocimiento de los efectos independientemente del conocimiento de las causas*. Y representan un conocimiento imperfecto y como mutilado porque estas ideas de afección –dice Spinoza– son como consecuencias sin premisas.<sup>25</sup> Spinoza también llama a este primer género de conocimiento, *conocimiento por experiencia vaga*. Seremos pasivos y padeceremos al azar de los encuentros en la medida en que permanezcamos en este primer nivel de conocimiento. Pero existe un segundo tipo de conocimiento, esta vez adecuado, que nace de la comprensión racional de aquello que de positivo engloba el conocimiento por experiencia vaga. No se tratará, pues, de suprimir la idea inadecuada que tenemos, sino de aprovechar lo que hay de positivo en ella para formar el mayor número posible de ideas adecuadas. Pero, ¿qué son exactamente las ideas adecuadas? Son lo que Spinoza llama *nociones comunes* (ideas-noción, dice Deleuze) y representan el conocimiento del segundo género y la salida del mundo de la pasión. A diferencia de la idea-afección, una idea-noción no refiere solamente al efecto de un cuerpo externo sobre el mío, sino que le atañen las *similitudes de composición* de los modos existentes, único medio para llegar al conocimiento adecuado de las relaciones de conveniencia o inconveniencia entre los cuerpos. Noción común es, de este modo, “*aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos externos por los cuales suele ser afectado el cuerpo humano*”.<sup>26</sup> En suma, “*las nociones comunes nos hacen conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen o se oponen*”.<sup>27</sup> Por ello dice Spinoza que “*las nociones llamadas comunes [...] son los fundamentos de nuestro raciocinio*”.<sup>28</sup> Ejemplo: si conozco lo suficiente del cuerpo llamado arsénico en sus relaciones constituyentes, y conozco además lo suficiente de las relaciones que componen el cuerpo humano, puedo entonces saber de la inconveniencia entre ambos cuerpos, de la capacidad del cuerpo-arsénico de envenenar y destruir las relaciones del cuerpo-humano. Es en este sentido que la noción se eleva a la comprensión de la causa y, por lo tanto, la idea-noción es una idea adecuada que nos aleja del mundo de la pasión.

Hay todavía un tercer género de conocimiento al que Spinoza llama *ciencia intuitiva* y que procede “de la idea adecuada de la esencia formal de los atri-

---

<sup>25</sup> E, II, 28.

<sup>26</sup> E, II, 39 (las cursivas son de Spinoza).

<sup>27</sup> DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1999, p. 286.

<sup>28</sup> E, II, 40, 2do, esc.

butos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.<sup>29</sup> De este conocimiento nace –dice Spinoza– el amor intelectual de Dios, un amor en el que se confunden aquel que el alma humana siente con respecto a Dios, con aquel con el que Dios se ama a sí mismo.<sup>30</sup> Es una especie de amor místico –dice Deleuze en sus clases–, posibilitado por este conocimiento del tercer género en virtud del cual el alma padece menos por los afectos que son malos y teme menos a la muerte.

En suma, hay en Spinoza una desvalorización de ley moral y de los valores en su conjunto, en provecho de una consideración de los encuentros afectivos y de la comprensión que de ellos se tenga a partir de la experimentación y el aprendizaje que parte del primer género de conocimiento para llegar al tercero. Como se puede ver, la Moral aquí no tiene cabida. Spinoza el inmoralista. Es por estas razones que para Deleuze, “Spinoza pertenece a esa clase de ‘pensadores privados’ que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a la de los ‘profesores públicos’ (quienes, conforme al elogio de Leibniz, no afectan a los sentimientos establecidos, al orden de la Moral y la Policía)”.<sup>31</sup> Para Spinoza las leyes morales juzgan la vida, le imponen deberes y la cercan por todos lados. Lo que éste, pues, erige con su modo de pensar –comenta Deleuze– es una imagen positiva y afirmativa en contra de lo que en el hombre odia a la vida. Y puesto que las leyes de la Moral que aprisionan la vida son aquellas que proceden de instituciones tales como la Iglesia y el Estado, son el sacerdote y el tirano aquellos que para Spinoza serán los principales partícipes de esta obra de destrucción de la vida. Pero también el propio esclavo, pues “los que obedecen a las leyes –sostiene Spinoza–, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos”.<sup>32</sup> A éstos son a quienes los primeros quieren mantener engañados “a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.<sup>33</sup> Son, pues, el tirano, el sacerdote, el juez y el esclavo manifestaciones de una sola figura, el “hombre de la autodestrucción”, “siempre ocupado en poner cercos a la vida, en mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios”.<sup>34</sup> Como veremos en lo que sigue, la teoría de los devenires en la filosofía de Deleuze y Guattari está en deuda con y es una prolongación de esta crítica espinosista a las fuerzas que mutilan la vida y restringen la libertad de los individuos.

---

<sup>29</sup> E, II, 40, 2do, esc.

<sup>30</sup> E, V, 32, 35, 36. Cf. DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, pp. 421 y ss.

<sup>31</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 20.

<sup>32</sup> SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, p. 168.

<sup>33</sup> SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, p. 79.

<sup>34</sup> DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 21.

## 2. La teoría de los devenires en *Mil mesetas* y su relación con la teoría espinosista de los afectos

Es en la teoría sobre los devenires desarrollada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* donde se puede ver con mayor claridad el importante papel que tiene la teoría de los afectos de Spinoza en el pensamiento ético-político de estos autores. La meseta dedicada al tratamiento de los devenires (titulada “1730: devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”) es principalmente, en efecto, un análisis dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo. Y lo primero que los filósofos toman de la *Ética* de Spinoza para apuntalar el concepto de devenir es su concepción del cuerpo. Según la directriz espinosista, en *Mil mesetas* todo cuerpo estará constituido por relaciones entre partículas más pequeñas, por relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud entre partículas más simples, lo que se traducirá en una cierta capacidad de afectar y ser afectado (dos capacidades, pasiva y activa, que Deleuze y Guattari condensan en la fórmula “los afectos de los que un cuerpo es capaz”). Estas dos dimensiones del cuerpo –ser una relación entre partículas y poseer una capacidad de afectar y de ser afectado– serán aquello que ya desde sus cursos sobre Spinoza Deleuze llamará *latitud* y *longitud* de un cuerpo. En *Mil mesetas* se conserva el mismo esquema: “La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación”.<sup>35</sup> Líneas más adelante explican:

En el plan de consistencia, *un cuerpo* sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud) [...]. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y de haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras.<sup>36</sup>

Así pues, en el plano de inmanencia que Deleuze se preocupó de defender desde sus primeras obras, un cuerpo será eso: longitud-latitud. Relaciones entre partículas, por un lado, capacidad de afectar y ser afectado, por el otro. Esto significará que los cuerpos ya no se definirán más por su esencia sino por los afectos de los que son capaces.

<sup>35</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2008, p. 261 (las cursivas son de los autores).

<sup>36</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 264 (las cursivas son de los autores).

Nada sabemos de un cuerpo –afirman en *Mil mesetas*– mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.<sup>37</sup>

Ahora bien, es el carácter transicional o procesual del afecto el que lo coloca en estrecha relación con la noción de devenir. En efecto, siendo todo afecto un cambio o variación que resulta del encuentro entre dos cuerpos, todo afecto *es*, ante todo, un devenir-otro.<sup>38</sup> La variación implicada en todo devenir será en principio –como lo era ya en la *Ética* de Spinoza– una variación de la potencia de acción: “A las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. *Los afectos son devenires*”.<sup>39</sup> Y puesto que el cuerpo se define como relación de partes infinitamente pequeñas, para Deleuze y Guattari todo devenir supondrá necesariamente la apertura de corrientes y de flujos de partículas, es decir, del flujo, robo, extracción o desecho de aquellos cuerpos simples que para Spinoza eran los componentes de todo cuerpo. Por ello afirman los filósofos que, en principio, “todos los devenires son ya moleculares”.<sup>40</sup> En fin, el devenir es principalmente la instauración de nuevas relaciones de composición o descomposición entre las partículas de los cuerpos que se encuentran y entran en contacto. En otras palabras, el devenir es siempre, como en Spinoza, un asunto de composición-descomposición a nivel micro. “Devenir es –sostienen Deleuze y Guattari–, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, *extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene*”.<sup>41</sup> Esto, como veremos en lo que sigue, provoca todo un trastrocamiento de los regímenes significantes y subjetivos de los que parte aquel que deviene, y es en este sentido que el devenir conlleva siempre una desterritorialización que puede instaurar agenciamientos novedosos, a veces *contra natura* y en ocasiones incluso peligrosos e incluso mortales.

<sup>37</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 261.

<sup>38</sup> Cf. COLMAN, F., “Affect”, en *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr, p. 12: “Deleuze se compromete y extiende las concepciones filosóficas sobre el afecto de Spinoza y de Nietzsche para describir el proceso del devenir, esto es, la transformación a través del movimiento y la duración” (la traducción del inglés es mía).

<sup>39</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 261 (las cursivas son mías).

<sup>40</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 275.

<sup>41</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...* (las cursivas son mías).

Cuando definimos el devenir del cuerpo en términos de los afectos de los que es capaz, esto nos lleva a considerar los tipos de relaciones y compromisos que puede establecer un cuerpo con otros cuerpos.<sup>42</sup> En el reino animal habría un sinnúmero de devenires en los que estos compromisos entre diferentes reinos se establecen con independencia de cualquier filiación genética. Un ejemplo que siempre fue grato a Deleuze es el de la orquídea y la avispa, en donde la primera, que no puede polinizarse a sí misma, adopta la forma de la avispa hembra para atraer al macho e impregnarlo así de polen. Se puede decir entonces que la orquídea deviene un calco de avispa, mientras que esta última deviene una pieza del aparato reproductor de la orquídea. Pero no se trata de una mera imitación –aclaran Deleuze y Guattari–: es más bien una *captura de código* que provoca el surgimiento de un rizoma común, de un agenciamiento, “verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa”.<sup>43</sup> No se trata en los devenires, pues, de evolución, pues no hay relación de descendencia ni de filiación alguna entre la orquídea y la avispa. El devenir es más bien del orden de las *alianzas* afectivas entre los cuerpos, alianzas que acrecientan el poder de uno de ellos, o, estableciendo una verdadera *simbiosis* entre los organismos involucrados, el de ambos (aunque también existen relaciones simbióticas como el parasitismo, en donde el organismo huésped ve disminuido su poder de acción y en ocasiones muere a causa del invasor; o la sinecrosis, una relación que acaba por destruir a los individuos de ambas especies).

Estos devenires existen en el reino animal, pero Deleuze y Guattari hablan además de un devenir-animal del hombre, tipo de devenir que posee características propias. En “La carta de Lord Chandos”, relato de ficción escrito por Hugo Von Hofmannsthal en 1902, un joven y prometedor poeta de la Inglaterra del siglo XVI (Chandos), le cuenta a Francis Bacon lo que experimentó a poco de haberle ordenado a su subordinado echar abundante veneno a las ratas que habían proliferado en los sótanos de una de sus granjas:

¡Allí estaba una madre que tenía alrededor a sus crías moribundas y temblorosas, y que dirigía sus miradas no a los muros implacables, sino al aire vacío o, a través del aire, al infinito, y que acompañaba esas miradas con un rechinar de dientes! Si un esclavo que servía se encontró lleno de horror

---

<sup>42</sup> Por esta razón Paul Patton acierta a ver una conexión íntima entre el concepto de devenir, el deseo y el poder: “Desde la perspectiva del poder, los devenires pueden ser considerados como procesos de aumento o realce de los poderes del cuerpo, llevados a cabo en relación con los poderes de otro, pero sin implicar una apropiación de esos poderes. Una manera en que los cuerpos pueden aumentar sus poderes es entrando en alianzas con otros cuerpos que sirven para reforzar o realzar sus propios poderes”. Ver PATTON, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, pp. 115 y ss.

<sup>43</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 16.

impotente cerca de la Niobe petrificada, debió sufrir lo que yo sufrí cuando, dentro de mí, el alma de aquel animal enseñaba los dientes al atroz destino.<sup>44</sup>

Deleuze y Guattari comentan este raro texto para ejemplificar con él el devenir-rata de Chandos y explicar el primero de los devenires que se analizan en la meseta: el devenir-animal. En la experiencia del joven poeta, no se trataría simplemente de un sentimiento de piedad. “Era mucho más y mucho menos que la simple piedad: una participación infinita –dice Chandos–, un fluir de mí mismo hacia esas criaturas”.<sup>45</sup> No se trata tampoco de un mero producto de la imaginación, ni de una analogía o una identificación, sino que se trata de

una composición de velocidades y de afectos entre individuos completamente diferentes –comentan Deleuze-Guattari–, simbiosis, que hace que el ratón devenga un pensamiento en el hombre, un pensamiento febril, al mismo tiempo que el hombre deviene ratón, ratón que rechina los dientes y agoniza.<sup>46</sup>

Otro caso: el del escritor pre-romántico alemán Moritz, quien ante unos bueyes muriendo siente la increíble impresión de una Naturaleza desconocida. Es el afecto –dicen Deleuze-Guattari–, pues “el afecto no es un sentimiento personal, tampoco un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo”.<sup>47</sup> Si en ambos casos –el de Hofmannsthal y el de Moritz– podemos hablar de afecto, es porque ambos, en su encuentro con las ratas o los bueyes muertos, tienen lo que Spinoza llama una afección que difiere de las antecedentes. Hay, pues, una afección en Chandos ante el cuerpo de las ratas, hay una afección en Moritz ante el cuerpo de los bueyes, y el estado que adquieren al presenciar estas muertes los hace pasar de un estado a otro. Experimentan, pues, un afecto que, en mi opinión, coincide con los recientes esfuerzos en filosofía por pensar una ética animal.

Pero tal vez lo más importante del devenir-animal para Deleuze y Guattari es que en este tipo de devenires siempre hay algo se propaga, se expande, se multiplica.

En un devenir-animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad [...] nosotros nos interesamos por los modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio, de poblamiento. Yo soy legión.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> HOFMANNSTHAL, H., “La carta de Lord Chandos”, recuperado el 02/10/2019 de <https://www.ugr.es/~filosofia/terapia/ACTIVIDADES/Otras/Ateneo/La%20Carta%20de%20Lord%20Chandos.pdf>

<sup>45</sup> HOFMANNSTHAL, H., “La carta de Lord Chandos”.

<sup>46</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 262.

<sup>47</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246.

<sup>48</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 245.

Se trata aquí, indiscutiblemente, de la dimensión social y política del devenir-animal. Para Deleuze y Guattari lo primero que tomamos del animal, antes que todo carácter (velocidad, agresividad, astucia) es el hecho de estar siempre en relación con una manada.

Nosotros decimos que todo animal es en primer lugar una banda, una manada. Que más que caracteres, todo animal tiene sus modos de manada [...]. Ahí es donde el hombre tiene que ver con el animal. Nosotros no devenimos animal sin una *fascinación* por la manada, por la multiplicidad.<sup>49</sup>

Los ejemplos que nos brindan son del orden de las sociedades de caza, las sociedades de guerra, las sociedades secretas o las sociedades de crimen. “Los devenires animales les pertenecen” –dicen–, y distinguen enseguida estos tipos de fenómenos sociales de las sociedades familiares y estatales a las que los devenires-animales socavan y debilitan desde dentro. Hay entre estos dos tipos de sociedades, pues, irreductibilidad, diferencia de naturaleza, pues “el origen de las manadas es completamente distinto que el de las familias y los Estados, y no cesan de minarlos, de perturbarlos desde fuera”.<sup>50</sup> Uno deviene-animal, pues, cuando la afección es del orden de la *fascinación* por una multiplicidad, fascinación que se traduce en *deseo*. En efecto, “el devenir –afirman– es el proceso del deseo” (y recordemos que en Spinoza el deseo, junto con la alegría y la tristeza, es uno de los afectos primarios). En fin, *el devenir-animal es un asunto de fascinación y deseo de manada que opera por contagio*. Ahora bien, la fascinación y el deseo inherentes al devenir-animal sólo son posibles mediante la figura del Anomal en tanto que individuo excepcional o jefe de banda, verdadero demonio con el que uno establece alianzas para luchar en contra de las instituciones molares establecidas. En este sentido, según Deleuze y Guattari, hay devenires-animales anormales en la máquina de guerra cuando ésta es extrínseca al Estado (como en los golpes de estado o las revoluciones); hay devenires-animales anormales en las sociedades de crimen cuando el Estado prohíbe las guerras locales (como los ejércitos paramilitares o las mafias rivales del narcotráfico); y también los hay en los grupos de motín, cuando la Iglesia y el Estado se encuentran ante movimientos campesinos, de maestros, de migrantes, etc. Incluso el asceta estaría en posición anomal y en línea de fuga con respecto a la Iglesia.<sup>51</sup> Por ello Deleuze y Guattari afirman que el devenir-animal es un asunto de política, pero de una política “transversal” con respecto a las formas de política acostumbradas.

Hay toda una política de los devenires-animales [...]: esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni

<sup>49</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246 (la cursiva es mía).

<sup>50</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 248.

<sup>51</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.



los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos.<sup>52</sup>

Por ello afirman que el devenir-animal adopta la forma diabólica de la Tentación: su empresa siempre se acompaña “de una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse”.<sup>53</sup>

El devenir-animal y la figura del Anomal que lo detona mediante afectaciones como la fascinación y la tentación nos remiten al componente afectivo del poder. En su *Foucault*, Deleuze comenta que las “relaciones de poder” son esencialmente “relación de fuerzas” en donde una fuerza ejerce una acción sobre otra. Las relaciones de poder son, pues, “un conjunto de acciones sobre acciones posibles”. Deleuze enumera algunas acciones que expresan una relación de fuerzas o de poder: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable, etc. Esas –dice– son las categorías del poder y, puesto que la lista debe permanecer abierta, podríamos agregar aquí la fascinación que experimenta el “yo” hacia la manada y la tentación del Anomal sobre nosotros, acciones que no son otra cosa que una forma de ejercer el poder. Por ello el poder aparece como un afecto, porque se ejerce sobre otros cuerpos:

Uno no pregunta, “¿qué es el poder, de dónde viene?”. Uno pregunta, ¿cómo se ejerce? Un ejercicio de poder aparece como un afecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogos) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto “útil”, constituyen afectos reactivos.<sup>54</sup>

Ejercer fascinación, tentar y contagiar serían, pues, desde un punto de vista espinosista, los poderes de afectar propios del Anomal y de la multiplicidad que habita, afectos que nos arrastran a un devenir-animal, esto es, que nos produce un afecto de manada, de banda, de sociedad secreta en cuyo agenciamiento nuestros poderes se acrecientan mientras que minan, debilitan y perturban los códigos dominantes y las instituciones molares establecidas que nos oprimen. Hay también aquí una explicación espinosista para esta fascinación por determinada multiplicidad, por determinada población o grupo: “la multiplicidad que nos fascina –afirman Deleuze y Guattari– ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro”.<sup>55</sup> Hay, así,

<sup>52</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.

<sup>53</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.

<sup>54</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987, p. 100.

<sup>55</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246.

multiplicidades que nos llaman, o mejor dicho, que llaman a ciertas partículas que componen nuestra propia multiplicidad. En términos espinosistas, este deseo-fascinación-tentación se produce porque las partículas de la multiplicidad con la que entramos en contacto entran en relaciones de composición con las nuestras. Se llaman, pues, unas a otras de la misma manera que nuestro cuerpo sediento llama al agua. Se trata, así, de una suerte de “afinidades electivas” en donde el encuentro con lo otro hace que descubramos en nosotros mismos al grupo o a la manada que nos llama. Los mítines funcionan de esta manera, las manifestaciones civiles, los grupos contraculturales, las tribus urbanas, las sectas, las camarillas y las facciones... en fin, todos los llamados a la revolución.

Esto con respecto al devenir-animal, pero hay que decir lo mismo del devenir-mujer, del devenir-niño, del devenir-imperceptible. Puesto que –como dijimos– todos los devenires son moleculares, el devenir-mujer o el devenir-niño no se parecen a las entidades molares que operan en la sociedad, entidades que funcionan mediante patrones mayoritarios desde donde se juzga y se clasifica a los miembros de aquella. ¿Cómo entender lo molar y lo mayoritario? Según la clara y sucinta explicación de Tamsin Lorraine, en la sociedad capitalista la vida humana funcionaría al nivel de varios estratos diferenciados y complementarios. Nuestro cuerpo orgánico –un estrato formado por varios subsistemas corporales que se organizan para formar los complejos organismos biológicos que somos– no es el único estrato. Hay también estratos de *significancia* y de *subjetivación* que distribuyen y jerarquizan los roles sociales y su significado de cara a otros sujetos que interpretan esos significados. Siguiendo a Foucault, Deleuze y Guattari sostienen que el sujeto no puede ser previo a la sociedad de la cual se vuelve miembro, sino, al contrario, son los regímenes de subjetivación y de significancia la condición de los sujetos que producen. Así –afirma Lorraine–:

[...] lo que cuenta como un discurso con sentido lo dicta no un sujeto individual, sino el sistema de significancia que determina lo que tiene sentido en una situación dada. Lo que cuenta como un sujeto reconocible (hacia uno mismo y hacia los demás) lo dicta el sistema de subjetivación que determina la posición *vis-à-vis* de un sujeto con otros.<sup>56</sup>

Existe, pues, toda una axiomática capitalista que especifica las posiciones de sujeto en un sistema estructural arborescente y jerárquico, una “gigantesca memoria” que constituye lo molar mediante estándares o patrones a partir de los cuales se clasifica y se juzga a los sujetos y se les otorga determinados significados a sus palabras y a sus acciones. “Los sistemas [o regímenes] de

<sup>56</sup> LORRAINE, T., “Majoritarian”, en *The Deleuze Dictionary*, p. 153 (la traducción es mía).

significancia y subjetivación –comenta Lorraine– clasifican a los significados sociales y los sujetos individuales de acuerdo a categorías binarias que permanecen relativamente estables, dejando como derivadas o invisibles a las fluctuaciones ‘menores’ ”.<sup>57</sup> Son estas desviaciones en el sistema, estos “movimientos aberrantes” que surgen como fluctuaciones (o, lo que es lo mismo, devenires) menores los que se opondrán a la noción de mayoría o mayoritario. Así, minoría y mayoría serán términos que para Deleuze y Guattari no remitirán a cantidades más o menos grandes o pequeñas, sino que referirán, en el caso de lo mayoritario, a un patrón desde el cual se evalúa a los seres y que por lo tanto supone un estado de poder y dominación, y, en lo que respecta a lo minoritario, a todo aquello que queda fuera del patrón. En este sentido, ‘Hombre’ es la mayoría por excelencia, incluso si en términos cuantitativos es menos numeroso que otros seres.

Minoría y mayoría no sólo se oponen de forma cuantitativa. Mayoría implica una constante [...], como un metro-patrón con relación al cual se evalúa. Supongamos que la constante o el patrón sea Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera [...]. Es evidente que “el hombre” tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales... etc. [...]. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa [...]. Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número, es decir, será considerada como un subsistema o como fuera del sistema.<sup>58</sup>

Es en este sentido que *todo devenir es minoritario* –dicen los autores–, y siendo el hombre lo mayoritario *par excellence*, no se puede hablar de un devenir-hombre. La referencia (y la crítica) es aquí evidente: el casi omnipresente fenómeno del patriarcado, el machismo y el falocentrismo (y, podríamos agregar, el eurocentrismo) como principios rectores de dominación y de sujeción en nuestras sociedades. Así pues, “ ‘el hombre’ ha constituido en el universo un patrón con relación al cual los hombres forman necesariamente (analíticamente) una mayoría [...] la mayoría en el universo supone como ya dados el derecho y el poder del hombre ”.<sup>59</sup> Es en este sentido que las mujeres, los niños, los animales y el ecosistema entero son minoritarios con respecto al patrón-hombre y están sometidos a éste. Y es tal vez por esta razón que el devenir-mujer –dada la situación histórica de la mujer con relación al patrón-hombre– es para Deleuze y Guattari el primero de los devenires, aquel

---

<sup>57</sup> LORRAINE, T., “Majoritarian”.

<sup>58</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 107.

<sup>59</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 291.

por donde todos pasan.<sup>60</sup> En fin, el asunto del devenir-minoritario se revela, así, un asunto político. “Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa”.<sup>61</sup> Así lo era ya para los devenires-animales, que, según vimos, se elaboraban en agenciamientos de manada que no eran los de la familia, los de la religión o los del Estado, sino que expresaban grupos minoritarios oprimidos, prohibidos o rebeldes siempre al borde de las instituciones establecidas. Digamos entonces, para redondear nuestro asunto, que por entidad molar podemos entender las instituciones establecidas como el Estado, la Iglesia, la Familia, o, más recientemente, el Mercado; agenciamientos todos que operan mediante patrones mayoritarios de donde emanan los regímenes de significancia y subjetivación que, desde un estado de poder y dominación, reparten y clasifican las posiciones de sujeto y los significados en una sociedad. Son, pues, a estas entidades a las que se opone el devenir-animal, y, por supuesto, el devenir-mujer no será la excepción. Ahora bien, el devenir-mujer, más que oponerse colectivamente a los agenciamientos que estratifican a los sujetos, se oponen transversalmente a las “posiciones de sujeto” que de éstos dimanar y que le confieren a la mujer una posición fija y establecida con respecto al hombre. “Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar –dicen Deleuze y Guattari– es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto”.<sup>62</sup> La mujer es, pues, una entidad molar en la medida en que está “sujetada” a un molde prefabricado por las instituciones molares establecidas. Y si Spinoza nos advertía que “no sabemos lo que puede un cuerpo”, es decir, no sabemos aún las potencias latentes contenidas en todo cuerpo, el problema con las entidades molares como el de la mujer es que lo que se le roba a la joven es precisamente y en primer lugar su cuerpo. “El problema –sostienen Deleuze-Guattari– es en primer lugar el del cuerpo –el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles”.<sup>63</sup> Es a la joven, según los filósofos, a quien primero le roban su cuerpo mediante los procesos de socialización ejecutados por las entidades morales como la Escuela, la Familia o la Iglesia. Esta socialización, esta sujeción a lo molar, estaría conformada –como diría Ricardo Rodulfo– por “lo que se respira en un lugar a través de una serie de prácticas cotidianas que incluyen actos, dichos, ideologemas, normas educativas, regulaciones del cuerpo, que forman un conjunto donde está presente un mito familiar”.<sup>64</sup> Rodulfo

<sup>60</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 291.

<sup>61</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 292.

<sup>62</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 277.

<sup>63</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

<sup>64</sup> RODULFO, R., *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*, Buenos Aires: Paidós, 1993, p. 36.

pone como ejemplo el típico caso en el que se le dice a una niña “es feo que una nena haga eso”, dicho que no hace más que poner en acción un trozo de mito familiar que concierne a la diferencia sexual. Deleuze y Guattari ponen ejemplos similares: “no pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas mamarracho”, frases con las que le roban a la joven su cuerpo y le imponen –dicen– “una historia” que funciona como máquina dual en donde la mujer se opone al hombre... con todas las cargas, prohibiciones y demandas sociales que esto conlleva.<sup>65</sup> En suma, el organismo, la significación y la subjetivación son los tres estratos principales que nos determinan y por los cuales se nos identifica, se nos clasifica y se nos juzga.

Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significación y la subjetivación [...]. Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado–. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado–. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo–.<sup>66</sup>

En *Diálogos* dice Deleuze:

Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadrículan, que nos identifican y nos obligan a reconocer; agujero en el que habitamos con nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestras pasiones, nuestros secretitos demasiado conocidos, nuestro deseo de darlos a conocer.<sup>67</sup>

En fin, en abierta oposición a todo aquello que nos estratifica, el devenir-mujer se identificará con la figura de la joven pues es ésta la que por de pronto escapa a la mujer molar,<sup>68</sup> joven que Deleuze y Guattari definen, por esta razón, como una “mujer molecular”. Es decir (hablando en los términos de Spinoza), la joven estará definida como “una relación de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud, por una combinación de átomos, una emisión de partículas” que produce una línea de fuga que atraviesa de un lado

<sup>65</sup> “El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”, en DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 164.

<sup>66</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 164.

<sup>67</sup> DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 55.

<sup>68</sup> “Sin duda, la joven deviene mujer, en el sentido orgánico o molar. Y a la inversa, el devenir-mujer o la mujer molecular son la propia joven”. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

a otro las máquinas duales de las instituciones molares.<sup>69</sup> Por ello no sólo la mujer molar debe devenir-mujer, sino que hay también un devenir-mujer del hombre en el que éste conjuga su cuerpo con partículas de feminidad para escapar de sus propios condicionamientos molares.

Así pues, si molarizar a la joven implica robarle su cuerpo mediante la imposición de un organismo que se opone al del hombre, a la inversa –afirman Deleuze y Guattari–, “la reconstrucción del cuerpo como Cuerpo sin órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular”.<sup>70</sup> ¿Qué significa para los autores reconstruirse un Cuerpo sin órganos (CsO)? En términos espinosistas podríamos decir: 1) hacerse un CsO significa dejar de obedecer a las grandes instituciones molares y a toda la Moral que de ella se desprende. Dejar de seguir a los falsos profetas de la Religión, del Mercado; desobedecer a los tiranos del Estado, cuestionar la autoridad del Padre y los significantes dominantes en la sociedad (Lacan); escapar de aquello que nos objetiva, que nos fija en tanto que sujetos; fugarnos de aquello que nos juzga e interpreta, de aquello que nos clasifica y nos da un lugar en el árbol de las jerarquías. Y 2) hacerse un CsO implica experimentar, hacer un programa de experimentación anárquico.<sup>71</sup> Deleuze y Guattari se pregunta en este sentido si “¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO?”,<sup>72</sup> y traen a cuento, para describir con ello la verdadera significación del espinosismo, a *Heliogábalo* y a *Los tarahumara*, dos ensayos en donde Antonin Artaud trata, en el primero, el tema del *anarquismo* de aquel singular y extravagante emperador romano (de donde Deleuze toma la expresión “anarquía coronada”) y, en el segundo, la *experimentación* con el peyote de aquella comunidad indígena mexicana.<sup>73</sup> Es en este sentido que todos los devenires, sin excepción, trazan su camino de huida hacia el CsO.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

<sup>70</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

<sup>71</sup> Bruce Baugh comenta al respecto que, en francés, la palabra *expérience* significa a la vez ‘experiencia’ y ‘experimento’. Experimentar es, en este sentido, probar nuevas acciones, métodos, técnicas y combinaciones para acrecentar nuestra experiencia sobre el mundo. La experimentación es inseparable de la innovación y el descubrimiento, y es necesaria para revelar ‘lo que un cuerpo o una mente pueden hacer en un encuentro dado’. Baugh señala acertadamente la diferencia crucial con Kant en lo que respecta a la ética que se desprende de esta teoría de los afectos, pues no podemos tener un conocimiento *a priori* de estos efectos a partir de principios o axiomas. De hecho, dice Baugh, es todo lo contrario a cualquier sistema axiomático-deductivo o a cualquier sistema o juicio que use, como Kant, criterios trascendentales. Cf. BAUGH, B., “Experimentation”, en *The Deleuze Dictionary*, pp. 93-95.

<sup>72</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 159.

<sup>73</sup> “Relectura –dicen– de *Heliogábalo* y de los *Tarahumaras*. Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado. Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple”, DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 163.

<sup>74</sup> En lo que respecta a los devenires en su relación con las instituciones establecidas, podríamos utilizar la distinción que hace Rosi Braidotti entre, por un lado, el deseo que impulsa la expres-

En suma, anarquismo y experimentación serán las dos caras del programa de todo devenir, con la única condición de que se emplee la suficiente *prudencia* pues todo devenir, toda línea de fuga que abandona las tres estratificaciones principales, corre siempre el riesgo de convertirse en línea de muerte. “La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la subjetivación”.<sup>75</sup> Y algunas líneas atrás: “¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son vencidos en esta batalla”.<sup>76</sup>

Ahora bien, el peligro de que la experimentación en la que se arroja el devenir acabe en la muerte del sujeto significa que *la muerte misma es la forma extrema de mi posibilidad de devenir algo otro que yo mismo*. El devenir-imperceptible es precisamente eso: un pensamiento sobre la muerte como el último de los devenires, aquel en el que todos finalmente comparecen. “Más allá de un devenir-mujer, de un devenir-moro, animal, etc., mucho más allá de un devenir-minoritario, está la empresa final de devenir-imperceptible”, dice Deleuze en *Diálogos*.<sup>77</sup> De la misma manera, en *Mil mesetas* afirman: “Si el devenir-mujer es el primer cuanto o segmento molecular, y luego vienen los devenires animales que se encadenan con él, ¿hacia dónde se precipitan todos ellos? Sin duda, hacia un devenir-imperceptible. Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica”.<sup>78</sup> Devenir-imperceptible no es otra cosa que devenir uno con el Cosmos, o mejor dicho, con el CsO como matriz generatriz de todo lo que existe. Pues sí, de acuerdo a Spinoza, existir quiere decir tener una infinidad de partes infinitamente pequeñas bajo cierta relación, morir quiere decir que las partes que me pertenecen dejan de pertenecerme para entrar bajo otras relaciones que caracterizan otros cuerpos. “¿Qué sucede cuando morimos? –comenta Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*–. La muerte es una substracción, una supresión. Perdemos todas las partes extensivas que nos pertenecen bajo cierta relación”.<sup>79</sup> “¡Alimentaré a los gusanos!” –dice Deleuze a sus alumnos en sus clases sobre Spinoza–,

---

sión del conatus del sujeto, y, por el otro, los constreñimientos impuestos por la sociedad. El clima político actual –repetiendo *ad nauseam* la “muerte de las ideologías”– habría puesto un excesivo énfasis en el riesgo que implica perseguir cambios sociales. De ahí que el proyecto ético-político centrado en los devenires insista en la necesidad de actuar, de experimentar con diferentes modos de construcción de subjetividad y diferentes maneras de habitar nuestra corporalidad. Cf. BRAIDOTTI, R., “The Ethics of Becoming Imperceptible”, en *Deleuze and Philosophy*, Edinburg: Edinburg University Press, 2006, ed. Constantin Boundas, pp. 133-159.

<sup>75</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 165.

<sup>76</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 156.

<sup>77</sup> DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, p. 54.

<sup>78</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 280.

<sup>79</sup> DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 310.

lo que quiere decir que en la muerte nuestros corpúsculos entran en la relación que constituye, primero, el cuerpo de los gusanos,<sup>80</sup> pero finalmente, tarde o temprano, el del Universo entero. Ahora bien, esta muerte puede ser entendida en un sentido literal (muerte biológica), pero antes tiene todavía un significado ético-político de acuerdo al cual el devenir-imperceptible refiere a la “muerte” de la subjetividad estratificada propia de las sociedades capitalistas, esto es, a la disolución del “yo” en tanto que posición molar, con todo el narcisismo y paranoia que encierra. Si, en este sentido, el yo o el ego es lo que se distingue y se distancia de “todo el mundo” (es decir, de todo lo que no-es-yo) entonces el devenir-imperceptible será precisamente ser “como todo el mundo”, es decir, renunciar al “sí mismo” para encontrar canales comunicantes con los otros, para habitar zonas en donde el yo y lo otro son indiscernibles; alianzas incluso *contra natura*, esto es, asociaciones con lo no-humano. Para ello –afirman Deleuze y Guattari– se precisa de cierta ascesis y sobriedad, “eliminar lo que resalta demasiado, lo demasiado vistoso. ‘Eliminar todo lo que es exceso, muerte y superfluidad’, queja y reproche, deseo no satisfecho, defensa y alegato, todo lo que lo enraíza a cada uno (a todo el mundo) en sí mismo, en su molaridad”.<sup>81</sup> Es en este sentido que el devenir-imperceptible puede también entenderse como un des-centramiento del antropocentrismo global mediante relaciones de composición con las fuerzas cósmicas de la Vida en su totalidad, pues el devenir-imperceptible, el devenir-todo-el-mundo –afirman Deleuze y Guattari– “pone en juego el cosmos con sus componentes moleculares”. Se trataría, pues –como dice Braidotti–, de establecer cierta inter-conectividad que puede ser traducida en una empatía y afectividad eco-filosófica que atraviesa las especies, el espacio y el tiempo.<sup>82</sup> Un igualitarismo bio-centrado que descentra y desplaza lo humano y que por ello hace multitud y crea un nuevo mundo (con la condición de que ese mundo no sea únicamente humano, demasiado humano). “En ese sentido, devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear una multitud, es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y sus zonas de indiscernibilidad”.<sup>83</sup> En el devenir-imperceptible nos encontramos así, de algún modo, con una ética omnicomprendiva que opera mediante la renuncia y el abandono de los trazos que uno lo conforman y que nos distinguen y separan de los otros entes, una ética que, por ende, deriva en una especie de amor cósmico que se expande a través de los reinos y de los seres. ¿Podemos ver en el devenir-imperceptible, sin forzar demasiado el argumento, la transcripción que hacen Deleuze y Guattari de lo que en Spinoza era el conocimiento intuitivo del tercer género? Pues ya Spinoza hablaba de la idea

<sup>80</sup> DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, p. 398.

<sup>81</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 281.

<sup>82</sup> BRAIDOTTI, R., “The Ethics of Becoming Imperceptible”, p. 158.

<sup>83</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 281.



de Dios como último destino de nuestro conocimiento, una idea-horizonte en el que las nociones comunes –es decir, las ideas adecuadas sobre las composiciones de relaciones– encuentran su verdadero fundamento. Y es que la idea de Dios de la que hablaba Spinoza –comenta Deleuze en sus cursos–, “es la idea de un verdadero fundamento concreto para todas las composiciones de relaciones [...]. Dios como continente, como siendo él mismo una esencia que contiene todas las esencias”.<sup>84</sup> El conocimiento del tercer género es, pues, una especie de reducción del yo personal en favor de un amor intelectual a Dios como fundamento de todas las esencias individuales. De la misma manera, el devenir-imperceptible es –afirman Deleuze y Guattari–, “[r]educirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador”.<sup>85</sup> El devenir-imperceptible, el último de los devenires, nos habla, pues, de una ética afectiva, comunicante y global; de una micro-política empática, ecológica, sin fronteras, en la que suprimimos del sí mismo lo que nos separa de las cosas para, en su lugar, ponerlo “Todo”.

## Bibliografía

- BAUGH, BRUCE, “Experimentation”, en *The Deleuze Dictionary*, editado por Adrian Parr, 93-95. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- BRAIDOTTI, ROSI, “The Ethics of Becoming Imperceptible”, en *Deleuze and Philosophy*, editado por Constantin Boundas, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, pp. 133-159.
- COLMAN, FELICITY, “Affect”, en *The Deleuze Dictionary*, editado por Adrian Parr, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, pp. 11-13.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza: filosofía práctica*, traducción de Antonio Escohotado, Barcelona: TusQuets, 2009.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- DELEUZE, GILLES, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Barcelona: Paidós, 1987.
- DELEUZE, GILLES, *En medio de Spinoza*, traducción de Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- DELEUZE, GILLES y PARNET, CLAIRE, *Diálogos*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2004.

<sup>84</sup> DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, pp. 450 y 451.

<sup>85</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 282.

- GOH, IRVING, "Becoming-animal: Transversal Politics", en *Diacritics*, vol. 39, núm. 2, Negative Politics, Verano, 2009, pp. 37-44, 46-57.
- HARDT, MICHAEL, "The Power to be Affected", en *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 28, núm. 3, Special Issue: Flat Affect, Joyful Politics and Enthralled Attachments: Engaging with the Work of Lauren Berlant, septiembre de 2015, pp. 215-222.
- PATTON, PAUL, *Deleuze y lo político*, traducción de Margarita Costa, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- RODULFO, RICARDO, *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*, Buenos Aires: Paidós, 1993.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohen, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid: Tecnos, 2007.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 2014.
- ZOURABICHVILI, FRANÇOIS, "Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze?", Conferencia pronunciada en Horlieu (Lyon) el 27 de marzo de 1997, <http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>

# La herencia de José Gaos y los orígenes de la filosofía de la liberación

*The heritage of José Gaos and the origins  
of the philosophy of liberation*

STEFANO SANTASILIA<sup>1</sup>

Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
santasilia@gmail.com

## RESUMEN

El pensamiento de José Gaos no parece proporcionar una orientación específica con respecto a la dimensión ético-política. Sin embargo, a pesar de no poder declarar una directa filiación, dentro de la atención dirigida al “contexto”, y a su indisoluble vinculación con el filosofar, es posible individuar un enlace con los desarrollos sucesivos de una particular orientación de la filosofía de la liberación. En este artículo se intenta llevar a la luz los posibles senderos “reveladores” de esta vinculación, tratando de indicar el lugar del pensamiento gaosiano en el tal corriente o, mejor dicho, una de sus almas queda arraigada. Se podrá, entonces, reconocer que, en la “herencia gaosiana” presente en el pensamiento de Leopoldo Zea, se deja vislumbrar la orientación que ya movía el pensamiento gaosiano en su orteguiana inspiración “circunstancial”. Si es la salvación de la circunstancia, base de cualquiera recuperación cultural, lo que lleva a la misma posibilidad de una filosofía latinoamericana, pues entonces una parte de la filosofía de la liberación tiene que reconocerse como fruto de una actitud metodológica fomentada por el pensador exiliado.

**Palabras clave:** Gaos, Zea, filosofía mexicana, filosofía de la liberación, circunstancia

## ABSTRACT

José Gaos' thought does not seem to provide a specific orientation regarding the ethical-political dimension. However, despite not being able to declare a direct affiliation, within the attention directed to the “context”, and its indissoluble link with philosophizing, it is possible to identify a link with the successive developments of a particular orientation of the philosophy of liberation. This article attempts to bring to light the possible “revealing” paths of this connection, trying to indicate the place of Gaosian thought in which this current or, rather, one of their souls is rooted. It will be possible, then, to recognize how in the “Gaosian inheritance” present in the thought of Leopoldo Zea, we can glimpse the orien-

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

tation that Gaussian thought already moved in its Orteguitan “circumstantial” inspiration. If it is the salvation of the circumstance, the basis of any cultural recovery, which leads to the same possibility of a Latin American philosophy, then a part of the philosophy of liberation must be recognized as the fruit of a methodological attitude promoted by the exiled thinker.

**Keyword:** Gaos, Zea, mexican philosophy, philosophy of liberation, circumstance

## Introducción

En el marco de las investigaciones relativas a la posibilidad de individuar una forma de racionalidad política en el pensamiento de los filósofos españoles exiliados, no parece que el pensamiento de José Gaos tenga una clara y precisa colocación.<sup>2</sup> *Sic stantibus rebus*, si se busca este tipo de reflexión como expresada de forma directa, no queda de otra que alinearse a la *vulgata* común y dejar la empresa antes de empezar. Si, en cambio, se toma la decisión de emprender el camino por diferentes, y marginales derroteros, a lo mejor bien escondidos, parece salir a la luz la posibilidad de una auténtica atención a la cuestión sociopolítica. Por mi parte, me he propuesto buscar senderos reveladores en los tratos que remiten a los orígenes de la, así llamada, filosofía de la liberación. Se trata de enseñar el lugar del pensamiento gaosiano en el cual tal corriente o, mejor dicho, una de sus almas<sup>3</sup> queda arraigada.

<sup>2</sup> La falta de “peso político” por parte de los exiliados españoles en México tiene que ver efectivamente con las mismas condiciones que les permitieron acomodarse en el país que les estaba brindando otra posibilidad de vida. De hecho, la recepción de estos intelectuales iba realizándose bajo un “candado” de no participación al debate sociopolítico, a pesar de la interesante contribución que, en calidad de desterrados, hubieran podido aportar. Sobre este tema, ver AGUIRRE, A.; SÁNCHEZ CUERVO, A.; RONIGER, L., *Tres estudios sobre el exilio*, México: Edaf, 2014; y SÁNCHEZ CUERVO, A. (Coord.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid: Tèbar, 2008.

<sup>3</sup> Como reconoce Carlos Beorlegui en su estudio sobre el pensamiento latinoamericano, la bibliografía sobre esta corriente de pensamiento es tan amplia que no es posible, para él, así como para nosotros, revisar todos los matices con los cuales los diferentes filósofos de la liberación colorean su propio uso del término “liberación” (Ver BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2006, pp. 664-667). Si, como afirma Ofelia Schutte, en sentido amplio la filosofía de la liberación comprende un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos empeñados en la búsqueda de una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana (Ver SCHUTTE, O., “Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano”, en *Prometeo*, núm. 3, 1987, p. 19), entonces esta situación constituye el “contexto de opresión” del cual el hombre latinoamericano tiene que liberarse. Entendemos que desarrollar un pensamiento desde la opresión, o sea, un pensamiento liberado es, sin duda, un reflexionar caminando sobre el eje ético-político, elaborar un pensamiento en el cual la *praxis* parece ser el momento fundamental. Como bien afirma Beorlegui, “este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política” (BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento...*, p. 669). Desde luego, el texto fundamental que hay que tomar en cuenta cada vez que se quiere realizar un acercamiento

En tal caso, parece posible hablar de “herencia”, o sea, de un legado que constituye, de forma muy peculiar, la posibilidad de un tipo de reflexión política que, en cambio de un desarrollo directo, prefiere esconderse dentro de las semillas necesarias al germinar de las flores de un pensamiento sucesivo, enlazado con el primero por una relación de filosófica *philia*.<sup>4</sup> La herencia de Gaos, éste es el punto fundamental. Hay que preguntarse, entonces, en qué consiste y cómo se va constituyendo este mismo legado. Teniendo que abrir hacia derroteros no comunes, será necesario, ante todo, asumir que no se puede tratar de una herencia que remite al núcleo teórico de su pensamiento.<sup>5</sup>

## 1. Gaos: transtierro y filosofía mexicana

No es este el lugar para realizar una descripción detallada, aún breve, de cómo se vaya constituyendo y desarrollando la reflexión filosófica de José Gaos, a través de sus fundamentales pautas fenomenológicas, existencialistas, etc.<sup>6</sup> Ni en realidad resultaría útil ir buscando todas las referencias que alimentan el estructurarse de su pensamiento, como por ejemplo las filosofías de Heidegger, de Scheler, Dilthey, etc. Y esto porque, a pesar de la profundidad, y a veces hasta oscuridad, de su pensamiento, parece problemático desmentir que, como afirma y subraya Vera Yamuni:

La filosofía de Gaos fue siempre una filosofía de la Filosofía, que redujo a una forma autobiográfica, personal, y que terminó por ser una filosofía de la negación, y una metafísica [...]. Los motivos de su propia vocación filosófica, parte

---

a la filosofía de la liberación es el de CERUTTI GULDBERG, HORACIO, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006. En este trabajo, el autor analiza y explica, de manera extremadamente clara, todo el génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de la liberación.

<sup>4</sup> Con respecto a la posibilidad de leer la herencia cómo una particular forma de *philia*, ver el interesante artículo VÁZQUEZ, M., “Herencia y testamento. H. Arendt y J. Derrida”, en *Bollettino Filosofico*, núm. 27, 2011/2012, pp. 179-194. En particular, resulta muy interesante una consideración que el autor saca a partir del análisis de unos textos de Jacques Derrida: “Son los otros, los herederos, quienes deciden sobre lo recibido. Desde su libertad. Son ellos quienes validan y refrendan. Son ellos, en suma, quienes en la aceptación de la donación atribuyen legitimidad a lo recibido y le conceden la oportunidad de seguir siendo. No para repetirlo sino para hacer de ello otra cosa”. Otra cosa que siempre manifiesta una referencia con su raíz, con lo que le ha concedido ser, y por esto mismo se vuelve herencia.

<sup>5</sup> Aún, y esta sigue siendo una interpretación extremadamente personal sobre la cual voy trabajando desde hace dos años, en la pérdida de la posibilidad de una filosofía entendida como forma de razón compartida, a favor de una reflexión sólo en clave de confesión personal, todavía se puede reconocer la pérdida de una confianza hacia la comunidad (en su conceptualización y manifestación), asunto capaz de “revelar” el carácter socio-político, aún oculto, del desarrollo último del pensamiento de Gaos.

<sup>6</sup> Con respecto a las líneas filosóficas que caracterizan el pensamiento de Gaos, ver COLONNELLO, P., *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia: Jitanjáfora, 2006.

de su autobiografía, los presentó como motivos de la filosofía y al encontrar, primero, que entre estos se presentaba su propia soberbia, y después andando el tiempo, su propia soledad, la del filósofo que en reflexión retraída y solitaria se sentía dueño de los principios que dominan las cosas, concluyó que ambos motivos de su Filosofía, la soledad y la soberbia, eran los motivos de toda su filosofía. Al caracterizar al filósofo como el solitario-soberbio, describía lo que sentía, se describía a sí mismo. Lo que hizo fue elevar a concepción la conciencia de sí, la que como filósofo tuvo de sí mismo Gaos.<sup>7</sup>

Tal conjunto de afirmaciones parece darle la razón a otro pensador exiliado, Eduardo Nicol, cuando, en el “enfrentamiento” que tuvo con Gaos, a propósito de la reseña que este último realizó de la obra nicoliana *Historicismo y existencialismo*, afirma que en el pensamiento de su “adversario filosófico” se puede sin duda reconocer el prevalecer de una posición caracterizada por una radical y solitaria, y hasta “inefable intimidad” –ésta es la expresión utilizada por el mismo Nicol– del pensamiento personal.<sup>8</sup> Otro eco de la misma perspectiva nos la va proporcionando un famoso discípulo del mismo Gaos, el filósofo mexicano Luis Villoro, quien reconoce de manera directa que toda la reflexión gaosiana, relativa a la filosofía de la filosofía,<sup>9</sup> “con su recurso a la subjetividad individual, sería la filosofía de esa conciencia de crisis. Y el mismo Gaos no dejó de anunciar el fin de la filosofía, al menos en su forma tradicional”.<sup>10</sup> El acabar del pensamiento gaosiano en la forma de confesión personal<sup>11</sup> parece quitarle al discurso filosófico su rigor argumentativo. A pesar de la validez, o menos, de esta afirmación, queda cierto que, sin embargo, la dimensión del relato autobiográfico adquiere un valor destacado: la confesión profesional, y por lo tanto personal, de José Gaos no puede dejar de ser,

<sup>7</sup> YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM, 1980, pp. 121-122.

<sup>8</sup> Por lo que concierne el “desencuentro” filosófico entre Gaos y Nicol, ver los siguientes textos: GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, 1951, incluido sucesivamente en GAOS, J., *Obras completas*, IX (*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*), México: UNAM, 1992, pp. 233-246; GAOS, J., “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipomena”, en *Filosofía y Letras*, núms. 43-44, 1951, incluido sucesivamente en GAOS, J., *Obras completas*, IX, cit., pp. 247-396; NICOL, E., “Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos”, en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1951, incluido sucesivamente en NICOL, E., *La vocación humana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 313-322; NICOL, E., *Prosigue el diálogo*, en NICOL, E., *La vocación humana*, pp. 323-340. La referencia indicada se encuentra en el texto *Prosigue el diálogo*.

<sup>9</sup> Sobre la cuestión de la “filosofía de la filosofía” en Gaos, ver en el específico ZIRIÓN, A., *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos*, en NUDLER, O. (Ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 31, Madrid: Trotta-CSIC, 2012, pp. 133-172.

<sup>10</sup> VILORRO, L., “La filosofía de José Gaos”, en *Diánoia*, núm. 10, 1964, pp. 308-322. La cita se encuentra en p. 322.

<sup>11</sup> El texto de Gaos en el cual su posición queda aclarada definitivamente lleva como título precisamente *Confesiones profesionales*, en GAOS, J., *Obras Completas*, XVII (*Confesiones profesionales, Aforística*), México: UNAM, 1982.

a la vez, confesión de un destierro, en el caso específico de un “transtierro”. En su *Confesiones de transterrado*, el mismo Gaos recuerda que:

El factor fundamental fue aquí, sin duda, el no haberme sentido en México en ningún momento, desde el de arriba –hasta éste mismo, *propiamente* desterrado. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra [...].<sup>12</sup>

Y sigue afirmando que, en una ocasión,

obligado a hablar, y queriendo expresar cómo no me sentía en México *desterrado*, sino..., se me vino a las mientes y a la voz la palabra *transterrado*, que sin duda resultó ajustada a la idea que había querido expresar con sinceridad, y debía de ser la de una realidad no sólo auténtica, sino más que puramente personal.<sup>13</sup>

Se trata de aquella condición que permite al filósofo español pensar que

las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad mutuamente excluyentes; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en uno u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad, pero no por desaparición en un espíritu uniforme, que quizás sea una contradicción en los términos, sino por armonización en una polifonía de valores humanos.<sup>14</sup>

De esta manera parece revelado de una vez el marco antropológico-filosófico dentro del cual se va desarrollando todo el trabajo gaosiano de una “recuperación” de la filosofía mexicana, o sea, de un precioso conjunto de valores históricamente determinados capaces de expresar una precisa parte de la citada polifonía. Aquella parte que puede ser vislumbrada sólo si las patrias quedan concebidas esencialmente como “espíritus en interpenetración histórica por encima de las fronteras territoriales”.<sup>15</sup> Aquella parte que, en su fase primordial, se manifiesta fundamentalmente como recepción de los modelos europeos. De ahí, reflexionando en torno a la filosofía mexicana, el mismo Gaos llega a poner(se) la pregunta: “¿es posible que la importación de filosofías sea un hecho histórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como *aportativa* siquiera en grado míni-

<sup>12</sup> GAOS, J., *Confesiones de transterrado*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VIII (*Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*), México: UNAM, 1996, p. 546.

<sup>13</sup> GAOS, J., *Confesiones de transterrado*, p. 546.

<sup>14</sup> GAOS, J., *Confesiones de transterrado*, p. 555.

<sup>15</sup> GAOS, J., *Confesiones de transterrado*, p. 557.

mo?"<sup>16</sup> Y aun admitiendo que haya una forma de aportación que ya permite pensar a la filosofía mexicana como manifestación de la citada "interpenetración histórica", ¿cómo se irá delineando ésta misma?

Sólo se puede entender si, siguiendo Gaos, se hace referencia a la distinción entre importación "desde fuera" e importación "desde dentro". Según el filósofo estas dos formas caracterizan la historia cultural de México desde el siglo XVIII. Pero no se trata de una distinción meramente metodológica o, aún peor, geográfica, sino de algo que remite directamente a la que Gaos define como "historia del espíritu":

el importar con espíritu de metropolitano que se traslada a la colonia o con espíritu colonial, o el importar con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente. [...] Pues bien, el "desde fuera" y el "desde dentro" no quieren decir desde fuera o desde dentro de las tierras de la colonia, no se refieren al espacio; quieren decir desde fuera y desde dentro del espíritu mexicano, fuera del cual está no sólo el espíritu de metropolitano, sino también el espíritu de colonial, mientras que dentro de él está únicamente el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica; se trata de una nueva categoría puramente humana de la Historia.<sup>17</sup>

Una condición que ha permitido, según el filósofo transterrado, la realización de una importación "aportativa", o sea, la adaptación de lo importado a las peculiaridades del país. Sin embargo, se trata de una adaptación activa e innovadora porque no se limita al trabajo de "ahorrar" la filosofía importada al contexto social, y tampoco de utilizarla como mera herramienta capaz de producir las soluciones esperadas. La importación, entonces, se perfila en forma de proceso de metabolización a través del cual las líneas fundamentales del pensamiento importado quedan sumisas a una peculiar metamorfosis capaz de dejar salir a la luz aquella cara que todavía no había sido individuada: "Hay, pues, que concluir que las *importaciones* de filosofía en México han sido *aportativas* a la filosofía en grado no inferior al de otras muchas filosofías que figuran en la Historia de la filosofía en general por sus *relativas* aportaciones a la filosofía universal"<sup>18</sup> Desde este punto de vista se puede, así, entender el sentido pleno del inmenso trabajo de recuperación historiográfica realizado por Gaos, y su profunda atención hacia la "filosofía del mexicano" entendida como el fruto maduro de la circunstancialización de la filosofía –perspectiva en la cual Gaos deja salir a la luz todo el carácter orteguiano de su filosofía.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VIII, p. 306.

<sup>17</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, pp. 306-307.

<sup>18</sup> GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, p. 311.

<sup>19</sup> En el marco de esta perspectiva se coloca, y se entiende, también la excelente consideración que Gaos tenía de la obra de Samuel Ramos; ver, en este sentido, GAOS, J., *Pensamiento de lengua española*, en GAOS, J., *Obras Completas*, VI (*Pensamiento de lengua española*, *Pensamiento*



En este caso, la mexicana se configura como la circunstancia filosófica que, aun siendo una cara particular, representa la misma posibilidad de la filosofía en general por la misma posibilidad del sujeto: “salvar una circunstancia es potenciarla conceptuándola o filosofando sobre ella: no, pues, sobre la cultura en general, sino sobre la cultura concreta en torno al sujeto filosofante”.<sup>20</sup>

## 2. Leopoldo Zea y la filosofía de la liberación: una posible herencia gaosiana

La misma atención a la circunstancia mexicana, entendida como salvación de la posibilidad de la filosofía mexicana, o sea de aquella parte del humano espíritu que todavía no se había manifestado de manera plena, la comparte Leopoldo Zea con su maestro, o sea Gaos. Se trata, de verdad, de una necesidad filosófica, o en general cultural, pero a la vez existencial: la salvación de la circunstancia no es mera salvación del dato cultural, entendido como monumento;<sup>21</sup> se trataría más de la salvación de la misma posibilidad de existencia reconocida, del reconocimiento de una voz cultural comprendida, y acogida, como posibilidad de lo humano encubierta que, finalmente, se revela. El trabajo de recuperación del pasado cultural mexicano que Gaos “impuso” al joven Zea, a partir de su tesis de doctorado –cuyo tema fue el estudio del positivismo mexicano–<sup>22</sup> muestra su sentido sólo si lo miramos a través de la lente de un circunstancialismo dirigido hacia la recuperación de aquella parte del espíritu que todavía, según Gaos antes y Zea después, no lograba aclararse a sí mismo. El trabajo de recuperación empezado por Zea no se presenta como algo aislado que tiene referencia sólo dentro del marco cultural mexicano, donde convergieron, condicionándolo, los aportes culturales de numerosos intelectuales exiliados. Se trata, en realidad, de algo más amplio, que toca todo el continente latinoamericano, asunto que queda bien evidente si se toma en consideración la red de contactos que se va estableciendo entre el mismo Zea y los otros exponentes del debate relativo a la identidad latinoamericana y a su expresión filosófica: Arturo Ardao (Uruguay), Francisco

---

*español*), México: UNAM, 1990. Sobre el tema de la filosofía de lo mexicano en Gaos, ver también MAGALLÓN ANAYA, M., *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México: UNAM, 2007.

<sup>20</sup> GAOS, J., “¿Filosofía americana?”, en *Latinoamérica* (número monográfico), núm. 32, 1979, p. 12; ahora en GAOS, J., *Obras Completas*, VI (*Pensamiento de lengua española, Pensamiento español*).

<sup>21</sup> La referencia directa, en este caso, es la descripción de la historia monumental realizada por Friedrich Nietzsche en su *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

<sup>22</sup> Publicada sucesivamente: ZEA, L., *El positivismo en México*, México: Colegio de México, 1943.

Miró Quesada (Perú), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela), Ángel y Carlos Rama (Uruguay), Darcy Ribeiro (Brasil), etc.

Como agudamente nota José Luis Gómez Martínez, éste es el momento en el cual los exponentes del debate cultural latinoamericano, interrogándose acerca de su propia raíz antropológico-social, quedan obligados a preguntarse hasta qué punto el concepto de dependencia pudiera seguir definiendo lo latinoamericano.<sup>23</sup> Una pregunta que constituye la base de la reflexión acerca de la identidad y abre la pista hacia la posibilidad de la independencia cultural. Todo el trabajo de carácter histórico e historicista vuelto a la recuperación del pasado, y a la constitución de una conciencia clara de la propia historia cultural, tiene que ver directamente con la idea de ser, finalmente, "sujetos de la historia". Se trata de conocer para llegar a dejar de ser "sujetos a la historia"; engendrar una nueva forma de subjetivación capaz de dejar de imitar al fin de conseguir el mismo nivel. Lo que el discípulo de Gaos quiere generar es una toma de conciencia de la más auténtica posibilidad existencial, única posibilidad de conjugar lo concreto y lo universal ya no más a través de un trabajo de subsunción sino según una articulación vital y continua. Según Zea, no se trata de una mera contingencia histórica sino de la crisis de aquella que Gaos hubiera llamado "importación desde fuera". El otro tipo, "desde dentro", es el que definitivamente caracteriza la misma posibilidad de un filósofo auténtico: la posibilidad de una filosofía capaz de expresar totalmente el sujeto filosofante sin nunca quebrar el vínculo entre particular (circunstancia) y universal.<sup>24</sup> En su obra *América como conciencia*, Zea subraya la necesidad de que el filósofo latinoamericano se constituya como auténtico, pero, a la vez, correcto:

La necesidad de esta filosofía ha venido a ser la natural consecuencia de nuestra actitud interior, siguiendo ese camino que hemos llamado universalidad. Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal. No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupaba la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales os encontrábamos. Más que filósofos hemos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nuestras necesidades. Nos hemos conformado con ser buenos profesores de filosofía. [...] La filosofía se convierte en letra muerta, en forma sin sentido. Nos hacemos reflejo de ajena vida, como ya nos criticara alguna vez Hegel. [...] Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es

<sup>23</sup> Ver GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997; y GÓMEZ MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid: Ege, 1995.

<sup>24</sup> Ver ZEA, L., *Ensayo sobre filosofía de la historia*, México: Stylo, 1948.

filosofar. Filosofar sin más, sin preocuparnos porque esta actividad nuestra sea o no reconocida como filosofía. No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía como en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando. [...] Simplemente debemos preocuparnos porque nuestras soluciones sean auténticas soluciones. Soluciones para el hombre de carne y hueso que la solicita desesperadamente. Aspirar, siempre, a que nuestras soluciones lo sean de una vez y para siempre, pero conscientes de que esta aspiración, o pasión nuestra, es y siempre será una pasión inútil.<sup>25</sup>

Según Zea, no se trata más de proceder por comparaciones sino de asumir la diferencia de la propia condición para lograr incorporar, e incorporarse, al pensamiento en general, a través de la constitución hasta de nuevas categorías. En esto, el papel que juega la cultura latinoamericana se delinea como fundamental, el de la encarnación de una libertad, que no tiene que ser simplemente conquistada, sino encarnada ya a partir del comienzo de la aventura filosófica.<sup>26</sup> Una libertad enraizada en la igualdad capaz de producir una filosofía finalmente respetuosa de la manifestación del otro. Según Zea, ya sólo el simple reconocimiento de esta condición de crisis de la filosofía "clásica" y el salir a la luz de la posibilidad de pensar de otra manera, constituyen el principio de un nuevo filosofar. Un filosofar que, ahondando sus raíces en la circunstancia habitada como linfa vital, no se echa atrás en frente de la tarea universal, o sea la de la comunicación de su concreción. La reflexión capaz de salvar la circunstancia en su mismo anhelo universal tiene, como subraya Zea, la capacidad de cuestionar ambas formas de existencia, la del colonizado y la del colonizador.<sup>27</sup> Entonces la tarea de una filosofía de la igualdad será sobre todo la de individuar las correctas circunstancias que permiten al hombre de asumir conscientemente su diferencia cultural, y de vivir, a pesar de ésta, una existencia libre y en paz con los otros.<sup>28</sup> La propuesta del filósofo mexicano se contrapone claramente a la constitución de otro "centrismo". El problema no es el de "recolocar el centro del mundo" sino de sustituirlo con una red de continuas referencias. La cuestión de una auténtica filosofía latinoamericana se configura, entonces, como el mero pretexto necesario al desarrollo de un esfuerzo conceptual orientado al hombre en su universal conocimiento de sí mismo. Queda evidente que en la misma dinámica que entrama este esfuerzo se puede reconocer el articularse

<sup>25</sup> ZEA, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972, pp. 7-8.

<sup>26</sup> Ver ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Mortiz, 1974, pp. 40-45. Ver también MEDIN, T., *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998.

<sup>27</sup> Ver ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos, 1988.

<sup>28</sup> Ver ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, p. 47.

de la influencia del pensamiento de Gaos –en el específico con referencia a la comprensión de la propia circunstancia a través de un trabajo arqueológico de historia de las ideas– y del reconocimiento de la necesaria relación entre pensamiento latinoamericano y europeo. Si, por un lado, Zea intenta ir más allá de la indicación gaosiana decidiendo mantener en vida el anhelo hacia lo universal, por otro ya supera la simple idea de relación entre la realidad latinoamericana y la europea reconociendo, en la crisis de esta última, la posibilidad de afirmación de la primera en forma de nueva propuesta universal. La filosofía latinoamericana auténtica, a causa de su capacidad de individuar nuevas formas de relación, se va constituyendo como respuesta que abarca la existencia de cada hombre.

En el debate relativo a la posibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana fue precisamente éste el punto de contraste con el otro grande protagonista, o sea Augusto Salazar Bondy. En contra de la concepción de Salazar Bondy, que considera el estado de dominación como una etapa previa a la posibilidad de una filosofía latinoamericana –una etapa que tiene que ser necesariamente superada política y socialmente para que realmente sea posible elaborar un pensamiento auténticamente enlazado con la propia circunstancia–,<sup>29</sup> Zea opone la idea de que el mismo estado de dominación constituye el momento en el cual surge y se desarrolla el auténtico pensamiento circunstancial, consciente de la dependencia en la que vive y orientado hacia la liberación.<sup>30</sup> Entonces, la liberación no es otra cosa que la directa consecuencia de la asunción de la propia condición y de las propias potencialidades, algo que no podría ocurrir sin la recuperación crítica, y hasta “arqueológicamente” conceptual del pasado propio. La revaloración de la realidad latinoamericana –conocimiento y comprensión– constituye su posibilidad de transformación a través del quebrantar la supuesta hegemonía cultural justificada por precisas filosofías de la historia –como la de Hegel y Marx–<sup>31</sup> y el abrirse a un pensamiento que se manifieste en forma de camino hacia la libertad y la igualdad. Otra vez más, la polémica con Salazar Bondy evidencia que la intención de Zea sigue siendo de carácter universal; sólo que, consciente de la historicidad de la existencia humana –categoría aprendida y estudiada en la “corte” del maestro Gaos– el filósofo mexicano no puede dejar de subrayar la necesidad de llegar al objetivo pasando obligatoriamente a través de la particularidad de lo concreto. Casi según una inspiración de “viquiana” memoria, Zea no puede romper el enlace entre las dos dimensiones que orientan su atención continuamente hacia la dimensión antropológica, reveladora del

<sup>29</sup> Ver SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación*, Lima: UNMSM, 1995. Con respeto a la polémica entre los dos autores, ver CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 161-168.

<sup>30</sup> Ver ZEA, L., *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969.

<sup>31</sup> Respecto a este tema ver ZEA, L., *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978.

hecho de que lo que tiene referencia a la circunstancia latinoamericana, en realidad tiene referencia a la humanidad entera. Lo que es liberación del americano se vuelve reflexión universal acerca del hombre, porque la “llamada” a la liberación pone en serios problemas todas las categorías –dominadas y dominantes.

El recorrido de Zea se vuelve, aquí, bien problemático porque no se trata de constituir otra vez una lectura de carácter universal, capaz de describir al hombre de una vez. Tal postura constituiría una traición de lo concreto que siempre tiene que quedar vinculado con el universal:

no podemos ya hablar de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal... francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo humano.<sup>32</sup>

Contra poniéndose a otras formas de “liberacionismo”,<sup>33</sup> Zea desarrolla un discurso basado en el “principio dialógico que se reconozca en la diferencia. Es decir, ante la diferencia no sigue la negación –punto de arranque distintivo de la filosofía tradicional–, sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano”.<sup>34</sup> La diferencia, problema para la homologación, se vuelve la categoría fundamental para pensar lo humano a partir de la igualdad:

No existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros, o salvajes, sino pueblos formados por hombres concretos, entrelazados en sus esfuerzos para satisfacer sus peculiares necesidades [...]. [Esta relación] no puede seguir siendo la de dominio impuesto por unos y la dependencia sufrida por otros. No ya la relación entre civilización y barbarie, sino la relación de mutua comprensión. Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso de proyectos que, al encontrarse con otros, han de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse com-

<sup>32</sup> ZEA, L., *La esencia de lo americano*, Buenos Aires: Pleamar, 1971.

<sup>33</sup> Por ejemplo, aquellos elaborados por Rudolf Kusch y Mario Casalla, determinados por una diferencia irreconciliable que marca las distinciones de manera ética. Con respeto a estos autores, además de las obras fundamentales, ver AZCUY, E. (Comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989; y CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, *Nuevo Mundo*, núm. 3, 1973, pp. 36-50.

<sup>34</sup> GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, p. 75.

prender. Es la incomprensión que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.<sup>35</sup>

Paradójicamente, lo que hace iguales a los hombres es la diferencia, la individualidad de cada uno de ellos:

El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. [...] Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, y la del que acepta ser utilizado.<sup>36</sup>

A partir de estos reconocimientos, se puede dar la construcción, en clave dialógica, de las categorías necesarias a la expresión de esta común humanidad. No es un caso fortuito que un directo discípulo de Zea, Horacio Cerutti Guldberg, otro pensador de la liberación, haya desarrollado, en su línea historicista-problematizadora, una concepción u-tópica del hombre.<sup>37</sup>

## Conclusiones

En este breve recorrido, lo que se ha intentado dejar salir a la luz es cómo la raíz de una de las almas del pensamiento de la liberación, lo que podríamos llamar "el aporte de Zea", va probablemente enraizándose en una actitud metodológica que tiene que ver directamente con la reflexión desarrollada por José Gaos con respecto a la filosofía mexicana. La salvación de la circuns-

<sup>35</sup> ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 23.

<sup>36</sup> ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 24.

<sup>37</sup> En este caso, la u-topía no indica una imposibilidad negativa sino una llamada a la continua reflexión sobre el lugar de lo humano, considerando que el ser que lo caracteriza vive de la diferencia, o sea de la perenne imposibilidad de conocerse completamente. Con respecto a una posible lectura del pensamiento antropológico de Horacio Cerutti Guldberg, además de las obras principales del autor, me permito indicar mi trabajo "El no-lugar del hombre: l'utopia nella riflessione di Horacio Cerutti Guldberg", en *Rocinante*, núm. 7, 2012-2013, pp. 133-142.

tancia, base de cualquiera recuperación cultural, es la que abre a la misma posibilidad de una filosofía latinoamericana. De esta manera, la autenticidad y la originalidad de una auténtica filosofía capaz de conjugar lo universal con lo concreto de la propia situación histórica, podrían caracterizarse como el legado político que el pensador transterrado ha dejado, en forma de enseñanza y, en algunos casos, también de reflexión directa, a los pensadores sucesivos, latinoamericanos o menos, a los que creen de verdad en la posibilidad de una filosofía sin más. De manera alquímica, una vez más el compuesto ha explotado en las manos del mismo hechicero: lo que, a lo mejor, se quedaba escondido en la enseñanza, a causa de una falta de confianza en las posibilidades del pensamiento, a través del discípulo más atento a la dirección indicada por el maestro, ha vuelto al mundo de los conceptos, trayendo hacia éstos la concreción de la carne y de los huesos que componen aquella unidad que llamamos hombre, siempre diferente de los otros hombres, siempre diferente hasta de sí mismo.

## Bibliografía

- AGUIRRE, A.; SÁNCHEZ CUERVO, A.; RONIGER, L., *Tres estudios sobre el exilio*, México: Edaf, 2014.
- AZCUY, E. (Comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.
- BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- CASALLA, M., "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", *Nuevo Mundo*, núm. 3, 1973, pp. 36-50.
- CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006.
- COLONNELLO, P., *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia: Jitanjáfora, 2006.
- GAOS, J., "¿Filosofía americana?", en *Latinoamérica* (número monográfico), núm. 32, 1979.
- GAOS, J., *Obras completas*, VI (*Pensamiento de lengua española, Pensamiento español*), México: UNAM, 1990.
- GAOS, J., *Obras completas*, VIII (*Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*), México: UNAM, 1996.
- GAOS, J., *Obras completas*, IX (*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*), México: UNAM, 1992.
- GAOS, J., *Obras Completas*, XVII (*Confesiones profesionales, Aforística*), México: UNAM, 1982.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L., *Zea*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

- GÓMEZ MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid: Ege, 1995.
- MAGALLÓN ANAYA, M., *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México: UNAM, 2007.
- MEDIN, T., *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998.
- NICOL, E., *La vocación humana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación*, Lima: UNMSM, 1995.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. (Coord.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid: Tèbar, 2008.
- SANTASILIA, S., "El no-lugar del hombre: l'utopia nella riflessione di Horacio Cerutti Guldberg", en *Rocinante*, núm. 7, 2012-2013, pp. 133-142.
- SCHUTTE, O., "Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, núm. 3, 1987, pp. 19-42.
- VÁZQUEZ, M., "Herencia y testamento. H. Arendt y J. Derrida", en *Bollettino Filosofico*, núm. 27, 2011/2012, pp. 179-194.
- VILLORO, L., "La filosofía de José Gaos", en *Diánoia*, núm. 10, 1964, pp. 308-322.
- YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México: UNAM, 1980.
- ZEA, L., *El positivismo en México*, México: Colegio de México, 1943.
- ZEA, L., *Ensayo sobre filosofía de la historia*, México: Stylo, 1948.
- ZEA, L., *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969.
- ZEA, L., *La esencia de lo americano*, Buenos Aires: Pleamar, 1971.
- ZEA, L., *América como conciencia*, México: UNAM, 1972.
- ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Mortiz, 1974.
- ZEA, L., *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978.
- ZEA, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- ZIRIÓN, A., *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos*, en NUDLER, O. (Ed.), *Filosofía de la filosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 31, Madrid: Trotta-CSIC, 2012, pp. 133-172.



## Inmortalidad y eternidad. ¿Qué pretende demostrar Platón en el Argumento Final de *Fedón*?

*Immortality and eternity. What does Plato intend to demonstrate in Phaedo's Final Argument?*

ROBERTO RIVADENEYRA<sup>1</sup>  
Universidad Panamericana  
rrivadeneyra@up.edu.mx

Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal.

“El inmortal”, J.L. Borges

### RESUMEN

En *Fedón*, Platón pretende demostrar la inmortalidad del alma haciendo uso de diversos argumentos que buscan probar la hipótesis de que el alma nunca muere. Sin embargo, en el Argumento Final (AF), Platón realiza un salto lógico cuando en su búsqueda por concederle la inmortalidad al alma también le concede la eternidad. ¿A qué se debe la asociación que Platón establece entre  $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  y  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ ? La solución a este problema parece radicar en una demostración por el efecto.

**Palabras clave:** Platón, Fedón, alma, inmortalidad, tiempo, eternidad, causalidad

### ABSTRACT

In the *Phaedo*, Plato wants to demonstrate the immortality of the soul by using many arguments that could proof his hypothesis that the soul never dies. Nevertheless, in the Final Argument (FA), Plato makes a logical jump when in his search to concede immortality to the soul also concedes eternity. How should we understand the association Plato makes between  $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  and  $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ ? The solution to this problem seems to lay in a demonstration by effect.

**Key words:** Plato, Phaedo, soul, immortality, time, eternity, causality

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1009-1631>

En *Fedón*, Platón desarrolla cuatro argumentos que pretenden demostrar lógicamente, en primer lugar, la existencia del alma, y como consecuencia, su inmortalidad. Particularmente, el Argumento Final<sup>2</sup> –a partir de este momento me referiré a él como AF– parece el más concluyente de los otros tres. Sólo por mencionar, los otros son el Argumento de los Ciclos (AC),<sup>3</sup> también conocido como el Argumento de los Contrarios, el Argumento de la Reminiscencia (AR)<sup>4</sup> y el Argumento de la Afinidad (AA).<sup>5</sup>

El AF, sin embargo, no sólo concluye que el alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) es inmortal ( $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ), sino que además agrega como colofón que es eterna ( $\acute{\alpha}\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ ). De donde se desprenden dos conclusiones independientes que serán pertinentes verificar. La primera, a la que me referiré como C1, es que el alma es inmortal. La segunda, consecuencia según Platón de C1, es que el alma, por ser inmortal, es eterna (a esta la llamaré C2).

Suponiendo que C1 es verdadera, el problema radica en, a partir de allí, concluir C2. Es decir, el concepto de eterno no se sigue del de inmortal. Que algo sea inmortal significa, siguiendo su más radical etimología, que *no muere*. En cambio, algo eterno es lo que *siempre ha existido*. Por supuesto que algo eterno incluye lo inmortal, pero no viceversa. Por lo que se convierte en una necesidad revisar la conclusión del AF para comprender por qué Platón concluyó C2 de C1. Encuentro tres posibilidades:

1. El concepto de causa ( $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ) en Platón permite aceptar C2 como válido a partir de C1 (P1).
2. Platón utilizó indistintamente ambos conceptos – $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  y  $\acute{\alpha}\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ – sin distinguirlos formalmente (P2).
3. Platón buscaba demostrar que el alma es eterna a partir de la inmortalidad de ésta, es decir, el AF realmente buscaba probar C1 para desprender de allí C2 (P3).

## 1. El Argumento Final (AF)

Antes de continuar es necesario reconstruir el AF para poder analizarlo con mayor precisión. Lo primero es recordar el contexto en el que se desarrolla este argumento. Sócrates, a punto de morir por pena capital, procura una conversación relajada donde quede claro por qué el ser humano, y concreta-

---

<sup>2</sup> 102a10-107b10.

<sup>3</sup> 69e5-72d10.

<sup>4</sup> 73e1-78b3.

<sup>5</sup> 78b4-84b7.

mente el filósofo, no debe temer a la muerte. Para lo que plantea dos posibilidades: o la muerte es un sueño eterno del cual jamás despertaremos y por lo tanto no hay nada de qué preocuparse, o la muerte es el desprendimiento del alma respecto del cuerpo con lo que el alma, que es inmortal, finalmente puede acceder al conocimiento de las Formas.

Entonces desarrolla el AC, luego el AR y el AA. Los interlocutores de Sócrates, Simias y Cebes, dos pitagóricos que no tendrían problema con aceptar que el alma existe y es inmortal,<sup>6</sup> cuestionan las conclusiones arrojadas en estos argumentos, lo que obliga a Sócrates a buscar más elementos concluyentes sobre la inmortalidad del alma.

Mucho antes de desarrollar el AF, Sócrates advierte sobre el tema estudiado que, *hace falta, tal vez, no poca tarea de persuasión y convencimiento*<sup>7</sup>. A pesar de lo cual realiza un último intento por llevar a Simias y a Cebes a la conclusión de que el alma es inmortal. El AF, también conocido como el Argumento ontológico, parte desde una nueva trinchera: la causa (αἰτία). Por otro lado, recoge una de las premisas del AC, a saber, que *morir es contrario a vivir*. El AF se estructura de la siguiente manera.

1. La muerte es contraria a la vida.
2. El alma conlleva la vida, es causa de ella (como αἰτία).
3. Si el alma aceptara lo contrario a la vida, i.e., la muerte, ya no podría ser causa de vida porque admitiría un contrario.
4. De (1, 2, y 3) se sigue que el alma no admitiría la muerte.
5. A lo que no acepta la idea de la muerte se le llama inmortal.
6. Por lo tanto, de (4 y 5) se sigue que el alma es inmortal e indestructible, eterna (αίδιον).

El primer paso para desmenuzar el AF es centrarnos en el concepto de causa que se está utilizando. ¿Qué es lo que realmente busca aquí Platón cuando habla de la causa? Basta con mencionar que inmediatamente antes de desarrollarlo, Sócrates recuerda su decepción hacia Anaxágoras y su prome-

---

<sup>6</sup> Sobre este punto existe una importante discusión, pues hay quienes afirman que en realidad las pruebas platónicas sobre la existencia del alma son peticiones de principio por partir de la existencia del alma. Sin embargo, apelando al principio de ἔνδοξα –opiniones generalmente aceptadas– dicha refutación carece de validez. Es decir, cuando uno está entre un grupo de personas donde todas aceptan, por ejemplo, que existe la vida, no hay necesidad de demostrar que existe la vida, pues dicho concepto está previamente aprobado. Lo mismo sucede en *Fedón* con el alma. Sócrates habla sobre el alma y quienes lo escuchan aprueban por diversas razones la existencia de ésta. Lo que Simias y Cebes exigen al atenuarse son pruebas sobre la inmortalidad, pues aseguran no tener del todo claro este tema.

<sup>7</sup> 70b1-2 (ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγησ παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως). Considero un error de Eggers Lan y de García Gual haber traducido πίστewς por fe. Me apego aquí a la opción que, a mi parecer, escogió mejor, Vigo al hacerlo por convencimiento.

sa de una explicación definitiva de la naturaleza. Lo que Sócrates encuentra tras estudiar al presocrático no es una explicación de la causa (*αἰτία*) como tal, sino de causas auxiliares (*συναίτιας*).<sup>8</sup> A continuación, ejemplifico esto con un par de pasajes, uno de *Político* y otro de *Timeo*.

En *Político* (281e1-5), el Extranjero menciona lo siguiente a propósito del arte de tejer:

Las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes, éstas son concausas (*συναίτιους*), mientras que las que elaboran la cosa misma son causas (*αἰτίας*).<sup>9</sup>

En *Timeo* (46d4-e2), a propósito de la generación del cosmos, se dice:

entre las cosas existentes, la única a la que le corresponde poseer intelecto –hay que decirlo– es el alma. Y ésta es invisible mientras que fuego, agua, tierra y aire se han generado todos como cuerpos visibles. Ahora bien, el amante del intelecto y de la ciencia debe ir en busca de causas de naturaleza inteligente, como primeras (*αἰτίας πρώτας*); y, como segundas, de todas aquellas que son movidas por otras y que por necesidad mueven a su vez a otras.<sup>10</sup>

Lo que Sócrates buscará en *Fedón* es la *αἰτία* de las cosas y no la *συναίτια*. De allí que la hipótesis de la que partirá es que “existen las Formas y que éstas son las *αἰτία* de las cosas”. A partir de esto es posible extraer dos principios acerca de las causas:

1. Las causas, cuyo objetivo es provocar efectos opuestos no pueden tener por objetivo provocar el mismo efecto (PC1).
2. El objetivo de una causa *A*, cuyo objetivo es hacer algo *F*, no puede hacer algo “no-*F*” (PC2).<sup>11</sup>

El AF sólo puede sostenerse si la primera premisa es válida, a saber, que *la muerte es contraria a la vida*. Alguien podría objetar que esta premisa es falsa, pues la muerte es un proceso que se origina a partir de la vida y que por lo tanto no es un contrario, sino una condición vital. Sin embargo, por estricta definición, la vida (*ζωός*) es un estado de actividad de cualquier organismo. Su contrario, un estado de inactividad de un organismo, es a lo que llamamos muerte (*θάνατος*). De modo que la primera premisa del AF es válida. No

<sup>8</sup> En este punto sigo la exposición de KELSEY, S., “Causation in the *Phaedo*”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, 85, 2004, pp. 21-43.

<sup>9</sup> La traducción es de María Isabel Santa Cruz (1998. Madrid: Gredos).

<sup>10</sup> La traducción es de Conrado Eggers Lan. Ver PLATÓN, *Timeo*, traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Colihue, 2012.

<sup>11</sup> Cf. de KELSEY, S., “Causation in the *Phaedo*”, pp. 29-30.

debe olvidarse que para Platón la muerte es “la liberación y separación del alma del cuerpo”.<sup>12</sup> El cuerpo, por lo tanto, no es vida. Debe existir otra cosa que dé vida al cuerpo, pues la vida no es una propiedad del cuerpo, pudiendo éste estar con vida o sin ella.

La segunda premisa es relevante pues nos dice que *el alma conlleva la vida, es causa de ella*, lo que sugiere que, si el alma es causa de la vida, entonces no podría ser al mismo tiempo causa de la muerte, como nos dice el PC2. ¿Cómo saber, sin embargo, que de hecho el alma (*ψυχή*) es causa (*αἰτία*) de la vida? Y, en segundo lugar, ¿por qué no podría ser una causa auxiliar (*συναἰτία*)? Un problema similar señala Vigo<sup>13</sup> al denunciar que Sócrates no designa por medio de la expresión *vida* una mera propiedad descriptiva de un objeto dado, sino una propiedad cuya posesión garantizaría al mismo tiempo la existencia necesaria del objeto que la posee.

Que el alma es causa de la vida proviene de la necesidad de explicar por qué ciertos cuerpos son inertes y otros no. En primer lugar, por qué una piedra no está viva y una hormiga sí. En segundo lugar, por qué una persona que ayer estaba viva hoy ya no lo está, y cómo fue que en algún momento comenzó a vivir. Para Platón la razón de ello no será otra que el alma, tanto para el primer caso como para el segundo. Baste con recordar que la *ψυχή* originalmente era considerada un soplo, un aliento de vida. Pero más allá de una creencia popular, Platón encuentra en el alma el elemento que dotará de vida al cuerpo. ¿Qué otra cosa, sino el alma, podría ser la razón por la que las cosas vivas son tales?

Una objeción a esta explicación de la segunda premisa del AF es que, si concedemos que efectivamente el alma es causa de la vida en el cuerpo, y que, como se concluye en el argumento, es una de las razones para considerarla inmortal, entonces todo ser viviente tiene alma y, por consiguiente, ésta es inmortal. A Platón la objeción no le hubiera inquietado, pues compartía la pitagórica idea de la metempsicosis y de la reencarnación en otro ser vivo de acuerdo con los méritos alcanzados en la recién terminada existencia.

La segunda pregunta a la segunda premisa que hice fue: ¿por qué el alma resulta ser una *αἰτία* y no una *συναἰτία*?, es decir, ¿qué la convierte en una causa como tal, teleológica, y no en una secundaria? Si retomamos la discusión de por qué Sócrates estaba tan decepcionado de las explicaciones de

---

<sup>12</sup> *Fed.* 67d9-10.

<sup>13</sup> VIGO, A., “Introducción, traducción y notas”, en PLATÓN, *Fedón*, Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 165.

Anaxágoras, veremos que se debía a que el presocrático<sup>14</sup> prometió una auténtica explicación causal de la realidad. Ésta, anunciaba él, se fundamentaba en el *voûς*, gracias a la cual la propia investigación conseguirá lo perfecto y mejor.<sup>15</sup> Es decir, la *αἰτία* será aquello que me permita comprender lo mejor posible aquello que estoy investigando, mientras que la *συναίτια* sólo me brindará un conocimiento parcial de lo mismo.

Siendo así, todo indica que el alma otorga la más perfecta y mejor explicación sobre la realidad del cuerpo, pues al entender lo que el alma es obtengo una explicación teleológica. Por esta razón Platón considera al alma como una *αἰτία* y no como una *συναίτια*. Si fuera lo segundo, nos veríamos obligados a buscar otra explicación sobre la razón por la que el cuerpo está vivo. Sin embargo, en el contexto griego el alma como causa de vida resulta la mejor explicación.

La tercera premisa concluye a las anteriores. Recordemos lo que allí nos dice Platón: *Si el alma aceptara lo contrario a la vida, i.e., la muerte, ya no podría ser causa de vida porque admitiría un contrario*. Una vez que estableció que el alma es causa de la vida, se enfrenta ante el problema sobre el papel que juega el alma en el tema de la muerte.

El alma, si es causa de la vida, no podrá albergar la posibilidad de la muerte. El alma concebida por Platón es un alma que está siempre viva y por esa razón no puede morir, lo cual se sigue de PC2, que es lo que le permite llegar a la primera conclusión de este silogismo: *el alma no admitirá la muerte*. Pues si aceptamos en primer lugar que la muerte es contraria a la vida (Pr1), que el alma es causa de la vida (Pr2) y que por esta misma razón no puede aceptar la muerte, pues iría contra lo antes aceptado (Pr3), no queda sino concluir que el alma no puede aceptar la muerte (Pr4).

Como parte del desarrollo del AF, Platón se ve en la necesidad de arrojar otra premisa, la cual señala que *a lo que no acepta la idea de muerte se le llama inmortal*. En este momento la palabra utilizada por el ateniense para designar la cualidad del alma, i.e., inmortal, es *ἀθάνατον*. Copio el pasaje del diálogo donde se lleva a cabo esta disertación (105e2-9):

Εἶεν· ὁ δ' ἄν θάνατον μὴ δέχεται τί καλοῦμεν;  
Ἀθάνατον, ἔφη.  
Οὐκοῦν ψυχῇ οὐ δέχεται θάνατον;

<sup>14</sup> Laks muestra correctamente el error en que se ha caído al nombrar a cierto grupo de filósofos como presocráticos, cuando deberíamos utilizar mejor el uso aristotélico de "proto filósofos".  
LAKS, A., *Introducción a la filosofía "presocrática"*, traducción de Leopoldo Iribarren, Madrid: Gredos, 2010

<sup>15</sup> 97 d.

Οὔ.

Ἀθάνατον ἄρα ψυχή.

Ἀθάνατον.

Εἶεν, ἔφη· τοῦτο μὲν δὴ ἀποδεδειχθαι φῶμεν; ἢ πῶς δοκεῖ;

Καὶ μᾶλα γε ἱκανῶς, ὦ Σώκρατες.

Como podemos ver en este fragmento, una y otra vez se reitera la idea del alma como ἀθάνατον. Es decir, el alma está privada de la muerte. A partir de todas las premisas que han sido dejadas a lo largo del AF Platón concluye que el alma, efectivamente, es inmortal. Pero menciona que no sólo es inmortal, sino también indestructible, es decir, ἀίδιον –eterna–. Y aquí yace uno de los problemas más interesantes en la disertación sobre el alma, pues se percata de que ésta no sólo es inmortal, sino que además por ciertas propiedades que a continuación desarrollaré, también es eterna. Antes de iniciar esta investigación para comprender por qué Platón concluye el AF como lo hace, transcribo el fragmento donde podemos leer lo anteriormente mencionado.

En 106d2-4 queda clara esta idea cuando se dice: “Pues difícilmente podría haber alguna otra cosa que no admita destrucción, si justamente lo inmortal, que es eterno, admitiera destrucción”.<sup>16</sup>

Con este pequeño fragmento Platón está sentando las bases de la física aristotélica que conduce a la conclusión del Motor Inmóvil. Pues entiende que hay cosas sujetas a corrupción, pero que no todas lo pueden ser porque entonces el conocimiento sería imposible. Es la base para el tratamiento causal que su discípulo desarrollará en *Física*. En este instante, para el fundador de la Academia la causa que tiene el alma es simultáneamente formal y final. El sentido teleológico es bastante más claro, pero no podemos ignorar que, si aceptamos Pr2, el alma no sólo es causa de la vida por su finalidad, sino también por su formalidad.<sup>17</sup>

## 2. Problemas que arroja la conclusión del AF

Tras seguir la argumentación que Platón hace sobre la inmortalidad del alma es posible asentir en que el alma es inmortal, que es a lo que previamente llamé C1. Sin embargo, lo que despierta sospechas sobre el desenlace de la

<sup>16</sup> ἄλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἔνεκα: σχολῆ γὰρ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον ἀίδιον ὄν φθορὰν δέξεται. La traducción es de Alejandro Vigo. Conrado Eggers Lan traduce el vocablo ἀίδιον también por eterno; sin embargo, Gallop lo traduce por *everlasting*, que se acerca mucho a la idea de eternidad.

<sup>17</sup> En este punto recurro al lenguaje aristotélico por facilitar el curso de la discusión y la fundamentación del AF.

argumentación es que Platón no se detiene con sólo afirmar que el alma es inmortal, sino que además sugiere la idea de eternidad. ¿Cómo surgió lo eterno de lo inmortal? Para responder esta pregunta analizaré las tres posibilidades antes mencionadas.

## 2.1. El concepto de causa en Platón permite aceptar C2 como válido a partir de C1

Para iniciar la exposición sobre esta posibilidad, denominada P1, quiero remitirme a *Timeo*.<sup>18</sup> Este diálogo arroja la concepción cosmológica de Platón, que incluye lo que podríamos denominar su *física* o filosofía de la naturaleza. En concreto quiero detenerme en la definición de tiempo que en el diálogo aparece (37d1-7):

Y así como éste es un viviente eterno, también intentó completar este todo de ese modo en la medida de lo posible. Pero sucedía que la naturaleza del viviente era eterna y no se podía aplicarla plenamente a lo engendrado. Se le ocurrió entonces crear una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que organizaba cósmicamente el cielo, hizo de la eternidad que permanece en unidad una imagen perpetua que marcha de acuerdo a número, a la que hemos dado el nombre de “tiempo”.<sup>19</sup>

El contexto en el cual se inserta este fragmento es el siguiente. Platón explica la manera en la que el cosmos fue creado y nos dice que quien lo creó es el padre y progenitor, es decir, la causa del universo. Líneas más abajo señala que la causa del universo planeó simultáneamente la generación del tiempo y la composición del universo.

La causa aquí mencionada, es decir, la αἰτία es la misma que en *Timeo* líneas adelante contrapone con la συναίτια. Sin embargo, lo primero que hay que hacer notar aquí es que si bien αἰτία suele traducirse como causa, es necesario dejar claro que puede ser ambiguo.<sup>20</sup> Este no es el espacio ni el mo-

<sup>18</sup> Sobre la discusión acerca de si el *Timeo* fue de las últimas obras de Platón o pertenece al grupo de diálogos donde están *República* y *Fedón* me remito a GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la Filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia*, traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1992, p. 258. Particularmente comparto la idea de que *Timeo* y *Fedón* fueron pensados en la misma época, aunque no necesariamente escritos con simultaneidad.

<sup>19</sup> καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶων αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰώνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸνιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν. La traducción es de Conrado Eggers Lan.

<sup>20</sup> Cf. Ross, A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Navarra: EUNSA, 2007, pp. 64-66.



mento para afrontar la discusión sobre las posibles traducciones de αἰτία. Lo que sí es, no sólo pertinente, sino necesario aclarar, es que la noción de causa desprendida de αἰτία no es la misma que se utiliza con mayor frecuencia en la actualidad, sobre todo a partir de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, y del racionalismo continental y el empirismo británico.

El vocablo αἰτία resulta más completo que esta noción de causa a la que se redujo –como agente que produce algo–. Los griegos, particularmente Platón y Aristóteles, concebían la causa no sólo como algo que produce otro algo –recordemos la refutación contra Anaxágoras por parte de Sócrates en *Fedón*–, sino como aquello que origina y explica todo. De aquí que cuando Platón concibe al alma como αἰτία de la vida no la esté considerando en su sentido material, sino formal, eficiente y final. En Platón las causas, para ser tales, deben poder ser teleológicas y formales. Sólo así pueden considerarse causas, pues sólo así pueden responder realmente a la pregunta *por qué* y *para qué*.

De acuerdo con *Timeo* la αἰτία que generó el cosmos tiene ciertas propiedades que de alguna manera transmite a su creación. Una de ellas es que la αἰτία creadora es αἰδίων. Por eso nos dice en el fragmento citado que *el tiempo es la imagen móvil de la eternidad*. Esta es una idea que recogerá muy bien Aristóteles en su *Física y Metafísica* XII y que destaca una idea bastante griega sobre el tiempo.<sup>21</sup>

Como lo señala Platón en *Timeo* líneas más adelante, el problema para no ver al tiempo como algo eterno radica en la errónea concepción de los pasados y los futuros, del “era” y del “será” cuando acierta al apuntar que el tiempo sólo “es”,<sup>22</sup> y esta sola característica lo hace eterno. Lo que vale la pena resaltar es que el carácter de αἰδίων del tiempo responde, ante todo, a parecerse al modelo, el cual es αἰδίων. Y el modelo es la αἰτία de la creación. Esta αἰτία posee ciertas propiedades que podemos ver presentes en la ψυχή de *Fedón*, pues ella es αἰτία de la vida.

¿Cuáles son las propiedades que la αἰτία de *Timeo* tiene? Ella da sentido, como finalidad, a lo creado, inyecta el movimiento y crea el tiempo en aquello que crea, y es eterna, es decir, no sólo es inmortal, sino que ha existido siempre (ἀεί). Estas tres propiedades –a) da sentido, b) mueve y temporiza y c) es eterna– podemos ver que Platón las trasladó también a la ψυχή.

Con estas ideas en mente es posible comprender por qué en el Argumento Final Platón concluyó que el alma, además de inmortal, también era eterna. De donde se sigue que P1 parece aclarar el problema temporal que suscitaba

<sup>21</sup> Cf. Ross, A., *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, pp. 66-67.

<sup>22</sup> 37e7-38a1.

C2 en el AF. Pues el alma puede ser ἀθάνατον y αἰδίου, porque finalmente la ψυχή es αἰτία de la vida. Y como αἰτία posee la propiedad de lo αἰδίου.

El único problema que encuentro con esta posibilidad, si bien atractiva, es que en *Timeo* Platón modifica su concepción del alma. Mientras en *Fedón* tenemos un alma simple, en *Timeo* es un alma tripartita. Este sencillo hecho me obliga a repensar el hecho de que las propiedades de la αἰτία en *Timeo* podamos considerarlas propias del alma en *Fedón*.

## 2.2. Platón utilizó indistintamente ambos conceptos –ἀθάνατον y αἰδίου– sin distinguirlos formalmente

Otra posibilidad es que para Platón los términos ἀθάνατον y αἰδίου sean equiparables, sinónimos. La manera tan abrupta como concluye el AF levanta esta sospecha. Retomo las palabras de 106d2-4: “Pues difícilmente podría haber alguna otra cosa que no admita destrucción, si justamente lo inmortal, que es eterno, admitiera destrucción (εἰ τό γε ἀθάνατον αἰδίου ὄν φθορὰν δέξεται)”.

En este enunciado puede verse lo dicho. *Inmortal* y *eterno* están al mismo nivel semántico. En principio no parece haber ninguna distinción entre lo uno y lo otro, sino sólo gramatical. Lo eterno aparece como una subordinada relativa, de manera que allí se dice que *todo lo inmortal es eterno*.

Sin embargo, por *Cratilo* (423e y ss.) sabemos que Platón no creía en la existencia de sinónimos como tales, pues cada palabra tiene una etimología propia y es la mimesis de la voz que la enuncia. En este caso, ἀθάνατον y αἰδίου claramente no son ni sinónimos ni guardan similitudes etimológicas. Pues, además, cada cosa tiene una esencia que es representada mediante una palabra. Por eso me atrevo a decir que Platón no utilizó indistintamente ambos vocablos, sino que era perfectamente consciente de las diferencias entre cada uno. Una mente como la suya no pudo haber ignorado esto, sino que deliberadamente lo colocó. Su intención era demostrar que el alma era inmortal (ἀθάνατον) y, al lograrlo, anclarla a una idea nueva inexplorada en el diálogo: lo eterno (αἰδίου). No es un tema de sinonimia, pues realmente lo que allí se dice es que lo inmortal es eterno, que no necesariamente se está diciendo que lo eterno sea inmortal. Esto nos lleva hacia la tercera posibilidad.

### 2.3. Platón buscaba demostrar que el alma es eterna a partir de la inmortalidad de ésta

Aquí lo que sugiero es invertir los términos de la conclusión del AF, donde sugiero que en realidad para Platón el alma es eterna, de lo que se concluye su inmortalidad. ¿Será posible que el tema que realmente está ocupando a Platón es el de la eternidad del alma y no tanto el de su inmortalidad? En cierta manera esta posición no resulta descabellada. Para Platón todo lo *αἰδιον* tiene un carácter especial. Las Formas, la Realidad inteligible y ahora el alma tienen esta característica. Por lo que no resulta extraño que su auténtica intención fuera probar la eternidad del alma y el discurso sobre la inmortalidad de la misma sólo sirviera de pretexto.

No obstante, lo que a lo largo de todo el diálogo Platón pretende con el AC, el AS y el AF es demostrar que el alma es inmortal, no eterna. De allí la crítica que se le hace a Platón por introducir este vocablo inmediatamente después de lo inmortal. De haber buscado hacerle entender a Simmias y a Cebes que el alma es eterna, hubiese iniciado por afirmarlo tal cual, y no por decir que el alma es inmortal, y eterna.

Aun así, resulta probable pensar que en Platón la idea de eternidad estaba de alguna manera vinculada con su argumentación sobre la inmortalidad del alma. Incluso no sólo sería una concepción de Platón, sino de los griegos en general el asociar ambos conceptos. Tal vez la clave está en su concepción de lo generado y lo sujeto a corrupción. A continuación, analizaré dicha opción.

## Consideraciones finales

Sólo queda por atar lo que quedó pendiente en P2, a saber, si lo que en realidad pretendía Platón era demostrar la eternidad del alma bajo el pretexto de la inmortalidad. Lo primero a notar es que a ninguno de los interlocutores le genera conflicto que C2 sea una consecuencia de C1. En concreto, Cebes acepta esto sin duda alguna.<sup>23</sup> “Por mi parte, al menos, no tengo nada más que decir en contra de esto, ni puedo desconfiar en modo alguno de tus argumentos”. ¿Por qué Cebes no desconfía ni puede desconfiar del agregado *αἰδιον*?

Todo indica que lo que requería de demostración para los interlocutores era lo inmortal, no lo eterno. Pues tras concluir el AF Simmias y Cebes, que

---

<sup>23</sup> 107a2-7.

habían objetado con muy buenos argumentos los intentos previos por demostrar la inmortalidad del alma, tras el AF asienten sin más. Lo que permite concluir que en el AF la eternidad del alma está implícita por dos razones: i) porque es inmortal ( $\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ) y, sobre todo, ii) porque es causa ( $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ ).

En el AF queda esto de manifiesto. La premisa 2 nos dice que *El alma conlleva la vida, es causa de ella*. Es decir, ella no admite la muerte, aunque sí crea la vida. Dicho de otro modo, Platón señala que gracias al alma los cuerpos pueden animarse, tener movimiento, tener vida. Porque el movimiento es una de las características de los seres vivos y el alma, al ser causa de la vida, otorga movimiento e inserta en una temporalidad a aquello que vivifica.<sup>24</sup> El tiempo, por otro lado, resulta ser la imagen móvil de la eternidad. Esto en razón de que es semejante a la  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  que creó el cosmos y con él al tiempo. De la misma manera la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , que es  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$  de la vida, no sólo es incapaz de morir, sino que además tiene que ser eterna, pues sólo aquello que tiene eternidad puede intervenir en el tiempo y crearlo.

Platón logra probar en la mente de Cebes y de Simias que el alma es inmortal. Dicha prueba implica algunas cosas más que un mero ejercicio dialéctico. Como ya lo había anotado anteriormente, la vida es algo que le sucede al cuerpo pues éste puede estar con ella o no. Es obligatorio, por lo tanto, que haya algo que vivifique dicho cuerpo. Esto será el alma. Todo ser vivo lo está gracias al alma. En efecto, si esto es así, entonces el alma debe ser inmortal, pues el cuerpo es mortal. Junto con lo mortal, el cuerpo vive un proceso de putrefacción e, incluso, de corrupción en vida. Pienso que aquí puede estar la respuesta que se ha estado buscando, pues líneas antes (106c10) de concluir que *todo lo inmortal es eterno*, señala que lo inmortal es indestructible ( $\alpha\nu\omega\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\nu$ ). La lógica que se sigue es por el efecto.

1. Si algo es inmortal significa que nunca muere, pues es indestructible.
2. Aquello que es indestructible jamás puede corromperse.
3. Lo que no se corrompe es lo que no se genera, pues todo lo que se genera se corrompe.
4. Lo que no se genera es lo que siempre ha existido.
5. Lo que siempre ha existido se le denomina eterno.
6. Por lo tanto, si hay algo inmortal debe ser, por defecto, también eterno.

Empíricamente notamos la destrucción y corrupción del cuerpo. El alma, sin embargo, como dadora de vida, tiene que ser incólume a esta lógica. Por ello no sólo es inmortal, sino eterna.

---

<sup>24</sup> Vale la pena revisar en este momento el pasaje del *Fedro* (245b-246a) donde Platón concluye que el alma es inmortal a partir del hecho de que el alma se mueve a sí misma ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ ) y no es movida por algo más.

Finalmente, considero que este ligero matiz y giro en la conclusión del AF pretende consolidar el AA, es decir, la afinidad que las Formas tienen con el alma. Como se sabe, el alma no es una Forma, pero es capaz de su captación. Esto sólo es posible porque entre ambas guardan una relación de semejanza. Será hasta el final del diálogo donde podamos embonar la pieza que faltaba para comprender cabalmente esto. Es mediante la idea de *αἰδιον* que el alma puede estar en contacto con las Formas, pues éstas son, naturalmente, *αἰδιον*. El alma es indestructible e incorruptible como las Formas lo son. Parece como si toda la argumentación ofrecida en *Fedón* no tuviera por sí misma la intención de probar la inmortalidad del alma, sino la afinidad existente entre las Formas y el alma. La existencia de C1 no tiene ninguna validez si, a partir de la misma, no fuera posible alcanzar C2, es decir, lo meramente importante es determinar la eternidad del alma para apoyar la fundamentación ontológica que emparenta lo que conoce con aquello que se conoce.

## Bibliografía

Traducciones del *Fedón* y otras obras de Platón

- PLATÓN, *Cratilo*, traducción de J. L. Calvo, en *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Fedón*, traducción de Carlos García Gual, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Fedón*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 5ª reimp., 2006.
- PLATÓN, *Fedón*, introducción, traducción y notas de Alejandro G. Vigo, Buenos Aires: Colihue, 2009.
- PLATÓN, *Phaedo*, traducción de David Gallop, Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- PLATÓN, *Phaedo*, traducción de R.S. Bluck, London: Routledge, 2001.
- PLATÓN, *Fedro*, traducción de Emilio Lledó Íñigo, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Político*, traducción de Antonio González Laso, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Colihue, 2012.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción de Mercedes López Salvá, en *Diálogos VI*, Madrid: Gredos, 1997.
- PLATÓN, *Timeo*, introducción y traducción de José Ma. Zamora; notas de Luc Brisson, Madrid: Abada, 2010.

## Bibliografía secundaria

- EGGERS, LAN, CONRADO, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México: FCE, 1993.
- GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia*, traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1992.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: Primera época*, traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 1998.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Gredos, 2003.
- KESLEY, SEAN, "Causation in the *Phaedo*", en *Pacific Philosophical Quarterly*, núm. 85, 2004, pp. 21-43.
- LAKS, ANDRÉ, *Introducción a la filosofía "presocrática"*, traducción de Leopoldo Iribarren, Madrid: Gredos, 2010.
- REALE, GIOVANNI, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, traducción de Roberto Heraldo Bernet, Barcelona: Herder, 2001.
- ROSS, ALBERTO, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Navarra: EUNSA, 2007.
- SEDLEY, DAVID, "Platonic Causes", en *Phronesis*, vol. 43, núm. 2, pp. 114-132, 1998.
- VIGO, ALEJANDRO, "Introducción, traducción y notas", en *PLATÓN, Fedón*, Buenos Aires: Colihue, 2009.
- VLASTOS, GREGORY, "Reasons and Causes in the *Phaedo*", en *Platonic Studies*, comp. de Gregory Vlastos, New Jersey: Princeton University Press, 1981, pp. 76-110.

## **“No sería yo”: implicaciones del discurso citado en *La sombra del caudillo***

*“It wouldn't be me”: implications of the quoted discourse  
in *La sombra del caudillo**

NOÉ BLANCAS BLANCAS<sup>1</sup>

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla  
noe.blancas@upaep.mx

### RESUMEN

La inserción de un discurso ajeno, sea un relato o una palabra, en el discurso propio, por parte de un personaje literario, tiene importantes implicaciones de sentido tanto en el discurso citador como en el citado; pero este acto de citación influye también en el hablante o locutor y en su interlocutor. Estos fenómenos se pueden observar en *La sombra del caudillo*, cuando Aguirre intenta, fallidamente, convencer al Presidente –el Caudillo, su amigo y protector–, de que no tiene interés en la sucesión presidencial. Uno y otro citan discursos ajenos o pretéritos, que terminan definiendo el destino trágico de Aguirre. En este artículo se realiza un análisis narratológico para establecer las implicaciones del discurso incorporado, tanto el plano discursivo como en el plano actancial.

**Palabras clave:** *La sombra del caudillo*, Martín Luis Guzmán, citación, metadiégesis, interlocutor.

### ABSTRACT

The insertion of a foreign discourse, be it a story or a word, in one's own discourse, by a literary character, has important meaning implications in both the quoting and the cited discourse; but this act of citation also influences the speaker or speaker and his interlocutor. These phenomena can be observed in *La sombra del caudillo*, when Aguirre tries, unsuccessfully, to convince the President –the Caudillo, his friend and protector– that he has no interest in the presidential succession. Both of them quote foreign or past speeches, which end up defining Aguirre's tragic destiny. In this article, a narratological analysis is carried out to establish the implications of the incorporated discourse, both on the discursive plane and on the actantial plane.

**Keywords:** *La sombra del caudillo*, Martín Luis Guzmán, citation, metadiegesis, interlocutor.

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3191-8108>

## Introducción

La inserción de un relato o una palabra ajena en el discurso propio tiene importantes implicaciones de sentido tanto en el discurso citador como en el citado; pero también influye en la actitud e incluso en el destino de quien habla, así como en su interlocutor. Estos fenómenos se pueden observar en *La sombra del caudillo*, cuando Aguirre intenta, fallidamente, convencer al Presidente –el Caudillo, su amigo y protector–, de que no tiene interés en la sucesión presidencial. Uno y otro citan discursos ajenos o pretéritos, que terminan definiendo el destino trágico de Aguirre. En este artículo se realiza un análisis narratológico para establecer las implicaciones del discurso incorporado. Analizo primero la cita que el Caudillo introduce en su discurso: “No sería yo, sino el pueblo” (128);<sup>2</sup> y después, el relato que Aguirre introduce en el suyo: “casi todos los jefes con mandos de fuerzas [...] me han ofrecido su apoyo para el caso de que aceptase yo mi candidatura [...] yo les he respondido [...] que ni me creo con tantos merecimientos ni tengo tampoco esa ambición” (126).

Una cita, se ha dicho, genera modificaciones de sentido en el discurso incorporado. En el relato literario, como en la realidad que mimetiza, un personaje cita el discurso de otro para ironizar, aprobar, reprobar o analizarlo. Pero el acto de citar no sólo implica una actitud ante el discurso del otro, a quien, al mismo tiempo, revela; la citación también implica una actitud hacia el destinatario de la cita, a quien en cierta medida también revela.<sup>3</sup> El tema ha sido muy poco atendido por los estudios literarios, aunque es prácticamente inherente al fenómeno de la citación.<sup>4</sup> Realizaré primero unas breves observaciones sobre esta problemática para luego analizar un ejemplo en la novela *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán.

Ricardo Piglia, en *Formas breves*, habla de un destinatario destinado en los cuentos de Jorge Luis Borges: alguien “recibe” un relato que “misteriosamen-

---

<sup>2</sup> Utilizo la siguiente edición: GUZMÁN, M. L., *La sombra del caudillo*, edición de Antonio Lorente Medina, Madrid: Castalia, 2002. Aquí y en adelante, anoto a renglón seguido y entre paréntesis el número de página.

<sup>3</sup> Afirma Isabel Filinich: “el acto de hablar instauro de entrada una doble separación: por una parte, del sujeto contra el mundo, frente a aquello de lo que habla, representado metafóricamente por la tercera persona gramatical, separación entre el *yo* y el *él* del discurso; y por otra parte entre el *yo* y el *tú*, entre el destinador y el destinatario, ruptura que genera la búsqueda de diálogo, en encuentro con el otro. Distinguimos así la disociación entre el *yo* y *lo otro*, todo lo que cabe en el horizonte de experiencias del sujeto, el objeto de su discurso, y la disociación entre el *yo* y *el otro*, la meta de la destinación del discurso”. FILINICH, I., “Enunciación y alteridad”, *Escritos, revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 30, julio-diciembre de 2004, p. 46.

<sup>4</sup> En *Figuras III*, Genette se refiere brevemente a esta influencia del relato citado en el escucha. Al identificar tres tipos de relato metadieético: explicativo, temático y distractor, advierte que el segundo –el temático–, “cuando el auditorio [lo] percibe, puede ejercer una influencia en la situación diegética”. GENETTE, G., *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, España: Lumen, 1989, p. 288.



te lo implica”<sup>5</sup> y “define su destino”.<sup>6</sup> Piglia no lo dice, pero queda implícito en su análisis que este desenlace, suscitado por la aparición del interlocutor destinado a *recibir* el relato, tiene en su origen el fenómeno de la citación: el que cuenta la historia, la cuenta para propiciar su culminación, y al mismo tiempo, para *transformar* al destinatario: *citando* la historia, el enunciador *coopera* para apurar desenlace. De gran importancia resulta que el personaje *dador* del relato, no es el narrador extradiegético, sino un personaje diegético –o, más precisamente, intradiegético–.<sup>7</sup> El interlocutor está ahí tanto para recibir el relato citado como para culminarlo.

Así, la reproducción de una historia o una palabra en mi discurso incorpora también a mi interlocutor, e influye asimismo en su destino. Cito un relato para mi interlocutor; cito para convertir a mi interlocutor en el protagonista de una historia que mi discurso –compuesto de citas– recupera y genera.

Hay todavía un efecto más del relato citado, el que se opera en el propio citador, incluso cuando no haya un destinatario implicado. El relato incorporado en el discurso figural, lo trastoca, así sea para reafirmarlo; pero, además, citar modifica el destino del citador. La historia intercalada (más precisamente: la historia citada), la palabra ajena revela al locutor como el protagonista (o antagonista) de una historia que su discurso anuncia, culmina o modifica. En términos narratológicos podría explicarse así: el relato citado trastoca el nivel de la narración porque ineludiblemente introduce un nuevo narrador y éste disputará el control de la narración modificando el final o el sentido de la historia. En última instancia, conecta al citador con *otra* historia, aunque ésta sea su propia historia pretérita (que ya es la historia de un yo pretérito distinto a su yo actual).

Así, el relato citado convierte al personaje en un Narrador *otro*: en un narrador que renuncia a la homodiégesis, aun cuando se aferre a la primera persona: “dije”, “pensé”, “relaté...” La autodiégesis se vuelve entonces una ficción (o metaficción). Ese mi relato *otro* que introduzco en mi discurso se convierte en el relato extradiegético que *me narra* y *me determina*.

Veamos los efectos de la citación en *La sombra del caudillo* (1929), de Martín Luis Guzmán.

<sup>5</sup> PIGLIA, R., *Formas breves*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial, 1999, p. 112.

<sup>6</sup> PIGLIA, R., *Formas breves*, p. 115.

<sup>7</sup> Retomo el doble criterio narratológico de clasificación de la voz narrativa: por un lado, el nivel de la historia: extra, intra y metadiegético (Genette, G., *Figuras III*, pp. 283-288); por otro lado, la relación con la historia: hetero, homodiegético (REIS, C., *Fundamentos y técnicas del análisis literario*, traducción de Ángel Marcos de Dios, Madrid: Gredos, 1989: 325).

## 1. El *no yo* del Caudillo

La novela, como es sabido, narra el asesinato del candidato a la Presidencia, Ignacio Aguirre. En un principio, Aguirre, ministro de Guerra y amigo del Presidente, no está interesado en la sucesión, pues sabe que su candidatura implicaría ir “derecho al rompimiento con el Caudillo, al choque con él, a la guerra abierta contra el mismo que hasta aquí ha sido su sostén y su jefe” (112). Sin embargo, el Caudillo no cree que la negativa de Aguirre sea genuina. Y este prejuicio, junto a la incapacidad de Aguirre para convencerlo, terminan en el rompimiento y en la debacle final del ministro de Guerra, quien demasiado tarde aceptará la postulación, al comprender el riesgo que corren sus aliados.

El destino trágico de Aguirre queda prescrito en su conversación con el Caudillo,<sup>8</sup> en la que declara su renuencia a participar en la contienda electoral. Aguirre declara: “ni me creo con títulos para sucederlo a usted en su puesto ni me dejo llevar de tales aspiraciones” (128). Asegura también que ha aconsejado a quienes le ofrecen su apoyo dárselo al general Hilario Jiménez. El Caudillo desconfía:

—[...] yo sé bien que usted [Aguirre], acaso con motivos muy dignos de pensarse, cree superar en muchos conceptos a su contrincante [Jiménez]. ¿Cómo explicarme entonces que la candidatura del otro le parezca más aceptable que la suya propia?

—Primeramente, mi general, porque es público y notorio que él sí aspira a ser presidente...

—¿Y segundo?

—Segundo, porque es posible y aun probable que la benevolencia de usted lo ayude en sus deseos.

El Caudillo replicó pronto:

—No sería yo, sino el pueblo... (128).

Aguirre advierte enseguida que “su esfuerzo había sido inútil” (128); son evidencias el gesto “suspica y irónico” (126), el tono “duro y cortante” (127) y el “intenso fulgor” (127) de sus pupilas que le ha dirigido el Caudillo. Pero aún mayor evidencia son las palabras con las que el Caudillo niega su injerencia en el proceso electoral: “No sería yo, sino el pueblo”.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Así lo ha visto la crítica. Yvette Jiménez de Báez, por ejemplo, observa: “En ese momento [...] se decide la caída de Aguirre desde el punto de vista del caudillo. A la salida, el auto del Ministro ‘corría rampa abajo en tránsito de desenfreno’. Sin embargo, el personaje inicia un camino ascendente de tintes trágicos, desde la óptica de Axkaná, que es la más próxima a la del metanarrador”. JIMÉNEZ DE BÁEZ, Y., “Escritura y proyección en *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán, en *AIH. Actas XI*, 1992, p. 328.

<sup>9</sup> La atribución de un hecho a una colectividad —“el pueblo”—, a una institución o a un movimiento —“la revolución”— por medio de una cita nos recuerda muchos otros episodios, aun fuera del contexto de la revolución mexicana de 1910. En *Cien años de soledad*, el coronel

Detengámonos primero en el discurso del Caudillo para observar después el de Aguirre.

La naturaleza enunciativa de la frase con que el Caudillo rechaza los argumentos de Aguirre permite advertir dos cuestiones de enorme relevancia. La primera es que el rompimiento entre el Caudillo y Aguirre se verbaliza en un discurso intercalado; si bien no constituye necesariamente una frase hecha con evidentes marcas de cita, tampoco es sólo un lugar común, sino que se trata claramente de un discurso ajeno, que identificamos con el discurso de la demagogia: *es el pueblo, y no el Presidente en turno, el que elige a sus gobernantes*. La segunda cuestión es que el discurso intercalado opera un cambio absoluto en el Caudillo. Si la primera cuestión se refiere al discurso incorporado, la segunda se refiere al enunciador. Analicemos de cerca ambos asuntos.

Respecto a la inserción de un discurso ajeno en el propio por parte del Caudillo, vale comenzar con una precisión. Si toda inserción implica la coexistencia de dos discursos o textos, su ocurrencia entonces hace que un texto remita a otro en distintos niveles –referencia, plagio, alusión, parodia, pastiche y lema, en términos de Jesús Camarero–,<sup>10</sup> de los cuales, la cita constituye el más explícito, por insertar un fragmento literal y por presentar marcas de inserción como comillas, cursivas, datos de autor o fuente, etc. En el caso que nos ocupa, el Caudillo no incorpora un discurso ajeno de manera literal; al menos, no vemos marcas de una cita propiamente dicha, pero sí introduce un discurso ajeno. En este sentido, quizá podríamos identificar su inserción con la referencia, según la entiende Camarero:

La ‘Referencia’, como la Cita, es una forma explícita de Intertextualidad, pero en ella no se reproduce el texto referenciado. Es como una relación *in absentia*, perfecta cuando se trata de remitir al lector a otro texto sin por ello crear un vínculo directo de copresencia entre los dos textos.<sup>11</sup>

En todo caso, podemos convenir en que se trata de una citación, según define Graciela Reyes: “operación que consiste en poner en contacto dos acontecimientos lingüísticos en un texto, [...] proceso de representación de un enunciado por otro enunciado”.<sup>12</sup>

---

Aureliano Buendía, le dice a su compadre, el general José Raquel Moncada, sentenciado a muerte por el consejo de guerra: “Recuerda, compadre [...], que no te fusilo yo. Te fusila la revolución”. GARCÍA MÁRQUEZ, G., *Cien años de soledad*, Colombia: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española/Alfaguara: 2007, p. 186.

<sup>10</sup> Ver CAMARERO ARRIBAS, J., “Tradición y poligénesis. Influencia, imitación y paralelismos. La intertextualidad”, en *KUPDF Inc*, 2017. Genette analiza extensamente las distintas relaciones transtextuales en GENETTE, G., *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, traducción de Celia González Prieto, Madrid, Taurus, 1989.

<sup>11</sup> CAMARERO ARRIBAS, J., “Tradición y poligénesis...”, p. 5.

<sup>12</sup> REYES, G., *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid: Gredos, 1984, p. 58.

Procedamos a un deslinde más fino. Aunque estamos hablando de un texto –un texto literario: la novela *La sombra del caudillo*–, el fenómeno que apunto difiere totalmente de lo que la crítica literaria ha venido llamando intertextualidad o transtextualidad,<sup>13</sup> pues no se alude aquí a la presencia, en el texto *La sombra del caudillo*, de otro texto, es decir, de otra novela u otra obra, sino a un fenómeno claramente diferenciable: por supuesto, la presencia de un discurso ajeno en el propio –y discurso no es necesariamente un texto–, pero en el mundo estrictamente ficticio, o más precisamente, en el nivel intradieгético del relato: la cita del discurso de un personaje por otro. De ahí la pertinencia del término “citación” por cuanto se alude a un fenómeno menos lingüístico que narratológico.<sup>14</sup>

El Caudillo, he dicho, no cita a otro personaje, pero cita otro discurso, el de la demagogia. Pero no quiero decir la demagogia real, la que podría identificar el lector fuera de la novela, sino al discurso demagógico que se configura en la propia diégesis. La sentencia “No sería yo, sino el pueblo” (128) activa el discurso de la política de la traición y la conveniencia que despliegan la mayoría de los “politiqueros”, bien descritos por el propio Aguirre.<sup>15</sup> Basten dos ejemplos. El primero: Olivier Fernández, enfadado por la negativa de Aguirre para aceptar su candidatura, formula sus “aforismos”: “En política nada se agradece, puesto que nada se da. El favor o el servicio que se hacen son siempre los que a uno le convienen. El político, conscientemente, no obra nunca contra su interés. ¿Qué puede entonces agradecerse?” (p. 112). El segundo: los políticos prometen al mismo tiempo su lealtad a uno y a otro de los posibles candidatos:

–Ya sabe usted, compañero –le declaraban a Aguirre, o “ya sabe usted, mi general”–: usted cuenta conmigo para todito lo que se le ofrezca [...]. Y si alguien le viene con el chisme de que yo ando o hablo con el general Jiménez, no cavile por eso; tómelo a broma; que de hacerlo es tan sólo para no dar a los otros pie por donde puedan sospechar. Ya usted sabe cómo hay que irse bandeando en estos negocios.

Y luego iban –si es que no habían ido ya– a ver a Hilario Jiménez, ante el cual repetían [...] palabras equivalentes (123).

<sup>13</sup> Afirma Julia Kristeva: “todo texto se construye como un mosaico de citas; todo texto es absorción y transformación de otro texto”. KRISTEVA, J., “Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela”, en NAVARRRO, D. (Selec. y trad.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana: UNEAC/Casa de la Américas/Embajada de Francia en Cuba, 1997, p. 3. Genette, por su parte, propone el término “transtextualidad” para designar “todo lo que pone al texto en relación, manifiesta o secreta, con otros textos”; la intertextualidad, que define como “relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro”, es un tipo de transtextualidad. GENETTE, G., *Palimpsestos...*, pp. 9-10.

<sup>14</sup> Ver Reyes, G., *Polifonía textual...*, pp. 87 y ss.

<sup>15</sup> Cuando Aguirre le declara a Jiménez su desinterés por la candidatura –sin lograr convencerlo tampoco–, afirma: “Ni a ti ni a mí nos reclama el país. Nos reclaman (dejando a un lado tres o cuatro tontos y tres o cuatro ilusos) los grupos de convenencieros que andan a caza de un gancho de donde colgarse; es decir, tres o cuatro bandas de politiqueros” (141).

Así, “No sería yo, sino el pueblo” (128), introduce en su discurso, el de la demagogia y la traición que configuran “los politiqueros”, siempre en el nivel diegético.

Por otra parte, la citación es claramente un recurso del personaje, no del narrador. La cita *in absentia* es un recurso habitual del Caudillo. Cuando, más adelante, Aguirre renuncia a su puesto y su sucesor, Protasio Leyva, lo acusa de malversación y corrupción, el Presidente da a la prensa el informe de Leyva con algunas glosas suyas, “porque el Caudillo era también gran acuñador de frases vulgares” (236).<sup>16</sup> Así, “amante de los golpes teatrales” (236), el Caudillo, en su conversación con Aguirre, trae a escena, *representa*, un discurso del todo diferenciable del que ha venido desplegando. Así, su rompimiento con Aguirre, es ejecutado mediante un procedimiento discursivo habitual en él: la acuñación de frases vulgares. La citación.

Por otra parte, al recurrir a la mitificación de la democracia, el Caudillo niega su discurso de amistad-sinceridad. Pero siendo también un discurso idealizador, se niega a sí mismo: decir que el pueblo –y no el Caudillo– elegirá al próximo Presidente es una idealización de la democracia –el supuesto gran legado de la Revolución–; pero esta mitificación, inserta en un discurso que se pretende honesto, revela su propia negación. Asimismo, niega al interlocutor: *el pueblo elegirá al nuevo Presidente, no yo, tu amigo; por lo tanto, en tanto amigo mío, tú no existes*.

Arribamos así a la siguiente cuestión del discurso del Caudillo. Si la cita o referencia es por sí misma trascendente, lo es aún más que el Caudillo recurra a ella precisamente para con Aguirre, luego de que éste ha hablado “con la mayor franqueza”. Al introducir el discurso demagógico, el Caudillo se transforma. Cabe por supuesto la objeción de que no se haya transformado en este momento, sino que él fuera un revolucionario esencialmente demagogo y que aquí, más que transformarse, se revelara en su verdadera esencia: demagogo, dictador, tirano.<sup>17</sup> Sin embargo, ya porque perteneciera a este tipo de políticos –lo cual habría posibilitado su encumbramiento–, o porque supiera estar por encima de ellos, el caso es que la transformación es efectiva respecto a Aguirre.

<sup>16</sup> López Vera advierte: “Las dotes literarias que no posee el personaje-tirano de *La sombra del Caudillo* también fueron anotadas por Guzmán en Obregón, quien tenía gusto por la escritura, aunque el talento que ostentaba podría entenderse mejor como ‘ingenio’”. LÓPEZ VERA, E. E., “*La sombra del caudillo*. Una reflexión sobre la tiranía”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre de 2014, p. 231.

Evidentemente, no confundo aquí ni a Guzmán con el narrador de *La sombra del Caudillo*, ni al Caudillo con Álvaro Obregón, como es bien sabido, modelo del personaje. Intento ilustrar únicamente que la inserción de discursos ajenos es un rasgo típico del personaje.

<sup>17</sup> López Vera en su trabajo citado, “*La sombra del caudillo*. Una reflexión sobre la tiranía”, analiza este rasgo de El Caudillo.

A partir de ahora, el Caudillo, si no para los demás, sí para Aguirre, es *otro*.<sup>18</sup> la cita ha transformado a su enunciador para con su enunciatario. Esto se puede observar claramente en que el desdoblamiento de voces revela a su vez el desdoblamiento del Caudillo: uno es el que Aguirre ha conocido desde la época de la lucha revolucionaria y, podríamos decir, el del principio de la conversación que se viene analizando; y otro muy diferente es el que pronuncia el discurso demagógico. El que dice: “No sería yo sino el pueblo” ya no es el antiguo amigo de Aguirre; pero en la cita resuena también la voz del antiguo amigo. La frase, entonces, pronunciada por el Caudillo-amigo se entendería: “No sería yo, tu amigo, *el que puede apoyarte*”. Mientras que en la voz del Caudillo-enemigo: “No sería yo, tu enemigo, *el que va a apoyarte*”. Aunque casi idéntica, la frase así desdoblada, revela que tanto el Caudillo-amigo como el Caudillo-enemigo están ahora imposibilitados para ayudar al ministro de Guerra; uno porque ha desaparecido y el otro, precisamente porque es su enemigo.

La referencia al *pueblo* revela también este desdoblamiento: el Caudillo-amigo dice: “No sería yo sino el pueblo: *y yo no soy el pueblo*, sino sólo un Caudillo, tu amigo”; el Caudillo-enemigo dice: “No sería yo sino el pueblo: *y yo soy el pueblo*”, aludiendo al caudillo revolucionario que habría peleado en un inicio del lado del pueblo. El interlocutor de siempre es ahora impotente ante el *otro* y terminará por desaparecer; y el que ha emergido ahora no es ya su amigo. Y es en manos de este último que queda el destino de Aguirre. La sentencia ha sido dictada a través de una cita.

## 2. El *mismo yo* de Aguirre

Hasta aquí nos hemos referido al discurso del Caudillo. Pasemos ahora al relato de Aguirre. Este también incorpora un relato, no ajeno, pero sí pretérito, durante la conversación con el Caudillo; y esta incorporación contribuye también al rompimiento final, en tanto revela un discurso insurgente que su interlocutor, mucho más sagaz, alcanza a ver con suma claridad. Esta cuestión, aún menos estudiada que la anterior, está relacionada directamente con

---

<sup>18</sup> Este discurso tiene el efecto de interponer una distancia infranqueable. Aguirre la percibe subjetivamente, al sentir que ahora hablaba “no desde donde estaba, sino desde muy lejos –desde el fondo del bosque cuyas frondas hacían aguas al sol, desde el remoto cinturón de los montes azulosos” (128). Y pronto se vuelve una distancia física, pues, como comenta López Vera: “podemos distinguir los primeros atisbos de la degradación del protagonista Ignacio Aguirre, aniquilado por la amenazante actitud del Caudillo: el viaje de regreso dentro de su *Cadillac* lo dirige en descenso por la vegetación del Castillo, descenso también en el estado de ánimo del personaje”. LÓPEZ VERA, E. E., “*La sombra del caudillo. Una reflexión sobre la tiranía*”, p. 232.

la cuestión de por qué el Caudillo no le cree a Aguirre,<sup>19</sup> e influye de manera aún más contundente en la transformación que se opera en el Caudillo.

Al asegurar que no tiene ambiciones para la candidatura, Aguirre recurre a la analepsis e introduce un relato: “En estos días han estado a visitarme, uno tras otro, casi todos los jefes con mandos de fuerzas... [...] y los más de ellos, por no decir que absolutamente todos, me han ofrecido su apoyo para el caso de que aceptase yo mi candidatura” (126). Este relato, por referirse a hechos pretéritos y a un aquí y ahora distinto de aquel en que se desarrolla la conversación, resulta claramente metadieético. Así lo podemos advertir según las consideraciones de Luz Aurora Pimentel: con frecuencia, “los personajes toman la palabra no sólo para expresar sus opiniones y sentimientos, no sólo para actuar, sino también para *narrar*. Si ese acto narrativo figural se prolonga lo suficiente, bien puede convertirse en un relato en segundo grado”.<sup>20</sup> El relato de Aguirre es breve, pero instaura, en términos narratológicos, otro universo diegético, dirigido no al lector sino al Caudillo. Y éste lo percibe así, de manera que lo cuestiona inmediatamente trayéndolo de vuelta al presente de la conversación: “¿usted qué piensa?” (126): la distinción de las dos deixis es clara: ¿qué piensa usted *ahora, aquí*? Acaso inconscientemente, Aguirre no contesta, sino que vuelve a su relato metadieético, y recoge de ahí su respuesta, que no es propiamente la suya, sino la del Aguirre metadieético a quien los generales han ofrecido su apoyo. Así, se autocita: “yo les he respondido lo que usted ha de imaginarse: que ni me creo con tantos merecimientos ni tengo tampoco esa ambición” (126). Este rodeo, o sea, el decir no lo que *piensa*, sino lo que ha dicho —sin contar con que Aguirre llega al extremo de citar hipotéticamente a su interlocutor (“lo que usted *ha de imaginarse*”)—, termina exasperando al Caudillo:

—Muy bien... ¿Y piensa usted eso mismo? Lo importante está ahí. La pregunta salió envuelta en las entonaciones profundamente irónicas que Aguirre había advertido tantas veces en frases que el Caudillo dirigía a otros, pero nunca en las que le dirigía a él. De modo que ahora el tono de la voz, como poco antes la mirada y el gesto de su jefe, vino también a desconcertarlo, a herirlo. Algo se rompió en sus sentimientos según replicaba: —Si no lo pensara, mi general, no lo diría (126; puntos suspensivos del original).

<sup>19</sup> Aguirre no comprende las razones de la desconfianza del Caudillo: en su auto, baja “hasta lo más hondo de sus reflexiones”: “Trataba de explicarse cómo era posible que el Caudillo, su amigo y su jefe por más de diez años, no hubiera querido creer una sola de sus palabras” (128). La razón de tal incredulidad desde el punto de vista político, es simple: es su propia concepción de política, que consiste en engañar y, por tanto, en no creerle a nadie. Comparten esta postura el general Jiménez, Olivier Fernández y el propio Axkaná. Jiménez, tras escuchar la declinación de Aguirre, replica: “venir a verme, tú que eres tan levantado y tan soberbio, también me hace cavilar. Si te propusieras engañarme, ¿qué mejor medio de hacerlo?” (143). Axkaná, por su parte, “no dejaba de comprender que Olivier Fernández iba a lo cierto en sus vaticinios: Aguirre, al fin y al cabo, aceptaría” (113).

<sup>20</sup> PIMENTEL, L. A., *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México: UNAM/Siglo XXI, p. 148.

Pero Aguirre, aun cuando repara en el cambio que se ha operado en el trato del Caudillo hacia él, insiste en hacer sus declaraciones no de manera directa, sino citando a *aquel* Aguirre de su relato: “Si no lo pensara [...] no lo diría” (126).

La audacia y experiencia retórica del Caudillo, evidentemente superior a las de Aguirre, le permiten comprender muy bien el doble discurso de su ministro de Guerra: su discurso presente y su discurso pretérito, esto es, el discurso y el metadiscurso; más claramente: la realidad y la ficción. Lo que él está requiriendo es *qué piensa* Aguirre en el *ahora y aquí* de su realidad, y no *qué les ha dicho* a sus “partidarios” en el *allá pretérito* de la ficción: “Lo que le pregunto, Aguirre –el Caudillo continuaba–, no es si en efecto piensa usted *lo que está diciéndome*. Le pregunto si piensa en efecto *lo que respondió* a sus partidarios. Dos cosas bien distintas. ¿O no me explico? (126-127; cursivas mías).

Para Aguirre, quien hasta este punto no ha caído en la cuenta de su autodesdoblamiento, quizá por sinceridad, afirma que no hay dos, sino un solo discurso:

–[...] yo le protesto a usted con la mayor franqueza, con la franqueza que usted me conoce y me ha conocido siempre, que las dos cosas que usted distingue se reducen aquí a una sola. Hablando con mis partidarios *pensaba exactamente lo que digo hoy*: que ni me creo con títulos para sucederlo a usted en su puesto ni me dejo llevar de tales aspiraciones (127; cursivas mías).

Sin embargo, este discurso que Aguirre defiende vehementemente como verdadero, no lo es para el Caudillo. Y ciertamente, sólo es verdadero a medias.

Es muy curioso que Ignacio Aguirre no caiga en la cuenta de que su discurso no deja de parecer doble debido, en parte, a que es continuamente dual, tanto en la dimensión temporal: “la franqueza que usted *me conoce* y *me ha conocido* siempre” (127; cursivas mías); “pensaba [*en aquel momento*] lo que digo hoy” (127; cursivas mías); como en la dimensión temática: “pensaba [...] lo que digo” (127; cursivas mías); “*ni me creo* con títulos [...] *ni me dejo llevar* de tales aspiraciones” (127; cursivas mías). Esta dualidad contribuye, sin duda, a la prevención del Caudillo.

Volvamos a la cuestión de la cita. ¿Por qué Aguirre habría recurrido a esta narración en que su discurso aparece bajo el velo de la citación, tratándose, como muy tarde se da cuenta, de la conversación que habrá de costarle la vida? Intentemos una posible respuesta.

Acaso Aguirre está convencido exactamente de lo contrario que afirma ante el Caudillo: “Si quisiera yo ser presidente, estaría en mi mano conseguirlo” (123), empujado a creer en la sinceridad de los otros generales. Y acaso este discurso es el que el Caudillo ha logrado entrever con gran sagacidad. Su pregunta: “¿Y piensa usted eso mismo?” tiene una respuesta bien conocida para el lector: no. Aguirre cree que tiene merecimientos para ser Presidente; y teniendo tal



convencimiento, les ha mentido a los generales. Así, ante su amigo, Aguirre quizá recurre a la citación para conjurar ese pensamiento; y sobre todo quizá para *negar* cualquier conspiración, dado que el Caudillo está enterado de estas entrevistas: “Me lo habían dicho” (126), confirma en cuanto Aguirre alude a ellas.

Sin embargo, el Caudillo, aún menos que los amigos de Aguirre, no cae en la trampa. Como he dicho, lo que identifica con suma astucia son los dos niveles del discurso: la enunciación y la citación. Y los desarticula con enorme eficacia: uno es el que Aguirre protesta “con la mayor franqueza”: “[no] me dejo llevar por tales aspiraciones” (127); y otro es el que Aguirre sólo piensa pero no dice, aunque es muy claro para el lector y aún más para el Caudillo, quien termina enunciándolo fidedignamente: “usted [...] cree superar en muchos conceptos a su contrincante [el general Jiménez]” (128).<sup>21</sup> Es posible advertir aquí el tono de acusación.

El destino de Aguirre queda signado, por supuesto, con el recurso de la citación por parte del Caudillo: “no sería yo sino el pueblo”. Pero su suerte está echada antes del desdoblamiento del Caudillo; podría decirse que es el propio Aguirre quien produce la transformación de su antiguo amigo al autocitarse: “Hablando con mis partidarios pensaba exactamente lo que digo hoy” (127).

Puesto así, éste es el papel que juega la cita: transforma al enunciador y también al interlocutor. Lo que Molho afirma de la enunciación en primera persona: “nunca quien escribe dice *yo* impunemente”,<sup>22</sup> lo podemos aplicar aquí a la citación: nadie cita ni se autocita impunemente.

Me parece que Martín Luis Guzmán proporciona aquí un ejemplo inmejorable de dos de las cuestiones más complejas del fenómeno de la citación: primero, que se cita para *otro*; segundo, que la cita transforma al citador así como al destinatario.

## Conclusiones

Las profundas transformaciones que un discurso citado opera en el discurso que lo recoge pueden observarse claramente en la conversación entre Aguirre y el Presidente en *La sombra del caudillo*. El primero incorpora en el suyo el discurso de la mitificación de la democracia, supuesto legado de la Revolución de 1910: “No sería yo sino el pueblo” (128), el cual se desdobra en

<sup>21</sup> Observa Lorente: “El Caudillo conoce mejor a Aguirre que el propio Aguirre, quien unas páginas antes había desnudado su pensamiento — “Si quisiera yo ser presidente, estaría en mi mano conseguirlo— y se empezaba a deslizar, por su soberbia, hacia su fin inexorable (GUZMÁN, M. L., *La sombra del caudillo*..., p. 127; nota al pie). El asunto nos recuerda el popular refrán de la política mexicana: “Si no quieres que se sepa, no lo pienses”.

<sup>22</sup> MOLHO, M., “Cinco lecciones sobre el ‘Buscón’ ”, en *Semántica y poética* (Góngora, Quevedo), Barcelona: Crítica, 1977, p. 125.

mitificación y demagogia, al tiempo que desdobra a su interlocutor –el Caudillo– en el Caudillo-amigo y el Caudillo-enemigo de Aguirre.

Aguirre, por su parte, introduce en su discurso un relato pretérito: sus conversaciones con los generales –sinceros unos, engañosos otros–.

La novela de Martín Luis Guzmán, objeto de innumerables estudios desde la perspectiva histórica o sociológica, revela, después de este somero análisis, una riqueza insospechada en los recursos narrativos y en su composición polifónica, la cual ha sido escasamente explorada por la crítica. A través de la ficción, Guzmán no sólo denuncia y dialoga con la historia de México, quiero decir, no sólo desmonta la política mexicana que sólo conjuga el verbo “madrugar”, sino desmonta también el lenguaje de la política, ya de suyo, poblado de distintas voces: memoria, mito, demagogia, ideal. Y desmonta –desarma, apea, desbroza–, también, el propio lenguaje novelesco.

## Bibliografía

- CAMARERO ARRIBAS, JESÚS (2017). “Tradición y poligénesis. Influencia, imitación y paralelismos. La intertextualidad”. En KUPDF Inc. Recuperado de: [https://kupdf.net/download/influencia-e-intertextualidad-jesus-camarero\\_5b29a013e2b6f5db4f0829f7\\_pdf#](https://kupdf.net/download/influencia-e-intertextualidad-jesus-camarero_5b29a013e2b6f5db4f0829f7_pdf#)
- FILINICH, I., “Enunciación y alteridad”, *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 30, julio-diciembre de 2004, pp. 45-76.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL, *Cien años de soledad*, Colombia: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española/Alfaguara: 2007
- GENETTE, GÉRARD, *Figuras III*, traducción de Carlos Manzano, España: Lumen, 1989 [1ª ed. en francés, 1972].
- GUZMÁN, MARTÍN LUIS, *La sombra del caudillo*, edición de Antonio Lorente Medina, Madrid: Castalia, 2002.
- JIMÉNEZ DE BÁEZ, YVETTE, “Escritura y proyección en *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán, en *AIH. Actas XI*, 1992.
- KRISTEVA, JULIA, “Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela”, en NAVARRO, DESIDERIO (Selec. y trad.). *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana: UNEAC/Casa de la Américas/Embajada de Francia en Cuba, 1997, pp. 1-24.
- LÓPEZ VERA, ELVIA ESTEFANÍA, “*La sombra del caudillo*. Una reflexión sobre la tiranía”. *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre de 2014, pp. 218-241.
- MOLHO, MAURICIO, “Cinco lecciones sobre el ‘Buscón’”, en *Semántica y poética (Góngora, Quevedo)*, Barcelona: Crítica, 1977, pp. 89-131.
- PIGLIA, RICARDO, *Formas breves*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial, 1999.
- PIMENTEL, LUZ AURORA, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México: UNAM/Siglo XXI.
- REIS, CARLOS, *Fundamentos y técnicas del análisis literario*, traducción de Ángel Marcos de Dios, Madrid: Gredos, 1989 [1ª ed., 1981].
- REYES, GRACIELA, *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid: Gredos, 1984.

## Libro Δ: El primer léxico filosófico. ¿Llave conceptual de la *Metafísica* de Aristóteles?

*Delta book: The first philosophical lexicon.  
Conceptual key to Aristotle's Metaphysics?*

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA<sup>1</sup>  
Universidad Panamericana, México  
rramirez@up.edu.mx

### RESUMEN

En la presente investigación se destaca la importancia del quinto libro de la *Metafísica* de Aristóteles, muchas veces ignorada en los planteamientos de fondo de la metafísica aristotélica, para lograr una comprensión más expedita del proyecto que representa su *filosofía primera*. Se estudia este extraño texto del Estagirita, como un entresijo en la ordenación clásica que insertó originalmente la edición de Andrónico de Rodas, y tal como han llegado hasta nosotros los textos de dicho proyecto aristotélico. Se resalta la interpretación del *Comentario* de Alejandro de Afrodisias como una de las principales autoridades dentro de la historia del aristotelismo que han hecho patente la relevancia del libro *Delta*. Y se explica la significación que tiene la aportación aristotélica al haber escrito, por vez primera y sin parangón alguno, el primer léxico filosófico para la posteridad, problematizando su supuesta incompletitud. La presente investigación se centra más en la forma textual y en su significación de conjunto, que en la exposición de sus contenidos puntuales.

**Palabras clave:** Aristóteles, *Metafísica*, Léxico filosófico, Libro Delta, Alejandro de Afrodisias

### ABSTRACT

In this search, the importance of the fifth book of Aristotle's *Metaphysics* is highlighted, many times ignored in the background of Aristotelian *Metaphysics*, to achieve a more expeditious understanding of the project that represents his *first philosophy*. This strange text of the Stagirite is studied, as a mystery fits the classical arrangement that the Andronicus of Rhodes edition originally inserted, and just as the texts of said Aristotelian project have come down to us. The interpretation of Alexander's *Commentary* is highlighted as one of the main authorities in the history of Aristotelianism that has made the relevance of the book *Delta* clear. And the significance of the Aristotelian contribution is explained by having written, for the first time and without any parallel, the first philosophical lexicon

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7280-3812>

for posterity, problematizing its supposed incompleteness. This research focuses more on the textual form and its meaning as a whole, than on the exposition of its specific contents.

**Keywords:** Aristotle, *Metaphysics*, Philosophical Lexicon, Delta, Alexander of Aphrodisias

## Introducción

El libro Δελτα (Δ) de la *Metafísica* de Aristóteles (1012b 34-1025a 34) en la ordenación dada por Andrónico de Rodas, representa uno de los textos más difíciles dentro del *corpus metaphysicum* (980a 21-1093b 29) del Estagirita, obra considerada por muchos como: “la obra cumbre de Aristóteles y del pensamiento humano”,<sup>2</sup> tanto por la estructura analítica de la composición como por el abordaje conceptual que conlleva su lectura.

Su importancia es capital porque hablamos del primer diccionario o léxico filosófico como tal, no sólo en el pensamiento griego sino en toda la historia de la filosofía. El libro presenta treinta conceptos (incluyendo cinco parejas de contrarios) con las múltiples acepciones de cada uno, sumando un total de casi doscientos significados en conjunto.<sup>3</sup> O en la formulación de Düring: “es un léxico de la terminología filosófica, en donde la idea fundamental es un *πολλαχῶς λεγόμενον* (= ὁμώνυμον) es lo que designa con el mismo ὄνομα, pero que es definido por diversos λόγοι”.<sup>4</sup> El resultado es una arborificación nocional que constituye nada menos que gran parte de la jerga lingüística básica de la *πρωτὴ φιλοσοφία* (*filosofía primera*) aristotélica, y la expresividad de los diversos sentidos que la homonimia representa en dichos términos.

Dada la equívocidad del lenguaje natural, y siendo el lenguaje precisamente el instrumento por antonomasia de la expresividad humana y el vehículo histórico del pensamiento filosófico, Aristóteles ensaya en Δ una tipología de las acepciones de muchos de los términos que serán referentes técnicos de la ciencia metafísica, misma que refunda conforme avanza en su monumental esfuerzo de sistematización de la ciencia que se busca a sí misma. Este libro, dice W. Dooley, “is extremely important because it consists of definitions of

<sup>2</sup> GASPAROTTO, P., *Aristóteles. La Metafísica*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, p. 10.

<sup>3</sup> Los términos en cuestión son: 1. Αρχή, 2. Αἰτία, 3. Στοιχείον, 4. Φύσις, 5. Ανάγκη, 6. Ἐν, 7. Τὸ ὄν/ Τὸ εἶναι, 8. Οὐσία, 9. Ταῦτά/ Διάφορα, 10. Αντικείμενα/ Ἐναντία, 11. Πρότερα/ Ὑστερα, 12. Δύναμις/ Αδυναμία, 13. Ποσόν, 14. Ποῖόν, 15. Πρὸς τι, 16. Τέλειον, 17. Πέρας, 18. Τὸ καθ' 19. Διάθεσις, 20. Ἐξίς, 21. Πάθος, 22. Στέρησις, 23. Τὸ ἔχειν, 24. Τὸ ἔκ τινος εἶναι, 25. Μέρος, 26. Ὅλον, 27. Κολοβόν δέ, 28. Γένος, 29. Τὸ ψεῦδος, 30. Συμβεβηκός.

<sup>4</sup> DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, 2005, p. 916.

the main uses of key terms of Aristotle's philosophy. Aristotle is a systematic writer who often cross-refers to the definitions of terms given elsewhere".<sup>5</sup>

El libro Δ constituye un acercamiento a la fundamentación epistémica de los pilares conceptuales de una ciencia de los fundamentos o ciencia primera, y este bagaje de la jerga ontológica abrirá la inteligibilidad de un *corpus* nocional que será convenientemente desarrollado a lo largo del proyecto general de la ontología aristotélica, incluyendo en su desarrollo un grupo de nociones que complementarán el léxico metafísico empleado por el Estagirita. Si bien el libro Δ no nos lleva por sí mismo hasta 'las columnas de Hércules', sí es el primer paso técnico para ponerse en marcha en el impulso que requiere el pensar metafísico de Aristóteles.

Y para acceder a este léxico es necesario comprender primeramente el estilo de pensamiento del Estagirita que es diaporético, como nos dice Berti, y que presenta condensadamente formulaciones estatuarías, proposiciones apretadas y rebosantes de sentido, mismas que han permanecido por más de 2400 años:

La parte central de la *Metafísica*, es decir, su núcleo más consistente, está dedicada al análisis semántico [...] la semántica ontológica. Los platónicos hacían, en efecto, del ser y el uno un principio separado, sin distinguir los múltiples sentidos y sin, por tanto, identificar el primero de ellos sobre la base de la homonimia con relación a uno [...]. Este es el motivo por el cual los editores de la *Metafísica* han insertado en ella, después del libro IV, el que ahora es conocido como el libro V, a saber, el tratado que distingue los múltiples significados de algunos de los más importantes términos filosóficos.<sup>6</sup>

En ese sentido, nos comenta Zarader en su *Dictionnaire Aristote*, que el estilo de Aristóteles es muy específico, de gran riqueza expresiva y ordenado en todo momento al cuerpo de su argumentación, y dentro del cual tenemos que comprender al libro Δ:

Il n'en reste pas moins qu'il y a un style aristotélicien, dans la manière de poser les questions, de préparer l'étude des sujets, de construire une argumentation. Et à ce style, qui est plutôt, compte tenu de ce qui a été dit plus haut, style de pensée que style proprement dit, correspond un vocabulaire spécifique très riche.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Introducción a APHRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, Great Britain: Bloomsbury, 2013, p. 1.

<sup>6</sup> BERTI, E., *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Oinos, 2008. pp. 96-100.

<sup>7</sup> ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, Paris, Editions Ellipses, 2007, p. 8. Aristóteles busca todas las formas posibles para abordar un objeto de estudio, y esta poderosa metodología hace vincular a todas las áreas que trata por materias separadas en sus tratados. Así, "el esfuerzo que realiza Aristóteles por encontrar las formas apropiadas de razonar sobre las cosas, nos

El mismo Aristóteles parece darse cuenta de que sería bueno, pedagógicamente hablando, esclarecer la significación de sus propios términos, para poder dar mayor precisión al lenguaje técnico que estaba acuñando en sus discursos filosóficos. Ningún filósofo lo había hecho y esto representa una innovación originaria y auténtica de su misma aportación a la ciencia. En efecto,

el empleo de un lenguaje pleno de neologismos, de expresiones técnicas originales, la presencia de una aspereza estilística considerable, y finalmente de una gran densidad especulativa, convertían el acceso a la sabiduría que se encerraba en los escritos de Aristóteles en algo extraordinariamente dificultoso.<sup>8</sup>

De ahí que surja para el Estagirita la necesidad de un léxico que atienda o dé cuenta de la significación y variabilidad de su homonimia dentro del discurso filosófico. Justo ese léxico sería el libro Δ.

## 1. Presentación Histórica del primer léxico filosófico

En la Antigua Grecia, los pensadores se hicieron cargo de explicar sus propias nociones de las cosas, significadas por una terminología que nacía en un primer momento de la experiencia común, y que más adelante, a efectos de la necesidad, fue creando nuevas expresiones a base de acotaciones del lenguaje que se fueron consolidando en términos técnicos dentro del contexto de sus propias teorías. Así, empezamos a pensar con los jonios en el término “ἀρχή” (principio) dentro de sus concepciones hilozoístas, o en “τὸ ἄπειρον” (lo indeterminado) como principio de lo determinado, como pensaba Anaximandro.

Después Heráclito explicaría el concepto de Λόγος en toda la amplitud de significaciones que le fueron posibles desde la composición del todo-uno que es la realidad, hasta la razón divina unificadora del ser, pasando por una sinonimia del absoluto que concibió en varias equivalencias: al fuego desde el punto de vista de la materia; a la razón singular (Λόγος humano); a Zeus; al combate (πόλεμος) como padre de todas las cosas;<sup>9</sup> al rayo de justicia; todos

---

conduce a diferenciar los procedimientos de tipo discursivo de las disposiciones de orden psicológico: la noción de semejanza [τὸ ὅμοιον] incluye tanto el momento discursivo como la disposición psicológica”. Ver CÁRDENAS, L.; FALLAS, L., *En diálogo con los griegos*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2006, p. 289.

<sup>8</sup> Introducción a DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Madrid: Ediciones Antígona, 2018, p. 14.

<sup>9</sup> ΠΟΛΕΜΟΣ ΠΑΝΤΩΝ ΜΕΝ ΠΑΤΗΡ ΕΣΤΙ (D.K. 53).

los contrarios juntos;<sup>10</sup> etc. Luego vendría Parménides con su unificación del ser y el pensar,<sup>11</sup> la distinción de “ἡ ἀλήθεια” (la verdad) de “τὸ ψεῦδος” (la mentira) entendido como el correcto camino transitable para el hombre;<sup>12</sup> y al cabo se sumarían otros términos que se fueron añadiendo a la rica tradición pensante empezada por los jonios y extendida a otras geografías de las πόλεις griegas: Apolonia, Agrigento, Abdera... y finalmente Atenas.<sup>13</sup>

Ya con Platón, la profusión de las nociones era bastante rica, pero el pensador ateniense añade en sus *Diálogos* muchas otras, propias de su metafísica: “ἀνάμνησις” (recuerdo cognitivo existente), “Ἰδέα” (forma preexistente arquetípica), “εἶδος” (especie), y expresiones más complejas desde el punto de vista gramatical como “τὸ τί ἔν εἶναι” (lo que era el ser) o τὸ ὄν (lo que es). Lo cierto es que muchas de las ideas platónicas fueron rescatadas por el platónico Aristóteles, que en la medida que avanzaba su pensamiento se iría alejando de muchas de las ideas de su divino maestro como nos recuerda la lectura jaegeriana.

Esta rápida revisión de la riqueza de la lengua griega nos lleva a la necesidad que tuvo Aristóteles de unificar temáticamente, para la filosofía, una terminología propia para cada área científica concreta. Con ello, el de Estagirita sintetizaba una riqueza de varios siglos en aras de la precisión del lenguaje que exige el manejo de un haz de tecnicismos para hablar de los sectores varios de la realidad con la mayor precisión que le fuera posible a cada área y a la misma mente humana.

En la *Retórica* III (1403b 6-1420a 8) construye una λέξις propia para la distinción de los tropos o figuras empleadas en los discursos oratorios. En los *Tópicos* (100a 18-164b 17) tipifica los lugares comunes que se presentan en el discurso dialéctico. En las *Categorías* (1a 1-15b 33) expone las partes del orden de la predicación que corresponden al orden del ser; y en la *Metafísica* (1012b 34-1025a 34) enumera algunos de los términos que componen el andamiaje conceptual de la ciencia primera o *ciencia de las ultimidades* –como diríamos en expresión orteguiana–. Todos estos lugares evidencian una seria preocupación metodológica de parte de Aristóteles.

<sup>10</sup> Ο ΘΕΟΣ ΗΜΕΡΗ ΑΥΦΡΟΝΗ ΧΕΙΜΩΝ ΘΕΡΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ ΕΙΡΗΝΗ ΚΟΡΟΣ ΛΙΜΟΣ ΑΛΛΟΙΟΥΤΑΙ ΔΕ ΟΚΩΣΠΕΡ ΠΥΡ ΟΚΟΤΑΝ ΣΥΜΜΙΓΗ ΘΥΩΜΑΣΙΝ ΟΝΟΜΑΖΕΤΑΙ ΚΑΘ' ΗΛΟΝΗΝ ΕΚΑΣΤΟΥ (D.K. 67).

<sup>11</sup> Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (D.K. 3, Clem. *Strom.* VI, 23).

<sup>12</sup> Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,/ αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι/ ἢ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,/ πειθοῦς ἐστὶ κελευθος (ἀληθείη ὑὰρ ὀπηδεῖ),/ (D.K. 2, Proclo, *in Tim.* I, 345).

<sup>13</sup> Ciertamente algunas nociones ya estaban presentes en la tradición poética homérica y hesiódica, pero al incluirse en el discurso filosófico cobran una dimensión más profunda y precisa en términos conceptuales.

En todos los casos anteriores salvo el último, el discurso de estas áreas está precedido por este tratamiento discursivo de gran importancia para la delimitación conceptual de las mismas, pero es en la *Metafísica* en que el rigor analítico se exagera tras una literal enumeración enlistada de todas las acepciones que guarda en su seno cada término en cuestión. Así es como Aristóteles procede,

enumerando y sistematizando los diversos sentidos en los que se dicen, pero no se trata de términos cualesquiera, sino precisamente de los términos ontológicos o trascendentales que la racionalidad descubre reflexionando sobre el lenguaje preciso que investiga las primeras causas y principios.<sup>14</sup>

El texto parece incompleto si pensamos en un diccionario como tal, pues treinta y cinco acepciones (contando las incluidas en las parejas de contrarios) ciertamente no son todas entre las principales nociones que maneja la *ciencia del ser en tanto ser* y de las últimas causas de las cosas. Quizás es una obra simplemente inconclusa y cabe la posibilidad de que el Estagirita no la terminara; seguramente no era su cometido presentar un léxico exhaustivo (tal como pensamos conforme a nuestros criterios actuales), pero esto difícilmente podremos saberlo. No nos queda otra opción que pensar el texto tal como lo tenemos heredado de la tradición, y poder entresacar sus relaciones –si es que las hay– con el resto de los libros que conforman el *Corpus*.

Desde un punto de vista histórico, después de Aristóteles se trabajó en el léxico comentándolo a la zaga de la exposición *in extenso* de todo el *Corpus Metaphysicum*, sin darle de suyo un tratamiento especial. Esto se hizo a partir de toda la serie de comentaristas griegos<sup>15</sup> y posteriores, hasta el presente. Hoy en día se trabaja con el apoyo de la crítica moderna que subsume las tan trabajadas metodologías filológicas en la ecdótica o ciencia textual (baste mencionar a este respecto la monumental edición de la *Metafísica* en varios volúmenes de Giovanni Reale, 1968).

Alejandro de Afrodisias –el segundo comentarista– pertenece a la segunda mitad del siglo II d.C.,<sup>16</sup> y parece que ante la necesidad de explicar la obra de

<sup>14</sup> OÑATE Y ZUBÍA, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid: Dykinson, 2001, p. 599.

<sup>15</sup> Después de los escolarcas del Liceo, los trece comentaristas griegos de la obra del maestro son: Aspasio (110), Alejandro (205), Porfirio (233-303), Dexipo (350), Temistio (317-388), Siranio (430), Ammonio (485), Filópono (490-530), Simplicio (533), Olimpiodoro (535), Elías (550), David (575), Asclepio (570), de los cuales la mayoría son platonizantes. Cf. Ross, D., *Aristóteles*, traducción de Francisco López Martín, Madrid: Gredos, 2013, p. 355. Para una presentación de los comentaristas antiguos, ver: SORABJI, R., "Apendix: The Commentators", en AFRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, Great Britain: Bloomsbury, 2013, pp. 191-200.

<sup>16</sup> Era oriundo de Afrodisias, "que se encontraba en la Caria, provincia romana de Asia Menor situada en lo que hoy es la costa sudoeste de Turquía, frente al mar Egeo". Introducción a DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, p. 9.



Aristóteles en su cátedra de filosofía aristotélica en Atenas, diseñó la forma de explicarla al hilo mismo del texto con el fin de no dejar lagunas teóricas. Inauguraba así, junto con Aspasio, un género literario cerrado o circunscrito a otro texto que interpretaba en su completitud y línea por línea, denominado: “comentario”.<sup>17</sup> Y más allá del comentario como género literario, fue con Suárez que se hizo un *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* (c. 1597) para explicar sintéticamente en sus ejes nodales los contenidos ontológicos de la obra Aristotélica, y tener presente la interlocución en su magna obra las *Disputationes Metaphysicae*.<sup>18</sup>

## 2. Δ: Léxico o diccionario

¿Qué implicaría entender Δ como diccionario?, ya que “Delta come to be known as Aristotle’s philosophical lexicon”;<sup>19</sup> o como dice Düring: “es un diccionario filosófico o un léxico de conceptos”.<sup>20</sup> Antes de responder a esta pregunta, tendríamos que preguntarnos: ¿qué es un “diccionario”<sup>21</sup>? En la época arcaica, los primeros esfuerzos vertidos en léxicos fueron para entender a Homero, luego a Hesíodo, Sófocles, etc., y el interés por los términos se fue extendiendo de la poesía a la filosofía, como lo vemos en el *Ión* de Platón (530a-542b), en donde de una indagación sobre las ideas de Homero se pasa

<sup>17</sup> Cabe decir que hasta el día de hoy se considera que el comentario de Alejandro a la *Metafísica* sólo abarca los primeros cinco libros (A-Δ), ya que los otros nueve libros (E-N) aunque aparecen en la edición del comentario, se atribuye a otro estilo y pluma, “explícitamente a la tardía autoría de Miguel de Éfeso. Entre los comentaristas de la *Metafísica* posteriores a Alejandro (Siriano y Asclepio), aunque hay una enorme presencia del comentario de Alejandro por lo que respecta a los libros I-V, esta presencia se esfuma casi por completo en lo que se refiere a los libros VI-XIV, lo que indica que ya estos autores (Siriano es del siglo V) no contaban presumiblemente con esta segunda parte del comentario”. Introducción a DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, p. 10. Cabe también señalar que, en el siglo XVI, el gran aristotélico y filósofo español Juan Ginés de Sepúlveda –siguiendo la tradición de Argyropolus y de Teodoro Gaza– hizo la traducción de los catorce libros al latín. La primer edición crítica moderna del *Comentario* con aparato filológico es de Bonitz, publicada en 1847.

<sup>18</sup> “Aristóteles, antes de entrar en materia, juzgó oportuno explicar la analogía de los vocablos. Es el fin de este libro. Pues, aunque este análisis tenga más que ver con las realidades y en cuanto a las causas del ser en cuanto al ser, que con las palabras, como de hecho las cosas sólo pueden explicarse con palabras, le pareció al Filósofo dar una exacta explicación de éstas. Por eso, según la intención de Aristóteles, este libro tendría que figurar también en los introductorios a la enseñanza de la ciencia metafísica, cuyo conocimiento representa una gran parte de nuestra disciplina”. SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1960, p. 59.

<sup>19</sup> Introducción a AFRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, 2013, p. 1.

<sup>20</sup> DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, 2005, p. 375.

<sup>21</sup> *Dictionarium, vocabularium* es el equivalente griego de *Lexicon*, y proviene etimológicamente de la voz “dictio”: “Cic.- acto de decir, voz, vocablo; estilo, elocución, lenguaje; oráculo; exposición / Quint.- amplificaciones de los escolares”. DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid: Visor Libros, 2000, pp. A288, B89.

a las disertaciones dialogadas de los interlocutores.<sup>22</sup> También en el *Hippias Menor* (363a-376c) se discute sobre cuestiones homéricas, hasta que Sócrates hace virar la discusión sobre la cosa misma dejando un poco atrás el planteamiento exegético sobre lo que probablemente Homero quería decir respecto al tópico que se estaban planteando en ese momento.

Pero si bien éstos son antecedentes metodológicos, no es sino hasta Aristóteles que encontramos esa presentación de acepciones, precisada en cada uno de los sentidos en que aparecen. Sin embargo, muchas otras nociones importantes de la ciencia de las cosas primeras no aparecen en  $\Delta$ , como son: ἔργον (acto), ὕλη (materia), ἀληθεία (verdad), λόγος (concepto, discurso, enunciado), μορφή (forma), εἶδος (especie), ὑποκείμενον (fundamento), τὸ τί ἐστι (esencia real), τὸ τί ἦν εἶναι (concepto esencial / lo que era el ser) que tienen un lugar preminente en la *Metafísica* aristotélica.

De las categorías del ser y del lenguaje (κατηγορίαι), en  $\Delta$  sólo aparecen cinco de diez predicamentos: οὐσία (substancia), πῶσον (cantidad), ποῖον (cualidad), πρὸς τι (relación), ἔχειν (hábito); pero no aparecen los restantes: ποίειν (acción), πάσχειν (pasión), ποτε (tiempo), που (lugar), κείσται (situación).<sup>23</sup> En este mismo orden de cosas, sí que aparecen los conceptos que las engloban, esto es, οὐσία (substancia) y συμβεβηκός (accidente). Y de los categoremata o categorías lógicas, aparecen dos de cinco: γένος (género) y συμβεβηκός (accidente), pero no aparecen: εἶδος (especie), διάφορα (diferencia) y ἰδίως (propio).

Podríamos pensar a  $\Delta$ , en principio, como un diccionario, dado que el tratamiento del texto no va al fondo para esclarecer el lugar de dichas palabras en términos argumentativos o respecto a sus referentes, incardinados en un discurso ontológico, sino sólo en función a una presentación léxica que esclarece los distintos tipos en que pueden tomarse, una a una, dichas acepciones selectas. Cabe decir que, por las razones antes dichas, no se entiende cuál es el criterio de selección de los treinta términos elegidos por el Estagirita, o quizás lo más prudente sea pensar en una obra inconclusa y en una primera etapa no sistemática, pues tras varias agrupaciones posibles, no parece haber un orden riguroso como tal.

<sup>22</sup> Y un estudio específico sobre la etimología de las palabras, y una reflexión filosófica a modo de gramática especulativa, ya lo vemos por vez primera en el diálogo *Crátilo* de Platón (383a-440e).

<sup>23</sup> Cabe aclarar que, desde el punto de vista lingüístico, las categorías son equivalentes a relaciones predicamentales y es en esa forma como Aristóteles las presenta en las *Categorías* (1a-15b), pues las diez equivalen a: *un esto / algo que es; cuánto; cuál; en relación a; un hacer; un padecer; cuándo; dónde; tener y estar situado*, correspondientemente.

Lo cierto es que las obras pioneras en su género tienen una especificidad única que luego se va perdiendo o modificando con el avance del género en cuestión, sufriendo propiamente una metamorfosis. Así es como resultan muy diferentes las ἀκροάσεις de Aristóteles que las *lectios* medievales, o los ensayos de Montaigne que los que le siguieron en la modernidad (piénsese por ejemplo en los ensayos de Locke o de Hume). En las πόλεις griegas pasó algo similar con los usos del lenguaje y la meditación sobre el mismo, cual fenómeno posterior. Primero hubo que haber poetas para que mucho después vinieran los gramáticos que reflexionaran sobre la lengua griega, como vemos en las obras de Dionisio de Tracia,<sup>24</sup> Apolonio Díscolo<sup>25</sup> o Hermógenes.<sup>26</sup> Pero es Aristóteles con el libro Δ que inaugura los léxicos propiamente dichos, proporcionando una poderosa herramienta al discurso metafísico.

Muchas veces se ha tomado el léxico Δ como un diccionario. Si por “diccionario” entendemos “un repertorio en donde se recogen, según un orden determinado, las palabras o expresiones de una materia concreta, acompañadas de su definición, equivalencia o explicación”,<sup>27</sup> entonces Δ no parece ser exactamente un diccionario. Si por “diccionario” entendemos “un catálogo de noticias o datos de un mismo género” (DRAE, 2020: “diccionario”, 2ª acepción), entonces Δ sí parece ser un diccionario. No parece ser un diccionario histórico,<sup>28</sup> pues no pretende recabar todas las palabras que las metafísicas históricas de sus predecesores han profesado. En cambio, sí parece un diccionario conceptual o ideológico –tómese la expresión *ad litteram*– dado que enumera y asocia las palabras homónimas de que trata esta materia.

Pareciera que Δ tiene una semejanza con los diccionarios que son un vehículo terminológico de expresión del pensamiento de sus autores, como podría ser por ejemplo el *Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle en el siglo XVII, el cual se concibe “más como un conjunto de conceptos pensados para combatir las causas del error antes que para descubrir la verdad [...], como la actitud propia del filósofo”.<sup>29</sup> Y esto empata muy bien con el espíritu del

<sup>24</sup> DE TRACIA, D., *Gramática. Comentarios antiguos*, Madrid: Gredos, 2002. Pensador alejandrino considerado como el primer padre de la gramática.

<sup>25</sup> APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis*, traducción de Vicente Becares Botas, Madrid: Gredos, 1987. Es considerado uno de los padres de la gramática griega, después de Dioniso de Tracia, por haber dotado de una fundamentación teórica y científica a la lengua griega, perteneció también a la escuela alejandrina.

<sup>26</sup> HERMÓGENES, *Sobre las formas de estilo*, traducción de Consuelo Ruiz Montero, Madrid: Gredos, 1993. Esta obra de estilística tiene una sutileza mayor porque supone ya el manejo de la gramática y la sintaxis en general.

<sup>27</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, 2020. Edición en línea, entrada: “diccionario”, 1ª acepción, s/n.

<sup>28</sup> Un diccionario histórico-filosófico es por ejemplo el de FERRATER-MORA, J. *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, 4 vols.

<sup>29</sup> BAYLE, P., *Diccionario histórico y crítico*, Bueno Aires: El cuenco de plata, 2010, p. 18.

libro Δ de Aristóteles, pues no hablamos de un libro de profundización teórica en términos positivos o expositivos sino de un instrumento u ὄργανον aclaratorio de conceptos propios de una λέξις, seguidos los cuales el manejo del lenguaje de un autor se hace por fuerza mayormente preciso en sus expresiones y giros técnicos.

Es por estas razones que Alejandro de Afrodisias, que está más cercano a todos los exégetas del Estagirita en el tiempo, nos ratifica en su *Comentario* §344, 1-3, que: “Aristóteles realiza una distinción de algunas de las cosas que se dicen en muchos sentidos”.<sup>30</sup> Y esta afirmación tanto permite ver en el *Lexicon* aristotélico la homonimia ontológica posible, como la continuidad de Γ.

Tal vez sea hasta cierto punto anacrónico comparar la obra del Estagirita con los autores modernos o contemporáneos, pero la excepción hace al caso por no haber un autor cercano a él que haga algo parecido. La aportación aristotélica es oriunda y genuina, y hoy cabría como una obra de filosofía del lenguaje como tal, aunque prestara sin duda preciosos servicios a la ontología. Empero, también cabría como una investigación metafísica tal cual, ya que, a juicio de Alejandro, Δ no trata solamente de los términos que emplea esta ciencia primera “sino de las cosas designadas por esos términos comunes”.<sup>31</sup>

Alejandro de Afrodisias insiste y repite en varias ocasiones que la obra intencionalmente no tiene por objetivo proporcionar un catálogo completo del *corpus metaphysicum*, y que su finalidad es ser común a los principios de que parten todas las ciencias por ser propiedades comunes al ser. El comentarador griego antiguo afirma en §345, 4-8:

el libro no está incompleto, como algunos creen sobre la base de que Aristóteles no realiza en él la distinción de todas las cosas que se dicen en muchos sentidos, resulta inevitable por la circunstancia de que él en este libro no pretende distinguirlas en su totalidad, sino que distingue sólo aquellas propiedades comunes de las cuales todas las ciencias se sirven para demostrar las materias de las que se ocupan.<sup>32</sup>

Por su parte, Pierre Bayle nos ofrece una fina precisión cuando señala –refiriéndose a su propia obra–, que el diccionario en sí mismo:

es un método que exige que se examinen no solamente los objetos, sino también nuestros propios pensamientos, con la finalidad de alejar toda vague-

<sup>30</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, p. 513.

<sup>31</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, p. 513, n. 1.

<sup>32</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, pp. 514-515.

dad. ¡Qué trabajo este de erigirnos en nuestros propios jueces con la mayor severidad y con un discernimiento exacto!<sup>33</sup>

Y esto también parece estar en Δ al hacer una reflexión de sus propias categorías lexicológicas y quitar con ello todo posible error o confusión mental en cuanto nos referimos al lenguaje técnico de la filosofía primera. Pues, como dice Ginés de Sepúlveda, “en ninguna cuestión hay más posibilidades de tergiversación, porque a menudo cada cual entiende las mismas palabras en distintos sentidos”.<sup>34</sup>

Aristóteles ciertamente no aclara la función del libro Δ y comienza la exposición de las acepciones término a término hasta culminar el libro –si es que lo culminó tal como lo tenemos–, tras ir aclarando “el sentido análogo o equívoco de dichos términos”,<sup>35</sup> pero uno como lector resulta beneficiado tras la lectura de su texto, porque no sólo aclara las diferentes acepciones en que se toman los términos, sino que ilustra con suficiente ejemplificación lo que ha querido decir en cada una de las nociones que expone.<sup>36</sup> Aristóteles era a su vez muy consciente de la rigurosidad propia de la ciencia, y de cada uno de los ramos o especies variables de la misma según la ciencia de que se trate.

Si nos acercamos por contrastación a la concepción de diccionario filosófico moderno, Nicola Abbagnano en el siglo XX aclara que la variedad de significaciones que pueden caber bajo un mismo concepto pueden distinguirse analíticamente para clarificar lo que se quiere decir y pensar, pues justo el término o primer resultado de la primera operación lógica de la mente: la simple aprehensión cobra su fuerza expresiva en el uso correcto de la acepción que se maneje en un contexto determinado:

las constantes de significado pueden ser comprendidas solamente si los significados diferentes, abarcados bajo un mismo término, se reconocen y distinguen claramente, y tal exigencia es condición esencial para que la filosofía pueda ejercer una función cualquiera de aclaración y de guía en relación con los hombres [...] los conceptos a menudo se confunden y mistifican. La exigencia de una rigurosa precisión de los conceptos y de su articulación interna adquiere vital importancia, restituyendo a los conceptos su fuerza rectora y liberadora.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> BAYLE, P., *Diccionario histórico y crítico*, 2010, p. 18.

<sup>34</sup> GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., *Obras completas. Epistolario IX, 1*, traducción de Ignacio J. García Piniella y Julián Solana Pujalte, Madrid: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, p. 26.

<sup>35</sup> GASPAROTTO, P., *Aristóteles. La Metafísica*, 1998, p. 31.

<sup>36</sup> De igual manera desconocemos si ante los discípulos que asistían a sus cursos, el Estagirita lo presentaba de manera aporética, como lo hace en el libro B, o si tenía alguna otra estrategia pedagógica para su enseñanza.

<sup>37</sup> ABBAGNANO, N.; FORNERO, G., *Diccionario de filosofía*, México: FCE, 2004, p. 7.

Y tanto Abbagnano como otros grandes filósofos que escriben diccionarios críticos, conceptuales o históricos de la filosofía, se nutren de  $\Delta$  en varios sentidos: histórico, crítico y metafísico inclusive (como es el caso de Walter Brugger).<sup>38</sup> Pero  $\Delta$  solamente es un diccionario de metafísica y no de filosofía en general, aunque sus términos puedan reportar utilidad para todas las ciencias filosóficas como tales, en efecto, como argumenta Alejandro en su *Comentario* §344, 6-8: “Aristóteles ha mostrado que es cometido del filósofo primero el estudio del ser en general y de sus propiedades comunes: aquellas de las cuales hacen uso todas las ciencias”.<sup>39</sup> Y por “ciencias” entiéndanse aquí las ciencias filosóficas como tales, pues justo en varios tratados aristotélicos hallamos su uso repetido dentro de los términos que emplea para abordar cualquier tema y materia.

Refiriéndonos solo a la obra de Aristóteles, si quisiéramos indicar todos los pasajes del *Corpus Aristotelicum* que versan sobre cada materia en particular, el diccionario más autorizado que tenemos al presente es indudablemente el monumental *Index Aristotelicum* de Bonitz con sus 878 fojas tamaño folio.<sup>40</sup> En él se cruzan todos los tratados en los que Aristóteles se refiere a esta o aquella materia o tópico relevante. Pero esta obra portentosa de la filología es producto de muchos esfuerzos y trabajos de siglos anteriores, que se concretaron en este esfuerzo sistemático y que tienen su origen e inspiración vernácula en el libro  $\Delta$  de la *Metafísica*.

### 3. Ordenación dentro del *corpus metaphysicum*

Se desconoce por qué el texto queda insertado en ese lugar del tratado,<sup>41</sup> después de la exposición de las múltiples formas en que se dice el ser en el libro *Gamma* ( $\Gamma$ ), y antes de la teoría sobre la  $\delta\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  (sustancia) o “usiología” de los libros *Epsilon*, *Zeta* y *Eta* (**E-Z-H**). Tal vez justo porque se ha expuesto la polisemia del verbo  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (ser), y para hacer distinguir la homonimia de los principales términos técnicos de la metafísica. Lo que es seguro es que

<sup>38</sup> Texto que en la mayor parte de sus nociones toma a Aristóteles como punto de partida de su presentación histórica de la metafísica. Véase esta influencia aristotélica especializada en esta especie de “dictionarium metaphysicum”, en BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Herder, 1995.

<sup>39</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2018, p. 513.

<sup>40</sup> BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1961. Vol. 5 Aristotelis Opera, Ed. Immanuel Bekker, Academia Regia Borussica.

<sup>41</sup> “Delta did not become part of the *Metaphysics* until the middle or end of the third century BC”. Introducción a AFRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, 2013, p. 1.

Delta does not seem to be a natural sequel to the books that precede it, nor an introduction to those that follow [...] in its original form was a lecture or series of lectures which Aristotle gave at various times in his career, with the more practical purpose of introducing his auditors to the complexity of commonly-used terms that had become part of the philosophical vocabulary.<sup>42</sup>

Hay quienes han dudado que fuera parte de este *corpus* y eso explicaría su inserción arbitraria por mano de Andrónico,<sup>43</sup> pero lo cierto es que “no se ve ninguna razón seria para negar su autenticidad, sobre todo pensando que Aristóteles era un auténtico maestro de clase, atento a ayudar a sus alumnos en la exacta comprensión y uso de los términos”.<sup>44</sup> Por esta misma razón se ha pensado que Δ quizás era una de las partes más antiguas de la *Metafísica*,<sup>45</sup> y que ya en la ordenación del conjunto del tratado, “sólo Δ y K se sitúan al margen del plan de la obra”.<sup>46</sup> Lo cierto es que estas precisiones técnicas que nos proporciona la filología son valiosas porque no podemos tomar a la *Metafísica* de Aristóteles como un todo unitario incólume, dado que es una obra inacabada con cierta plasticidad en su vertebración estructural.

Quizás Andrónico de Rodas lo colocó en ese lugar del tratado porque, pese a gran parte de la crítica contemporánea, da cierta continuidad con el libro Γ; en efecto, “lo considerado en Δ acaba de abrirse con Γ”,<sup>47</sup> pero de igual modo pudo ponerlo en lugar de A si su mentalidad hubiera sido la de Euclides de Megara como hace en su imponente obra: *Στοιχεῖα* (*Los elementos*) (circa 300 a.C.), o la de Baruch Spinoza con su monumental *Ethica ordine (more) geometrico demonstrata* (1677), para empezar sus razonamientos a partir de los principios. Pero quizás aplicó la noción de principio pedagógico (1013a 2-4) al comenzar con el objeto formal, la intención y el alcance de la *Filosofía primera* como tal en A, luego su presentación como ciencia de la verdad en α, después sigue con la presentación de las aporías que se siguen del planteamiento inicial del proyecto en B. Y finalmente, en Γ tenemos el comienzo de la ciencia del ser en tanto que ser.

Después de Δ en la ordenación dispuesta por Andrónico de Rodas se estudiaría la teoría de la sustancia en E-Z-H, luego el movimiento actual y potencial en Θ, seguidos por subtemas o subáreas en I, K, Λ, M y N que

<sup>42</sup> Introducción a APHRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, p. 2.

<sup>43</sup> Esta es la opinión de Jaeger y de Dooley.

<sup>44</sup> GASPAROTTO, P., *Aristóteles. La Metafísica*, 1998, p. 31.

<sup>45</sup> Si se da por hecho esta hipótesis tenemos entonces que la manifiesta incompletitud del léxico se debe a una falta de continuidad en el recuento de los términos esenciales tratados en el cuerpo del tratado en su conjunto, aunque ese hecho no le resta su valor intrínseco y analítico de conjunto que tiene el libro como tal.

<sup>46</sup> ROSS, D., *Aristóteles*, Madrid: Gredos, 2013, p. 178.

<sup>47</sup> OÑATE Y ZUBÍA, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles...*, p. 599.

responderían de suyo a las aporías planteadas en **B**. Sea de ello lo que se quiera, lo cierto es que  $\Delta$  es una llave conceptual a la jerga terminológica de la filosofía primera, si bien no resulta exhaustiva como ya se ha dicho. Y esta factura se explica también por el sello que tiene el pensamiento aristotélico: “on retrouve ici deux des caractéristiques de l’Aristotélisme signalées plus haut: sa tendance, ‘universitaire’, à l’encyclopédisme et sa manière d’articuler des savoirs différents”.<sup>48</sup>

La factura del libro  $\Delta$  continúa lo empezado en el libro  $\Gamma$  justo porque el ser no puede quedarse en la indeterminación absoluta si ha menester conocerlo –como diríamos en clave hegeliana–, y en cambio tiene que concretarse en la determinación de los conceptos a efectos de la ciencia primera y dadas las múltiples acepciones que guardan cada uno de los términos referidos a una unidad primera, según aquella tesis de  $\Gamma$  2, 1003a 33, que postula que el ser se dice de muchas maneras ( $\text{Tò } \delta\epsilon\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ ).<sup>49</sup>

La misma multivocidad de los significados de las voces comprendidas en el libro  $\Delta$ , hace pertinente su inserción contribuyendo a reforzar el tema de la analogía en Aristóteles, ya que, sinceramente: “the vocabulary of metaphysics comprehends so many terms that are equivocals of this sort, *i.e.* by analogy”.<sup>50</sup> Y de esta manera, parece pertinente su inserción en el *corpus* por las razones antes dichas.<sup>51</sup> Además, hay que recordar con Alejandro que el libro no pretende ser un léxico exhaustivo de la equivocidad de los términos como tal, sino sólo de aquellos que tienen que ver con los atributos del ser en tanto que ser.

#### 4. Presentación Analítico-Estructural Comentada

Debido a la extensión de  $\Delta$  y a la profusión de nociones que guarda cada término, se centuplican –aproximadamente a doscientos– las acepciones, y no podemos hacer aquí una exposición analítica completa del documento, meta propia del género literario del *Comentario*.<sup>52</sup> Sin embargo, tomaremos

<sup>48</sup> ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, p. 14.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998, p. 150.

<sup>50</sup> Introducción a APHRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, 2013, p. 3.

<sup>51</sup> En esta investigación nos sumamos a esta defensa editorial del trabajo de ordenación de Andrónico de Rodas, del lado de Giovanni Reale, que sigue en esencia el juicio de Alejandro de Afrodisias.

<sup>52</sup> La edición de García Valverde (2018) del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* de Alejandro de Afrodisias consta de 672 páginas, y la edición de William E. Dooley (2013) consta de 224 páginas. Y en ambas ediciones no aparece el texto griego, lo cual engrosaría al menos una tercera parte cada edición. En este estudio hemos considerado ambas ediciones basadas en el texto de M. Hayduck.



algunas nociones entre las más esenciales y mostraremos las relaciones que guardan entre sí, para mostrar la metodología que emplea el filósofo macedonio, y ver la arquitectura que da sostén al libro Δ como tal.

Si recordamos la bella definición que nos proporcionaron los medievales al sintetizar el objeto de la metafísica aristotélica, tenemos la fórmula: *philosophia est scientia omnium rerum per altissimas causas et principia naturalis rationis lumine explicata*,<sup>53</sup> pero ¿cuáles son esos principios de que se habla? Parecen ser justo aquellos en los que se basa toda la teoría contenida en los catorce libros de la *Metafísica*. La metafísica de Aristóteles es una ciencia de principios. Por consiguiente, la primera noción que tenemos que estudiar y la que abre el libro Δ es justo la de Ἀρχή (principio).

Siete nociones presentadas en diferentes sentidos se anidan bajo dicho concepto homónimo, a saber: 1) principio de movimiento (1012b 34-35); 2) principio pedagógico, o “desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo” (1013a 2-4); 3) principio intrínseco de movimiento: “ἡ δὲ ὄθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος” (1013a 4-7); 4) principio extrínseco de ser y movimiento, o “principio productivo” como dice Alejandro de Afrodisias. Aristóteles formula: “ἡ δὲ ὄθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὄθεν πρότων ἢ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσται καὶ ἡ μεταβολή” (1013a 7-10); 5) principio de movimiento y de cambio, o “principio prescriptivo” como dice Alejandro de Afrodisias. Aristóteles formula: “ἡ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα” (1013a 10-14); 6) principio de conocimiento: “ἔτι ὄθεν γνωστὸν τὸ πρῶτον γὰρ πρῶτον” (1013a 14-16); y 7) principio de causación: “πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί” (1013a 17).

Estas siete nociones de principio tienen un denominador común bajo el cual se pueden unificar, a saber: que todos los principios pueden referirse al ser, al hacer o al conocer, ya que “es común a todos los principios ser aquello a partir de lo cual algo es, se hace o se conoce” (1013a 17-19).<sup>54</sup> O como dice Alejandro de Afrodisias §347, 1-3, son “preexistentes respecto a las cosas de las cuales son principios, unos son internos otros externos”,<sup>55</sup> pero de cualquier modo lo más universal a que se reducen es a ser *aquello a partir de lo cual*: “ont en commun d’être un ce à partir de quoi”.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> “La filosofía es ciencia de todas las cosas, por la explicación comparada de los principios y causas más altas a la luz natural de la razón”, cita tomada de SANABRIA, J. R., *Introducción a la filosofía*, México: Porrúa, 1976, p. 56.

<sup>54</sup> Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται.

<sup>55</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, p. 518.

<sup>56</sup> ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, p. 161.

Ahora bien, este tipo de fórmulas del lenguaje o tropos, equivalentes a conceptos es algo muy propio de Aristóteles –y también de Platón–,<sup>57</sup> quien tenía el referente claro pero no el término que la tradición solidificaría sobre esa base. En algunos casos hay un equivalente explícito como en este caso entre “principio” y “aquello a partir de lo cual”; constante que vemos también en el libro de las *Categorías* y de otros escritos en que los términos reflejan tanto una función del lenguaje como un referente *in abstracto*, cabe la tesis aristotélica del referente real mentado en la dimensión lingüística.

En este mismo libro  $\Delta$ , cinco conceptos tienen un referente de expresión lingüística relacional, a saber: οὐσία equivalente a “un esto” o “lo que es” que se estandarizaría sustantivamente como “substancia” o “entidad”; πῶσον equivalente a “un cuánto”, que se sustantivaría como “cantidad”; ποῖον equivalente a “cuál” que se sustantivaría como “cualidad”; πρὸς τι “en liga a” o “en razón de” que se sustantivaría como “relativo” o “relación”; y finalmente, ἔχειν “tener” que se sustantivaría como “hábito”, son ejemplos que refuerzan lo antes dicho.<sup>58</sup> Se podrían también agregar los capítulos  $\Delta$  18: Τὸ καθ’ “por lo que” (1022a 14-36);  $\Delta$  24: Τὸ ἔκ τινος εἶναι “proceder de algo” (1023a 26-1023b 11); y  $\Delta$  7: Τὸ ὄν/ Τὸ εἶναι “Lo que es / lo ente” (1017a 7-1017b 9). La sustantivación se hace en razón de inteligibilidad, dado que el núcleo oracional es siempre aquello de que siempre se predica en los periodos discursivos, cabe la coordinación, la subordinación, y la yuxtaposición de las proposiciones en un argumento.

Por otra parte, la significación de las acepciones de “principio” no termina en  $\Delta$ . En los *Segundos analíticos* I 2, define principio como una proposición inmediata (72a 7),<sup>59</sup> siendo esta definición una acepción desde el punto de vista de la lógica y de la argumentación, en el contexto deductivo de la demostración. Y “principio” tomado como una proposición indemostrable sobre la que se basan las ciencias, también es objeto de reflexión formal en esta obra. Y es en este sentido axiomático común que lo interpreta Alejandro de Afrodisias, pues nos indica al inicio de su *Comentario* §345, 14 que: “son todas estas cosas comunes en el ámbito científico, las que Aristóteles distingue en este libro”.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Muchas de las expresiones que el personaje Sócrates quiere hacer comprender a sus interlocutores, o por las que cuestiona y rara vez aciertan a entender lo que el protagonista de los diálogos pregunta, tienen esa forma: aquello a través de lo cual algo es como es, cosa que en Platón tiene relación al concepto de “participación” referente al concurso ontológico con las Αἰδέαι (Ideas), y que son conocidas por la ἀνάμνησις (recuerdo) de una vida de contemplación celeste (τόπος οὐρανός) previa a la presente.

<sup>58</sup> Los capítulos que están aquí considerados en esta explicación, son:  $\Delta$  8 (1017b 10-26),  $\Delta$  13 (1020a 7-32),  $\Delta$  14 (1020a 33-1020b 25),  $\Delta$  15 (1020b 26-1021b 11),  $\Delta$  23 (1023a 8-25).

<sup>59</sup> Cf. *Primeros analíticos* I 30, 46a 17.

<sup>60</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles...*, p. 515.

Este concepto es tan importante a la metafísica y a la ciencia en general que “l’un des problèmes les plus importants de la théorie aristotélicienne de la science concerne la manière dont nous parvenons aux principes”.<sup>61</sup> Y es que, como dice Alejandro de Afrodisias en §345, 21: “el principio no acompaña a una sola particular naturaleza”.<sup>62</sup> Y en su propia noción guarda una multivocidad muy grande, pues hay principios intrínsecos o extrínsecos, justo como aquello que hace a la naturaleza ser como es; y es que “el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo bueno y lo bello” (1013a 22-23).<sup>63</sup>

En otros sentidos no explicitados en Δ, aunque contenidos dentro de las genéricas acepciones ya mencionadas, se habla de principios en términos de movimiento cuando se refiere a la materia y a los contrarios, dado que el movimiento puede explicarse como el paso de la materia entre los extremos o contrarios. La materia, en términos de composición, siempre está dada en relación con los elementos conformantes (Στοιχειῖον)<sup>64</sup> y organizados por la forma sustancial, y a su vez es una causa, ya que permanece intrínseca a los entes compuestos: “ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος” como dice en Δ, 2 (1013a 24-26).

A su vez, la explicación del cambio, como paso de la potencia al acto, queda enmarcada dentro de la teoría de las cuatro causas, ya que toda forma particular busca su perfección en la especie que le corresponde. Y es causa también la especie o el arquetipo específico, expresado en el enunciado de la esencia y sus partes.<sup>65</sup>

Y así como pasa con este tópico, podríamos seguir vinculando el resto de las nociones entre sí que guardan sus profundos referentes para ir obteniendo el esquema general del *corpus metaphysicum* no sólo con referencias cruzadas de pasajes de esta obra sino de otras obras del Estagirita, ya que “it is well-known that the *Corpus Aristotelicum* contains many passages which throw light on one other”,<sup>66</sup> y es que la metafísica es una ciencia de principios. Por eso se piensa que Δ es una llave lexicológica de la metafísica de Aristóteles, aunque no sea un léxico exhaustivo en los términos de exigencia de nuestra

<sup>61</sup> ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, p. 163.

<sup>62</sup> DE AFRODISIAS, A., *Comentario a la Metafísica de Aristóteles...*, p. 515.

<sup>63</sup> Πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν. Este es el origen de la teoría de los trascendentales, que en la Edad Media se estandarizarían en cuatro: *pulchrum, bonum, verum et unum*, con sus equivalentes griegos: καλός, ἀγαθός, ἀλήθεια καὶ ἓν y a los cuales respondería una ciencia filosófica en turno: estética, ética, metafísica y política.

<sup>64</sup> Δ 3, 1041a 26-1042b 15.

<sup>65</sup> Δ 2, 1013a 26-29: τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἔν εἶναι καὶ τὰ τοῦτου γένη.

<sup>66</sup> ORGAN, T., *An Index to Aristotle*, New Jersey: Princeton University Press, 1949, p. 5.

época contemporánea, ni tampoco es un discurso continuo; por eso comenta Zarader que: “Ce lexique, loin d’être exhaustif, ne donne qu’une faible idée de cette richesse”.<sup>67</sup>

## Conclusiones

El libro  $\Delta$  si bien es un texto clave y muy importante para entender la metafísica de Aristóteles, no es suficiente en sí mismo para comprender todos los conceptos centrales de esta ciencia. Ni siquiera tendría autonomía si se le saca del *corpus metaphysicum*, dado que no es un texto discursivo que desarrolle parte de una teoría determinada en sentido propositivo. Ciertamente, tampoco es tan clara su inserción en el quinto lugar de dicho *corpus* en términos de continuidad, pero sí allana con precisión muchos de los sentidos del ser, enunciados en el libro  $\Gamma$ , y permite una lectura más sólida de los libros subsiguientes.

El libro  $\Delta$  puede ser considerado como un léxico metafísico de gran utilidad, pero no constituye un libro cerrado ni un diccionario completo o exhaustivo, y esto no sólo respecto de la materia que encierra sino tampoco puede considerarse como un diccionario de autor en el sentido moderno del término. Sin embargo, aún dado su estado de incompletitud, el libro quinto de la *Metafísica* de Aristóteles funge a la base de ese género de escritos que presumiblemente se perfeccionarían en su forma como un *Diccionario*, una *Enciclopedia*, o lo que hoy entendemos como un *diccionario especializado* temático o de autor –hasta hoy día el *Index Aristotelicum* de Bonitz es el más autorizado–, aunque por ser el lenguaje de naturaleza cambiante, siempre seguirán actualizándose y cambiando como el río de Heráclito. Quizás, precisamente por ese estado de apertura o inacabamiento en la que  $\Delta$  nos ha llegado, se nos devela su frescura, plasticidad y manifiesto signo de continuidad, alejándonos a su vez de la esterilidad y el esclerotismo de lo ya dado.

---

<sup>67</sup> ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, p. 8. Esta metodología obedece también “al modelo lógico-semántico de los llamados  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , es decir, el modelo de la homonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , conocido desde Owen como el modelo de ‘significación focal’ [...], una estrategia ontológica de explicación basada en la distinción categorial. El ‘focal meaning’ es un recurso a una hipótesis evolutiva, según la cual, tras el distanciamiento del platonismo, con su modelo tendencialmente univocista, Aristóteles habría atravesado una etapa de escepticismo respecto de la posibilidad de una ciencia universal del ser, hasta que posteriormente, de la mano del descubrimiento del modelo  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  y sus potencialidades explicativas, pudo finalmente reformular el viejo proyecto de una ciencia ontológica universal, pero ahora de un modo formalmente nuevo y mucho más refinado”. Ver VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2006, pp. 219-222.

Como uno más de los libros de Aristóteles, *Delta* aporta mucha riqueza en términos conceptuales y permite completar mayormente el gran rompecabezas que representa la obra del Estagirita: el *Corpus Aristotelicum*. En sí mismo, Δ representa en su inacabamiento una imagen de dicha obra total que, aunque admirable en su síntesis, dimensiones históricas y ambiciosa sistematización por materias o tratados, revela la provisionalidad de sus formulaciones siempre de camino hacia el conocimiento de la ominosa naturaleza que nos sobrepasa en su magna y tremenda complejidad.

Por eso es que Aristóteles pensó a la πρώτη φιλοσοφία (filosofía primera) como una ciencia que, por sus altos alcances y explicaciones últimas no puede remitirse a otra ciencia, siendo necesariamente autorreferencial, que se busca a sí misma en sus alcances y límites, y que se identifica con la sabiduría más alta para el hombre, siendo así la ciencia de los principios.

## Bibliografía

- ABBAGNANO, N.; FORNERO, G., *Diccionario de filosofía*, traducción de José Esteban Calderón et al., México: FCE, 2004.
- AFRODISIAS, ALEJANDRO DE, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, traducción de Manuel García Valverde, Madrid: Ediciones Antígona, 2018.
- APHRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, traducción de William E. Dooley, Great Britain: Bloomsbury, 2013.
- APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis*, traducción de Vicente Becares Botas, Madrid: Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998.
- BERTI, E., *Las razones de Aristóteles*, traducción de Horacio Gianneschi y Maximiliano Monteverdi, Buenos Aires: Oinos, 2008.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., vol. 5 Aristotelis Opera, Ed. Immanuel Bekker, Academia Regia Borussica, 1961.
- BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, traducción de J. M. Vélez Cantarell y R. Gabás, Barcelona: Herder, 1995.
- CÁRDENAS, L.; FALLAS, L., *En diálogo con los griegos*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2006.
- DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid: Visor Libros, 2000.
- DE TRACIA, D., *Gramática. Comentarios antiguos*, traducción de Vicente Becares Botas, Madrid: Gredos, 2002.
- Diccionario de la real academia española*, Madrid: Real Academia Española. Edición en Línea, 2020.

- DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de Bernabé Navarro, México: UNAM, 2005.
- FERRATER-MORA, J., *Diccionario de filosofía, 4 vols.*, Barcelona: Ariel, 1994.
- GASPAROTTO, P., *Aristóteles. La Metafísica*, México: Universidad Pontificia de México, 1998.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., *Obras completas. Epistolario IX, 1*, traducción de Ignacio J. García Pinilla y Julián Solana Pujalte, Madrid: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, traducción de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, Madrid: Ediciones Árdora, 2009.
- HERMÓGENES, *Sobre las formas de estilo*, traducción de Consuelo Ruiz Montero, Madrid: Gredos, 1993.
- OÑATE Y ZUBÍA, M., *Guía para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid: Dykinson, 2001.
- ORGAN, T., *An Index to Aristotle*, New Jersey: Princeton University Press, 1949.
- PARMÉNIDES, *Poema*, traducción de Joaquín Llansó. Madrid: Akal, 2007.
- REALE, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, traducción de J.M. López de Castro, Barcelona: Herder, 1999.
- ROSS, D., *Aristóteles*, traducción de Francisco López Martín, Madrid: Gredos, 2013.
- SANABRIA, J. R., *Introducción a la filosofía*, México: Porrúa, 1976.
- SORABJI, R., "Appendix: The Commentators", en APHRODISIAS, ALEXANDER OF, *On Aristotle Metaphysics 5*, traducción de William E. Dooley, Great Britain: Bloomsbury, 2013, pp. 191-200.
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, traducción de Sergio Rábade Romeo, et. al., Madrid: Gredos, 1960.
- VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- ZARADER, J.-P., *Dictionnaire Aristote*, Paris: Editions Ellipses, 2007.

# La esperanza: una vivencia entrelazada en el dolor

*Pain as an experience intertwined to hope*

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ<sup>1</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México  
roman.chávez@correo.buap.mx

## RESUMEN

El objetivo central del presente artículo es la elaboración y el desarrollo de un argumento que tenga la finalidad de mostrar la posibilidad de que ciertas vivencias dolorosas puedan fungir como una base sobre la que la esperanza, una emoción moral, pueda erguirse. Para cumplir dicho fin considero necesario explicar en qué sentido las emociones morales se distinguen de cualquier otro tipo de emoción, para posteriormente mostrar que, a pesar de que el dolor no pueda ser considerado por sí mismo como una emoción moral, no será posible extrapolar esta afirmación para negar una posible participación del dolor en éstas. El *quid* de la cuestión será que el dolor, al intervenir la normalidad con la que el sujeto vive su vida, logra dislocar la confianza que se tiene para con el mundo, dando paso a una desesperación que abre un nexo interpersonal con el otro, característica esencial para hablar de una emoción moral. El nexo entre la esperanza y el dolor corresponderá a la aceptación de la finitud de la voluntad del ser humano en sus propias acciones para alterar de forma notoria la situación en la que se encuentra.

**Palabras clave:** dolor, esperanza, emociones morales, disrupción, desesperación.

## ABSTRACT

The main objective of this article is the elaboration and the development of an argument that has the purpose of showing the possibility that certain painful experiences can serve as a base on which hope, a moral emotion, can arise. To fulfill this goal, I will need to explain in what sense moral emotions are distinguished from any other type of emotion, then to show that even though pain cannot be considered by itself as a moral emotion; it will not be possible to extrapolate this statement to deny a possible participation of pain in these experiences. The crux of the matter will be that pain, by intervening the normality with which the subject lives his life, manages to dislocate the trust that the world has, giving way to a despair that opens an interpersonal link with the other, an essential characteristic of the moral emotions. The nexus between hope and pain will correspond to the acceptance of the human being's own finiteness in their own actions to significantly alter the situation in which they find themselves.

**Keywords:** pain, hope, moral emotions, disruption, despair.

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9560-6632>

## 1. Emociones morales y la emotividad

Al inicio de su libro *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Anthony Steinbock realiza un pertinente comentario al establecer una distinción entre las emociones normales y las así llamadas emociones morales, tal distinción, la cual citaré en un momento, le permitirá fundamentar una postura que tendrá como cometido revalorar el rol que las emociones morales juegan en el seno de la persona. La distinción que Steinbock realiza entre las emociones normales y morales es la siguiente:

Por emociones, yo entiendo aquellas experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos (o lo que algunos han llamado el orden del ‘corazón’), pero que toman lugar o son promulgados en el nivel del espíritu [...]. Por emociones morales, yo me refiero a todas aquellas emociones que son esencialmente intrapersonales o que esencialmente surgen en un nexo interpersonal. En lugar de entender la esfera moral como perteneciente a un concepto individualista del ser humano relevante únicamente para la composición interna del sujeto, yo concibo a la esfera moral como si expresara la existencia humana como coexistencia interpersonal, y de esta forma participando en la esfera de la ‘praxis’.<sup>2</sup>

Es de suma importancia resaltar que las dos definiciones que he citado aquí no niegan el entorno emotivo en el cual las emociones morales y no morales surgen. Expresado de un modo más claro, en las emociones morales, tal como el nombre lo indicia, el aspecto relativo a la moralidad tendrá mayor vehemencia que la propia carga emotiva que éstas puedan tener. Es preciso matizar de forma cuidadosa el siguiente juicio, en vista de que éste no debe ser interpretado como si se tratase de una afirmación que tenga por finalidad el sostener que el aspecto emotivo, en las ya mencionadas emociones morales, sea irrelevante o inexistente. La emotividad no actúa como principio regulador de meras costumbres o actos, o tal como lo expresa Steinbock: “El tenor moral de la emoción no está calibrado de acuerdo a si algo es juzgado como ‘bien’ o como ‘mal’, o si la emoción encaja en estándares aceptables o si se ajusta a las normas”.<sup>3</sup> La relevancia que las emociones morales tendrán en comparación con aquellas otras que carecen el distintivo en cuestión, será que hacen gala de una estructura vivencial que cimenta las bases de la dimensión interpersonal de la experiencia; mientras que, aquellas otras se limitan a actuar en una esfera de lo puramente personal, es decir, afecta de forma positiva o negativa al sujeto.

---

<sup>2</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Illinois: Northwestern University Press, 2014, pp. 12-13.

<sup>3</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 14.



La intención de Steinbock es clara, él no tiene ningún interés por conceptualizar las emociones morales únicamente desde el estrato de la afectación de lo puramente personal. Su rechazo se materializa a partir de la incapacidad que este plano, el de la afectación positiva o negativa del sujeto, tiene para incidir en la esfera de lo interpersonal. Las emociones en tal planteamiento se limitan a ser meras directrices positivas o negativas. Tal como puede ser constatado en la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza cuando define la esperanza del siguiente modo: “la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos”.<sup>4</sup> No se debe perder de vista que la definición que Spinoza propone sobre la esperanza, únicamente gira en torno al sentido mediante el cual ésta es vivida, es decir, lo fundante de esta emoción no será la relación interpersonal que el sujeto pueda engendrar a partir de ésta, sino la forma en que la esperanza afecta la agencia del individuo. De tal modo que el rol que la esperanza tiene, se consolida a trasluz de una búsqueda por una vida que tenga como fin la alegría, la cual es caracterizada, de acuerdo con Spinoza, del siguiente modo: “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor”.<sup>5</sup> Las emociones, para Spinoza, cumplen el cometido de boyas marinas que encaminan hacia una vida en la que el conato del sujeto se aviva o se mengua. Conforme el panorama establecido de la filosofía espinosista, será sencillo entender en qué sentido este parámetro afecta a las emociones, regresando a la cuestión de la esperanza, será lógico deducir porqué Spinoza titula la proposición 47 del cuarto apartado de su *Ética* bajo el siguiente título: “Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos”,<sup>6</sup> en el cual afirma que:

Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo es tristeza, y la esperanza no se da sin miedo [...]. Así, pues, cuanto más nos esforzamos en vivir bajo la guía de la razón, más nos esforzamos en depender menos de la esperanza y librarnos del miedo, y en dominar, en cuanto podemos, a la fortuna, y en dirigir nuestras acciones con el consejo seguro de la razón.<sup>7</sup>

La esperanza para Spinoza únicamente se articula en función de los propios afectos que ésta es capaz de despertar en el seno hombre, pero el hecho de que ésta carezca de un valor positivo definido, revela la utilidad que tiene para encaminar a los sujetos hacia una vida plena, aunque no hagan uso de su razón para tal fin. Quizás un ejemplo permita esclarecer la particular

<sup>4</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000, p. 140.

<sup>5</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*

<sup>6</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*, p. 216.

<sup>7</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*, p. 216.

orientación con la que la esperanza es concebida si únicamente se toma en consideración su capacidad afectiva en el sujeto. Spinoza es muy claro cuando en su *Tratado teológico-político* resalta la capacidad afectiva de la esperanza al señalar que el gobernante es capaz de dirigir a sus súbditos por medio de la esperanza. Esta capacidad de encarrilar al gobernado surge, como dirá Spinoza, de que “nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”.<sup>8</sup> A pesar de la existencia de un nexo interpersonal entre el gobernante y gobernado, la esperanza únicamente es considerada como un aliciente para la toma de una decisión, pero nunca es considerada a partir de la propia relación que emerge entre el gobernado y aquello en lo que deposita su esperanza. Toda esa estructura vivencial respecto al nexo interpersonal es subsumida al valor positivo que tiene la esperanza.

Retomando el filamento argumentativo del estrato emotivo de las emociones morales, es posible señalar que Steinbock no desatiende la valencia con la cual éstas son vividas, pero bajo ningún motivo es posible afirmar que dicha valoración constituya la piedra angular de su investigación en las emociones morales. Su interés recaerá en el modo en cómo una emoción moral “puede ser medida de acuerdo a cómo abre o cierra el nexo interpersonal”.<sup>9</sup> El hecho de que el interés de sus investigaciones gire en torno al nexo interpersonal, le permitirá trascender el halo afectivo de las emociones para descubrir una rica veta fenomenológica. Será en este contexto que analizaré la posible relación que acontece entre una vivencia dolorosa y un acto de esperanza. En aras de evitar cualquier traspié conceptual, considero con suma premura acotar un último concepto, a saber, el afecto. A la par que Steinbock ofrece una distinción entre las emociones normales y las morales, también realiza un muy pertinente comentario respecto al concepto del afecto.

Yo distingo los afectos de las emociones y específicamente de las emociones morales. Los afectos o la vida afectiva pertenecen a aquellos que somos seres psicofísicos: gusto o disgusto, placer o dolor, malestar, excitación, tristeza, nerviosismo, ira, agresividad, angustia, etc., según correspondan a motivos y metas.<sup>10</sup>

La caracterización que el filósofo estadounidense realiza de la vida afectiva debe ser contextualizada a trasluz de su abierta exclusión en su investigación al ser juzgados como parte del ámbito psicofísico de la persona. De hecho,

---

<sup>8</sup> SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Altaya, 1997, p. 335.

<sup>9</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 14.

<sup>10</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 16.

Steinbock señalará que “Al aludir a la distinción entre afectos y emociones, quiero enfatizar que yo no inicio desde una noción de persona, y que después deduzca algo como una emoción,”<sup>11</sup> su reticencia a incluir a los afectos en el alcance inicial de su estudio se debe a la búsqueda de una clara delimitación del aspecto interpersonal de las emociones morales. La razón detrás de esta exclusión responde de forma inequívoca al hecho de que la afectividad no se encuentra en juego cuando se habla de la capacidad de incidencia que las emociones morales puedan tener sobre el nexo interpersonal, expresado de un modo más conciso, Steinbock únicamente está interesado en el modo en el que ciertas emociones son capaces de modificar la relación interpersonal que el sujeto tiene con la otredad.

## 2. El dolor y las emociones morales

Será en este contexto que considero oportuno realizar la siguiente observación: Steinbock es bastante claro al resaltar la imposibilidad de que una vivencia de dolor, al considerarla como un mero afecto, pueda ser tematizada como una emoción moral; dado que no hay forma alguna de que el dolor pueda actuar sobre el nexo interpersonal. Mi intención en este escrito no es refutar dicha sentencia, sino mostrar un posible escenario en el que una vivencia dolorosa pueda dar pie a una emoción moral. Sin embargo, considero de forma muy prudente señalar que comparto la postura de Steinbock, expresado en otras palabras, de la imposibilidad de que el dolor *por sí mismo* pueda ser considerado una emoción moral. Para llevar a cabo tal empresa, será necesario puntar el particular sentido en el que la vivencia del dolor es comprendida en la fenomenología, ya que en el texto aludido anteriormente de Steinbock, ésta no tiene una aparición significativa. El dolor comprendido desde la

fenomenología no le concierne identificar la explicación (*Erklärung*) causal de mi ataque al corazón a través del uso técnico de los ecocardiogramas, rayos X, o exámenes de sangre. Al contrario, el objetivo es llegar a un entendimiento (*Verstehen*) descriptivo de *lo que significa y lo que se siente* experimentar un ataque al corazón.<sup>12</sup>

El cambio de interés puesto sobre los modos en los que el dolor es vivido es una consecuencia directa de la epojé que pone entre paréntesis la aceptación del mundo natural. El llevar a cabo esta exigencia fenomenológica con-

<sup>11</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 16.

<sup>12</sup> AHO, K., “Notes from a heart attack”, en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 190.

lleva una revaloración radical del modo en que el dolor es vivido. Cae en desuso la validez de aquellos razonamientos que se limitan a describir cómo el dolor acontece en el cuerpo humano; lo que se vuelve imperioso, en el ámbito fenomenológico, es indagar la razón por la cual el dolor duele y cuáles son sus estructuras esenciales:

Mientras que a través del método de la epojé se pierde el dolor como un fenómeno natural, por medio de la reducción fenomenológica uno lo recupera como experiencia pura. La meta fundamental de la fenomenología del dolor se encuentra señalada: su ambición fundamental es dar una explicación del dolor como pura experiencia, esto es, como una experiencia purificada de todas las aprehensiones naturalísticas.<sup>13</sup>

La suspensión de la validez de los conocimientos naturalistas no puede ser equiparada a una mera recolección de una narrativa personal del dolor de cada sujeto, la fenomenología no pretende validar dichos discursos; eso no es propio de su proceder, sino la identificación de las características esenciales en dichas vivencias.

Prosiguiendo con esta línea argumentativa, la forma en la que el dolor es vivido se asume en dos grandes categorías, como dolor físico y dolor anímico. Los particulares modos en los que el dolor es experimentado no pueden ser propiamente homologados con una misma palabra, es innegable que el dolor duele, pero la forma en cómo el dolor dolerá varía de vivencia en vivencia, inclusive dentro del seno de las dos categorías a las que he hecho alusión. Quien haya experimentado cualquier tipo de dolor físico sabrá la diferencia entre cómo es sentido una cortada en un brazo, un piquete de abeja, un dolor de muelas, o en los casos más extremos, un ataque al corazón o la amputación de algún miembro; mientras que, en el caso del dolor anímico, el experimentar la lamentable muerte de un ser querido no duele de la misma forma que una decepción amorosa, y ni ésta dolerá en el mismo sentido que un fracaso laboral, etc. Ya sea que se trate de dolor físico o anímico, el cuerpo vivido (*Leib*) tendrá un papel central en el modo en cómo son experimentados, no obstante, es de suma importancia acotar que el cuerpo físico (*Körper*), aquel estudiado por las ciencias naturalistas, no es condición suficiente para hablar del dolor, pues si tuviese un rasguño en alguna parte de mi cuerpo que no pueda percibir, me sería imposible saber su tamaño, su profundidad, los músculos que ha afectado, etc., esta vivencia no me dice absolutamente nada de aquello que la ciencia estudia en torno al dolor; sólo puedo hacer referencia a este dolor mediante

---

<sup>13</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology of pain*, Ohio: Ohio University Press, 2020, p. 16.

señalamientos indexicales, deícticos –‘aquí, acá, más arriba o más abajo, hacia dentro, a derecha o izquierda’–, constituyen el lenguaje primordial de la espacialidad del dolor; no son formas deficitarias a la espera de una descripción mejor, sino una estructura primaria de la manifestación del dolor.<sup>14</sup>

El dolor físico es localizable en alguna parte de mi cuerpo físico, pero el sujeto sobre el cual el dolor actúa es sobre la dupla que se forma entre el cuerpo vivido y el yo trascendental.

Ahora bien, resulta imposible intentar fincar en un pliegue corporal la aparición del dolor anímico, por ejemplo, la noticia de la muerte de un ser amado no acontece propiamente en un miembro del cuerpo, escucho las terribles palabras con mis oídos, mis ojos ven cómo los labios del portador de la noticia funesta se mueven y emiten lo impensable, pero en ninguno de estos casos me es posible afirmar que la aflicción anímica se origina o se localiza en mi cuerpo. Este tipo de afectación acontece, no en el cuerpo mismo, sino sobre éste como si una ola lo subsumiera por entero. Será así que:

[...] la presencia y el sentido del dolor anímico no coinciden con una delimitación corporal; duele el fracaso, duele la injusticia, pero la opresión en el pecho, la debilidad en las piernas, el nudo en la garganta que acompañan a las noticias funestas y las colorean, no se confunden con la situación lamenable que suscita la pena; el yo “se duele” por el acontecimiento en cuestión, no por su cuerpo, y lo hace en una forma de conciencia intencional, de intencionalidad dirigida a lo penoso del suceso.<sup>15</sup>

En sentido estricto, el dolor anímico no se hace presente en las propias vivencias afectivas del cuerpo físico, no obstante, la gravedad con la que dicha situación se hace patente sobre el cuerpo es innegable; no posee ningún origen físico, pero actúa sobre éste.

La inmediata reacción al duelo, en particular a la inesperada y súbita muerte de un ser amado, se asemeja en muchos aspectos a un accidente físico o un trauma. Es usualmente descrito como un ‘shock’ o un ‘golpe’, que destroza la existencia de uno hasta su núcleo, y a menudo es experimentada como una debilidad física repentina, como si uno perdiera el suelo debajo de los pies.<sup>16</sup>

De forma precisa, estos dos conceptos denominan situaciones muy concretas, pero comparten una imbricada relación entre estos, a saber, que en ambos hay un encuentro que acapara en buena medida el horizonte aten-

<sup>14</sup> SERRANO DE HARO, A., “Espacialidad y dolor: Meditaciones fenomenológicas”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, vol. 60, 2019, p. 118.

<sup>15</sup> SERRANO DE HARO, A., “Espacialidad y dolor...”, p. 107.

<sup>16</sup> FUCHS, T., “Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief”, en *Phenomenology and the cognitive sciences*, Primavera, vol. 17, 2017, p. 45.

cional del sujeto. El particular modo en el que el dolor se hace presente en el sujeto se caracteriza por su súbita aparición y su capacidad por irrumpir la normalidad con la que vivía su vida, en concordancia con los particulares modos en los que el dolor anímico y físico se hacen presente en el cuerpo. No será de sorprender que la noción de normalidad se encuentre influenciada en buena medida por el cuerpo, tal como lo plantea Marlen Wehrle:

El cuerpo es la condición concreta de cada experiencia sensitiva y, como sistema kinestésico lleva a cabo la constitución de los objetos y del espacio. Por lo tanto, un cuerpo que funciona de forma normal es la precondition para cualquier forma de normalidad.<sup>17</sup>

La constitución de la normalidad es uno de los grandes temas husserlianos por la gran gama de implicaciones que tiene entre el proceso constitutivo, el cuerpo y la generación de expectativas en las vivencias. El tema en sí mismo es sumamente amplio, pero para el fin con el que este artículo ha sido pensado, bastará con señalar que la constitución de la normalidad es en sí misma frágil, pero con una resiliencia propia. Explicaré a lo que me refiero: cuando el cuerpo adolorido hace su terrible aparición se altera, en un mismo movimiento, el curso de la cotidianidad de la experiencia de un modo estructural. El dolor trastoca cualquier sensación que pueda acontecer sobre el cuerpo:

si la mano está excoriada, entonces todas las propiedades táctiles de las cosas están dadas de otro modo. Si veo con ojos bizcos, si palpo con los dedos cruzados, entonces tengo dos “cosas visuales”, dos “cosas táctiles”, pero declaro que solamente hay una cosa real ahí delante.<sup>18</sup>

A este respecto es preciso comentar que esta miríada de concepciones que acontecen frente a un objeto que es conocido de antemano y que se muestra como ajeno al ser experimentado, tal como podría ser el caso de morder un ajo y no percibir su característico sabor acre, una cebolla, o el voltear la mirada hacia el cielo y notar que su característico azul se ha tornado grisáceo, etc., descuellan el importante valor que el cuerpo tiene como polo unificador de las experiencias. Justamente por esta razón es que el cúmulo de posibles apariciones de un objeto

aparece como unidad, es traída a dependencia del cuerpo que aparece él mismo como cosa de los sentidos. Todas las cosas de los sentidos con sus

---

<sup>17</sup> WEHRLE, M., “Normality and Normativity in Experience”, en DOYTON, M. *et al.* (Eds.), *Normativity in perception*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2015, p. 132.

<sup>18</sup> HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirion Quijano, México: FCE/UNAM, 2005, p. 93.

propiedades sensibles son por ende de maneras reguladas, “inherentes” a las cosas de los sentidos “cuerpo”, o a sus partes y momentos sensibles.<sup>19</sup>

En la cotidianidad, no estoy vuelto a los específicos modos con los que el cuerpo es dado, siempre es asumido desde una dimensión anónima que no toma protagonismo en el transcurso de la cotidianidad. En ésta nunca estoy vuelto sobre el cuerpo desde alguna perspectiva temática, mi atención siempre se dirige al particular sentido con el que vivo en el mundo. Cuando el cuerpo se vuelve un objeto temático no lo hace de forma exclusiva debido a la vivencia del dolor, sino a cualquier sensación extraña que dirija la atención hacia éste y que sea experimentado con cierto desasosiego.

### 3. La disrupción inherente del dolor

Las distintas formas con las que el dolor hace su terrible aparición en el cuerpo dictan la pauta con la que cada una de las sensaciones dolorosas son experimentadas. Quien ha experimentado un calambre, una quemadura en un dedo o un pinchazo en un mano, sabrá diferenciar e identificar la peculiar forma en la que cada uno de éstos acontece sobre el cuerpo vivido, sabrá diferenciar entre el hormigueo doloroso del calambre, el pulsante dolor de una aguja sobre la mano y el abrasivo dolor de una quemadura, así como también podrá diferenciar el amargo dolor que acompaña a la noticia del fallecimiento de un ser querido, o la flaqueza en las rodillas al leer la sentencia de divorcio, etc. Todas estas formas en las que el dolor es experimentado en el cuerpo se constituyen como sensaciones de las dos distintas acepciones existentes del dolor.

El dolor concebido como una experiencia completa descansa en los hombros de las sensaciones de dolor, las cuales, a su vez, tienen características desagradables y repulsivas. La imposibilidad con la cual el dolor no deja de cesar y su intensificación constituyen las dos formas principales y complementarias en las que una mera sensación de dolor se transforma a sí misma en una “experiencia de dolor completa”.<sup>20</sup>

Las sensaciones dolorosas tienen como sujeto de su aparecer el cuerpo vivido, es gracias a éstas que una leve molestia en un diente se transforma en un insoportable dolor de muelas. El dolor no acontece y desaparece, sino que perdura de forma testaruda. Hay una persistencia que resulta propia de la sensación dolorosa, y que es distinta a aquellas que surgen de las sensaciones

---

<sup>19</sup> HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, p. 356.

<sup>20</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology...*, p. 79.

ubiestésicas. La duración del dolor no es dada de forma consistente, es decir, tanto el punto de inicio como el final se logran distinguir con bastante claridad, pero el flujo en el que el dolor existe posee una inestabilidad inherente, la cual se explica a partir del hecho de que “Los dolores no saben durar idénticos e invariados, sino que cambian casi constantemente; ellos desconocen el reposo, no paran quietos. Un dolor individual es, pues, una secuencia de cambios temporales, nunca un estado en reposo que se prolongue sin variación”.<sup>21</sup>

Hay una inherente aversión en cada sensación dolorosa, por eso cada una de ellas porta la disrupción de la normalidad, *con la que el dolor es vivido*, y la cual impide que el sujeto se desenvuelva de forma ordinaria en su día a día. El dolor limita la capacidad de acción del sujeto al ofuscar su atención mediante la aparición de dichas sensaciones dolorosas, las cuales actúan sobre el cuerpo vivido de la persona. Todos estos ejemplos a los que he aludido exhiben características genuinas de distintos tipos de dolor y que bien podrían poner en tela de juicio el mero intento por agruparlos en estas dos categorías, pero considero que lo fundante de estos múltiples ejemplos no se constituye en las terribles formas en las que son experimentadas, sino que todas éstas tienen como piedra angular la disrupción con la que son vividas por el sujeto, aunque dicha disrupción se concrete de distintos modos en cada una de estas vivencias. Se logra de tal modo que el sujeto conciba su vida en función de dicha disrupción, esto es, la disrupción que el dolor produce ocupa el lugar central en la vida del sujeto y se muestra en abierta oposición a la normalidad con la que habita el mundo día a día.

El concepto de disrupción tendrá un papel decisivo para hablar sobre un posible nexo entre el dolor y las emociones morales, en específico, la esperanza. Ya sea que se trate del dolor anímico o del físico, lo fundante en ambos casos será la genuina forma en la que el dolor desvertebra la vida del sujeto y la reconfigura en función de su aparición, es decir, el sujeto estará volcado a su dolor. Cada vez que el dolor hace su aparición, la normalidad con la cual nos desenvolvíamos desaparece, aunque sea por un instante o de forma prolongada, debido a que es suprimida por la disrupción con la cual el dolor es vivido, esto es, la coexistencia entre el dolor y la normalidad es nula; únicamente en la medida en que el dolor es vivido como un evento incierto que escapa la expectativa de la vida. La formación de nuevas expectativas corresponde a la intrínseca importancia que el cuerpo vivido tiene como polo de experiencias, pero la constitución de éstas y la depuración de aquéllas que ya no logran ser llevadas a concreción. La pérdida de la normalidad se asume como una vivencia difícil en la medida en que

---

<sup>21</sup> SERRANO DE HARO, A., “El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida”, en *Revista filosófica de Coímbra*, vol. 29, núm. 57, 2020, p. 158.



Chocar con los límites del cuerpo es una experiencia dolorosa y estresante. [...] Ahora, la vacilación caracteriza los movimientos corporales, y la sensación de la duda corporal se cierne sobre el más simple de los movimientos, lista para descender en forma de pánico: ¿qué le está pasando a mi cuerpo? [...] Mi cuerpo se convirtió en un enemigo temido y engorroso, sabotando mi día a día [...].<sup>22</sup>

La continua pugna entre la voluntad del yo y las nuevas limitaciones del cuerpo se contextualizan desde la necesidad de la creación de una nueva habitualidad desde la que el cuerpo vivido pueda volver a orientar todo aquello que acontece a mi alrededor, pero este intento es intervenido de un solo tajo cuando el dolor acontece.

Si el dolor no es categorizado como un suceso novel en la vida del sujeto, entonces cómo es posible que sea capaz de intervenir en la normalidad con la que el ser humano habita el mundo, pues dicha normalidad seguramente vislumbra la existencia del dolor. La disrupción con la que el dolor es vivido no puede ser comprendida como si se tratase de un mero cambio en la normalidad, sino justamente como la pérdida de la misma, en la medida en que la normalidad sea concebida

[...] no meramente como un indicador de comportamiento usual o habitual, sino como un necesario criterio para cada posible experiencia. En este sentido, la normalidad es caracterizada por dos criterios: la concordancia de sus contenidos de experiencia y su inherente relación con cada experiencia en curso hacia un ideal u óptimo relativo".<sup>23</sup>

Lo cual implica, a su vez, que para que el dolor sea considerado como tal, la disrupción que es inherente a la sensación dolorosa asalta al sujeto de tal modo que tiende a copar el horizonte atencional del sujeto por entero. El dolor es vivido de forma intensa y aversiva y no como una mera desviación del horizonte atencional del sujeto.

La desviación tendrá que alcanzar un punto en el que se interrumpa la capacidad del agente para actuar en el mundo en un grado significativo para que este sea el caso. Y cuando lo haga, la desviación sobresaldrá en nuestra experiencia de una manera que nos obligue a atenderla.<sup>24</sup>

La pérdida de dicha normalidad conlleva un radical cambio en el modo en que el mundo es experimentado por aquel que sufre, el cambio más evidente

<sup>22</sup> CAREL, H., *Phenomenology of illness*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 116.

<sup>23</sup> WEHRLE, M., "There Is a Crack in Everything. Fragile Normality: Husserl's Account of Normality Re-Visited", en *Phainomenon*, vol. 28, 2018, p. 51.

<sup>24</sup> MCGUIRK, J., "Suffering's double disclosure and the normality of experience", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 163.

que el dolor produce será que el sujeto pierde todo *control* sobre su cuerpo vivido, una vez que la vivencia del dolor haya acontecido, y en este sentido, las experiencias que tiene de su mundo circundante serán aprehendidas como ajenas a la concordancia con la que antes experimentaba el mundo, le será imposible, mientras el dolor dure, intentar retomar su vida. Es necesario contextualizar de forma cuidadosa la afirmación que acabo de realizar. Una vez que el dolor se ha hecho presente, éste se asume como una vivencia que es capaz de someterme y tomar las riendas de mi vida según su intensidad, en tanto que dirige o tiende a dirigir la atención hacia sí mismo, ofuscando de dicho modo la atención del sujeto. El dolor al hacerse presente

[...] no solamente interrumpe la conciencia atenta, sino que también la conciencia que permanece ausente. Cuando el dolor irrumpe, fuerza a la conciencia a retirarse de cualquier contenido intencional que se encontraba contemplando, sin importar si el contenido era percibido, reflexionado, imaginado o solamente soñado.<sup>25</sup>

En este particular punto en el que el dolor acontece y el sujeto se encuentra deslumbrado por éste, le será insoslayable esta vivencia. Siguiendo en este mismo tenor, esta vivencia es asumida con un halo de extrañeza ante los ojos del sujeto porque es ajena a mi voluntad, esta extrañeza suspende toda creencia que pueda tener frente al dolor, partiendo del hecho de que el cuerpo “aparece con un sentido de urgencia y demanda tomar acción con respecto al dolor, la incomodidad o las náuseas a través de las cuales el cuerpo pasa a primer plano. Hay una acentuación de la atención corporal en momentos de enfermedad y disrupción”.<sup>26</sup> Sé que se trata de una vivencia que tiene una finitud temporal y que no puede tener una prolongación infinita en el tiempo, pero todas estas afirmaciones sobre el dolor palidecen en el momento en el que éste es vivido; la *certeza* que tengo sobre que eventualmente el dolor acabará *desaparece*.

La *desaparición* de la certeza con la que habito el mundo es el gozne mediante el cual es posible que el dolor pueda engendrar una emoción moral. Esta pérdida me posiciona en los límites de mi propio ser; el dolor es una vivencia que me rebasa por completo y pone al desnudo los límites de mi existencia en el mundo. Esta terrible realización no es suficiente para dar el paso a una modificación del nexo interpersonal por sí misma, pues dicha realización no conlleva forzosamente a una revelación del nexo interpersonal, en vista de que esta experiencia bien puede generar dicho nexo, al apelar a la existencia del otro ya sea a través de su misericordia o su ayuda, pero a la par de esta po-

<sup>25</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology...*, p. 46.

<sup>26</sup> CAREL, H., *Phenomenology...*, p. 60.

sibilidad también se erigen otras tantas, como por ejemplo, que el dolor sea lo suficientemente intenso para que pierda la conciencia, que apele a alguna divinidad para que interceda a mi favor en esta situación, o que simplemente no pueda dar cuenta de esta realización dado que me encuentro completamente ofuscado por las notas afectivas que esta violenta vivencia desencadena. Expresado de forma concreta, el nexo interpersonal que puede surgir del dolor, en el mejor de los casos, es contingente, y necesita de otro acto para que la esperanza pueda surgir. Esta realización no debe ser tomada como sorpresiva o adversa a la línea argumentativa que he seguido en este texto, pues, como comenté en un principio, comparto la pertinente aclaración que Steinbock realiza respecto a los afectos, en este caso el dolor, no pueden ser considerados como una emoción moral, no obstante, no por eso se sigue que el dolor no pueda servir como base para el surgimiento de una emoción moral.

#### 4. Emociones morales de posibilidad y el dolor

De los tres grandes grupos en los que Steinbock organiza las emociones morales, considero que será el correspondiente al de las emociones morales de posibilidad donde el dolor puede tener mayor resonancia como base de las mismas. Éstas son caracterizadas con tal distintivo debido a

[...] las formas en las que modalizan nuestras formas directas de existir en el mundo. Con esto quiero decir que ellas expresan la transformación en relación con el modo en cómo las cosas han sido o son, una liberación respecto a significados predecibles fijos, y una liberación para que algo se convierta en algo más.<sup>27</sup>

El mote de posibilidad que es otorgado a este tipo de emociones morales queda en perfecta sincronía con la pérdida de la normalidad y certeza con la que se habita el mundo. Para que el dolor pueda fungir como base de una emoción moral es necesario que el individuo que se encuentra sufriendo suspenda cualquier creencia que tenga respecto al futuro y el pasado, es decir, tendrá que aceptar el presente en el que vive, pero debo ser lo bastante puntual al remarcar que esta aceptación únicamente puede ocurrir si el sujeto es capaz de reconocer que no puede interceder en el curso de esta vivencia para hacer que pare o que el dolor disminuya.

Tanto futuro como pasado salen por la ventana en la medida en que el dolor cobra las riendas de la vida y clava al yo en el cuerpo, ofuscándolo de

---

<sup>27</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 135.

tal modo que le hace enfocarse únicamente en el cruel presente en el que está viviendo. De forma estricta, el pasado y el futuro no han desaparecido, pero éstos carecen de sentido para aquel que sufre. La “tendencia inherente del dolor es provocar la peor respuesta posible, y aquí también debemos contrarrestar nuestros propios impulsos para enfrentarlo y depender de la ayuda de los otros para brindar cuidados, apoyo emocional e información”.<sup>28</sup> Es sumamente significativo que el dolor se manifieste como el límite bajo el cual el sujeto se encuentra constreñido en tanto que el propio devenir del dolor está fuera de su alcance precisamente porque le da rienda suelta a los peores impulsos que uno puede llegar a tener. Si uno se pierde en dichos impulsos, avivados por la inherente aversión del dolor, perderá cualquier confianza que tenga en sí mismo, la única forma en la que podrá encontrar un semblante de esperanza será en la intervención del otro. El dolor carcome la seguridad con la que experimento el mundo; ya no hay ninguna certeza. Ahora bien, es cierto que hay algunas posibilidades para paliar el acontecer del dolor, ya sea desde movimientos corporales hasta la ingesta de analgésicos, pero todas estas opciones tienen por finalidad el hacer llevadera dicha experiencia. No logran suspender en seco el devenir del dolor. Únicamente lo atenúan o, en el mejor de los casos, hacen que el sujeto pierda la consciencia, pero el dolor persiste y permanece. De tal modo que el sujeto, en su desesperación, apela de forma instintiva a la existencia del otro para buscar una respuesta que *pare* su dolor, un modo con el cual pueda resarcir su futuro y su pasado.

Una vez mencionada la forma en la que el dolor puede brindar una apertura a un nexo interpersonal, considero necesario mencionar por qué la esperanza es la emoción moral por excelencia que permite amplificar las bases que el dolor otorga para la fundamentación de una emoción moral. La carga emotiva de la esperanza es la única forma con la que me es posible paliar la descarnada experiencia del dolor en la medida en que renueva mi espíritu y me permite afrontar mi propia limitación como sujeto vulnerable. Esta carga emotiva se da sobre el propio fundamento del nexo interpersonal en la medida en que:

La esperanza posibilita un futuro que no está sujeto a logros pasados, ni a expectativas prefiguradas. Sin embargo, sólo lo hace porque aquello que se espera en el acto de la esperanza es sostenible, y únicamente es sostenible porque se da como base de esperanza sin que yo lo haya pretendido. La cosa o evento esperado está fuera de mi control para producirla y sin embargo lo que espero es sustentable por estar fundada en una base de esperanza (que

---

<sup>28</sup> GRÜNY, C., “No way out: a Phenomenology of pain”, en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 126.

no es dirigida) dada por aquello o por quien me constituya en esta relación de dependencia.<sup>29</sup>

La predisposición que se tiene por la búsqueda del otro en el dolor no corresponde a una dirección propia que pueda ser adjudicada únicamente a una persona en específico, se podrá clamar el nombre de los padres en pleno alarido, pero uno no espera que ellos se materialicen de la nada. Cualquier otro que se encuentre presente bastará para darme esperanza alguna respecto al dolor en el que me encuentro. Dar a gritos el nombre de una persona en específico es únicamente el avatar de la humanidad misma cuando se está en dolor.

La esperanza en su seno es un:

[...] acto que está relacionado con un 'afuera' o con un 'otro que no soy yo mismo'. Esta es la estructura esencial a todos los actos de la esperanza, y constituye una de las características principales de esta experiencia. Negativamente puesto, esta característica es sugerida por el hecho de que cuando yo tengo esperanza, aquello que es objeto de mi esperanza es dado como fuera de mi control para llevarlo a cabo.<sup>30</sup>

La dependencia que surge del dolor es capaz de ser aprehendida por el acto de esperanza en la medida en que el sujeto acepta dicha dependencia tal y como es dada, es decir, la realización de la necesidad de la intervención del otro al experimentar el dolor. A mi parecer, es justamente en este punto de la argumentación en donde es posible ubicar la posibilidad de que *ciertas* vivencias del dolor puedan otorgar una base sobre la que la esperanza pueda surgir. Lo cual supone la necesidad de establecer la distinción entre la esperanza que surge a partir de cualquier otra vivencia y la esperanza fundada en el dolor. En primera instancia, es posible afirmar que la "esperanza es un acto que expresa una experiencia de un poder mayor al mío como un poder del que yo dependo para ocasionar el evento sobre el que la esperanza recae; evoca una relación de dependencia".<sup>31</sup> Aunando tanto la valencia positiva como la relación de dependencia que surge en la esperanza, considero que es posible señalar que la diferencia estribará en que dicha valoración positiva profundiza la dependencia respecto a ese poder mayor al mío. En cualquier otro tipo de vivencias sobre las que la emoción moral de la esperanza surja no estaré predestinado con tanta facilidad a una desesperación desgarradora. La vivencia del dolor logra trastocar los propios límites que el sujeto tiene, de tal modo que esta característica se ve reflejada en la emoción de esperanza que puede surgir a partir de éstos. Si tengo la esperanza de encontrar en el suelo de mi casa una pluma que ha roda-

---

<sup>29</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 136.

<sup>30</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 167.

<sup>31</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 168.

do desde mi escritorio hasta mi silla y de ahí le he perdido la pista, no sufriré si no encuentro dicha pluma. Por el otro lado, si me he lastimado la columna al organizar el librero de mi cuarto y he estado pidiendo a gritos ayuda y nadie ha acudido en mi socorro, ciertamente sufriré, y la desesperación que surgirá de esta vivencia será mucho mayor que la del lápiz, a pesar de que éste tenga una connotación especial para mí. La diferencia está, entonces, en que el dolor borra cualquier resistencia que tenga frente a las vicisitudes que se me puedan presentar en el acto de la esperanza. La relación de dependencia que surge con la esperanza se amplifica de forma considerable.

La realización de la propia insuficiencia ante este tipo de vivencias puede desencadenar en un acto de esperanza, pero a la par de éste, también es capaz de ser experimentado como desesperación. Este posible desenlace a este tipo de vivencias expone una cuestión central que apoya mi argumento sobre la posibilidad de que el dolor puede sentar las bases para una emoción moral. Parecería que la desesperación se sitúa en una postura antitética de la esperanza, pero a este respecto comenta el filósofo estadounidense que tal creencia es falaz, en la medida en que la desesperación “es un modo de esperanza que intenta forzar una cuestión; trata de acelerar las cosas por medio de mi intervención”.<sup>32</sup> El vaivén entre la esperanza y la desesperanza, al tomar como punto de partida una vivencia de dolor, puede durar tan sólo unos instantes, en la medida en que el dolor se intensifica o perdura, este significativo factor permite trazar la diferencia esencial entre la esperanza y la desesperación, a saber, el rol con el cual la vivencia de dolor es experimentada como una espera perdurable en el marco de un acto de esperanza. Para dilucidar esta cuestión recurriré a un ejemplo. En el patio de mi hogar hay un frondoso abedul que se erige de forma imponente en medio del jardín; al intentar trepar para alcanzar la cima de éste y poder apreciar desde las alturas el paisaje, resbalo por una de las ramas dando hasta el piso y fracturándome una pierna. La vivencia dolorosa de esta experiencia ha trastornado todo a mi alrededor, ya no presto atención al frondoso árbol que se encuentra a unos metros de mí; toda mi atención recae en mi pierna y el dolor que me achaca. Tendido en medio del pasto doy cuenta de mi propia limitación por intentar que el dolor pare o hacerlo más llevadero, pido ayuda a gritos y la gente se acerca a socorrerme. En medio de la conmoción alguien ha llamado a una ambulancia y me informan de forma constante que la ayuda ya está en camino. El escuchar esas palabras me permite tener una esperanza por la llegada de los paramédicos, pero si el dolor aumenta o la ambulancia se ha demorado, aquel objeto de esperanza ahora es tematizado como desesperación. La esperanza de saber que los paramédicos se encuentran en camino muestra que se

---

<sup>32</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 180.

trata de un evento que tiene una estructura temporal que concierne al futuro, pero que “no es ella misma un acto temporal a la manera de la protención, la expectación o la anticipación, pero sí tiene un carácter temporal. Su carácter temporal es aquello que yo llamo una ‘espera perdurable’ ”.<sup>33</sup> El hecho de que la esperanza sea dada en una espera perdurable explica el motivo por el cual la desesperación puede ser considerada como una modificación de este acto; puedo retorcerme en el suelo, rasgar mi vestimenta por la desesperación de saber que la ambulancia aún no llega, pero todos estos actos se dan en un contorno que utiliza la estructura vivencial de la esperanza.

La ventana en la que se abre la posibilidad de que el dolor pueda influir en el nexo interpersonal es sumamente pequeña y posee fundamentos vacilantes, ya que, si el dolor aumenta, pierdo el conocimiento. No obstante, considero que a pesar de que la vivencia del dolor, que es capaz de brindar una base para la esperanza, sea juzgada como contingente, no será posible atribuir este mismo juicio desde el lado de la esperanza. La razón de esta peculiar afirmación descansa en el hecho de que el dolor y la esperanza comparten una característica esencial mediante la cual es posible que *ciertas* vivencias de dolor puedan dar pie a un acto de esperanza. Con mayor precisión decimos: todas las vivencias de dolor donde el *sujeto da cuenta* de su propia finitud servirán como base para un acto de esperanza. Esta realización se encuentra presente únicamente en ciertos tipos de dolores, pero en todos éstos la esperanza acontecerá “cuando yo experimento la esperanza en alguna dimensión en mi vida, no solamente indica un poder ajeno o mayor a mí, o un ‘fuera’ de mí; no solamente evoca una relación de dependencia, revela de forma profunda que yo no estoy auto-fundamentado”.<sup>34</sup> Tanto el dolor como la esperanza logran develar la propia finitud con la que el ser humano se desenvuelve en el mundo; la referencia al nexo interpersonal descansa en la aceptación de la propia insuficiencia por alterar de forma relevante la situación en la que se vive. En el caso del dolor, es posible verlo desde una postura que haga esto más claro: tendido en el piso y en la espera de la ambulancia, puedo intentar apretar mi pierna para aliviar el dolor que me asalta, pero todos estos intentos no ofrecen ningún cambio significativo que pueda alterar el dolor que es producido por la fractura. La aceptación de los propios límites de mi capacidad para interceder en esta cuestión resulta fundamental para que la esperanza sea capaz de surgir, puesto que en ésta:

Yo no niego la realidad actual al apelar a una realidad distinta; yo implícitamente reconozco tanto la posibilidad negativa como la positiva y vivo el evento que es causa de la esperanza como sustentable. La postulación de una nueva realidad presente en cualquier lado de la balanza (aceptación o

---

<sup>33</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 175.

<sup>34</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 168.

negación) no constituiría una experiencia de esperanza; podría ser el cumplimiento o la decepción de la esperanza como aceptación de una nueva realidad, pero no sería o dejaría de ser esperanza.<sup>35</sup>

El hecho de que la esperanza sea constituida únicamente al aceptar la realidad en la que el acto se desenvuelve y que, además no pretenda modificar las condiciones en las que es dado para que pueda ser considerado como tal, es un requerimiento inamovible, es decir, si se modifican las condiciones en las que la vivencia aparece, tal como el negar, retomando el ejemplo anterior, que me haya fracturado la pierna y que todo esto que ocurre sea parte de un sueño, en este particular ejemplo no habrá cabida alguna para hablar de la esperanza; aquí únicamente habrá delirio.

Para que la esperanza pueda ser experimentada como tal se debe aceptar tal y como se presenta la vivencia, pero si tal es el caso, entonces cómo es posible tener esperanza en los casos en los que la situación se asume como imposible. Si se cambia el contexto de mi ejemplo del árbol de mi casa por el de un pino en un bosque despoblado donde no habrá nadie que escuche mis súplicas de auxilio, ¿cómo será posible tener esperanza en este tipo de casos? La aceptación del particular modo en el que una vivencia es dada, no implica la resignación a la misma. La esperanza se acentúa como una antípoda de la resignación, en vista de que:

La esperanza vive la situación de tal modo que los 'límites' objetivos ya no son definitivos, y su ruptura es sustentable. La esperanza no sólo apacigua la experiencia de la imposibilidad; la conmuta en sustentabilidad. Tener esperanza en algo no lo hace posible; sino, más bien, la entera estructura de la posibilidad es transformada, es dada ahora como sustentable en la esperanza y esto permite que la esperanza sea precisamente optimista.<sup>36</sup>

Dado que la aceptación no conlleva una resignación, la esperanza logra trastocar los límites con los que la vivencia es dada, pero si la esperanza afecta dichos límites, ¿no se trata acaso de una manipulación o negación de la realidad al afirmar lo imposible como justamente posible? La modificación que la esperanza lleva a cabo no constituye una manipulación o negación de aquello que es vivido, dado que no afirma otra realidad o supone algún cambio sobrenatural de ésta, como el *afirmar* que mágicamente mi pierna será curada de la nada en medio del bosque, o creer que todo esto es parte de un sueño, etc. La esperanza no puede surgir en medio de esos casos en los que el sentido principal de la vivencia ha sido distorsionado, la modificación que realiza actúa en función de la dilución de lo imposible como posible, pero únicamente en

---

<sup>35</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 175.

<sup>36</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 173.



la medida en que los límites de lo imposible son dados en la vivencia en cuestión, es decir, el tener la esperanza, y *no la certeza* de que alguien haya oído mis desesperados gritos en medio de un bosque despoblado. “Yo describo la esperanza como la conversión o transmutación de lo imposible en una situación que es precisamente esperanzadora; lo improbable, y en efecto, lo imposible son conmutados en ‘sostenibles’ ”.<sup>37</sup>

La esperanza con la cual una vivencia dolorosa puede ser experimentada siempre tendrá un contorno positivo posicionado hacia el futuro, a pesar de que el dolor sea cruento, en vista de que la propia estructura vivencial de la esperanza no se encuentra atada a la carga afectiva de la vivencia dolorosa, es decir: “La esperanza libera al futuro del pasado y del presente, e incluso de aquello que puede ser anticipado. Por lo tanto, el futuro dado en la esperanza no es meramente una anticipación o un futuro prometido, sino un futuro liberado que implica una espera perdurable.”<sup>38</sup> El futuro que la esperanza postula no se encuentra limitado por el presente desde donde esta vivencia surge; expresado de un modo más claro, la esperanza es capaz de paliar los más cruentos dolores que alguien pueda padecer, en la medida en que el futuro que ésta muestra no se encuentra supeditado por las expectativas que se generan el presente, sino al contrario, el futuro es visto como la posibilidad en donde estas expectativas dejan de tener cabida.

La esperanza, como hemos visto, es una modalización de una creencia directa (a diferencia de la expectativa y de la certeza), la esperanza puede persistir frente a expectativas compensatorias, probabilidades e improbabilidades. Cuando se trata de lo imposible, este último se transforma como sustentable, y de esta manera, como una liberación, una emancipación de lo imposible.”<sup>39</sup>

La esperanza no cancela, ni niega el particular sentido en el que el dolor es vivido, sino que le otorga al sujeto un medio mediante el cual podrá soportar dichas tribulaciones.

A modo de conclusión, considero prudente señalar que las bases que la vivencia del dolor es capaz de otorgar para que una emoción moral surja. El considerar la relación que el dolor y la esperanza engendran permite un nuevo tipo de acceso a una de las experiencias más complejas que puedan ser estudiadas en fenomenología, pues el dolor, a pesar de la violenta forma en la que es vivido, puede ser aprehendido en un contexto positivo, al estar enmarcado en un acto de esperanza, el cual le permitirá al sujeto sobrellevar dicho dolor. La esperanza, vista como una emoción moral, juega un rol sig-

---

<sup>37</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 184.

<sup>38</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 177.

<sup>39</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 186.

nificativo en la posible reapropiación de la normalidad que es perdida por la aparición del dolor; actúa como un incentivo que impulsa al sujeto a superar el particular modo en el que el dolor lo pudo haber afectado. La esperanza hace que el sujeto sienta el cálido abrazo de su comunidad, inclusive cuando dicha comunidad parece no estar ahí. Tal como puede ser abstraído del ejemplo de la pierna fracturada en medio del bosque, la esperanza me permite mantenerme a flote ante el desolador panorama en el que me encuentro, no dejo de pedir ayuda a sabiendas de que estoy en un área deshabitada, pero ese hecho poco importa; no me resigno ante la situación en la que me encuentro y la esperanza es quien me hace perdurar en esta terrible vivencia.

## Bibliografía

- AHO, KEVIN, "Notes from a heart attack", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- CAREL, HAVI, *Phenomenology of illness*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- FUCHS, THOMAS, "Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief", en *Phenomenology and the cognitive sciences*, Primavera, vol. 17, 2017.
- GENIUSAS, SAULIUS, *The phenomenology of pain*, Ohio: Ohio University Press, 2020.
- GRÜNY, CHRISTIAN, "No way out: a Phenomenology of pain", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirion Quijano, México: FCE/UNAM, 2005.
- MCGUIRK, JAMES, "Suffering's double disclosure and the normality of experience", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, "El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida", en *Revista filosófica de Coimbra*, vol. 29, núm. 57, 2020.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas", en *Isegoría*, vol. 60, *Revista de Filosofía Moral y Política*, 2019.
- SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000.
- SPINOZA, BARUCH, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Altaya, 1997.
- STEINBOCK, ANTHONY, *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Illinois: Northwestern University Press, 2014.
- WEHRLE, MARLEN, "Normality and Normativity in Experience", en DOYTON, MAXIME et al. (Eds.), *Normativity in perception*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- WEHRLE, MARLEN, "There Is a Crack in Everything. Fragile Normality: Husserl's Account of Normality Re-Visited", en *Phainomenon*, vol. 28, 2018.

# NOTAS CRÍTICAS



# El bien común desde las causas aristotélicas

## *The Common Good from the Aristotelian Causes*

MANUEL ALEJANDRO GUTIÉRREZ GONZÁLEZ<sup>1</sup>

Centro para el Desarrollo Sostenible y el Bien Común, Querétaro, México  
alejandro.gutierrez@uteq.edu.mx

### RESUMEN

En el presente texto se analiza el concepto de bien común desde las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) a fin de conocer las implicaciones de este concepto en una sociedad, especialmente en un Estado. En un primer momento, se analiza cuáles son los elementos que constituyen el bien común; en un segundo momento, cuál es la esencia del bien común; en un tercero, quiénes y cómo generan el bien común; y, por último, cuál es el fin del bien común.

**Palabras clave:** bien común, causas aristotélicas, ciudadanía, filosofía política, ética

### ABSTRACT

In this paper, the author analyzes the concept of the common good from the four Aristotelian causes (material, formal, efficient and final) in order to know the implications of this concept in a society, especially in a State. At first, the author analyzes which are the elements that constitutes the common good; second, what is the essence of the common good; third, who and how generates the common good; and finally, what is the purpose of the common good.

**Key words:** common good, Aristotelian causes, citizenship, political philosophy, ethics

## Introducción

El concepto de Bien Común es extenso y complejo. Cuando se trata de definir, normalmente empleamos otros conceptos para poder acercarnos a conocer de qué estamos hablando; y algunos conceptos muy utilizados para entender el bien común son: justicia social, solidaridad, destino universal de los bienes,

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0799-5421>

entre otros. Estos no son conceptos totalmente alejados de la realidad del bien común, pero éstos sólo abarcan una parte del todo lo que significa el bien común, y esto se debe gracias a que cada palabra le corresponde un universo de significados. Esto tiene un punto a favor: podemos encontrar ricamente nutrido al concepto; pero la desventaja es que, cuando usamos ese concepto, no todos entendemos lo mismo y dificulta nuestra comunicación. Asimismo, en muchas ocasiones pareciera que el concepto de *bien común* le pertenece a un grupo selecto de personas, parece que se quieren apropiarse de este concepto. Hay que advertir que el *bien común* no le pertenece al ámbito de la política partidista, a una universidad, a un instituto, a la derecha o izquierda, al liberalismo, neoliberalismo o socialismo, a alguna comunidad religiosa, como podría ser la Iglesia Católica; sino que este concepto le pertenece a todo el género humano. ¿Por qué resulta importante definir el bien común? Por que toda acción política –entendida esta palabra en su acepción general– tiene un presupuesto o un punto de vista sobre lo que es el bien común.

Es por esta razón que se propone un breve acercamiento a lo que puede significar el bien común. Se hará desde una reflexión filosófica, desde los ámbitos de la metafísica, ética, ética social y filosofía política.<sup>2</sup> Existen algunos estudios recientes sobre el bien común;<sup>3</sup> están enfocados en dimensiones sociales y prácticas; pero el desarrollo de la noción de bien común se ha estancado por tratarlo desde los aspectos metafísicos-éticos. Los esfuerzos por comprender lo que es el bien común se enfocan en el que-hacer o, mejor dicho, desde la dimensión del hacer. Es verdad que el bien común tiene que ver con el hacer y que involucra y afecta a todos los miembros de la sociedad; pero antes del hacer, siempre está precedido por las ideas, los argumentos o discursos.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Es importante la introducción de la filosofía política en este estudio, porque el fin que estudia la filosofía política clásica son la justicia y el bien común; esto lo podemos constatar en filósofos antiguos como Platón y Aristóteles, filósofos medievales como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino. En contraste con los filósofos modernos que proponen que el objeto de la filosofía política sea el poder, como es el caso de Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau. Y en una sintonía totalmente alejada, con algunos filósofos contemporáneos, como Bruce Ackerman, Dworkin y Michelman, que dicen que el objeto es el alcance y los límites del principio de mayoría, referidos a una democracia y cómo los poderes ejecutivo, legislativo y judicial protegen las libertades constitucionales básicas.

<sup>3</sup> RIORDAN, P., *A Politics of the Common Good*, Dublin: Institute of Public Administration, 1996; RIORDAN, P., *Global Ethics and Global Common Good*, USA: Bloomsbury, 2015; RIORDAN, J., *Recovering the Common Goods*, Dublin: Veritas, 2017; SANDEL, M., *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, España: Marbot, 2008; NEBEL, M., "Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición", en *Metafísica y persona*, Año 10, núm. 20, julio-diciembre, 2018; HUSSAIN, W., "The Common Good", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Primavera, 2018, Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>>.

<sup>4</sup> John Rawls menciona esta disputa de la política teórica-conceptual contra la política real-cotidiana. Cf. RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, México: Paidós, 2018.

El tema del bien común debe abordarse desde la metafísica, pues al preguntarnos sólo por lo que es el *bien* ya es de suyo un problema metafísico que no se puede abordar desde los otros ámbitos del conocimiento. Se puede considerar el bien común desde la siguiente analogía:<sup>5</sup> el ser humano tiene inteligencia y voluntad, la inteligencia conoce la verdad y la voluntad quiere el bien, pero este bien es algo totalmente individual; si pensamos la sociedad como un *mega-hombre* podemos decir que la sociedad también tiene una inteligencia, pero de forma colectiva, y una voluntad, pero de forma colectiva. Con esto no se quiere dar a entender que exista realmente este mega-hombre, no se afirma que la sociedad sea un ente<sup>6</sup> concreto, no se está ontologizando a la sociedad. La observación sobre la analogía del mega-hombre nos ayuda a comprender que, para querer el bien, se necesita conocerlo: no se puede querer algo que no se conoce; de manera que la sociedad debe conocer este bien común para poder quererlo, adquirirlo y deleitarse en él.

La aproximación que se hará será desde las causas aristotélicas.<sup>7</sup> Aristóteles ofreció estas causas para poder llegar a conocer la cosa que quisiéramos, o mejor, ir profundizando en el conocimiento de la cosa que queremos conocer. Estas causas son: material, formal, eficiente y final. Cada una de estas causas responden a una pregunta; para la causa material la pregunta es “¿de qué está hecha esta cosa?”; para la causa formal, “¿qué forma tiene esta cosa?” o “¿qué estructura tiene esta cosa?”; para la causa eficiente, “¿quién hizo esta cosa?”; y para la final, “¿con qué finalidad fue hecha esta cosa?”.

---

<sup>5</sup> La analogía significa que una palabra puede ser predicada en parte igual y en parte distinta, predominando la distinción. Un ejemplo que puede servirnos es la palabra inteligente: conocemos seres inteligentes, los seres humanos somos seres inteligentes; este término lo aplicamos a los celulares, no significa que los celulares sean inteligentes por sí mismos (parte igual), sino que tienen algo parecido a nosotros, pero diametralmente opuesto (parte diferente, predominando la diferencia) a nosotros. También podemos entender la analogía como igualdad proporcional.

<sup>6</sup> La palabra *ente* la entiendo como aquello que tiene acto de ser. Normalmente lo traducimos como “cosa”.

<sup>7</sup> En el escrito *Los deberes de la persona para el bien común* de Luis Pascal, encontramos la idea de abordar el bien común desde las causas aristotélicas, en ella sólo dice “según la causa formal, el bien común es el orden orgánico de la organización social, sus leyes y estructuras institucionales para la vida de todos y cada uno de sus miembros; según la causa eficiente, es el bienestar social generado por la producción de bienes y servicios; y según la causa final, es vivir bien y vivir en paz, es la vida virtuosa que alcanza la Bondad que la hace plenamente feliz”. PASCAL, L., *Los deberes de la persona para el bien común*. Conferencia impartida en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. 21 de septiembre de 2014, pp. 3-4. En el escrito *El bien común de la empresa en la tradición aristotélico-tomista* de Sisón, A. y Fontrodona, J., se mencionan el tema de la causalidad aristotélica, pero no se aborda desde las cuatro causas aristotélicas; sólo se menciona que Dios es la causa última de la raza humana. Para Vidal, J., sólo las causas eficientes de un elemento del bien común (adecuada organización social) son: el ordenamiento jurídico, ordenamiento económico, sistema educativo y orden político. Cf. VIDAL, J., “El bien común en la sociedad”, en *Revista de Marina*, año CXXI, vol. 122, núm. 885, marzo-abril, 2005, pp. 158-162.

Antes de abordar el tema, hay una distinción que es conveniente mencionar. Para Santiago Ramírez existe el bien común inmanente y el bien común trascendente;<sup>8</sup> el segundo es un bien totalmente unívoco<sup>9</sup> pues es el bien común universal o el fin común universal al que todas las cosas tienden; y el primero es un bien común análogo, un bien que es para todos, pero que al perfeccionarse la sociedad perfecta (sociedad política)<sup>10</sup> también perfecciona a cada individuo.<sup>11</sup>

## 1. Causa material del bien común

Normalmente cuando escuchamos la palabra “material” siempre viene a nuestra mente cosas materiales, es decir, cosas que podemos conocer a través de nuestros sentidos, cosas que podemos ver y tocar principalmente; pero esto es normalmente un error cuando tratamos la causa aristotélica que tiene que ver con el de qué cosas están hechas las cosas que vamos a estudiar. Cuando nos preguntamos ¿qué es el ser humano?, podemos dar muchas respuestas, podemos decir que es un compuesto de células, que tiene músculos, huesos, órganos vitales, pero también decimos que el ser humano es un ser pensante, y normalmente materializamos esta idea, decimos que el ser humano es pensante porque tiene un cerebro determinado, pero esto no es así, el ser humano es inteligente o pensante porque tiene un alma espiritual, y ésta no es algo material que podamos ver o tocar, pero está ahí en un ser humano en concreto. El ejemplo de pregunta “¿qué es el hombre?” no es sólo válida la respuesta de los componentes materiales, sino también hay elementos inmateriales; y esto sucede también con la respuesta que encontramos en el caso del bien común.

Siguiendo un poco el pensamiento de Santiago Ramírez, podemos decir que lo que compone el bien común inmanente en su causa material son: los

---

<sup>8</sup> Cf. RAMÍREZ, S., *Doctrina política de santo Tomás*, Madrid: Instituto Social León XIII, 1951. Santiago Ramírez hace una división del bien común: bien común inmanente natural, bien común inmanente sobrenatural, bien común trascendente natural y bien común trascendente sobrenatural. El bien común del que tratamos en este escrito es el bien común inmanente natural.

<sup>9</sup> Lo unívoco significa que una palabra puede ser predicada de una sola forma, como el caso de mesa, mochila, luz, etc.

<sup>10</sup> La idea de sociedad perfecta significa que es una sociedad que no necesita de otra sociedad superior, por ejemplo, la sociedad doméstica no puede ser perfecta porque necesita de otras sociedades, como la sociedad de colonos, la sociedad agrícola, la sociedad educativa, etc.

<sup>11</sup> Esta es una buena pregunta que se hace Jacques Maritain en su escrito *La persona y el bien común*: “Does society exist for each one of us, or does each one of us exist for society? Does the parish exist for the parishioer or the parishioner for the parish?”. Con esto se quiere decir que el bien común no es un individualismo (vicio por defecto) ni un totalitarismo (vicio por exceso), sino que es algo que tiene algo de la sociedad y algo del individuo, preponderando el individuo, pues la impronta de la dignidad de la persona humana se encuentra como primacía inscrito en el núcleo del bien común.



bienes exteriores del cuerpo, los bienes interiores del cuerpo, los bienes exteriores del alma y los bienes interiores del alma. Todos estos deben existir en abundancia y suficiencia y no agotarse ni disminuirse, además, deben estar en disposición de todos y de cada uno.

Como su nombre lo indica, los *bienes exteriores* son todas aquellas cosas que están fuera de cada ser humano, como pueden ser los servicios públicos básicos, dígase agua, luz, gas, drenaje, comida, escuelas, hospitales, institutos, dependencias gubernamentales, entre otros; todos estos son un tipo de bien, que es conocido como bien útil, son todas aquellas cosas que nosotros utilizamos y que en muchas ocasiones no nos preocupamos por su uso indebido y por su uso abusivo (como puede ser el uso del agua), ni nos preocupamos qué sucede después de usar esos bienes (como la basura que generamos).

En muchas ocasiones, este tipo de bienes es considerado como índice para conocer la prosperidad urbana o la prosperidad económica de una ciudad o país; pero no es suficiente para comprender el bien común. Por ello, el siguiente elemento que compone la causa material del bien común son los *bienes interiores del cuerpo*. Los bienes que abarcan este tipo de bien son los elementos de salubridad, condiciones para el esparcimiento y la recreación, para el ejercicio físico, la nutrición, la higiene, la salud mental, etcétera; por este tipo de bienes que se encuentran en los bienes interiores del cuerpo, es que se considera el tipo de bien conocido como placentero o deleitable.

Un elemento que no se encuentra en la visión de Santiago Ramírez y que agregamos son los *bienes exteriores del alma*, los cuales consideran los elementos socio-culturales que se encuentran determinados en un lugar específico, como pueden ser el caso de la economía, la sociedad, el arte, la educación, entre otros; cosas que produce el ser humano gracias a que está dotado de un alma espiritual, pero que no se encuentran dentro del alma y que se encuentran de alguna forma materializadas en los bienes exteriores del cuerpo, como puede ser un banco para el bien exterior del alma que es la economía, una escuela en particular para el bien exterior del alma que es la educación; es decir, los bienes exteriores del alma podríamos decir que son la economía, la política (no entendida como partidista), ambiente, seguridad, educación, arte, etc.

Por último, se encuentran los *bienes interiores del alma*. Este tipo de bienes, en muchas ocasiones, se les relega u omite al considerar el bien común, y son de suma importancia; pues si sólo nos enfocamos en los bienes exteriores e interiores del cuerpo correremos el riesgo de considerar el bien común inmanente como algo totalmente cosificado, y, por lo tanto, el fin último del hombre se encontraría solamente en los elementos materiales. De esta forma, el hombre encontraría plenamente su realización y su felicidad en las cosas materiales y esto sólo nos lo puede proporcionar la utopía marxista. Además,

la experiencia nos dice que el hombre no encuentra su plena realización y felicidad en la materia, pues a pesar de poder tener abundancia y suficiencia de éstos (no se debe confundir con la superficialidad de algunos bienes materiales) o sobreabundancia y súper suficiencia de éstos no se alcanza la felicidad plena, pues el hombre está llamado a algo trascendente por el simple hecho de tener un alma espiritual. Por esta razón, los bienes interiores del alma –que también son conocidos como bienes honestos–<sup>12</sup> juegan un papel fundamental a procurar, desarrollar, incrementar y custodiar, y lo que implican los bienes interiores del alma son dotar de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades, de los hábitos del alma, las relaciones interpersonales, el goce efectivo de sus derechos humanos, la cultura, las virtudes tanto intelectuales como volitivas (donde también entran las virtudes cívicas) y la religión (la cual también es una virtud cívica orientada a la gratitud).

La relevancia de los bienes interiores espirituales se debe a que éstos ordenan y jerarquizan los bienes inferiores, los bienes interiores del cuerpo y los bienes exteriores; en efecto, cuando los ciudadanos de la sociedad perfecta poseen y desarrollan las virtudes, ellos no se dejan sorprender ni abusar de las riquezas ni del poder, y como efecto de poseer estas virtudes los llevan al contento y satisfacción según las normas de la recta razón; y este contento y satisfacción llevan a un progreso ulterior de todos los ámbitos de la causa material del bien común. Además, este tipo de bienes tiene la capacidad de crecimiento y perfeccionamiento indefinido: mientras mayor crecimiento y perfeccionamiento tengamos de este tipo de bienes, las potencias del alma humana tendrán una mayor habilidad para mayores, mejores y sublimes acciones y producciones. A pesar de su relevancia, no podemos dejar de lado que a quien le hace falta el pan material, no le encuentra el gusto al pan espiritual,<sup>13</sup> quien vive preocupado diariamente por conseguir los elementos materiales básicos, nunca se va a preocupar por procurar y acrecentar los elementos espirituales.

## 2. Causa formal del bien común

Al hacernos la pregunta que se hace para conocer la causa formal, parece que caemos en una tautología, ¿qué quiere decir que la pregunta “¿qué forma tiene esta cosa?” nos resuelva la causa formal de la cosa? Aristóteles en su

---

<sup>12</sup> La palabra *honesto* no significa aquí lo que comúnmente entendemos y que está ligada a los conceptos de veracidad, probidad, rectitud; sino con *honesto* se quiere referir a lo que se apeetece como fin último, pues se apeetece por lo que es.

<sup>13</sup> Cf. ΠÉΓΥΧ, C., *Los tres misterios*, España: Encuentro, 2008.

*Metafísica* menciona que es preguntarnos por la esencia de la cosa y, Santo Tomás de Aquino menciona que el nombre de esencia ha sido concebido por diversos filósofos con diferentes nombres; a saber, quiddidad, forma y naturaleza. Por forma, toma la definición que da Avicena en su libro de *Metafísica* y dice que la forma es “perfección o certeza de cualquier cosa”.<sup>14</sup> Entonces podríamos reformular la pregunta sobre la causa formal de la siguiente manera: ¿qué hace que el bien común tenga perfección<sup>15</sup> o certeza?

Para tratar la causa formal necesitamos recurrir al elemento metafísico,<sup>16</sup> pues al preguntarnos por su *forma* estamos preguntando por su *esencia*. La perfección del bien común se encuentra en la misma noción del bien. Tomás de Aquino llega a definir el bien como aquello que se apetece, y sólo apetece la perfección, y además tiene razón de causa final, porque es lo que todos apetecen y esto tiene razón de fin.<sup>17</sup> Además, para poder comprender lo que es el bien, Tomás parte de tres conceptos fundamentales; a saber, modo, especie y fin. Por modo, Tomás entiende la adaptación de los principios materiales y eficientes, o podríamos decir en este caso, las causas materiales y eficientes;<sup>18</sup> por especie entiende la forma en sí misma, “porque por la forma algo queda constituido como especie”,<sup>19</sup> además, la especie le da al bien la tendencia hacia el fin y a la acción; y por orden menciona que “lo que está en acto obra y tiende a lo que le resulta beneficioso respecto de la forma”.<sup>20</sup>

Una interpretación que nos ayuda a comprender más estos tres conceptos, nos la ofrece Eduardo Forment, y nos dice que el modo es “la vertiente existencial y singular de las realidades finitas, por el que pueden estar y actuar determinadamente en un lugar concreto”;<sup>21</sup> la especie es “el aspecto conceptualizable de la entidad, lo que atrae la atención de nuestra inteligencia”;<sup>22</sup> y el orden es:

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el ente y la esencia*, México: Editorial Tradición, 1975.

<sup>15</sup> Tomás no entiende la palabra perfección como algo que se agota en sí mismo o que contiene en sí la totalidad o que no le hace falta nada para ser perfecto; sino que la perfección o lo perfecto entendido desde el punto de vista de santo Tomás es “lo que está en Acto”. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre los principios de la naturaleza*.

<sup>16</sup> Ya Santiago Ramírez apuntaba a este elemento diciendo: “El bien común trascendente es un bien por esencia, increado, imparticipado, infinito, indestructible; el bien común inmanente es un bien creado, participado, finito, corruptible: éste lo hacen, lo producen los hombres asociados con sus actos; aquél lo merecen solamente con sus acciones, no lo producen; aquél es común o universal *in causando*, es decir, en sentido causal y dinámico; éste es común o universal *in essendo*, esto es, en sentido formal, lógico o metafísico”. RAMÍREZ, S., *Doctrina política de santo Tomás*, p. 34.

<sup>17</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup> pars.

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup> pars.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 5, a. 6, co.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 5, a. 6, co.

<sup>21</sup> FORMENT, E., *Id a Tomás*, Pamplona, España: Fundación Gratis Date, 2<sup>a</sup> ed., 2015, p. 30.

<sup>22</sup> FORMENT, E., *Id a Tomás*, p. 30.

el elemento relativo, fundado en los otros dos. Da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de apetición o de búsqueda como de difusión de sí. El orden es, por tanto, la inclinación o tendencia que el ente según su forma, o perfección intrínseca, tiene a otras cosas distintas, a sus acciones, a la comunicación de sus perfecciones y a su fin.<sup>23</sup>

Ahora bien, esto es con respecto al concepto de *bien*, pero ¿qué se entiende por común? Este término me parece que no entra dentro de las definiciones del ámbito de lo unívoco ni de lo equívoco,<sup>24</sup> sino de lo analógico. En efecto, el bien es algo en común que buscamos por nuestra facultad volitiva, pero no todos tenemos los mismos bienes. Es importante que la palabra “común” –del concepto de bien común– lo entendamos como algo analógico o, en otras palabras, como igualdad proporcional. En efecto, si consideramos el término como unívoco caeríamos en el egoísmo o solipsismo, y si lo consideramos como equívoco caeríamos en el comunismo propuesto por Marx y Engels. Aquí nos tendríamos que preguntar ¿qué es la parte igual y cuáles son las partes distintas que comprende el bien común? Por parte igual se debe considerar la dignidad de la persona humana, todo ser humano por el simple hecho de existir goza de este bien honesto, inmutable e inalienable que es su dignidad, pues el mayor bien honesto que existe en todo el universo es la persona humana; las partes distintas son todos los bienes exteriores, bienes interiores del cuerpo y bienes interiores del alma, ¿todos deben tener estos bienes? Sí, pero se tienen de forma proporcional, según nuestras propias necesidades y condiciones de vida.

Además, por común también nos referimos a que “forma parte de”, “ser parte de”, “tener parte de” y así se renuncia a “la lógica del tener y de la acumulación realzando la importancia del ser [...]”. Incluso etimológicamente *cum-munus* se refiere a la relación entre las personas que se hacen cargo de un don que requiere vínculos morales recíprocos”.<sup>25</sup>

Así, pues, tratando de dar una respuesta a la pregunta que responde por la causa formal “¿qué hace que el bien común tenga perfección o certeza?”, sin la pretensión de decir que ésta es la esencia del bien común o pretender agotar en pocas líneas la esencia del bien común, podemos decir que la perfección del bien común se encuentra en los siguientes elementos:

---

<sup>23</sup> FORMENT, E., *Id a Tomás*, p. 30.

<sup>24</sup> Por equívoco se entiende que una palabra puede ser predicada de muchas formas, como puede ser el caso de banco (un asiento, un lugar donde se hacen transacciones económicas, una conglomeración de peces).

<sup>25</sup> BELOTTI, F., “Entre bien común y buen vivir, Afinidades a distancia”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, Quito, enero, 2014, p. 47.

1) La totalidad de su esencia, pues, comprende todos los bienes útiles, bienes placenteros o deleitables y bienes honestos, esto se debe gracias al *modo* del bien común, que como hemos visto son todas las realidades finitas existentes y que además se encuentran adaptadas conforme a la causa eficiente.

2) La tríada perfección-perfectivo-perfeccionante, el bien común es perfecto en cuanto a su esencia, a su forma, porque existe en la realidad social por muy baja o pobre que sea; es algo que está en acto (*modo del bien común*), no es un ideal o una utopía de una sociedad, sino que es algo en concreto, pero que tal vez la sociedad no se ha encargado de procurar e incrementar; además, es perfecto por su *especie* porque es algo que hemos conceptualizado, y cuando nuestra inteligencia conoce este concepto es atraída por ella, trata de perseguirla y conseguirla, pero no por sí misma, sino en comunión con otras personas que integran la sociedad; por eso la especie le da razón y tendencia de fin y además imprime acción: es algo al que no sólo yo debo tender y actuar, sino todos los demás miembros de la sociedad debemos tender y actuar para conseguirlo. El bien común es perfectivo “no sólo bajo la razón de su especie, sino también bajo la razón del ser real”,<sup>26</sup> es decir, es perfectivo en cuanto a la razón de su especie porque a pesar de hacer varios escritos sobre el bien común, nunca vamos a agotar el conocimiento de lo que *es* el bien común, nunca vamos a agotar el conocimiento de su esencia, por eso, siguen existiendo muchos esfuerzos de muchas personas, instituciones, universidades, para conocer qué es el bien común; además, con todo el progreso material y espiritual que ha hecho el ser humano, cada día va cambiando la percepción del ser real del bien común, la razón principal por el que el bien común inmanente bajo la razón del ser real se va perfeccionando se debe a que se encuentra inscrito en dos categorías:

- a) La temporalidad. El tiempo es una medición de un antes y un después. Gracias a la temporalidad el bien común inmanente no se puede concretar perfectamente en ningún momento del universo, sino que con nuestra medición temporal comparamos si el bien común anterior se ha ido perfeccionando o se ha quedado estancado en el momento actual en el que vivimos, además, hacemos una proyección hacia el futuro sobre la razón real del bien común que queremos no sólo para nosotros, sino para las futuras generaciones.
- b) La espacialidad. Gracias a la espacialidad, el bien común tampoco se puede concretar perfectamente en algún lugar del universo, lo que vamos realizando es comparar el bien común de cierta familia, colonia, delegación, municipio, ciudad o país.

---

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*<sup>a</sup>, q. 5, a. 6, co.

Por último, el bien común es perfeccionante, esto gracias a que el ser humano es perfectible, cuando consigue un bien, el bien, al ser perfecto lo perfecciona; cuando se alcanza un elemento del bien común perfecciona a toda la sociedad y a cada uno de sus miembros según sus capacidades y necesidades. Podríamos decir que el bien común es perfectivo y perfeccionante en dos ámbitos; estos son, “en su aspecto cualitativo de perfección intensiva, [y] en su aspecto cuantitativo de perfección extensiva al mayor número de miembros de la misma”.<sup>27</sup>

3) Difusivo de sí, gracias a que el bien común es perfeccionante, no es algo que uno o algunos se queden para sí mismos, sino que es algo que se difunde entre todos. La idea de que el bien es difusivo de sí la encontramos con un ejemplo que Platón nos proporciona: al estar en el mundo de las ideas, conocemos las cosas en sí (las ideas) gracias a que son iluminadas por los rayos del Sol (La Máxima Idea, la Idea en sí, el Bien), todas las ideas que se encuentran en el mundo de las ideas de Platón son perfeccionadas gracias a la difusión del bien que proporciona el sol, no es que una idea o varias ideas se apropien o enajenen todos los rayos del sol.<sup>28</sup> De la misma manera, todos los miembros de la sociedad son perfeccionados gracias a la difusión que tiene esencialmente el bien común. Por esto, podemos comprender que el bien común tiene el concepto metafísico de orden, pues orienta las cosas, orienta los bienes útiles, placenteros y honestos hacia los miembros de la sociedad, genera un dinamismo tendencial entre los miembros de las personas y el bien común, y por último la perfección intrínseca del bien común comunica todas sus perfecciones y su fin. Además, así como todos podemos gozar de la difusión de la luz y el calor que proporciona el sol sin intermediarios, el bien común se difunde a todos los miembros sin intermediarios y sin interferencias.

4) El fin último común de la sociedad, ya que el bien tiene esencialmente razón de fin debido a que es algo que todos apetecemos, el bien común tiene razón de fin último común porque es algo que toda la sociedad apetece y tiende.

5) Igualdad proporcional, como ya he mencionado, el bien común no puede ser exclusivo de uno o algunos sino de todos los miembros de la sociedad; no es un bien con absoluta igualdad, si no caeríamos en totalitarismos, se da “en cada uno según la proporción que le es debida y conveniente”.<sup>29</sup> Una analogía que nos podría ayudar a entender esta situación es cómo el alma humana está y actúa en todo el cuerpo humano; la esencia del alma humana se encuentra totalmente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes; “pero

<sup>27</sup> RAMÍREZ, S., *Doctrina política de santo Tomás*, p. 31.

<sup>28</sup> Cf. PLATÓN, *República*, Madrid: Gredos, 2011.

<sup>29</sup> BEUCHOT, M. y SALDAÑA, J., *Derechos humanos y naturaleza humana*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017, p. 131.

no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional”.<sup>30</sup> La igualdad proporcional significa también que el bien particular o los bienes de las sociedades naturales imperfectas (como son las sociedades conyugales, sociedades familiares, sociedades educativas, etc.), no son absorbidos ni mucho menos suprimidos o aniquilados, sino que la sociedad debe comprometerse a respetarlos y, en la mayor medida posible, acrecentarlos.

Ahora bien, partiendo del elemento perfectivo del bien común de la sociedad perfecta, creo que su causa formal no es sólo una especie, sino que tiene cierta concreción en la realidad o una razón de ser real. Podemos encontrar la causa formal del bien común en su razón de ser real en cuanto a que da un orden orgánico de la sociedad a través de tres elementos: 1) el Estado de Derecho, 2) las leyes, y 3) las estructuras institucionales.

#### 1) Estado de derecho.

Este elemento formal del bien común es de suma relevancia. Me parece que en algunas ocasiones o se da de hecho o no se toma en cuenta, pero creo que tiene mucha relevancia al tratar el tema del bien común. Ya san Agustín en *De civitate Dei* vislumbró la preponderancia del estado de derecho al interrogarse: ¿qué cosa diferencia entre el Estado y una banda de criminales? Los dos son un tipo de sociedad, también buscan un bien común, están organizados, tienen leyes, gozan de ciertos bienes materiales y culturales; pero no sólo eso, Ratzinger<sup>31</sup> menciona que el Estado también se ha desvirtuado y se ha convertido en una banda de criminales muy bien organizada con las leyes y las estructuras institucionales a su servicio; todo esto sucedió porque el poder se separó del derecho, y al separarse de él se encarga de destruirlo.

Por esta razón, es necesario hacer explícito dentro de la causa formal del bien común la existencia del Estado de Derecho, porque sin él las alcaldías, municipios, ciudades y países corren el riesgo de perder el rumbo y no conseguir el bien común.

Es verdad que al tratar el bien común queremos saber la forma en la que nos organizamos y convivimos, que es una comunidad que persigue un cierto bien y que este bien organiza a la comunidad que la persigue, y que además se dan ciertas reglas y que se crean hábitos adquiridos,<sup>32</sup> pero volviendo a la idea de san Agustín, también una banda de ladrones se organiza y convive, es una comunidad que persigue un cierto bien y que éste lo organiza,

<sup>30</sup> BEUCHOT, M. y SALDAÑA, J., *Derechos humanos y naturaleza humana*, p. 34.

<sup>31</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *La caridad política*, Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2012.

<sup>32</sup> Cf. NEBEL, M., “Operacionalizar el bien común...”

se dan ciertas reglas y se crean y adquieren hábitos. Pero esto sucede por tres cosas: la primera, porque hay una mala concepción de lo que es el bien, y actualmente por el relativismo muchas personas llaman bueno algo que intrínsecamente es malo y llaman malo algo que es bueno; parafraseando a G. K. Chesterton: han llamado “derechos” a sus deseos personales y “abusos” a los derechos de los demás. La segunda, porque el mal a muchas personas se les presenta como un cierto tipo de bien, y éste es conocido como aparente. Y la tercera, es que la luz natural de la razón se encuentra entenebrecida, no puede iluminar al ser humano para poder dirigirse hacia donde debe, y al estar oscurecida la luz natural de la razón el hombre ya no puede discernir entre lo que es lo bueno y lo malo.

Ante un Estado Democrático, el Estado de Derecho debe tener ciertas características como la existencia de una Constitución que vaya conforme a la identidad de los miembros de la Nación, el cual debe mostrar de dónde venimos, quiénes somos, a dónde vamos y quiénes queremos ser como comunidad, cómo nos vamos a organizar, cómo consideramos que vamos a encontrar la justicia;<sup>33</sup> los principios de primacía de la ley; el apego del Estado a la ley, y si existiera un desapego, la existencia de procedimientos serios y eficientes que puedan corregir; igualdad ante la ley; transparencia;<sup>34</sup> autocontención y control por parte del Estado; la división, interdependencia y control de poderes, especialmente la existencia de un Poder Judicial independiente; la responsabilidad de los servidores públicos frente a la ciudadanía. De alguna forma, estas características del Estado de Derecho nos permitirán ir acabando tanto con la banda de ladrones, como con las bandas de criminales que someten a su arbitrio las leyes y las instituciones.

## 2) Las leyes.

En la actualidad podemos constatar la creación de leyes absurdas, hechas a modo para los servidores públicos y en algunas ocasiones para oprimir a la ciudadanía.<sup>35</sup> Esto se debe a que las leyes hechas por los seres humanos, conocidas como leyes positivas, no se adecuan a las leyes morales. Como se mencionó arriba, citando a Ratzinger, el poder se separó y desvió del derecho; las

---

<sup>33</sup> Según Weiler, las Constituciones hacen tres cosas: 1) organizan las funciones de los Estados, 2) define la relación entre ciudadanos y el Estado, y 3) son el repositorio, la caja fuerte de los valores, símbolos e ideas que hacen que esa sociedad sea esa sociedad, asimismo como el *ethos* y el *telos*, los fundamentos y aspiraciones culturales de una comunidad política. Cf. WEIGEL, G., *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*.

<sup>34</sup> Cf. ONU, *La ONU y el Estado de derecho. Hacia un modo justo, seguro y pacífico regido por el estado de derecho*.

<sup>35</sup> Podemos poner como ejemplo a la Alemania Nazi, que persiguió a los jóvenes que se autodenominaban *Die Weiße Rose*, o bien, los soldados conocidos como Guardianes del Muro de Berlín que mataban a civiles amparados por el Derecho de la República Democrática Alemana.



leyes positivas se han separado y desviado de las leyes morales. La respuesta a la pregunta ¿por qué tenemos leyes malas?, es: porque se considera que la moral es algo del ámbito privado y no se puede llevar al ámbito público; pero esto es un error.

Es un error porque todas las leyes positivas deben participar y emanar de las leyes morales, lo que hacen o deberían hacer los legisladores es la interpretación de las leyes morales y escribirlas de forma entendible, accesible y aplicable para todos los ciudadanos. Esto, debido a que la ley moral regula y mensura las leyes positivas, al ser regla y medida ayuda a los seres humanos a inclinarse a los actos y fines debidos; asimismo, la naturaleza de la ley positiva le da disciplina al ser humano para poder alcanzar y perfeccionarse en las virtudes, pues las virtudes le ayudan a retraerse de los placeres indebidos; y esto se hace de dos modos, el primero con la persuasión de la palabra, para los que es más fácil retraer del mal, y la segunda con la fuerza y el miedo, para los que es más difícil retraer del mal pues son rebeldes y propensos al vicio, y la disciplina de la ley es necesaria para alcanzar la paz. Entonces, ¿cómo llegamos a saber que alguna ley positiva es buena o mala? Gracias a la participación de la luz de la ley moral, porque la ley moral nos indica cuál es el bien que se debe hacer y cuál el mal que se debe evitar; si la ley positiva escinde de la ley moral, entonces generaremos ciertas reglas que atenten contra el bien común y a partir de estas reglas propiciaremos la creación de ciertos hábitos, que degeneran en vicios, en detrimento del bien común; es decir, la ley está en orden al bien común. Este ordenamiento de la ley al bien común se debe a lo que es la ley: “la ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”.<sup>36</sup>

### 3) Estructuras institucionales

Para garantizar los dos elementos anteriores, son imprescindibles las estructuras institucionales, mejor conocidas como instituciones gubernamentales, pues la sociedad reunida en muchedumbre ¿cómo podrá asegurar el Estado de Derecho y cómo podrá interpretar la ley moral y crear leyes positivas por sí misma?

Los filósofos ilustrados y modernos, desde Hobbes hasta Kant, abogan por la división de poderes de los Estados Modernos, con la finalidad de poder establecer mecanismos e instituciones que puedan garantizar tanto el Estado de Derecho –como el sistema de *checks and balances* del gobierno de Estados Unidos de América para que ninguna rama de gobierno se haga más poderosa que otras–, así como la interpretación de la ley moral y la

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-IIæ q. 90, a. 4, co.

creación de las leyes positivas. El poder que se encarga de interpretar la ley moral y crear la ley positiva es el poder legislativo, pero el que ejecuta estas leyes es el poder ejecutivo. El poder que se encarga de asegurar el Estado de Derecho de un Estado Moderno es el poder judicial, pero para que esto pueda darse de facto es necesario, como habíamos apuntado más arriba, la existencia de este poder judicial de forma independiente.

Pero la realidad social es tan vasta y compleja que estos tres poderes no han sido suficientes para garantizar por completo la interpretación de las leyes, y por esta razón también existen los Ministerios o Secretarías, y en general, han surgido figuras autónomas que robustecen la estructura institucional: en México, la Comisión Nacional de Derechos Humanos, la Comisión Federal de Competencia Económica, el Instituto Nacional de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos Personales, el Banco de México, Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad, México Libre de Corrupción, etc.,<sup>37</sup> para tratar cada parte de la realidad y poder comprender e interpretar la ley, y a partir de esta experiencia proponer nuevas leyes o modificar las leyes positivas.

### **3. Causa eficiente del bien común**

La respuesta a la pregunta de esta causa pareciera que es algo totalmente sencillo, pero en la realidad también tiene cierta complejidad. La respuesta inmediata es la sociedad, o también podríamos decir “el pueblo”; pero la realidad es que no existen ontológicamente ni la sociedad ni el pueblo, no son masas informes que encontramos caminando por la calle, sólo son construcciones mentales para poder referirnos a la reunión de todas las personas humanas para alcanzar un objetivo en común. En algunas ocasiones, estos conceptos son manoseados por gobernantes autoritarios para hacer creer a los miembros de la sociedad que existe una distinción: por un lado, encontramos a los miembros de los partidos políticos, quienes son los malos y corruptos y, por el otro, los ciudadanos, el pueblo bueno (donde se encuentra hipostasiado el gobernante autoritario). Estos gobernantes hablan en “representación del pueblo”, pero si les preguntáramos a nuestros familiares, amigos, vecinos, colegas, académicos, empresarios, líderes sociales: ¿cuándo se reunió todo el “pueblo” para que el gobernante hable en representación de éste y además que él hable por mí? La realidad es que nunca ha sucedido ni sucederá, y el gobernante no puede tomar la palabra por todo el pueblo porque es un concepto totalmente abstracto, petrificado, el cual parece tener

---

<sup>37</sup> La experiencia en otros países también es relevante: el *Ombudsman* en los países nórdicos, la Reserva Federal en USA, etc.

un solo pensamiento, un solo interés, un solo sentimiento y una sola voz, los del gobernante autoritario, y no la polifonía y la gama cromática de todos los individuos que embellecen a toda la sociedad. Un conflicto que sucede cuando la autoridad habla en nombre del pueblo es la divinización del puesto, la frase: *vox populi, vox Dei*, ejemplifica muy bien esta situación.

Para abordar este problema sobre lo que es la sociedad, también lo podremos abordar desde las cuatro causas aristotélicas, pero no lo haré *in extenso*, sino sólo se resaltarán algunas cuestiones importantes para el bien común. Para la causa material de la sociedad, es la persona humana; para la causa formal, es la autoridad; para la causa eficiente, los hombres reunidos en muchedumbre o sociedad perfecta; y para la causa final, el bien común. Dichas las cuatro causas, sólo quiero explicar lo que entiendo por la causa material, formal y eficiente de la sociedad (pues la causa final es materia de este texto en general).

El centro y el núcleo de la sociedad y del bien común es la persona humana. Como ya hemos mencionado, la persona humana es el mayor bien honesto existente, su valor es invaluable, vale más que todas las cosas existentes en el universo, y vale por sí misma gracias a la dignidad que posee. Por esta razón, la sociedad debe comprometerse a proteger a todo ser humano y hacer valer todos y cada uno de sus derechos; porque cada ser humano es único e irrepetible, es una novedad única en todo el universo, todo el universo se comprende, tiene significado y se hace consciente en él y él a su vez nos ofrece la visión y la comprensión que tiene del universo, además por él es como todo el universo material es llevado a la trascendencia a través de lo verdadero que diga del universo, de lo bueno que pueda aprovechar de él, y de lo bello a través de sus manifestaciones artísticas. Todas aquellas cosas que aporta y aportará cada ser humano nunca existirían si no existiera ese ser humano en particular; cuando muere un ser humano o no se le permite nacer o desarrollarse, nunca más existirá esa novedad única, perdemos la única comprensión y visión que tiene él del universo mismo, y así todo el universo pierde una parte de su significación. Por su dignidad, el ser humano tiene la capacidad de ser libre, y el Estado debe garantizar la protección de su libertad; asimismo, por su dignidad, el hombre es igual a otro, esto no contradice lo anteriormente expuesto sobre la novedad única existente, sino que todos valemos por igual, todos los seres humanos tenemos la misma dignidad y no se debe eliminar sus libertades o excluir de la sociedad por sus características de raza, religión, posición económica, clase, etnia.

Resulta interesante que la causa formal de la sociedad sea la autoridad y que la causa formal del bien común inmanente sean el estado de derecho, las leyes y las instituciones. Y no es por casualidad, pues la autoridad legítimamente establecida es garante de la existencia, protección, procuración e incremento del bien común. ¿Cómo sucede esto? Gracias a que la autoridad

goza de la *potestas*. La discusión sobre el origen de la potestad ha llevado a los filósofos a describir ciertos orígenes, por ejemplo, para los filósofos antiguos como Platón, Aristóteles y Cicerón el origen de la potestad proviene de la misma divinidad, por esta razón podemos encontrar un “enloquecimiento” o “emborrachamiento” (*υβρις*) de poder por parte de los que ostentaban la autoridad en esos momentos, pues se creían *hijos de los dioses*, o *hijos de dios*, y hasta algunos se creían el mismísimo dios, como son los casos del faraón en Egipto y del César en el Imperio Romano. Cuando empieza la época moderna, tratan de hacer esta escisión, por ejemplo, con Maquiavelo vemos la separación del poder espiritual del poder temporal, y con este presupuesto, los filósofos modernos e ilustrados, como son Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Robespierre,<sup>38</sup> dirán que el origen del poder proviene de la voluntad del pueblo, pues ellos, a través de un pacto, han decidido ceder su voluntad y el poder de su voluntad a alguien que los gobierne; además, al ceder el poder de su voluntad también han decidido otorgar su poder, entendido como fuerza, a un poder público a través de las fuerzas armadas para establecer y conseguir la paz. Actualmente, gracias a este desarrollo dentro de la filosofía política y a la forma de gobierno de la democracia participativa que tenemos, creemos que el poder proviene del pueblo y se lo otorgamos al gobernante, lo damos por hecho y por supuesto; pero ¿esto es realmente así?

Santo Tomás de Aquino nos ofrecer una respuesta esclarecedora sobre este punto. Considera que hay tres razones<sup>39</sup> que nos permiten examinar el origen de la potestad, las cuales no debemos considerar independientes sino interdependientes; a saber:

- i) La primera razón es en cuanto a la misma autoridad, aquí nos referimos a quien es por antonomasia el poder, y este es Dios, pues esencialmente Dios es Poder, es la *εξουσία* (*exousia*).<sup>40</sup> El poder concebido como *exousia* tiene gran relevancia, porque significa que el poder es algo que va de dentro hacia afuera (*εξ*) del ser (*ουσία*), y esto no significa solamente que es algo que nace en el mismo seno del Ser y que se produce y desarrolla desde dentro para salir fuera de sí mismo, sino que también significa el derecho para hacer algo y esta acción está sumamente relacionada con la estructura jurídica, lo cual significa que guarda una íntima relación con el derecho. Concebido el poder como

<sup>38</sup> BEUCHOT, M., *Filosofía política*, México: Editorial Torres, 2006.

<sup>39</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Hebraeos*.

<sup>40</sup> El concepto griego de *εξουσία* es totalmente distinto a otros conceptos griegos que están relacionados con el término poder, a saber, *κρατος* (que lo conocemos comunmente como gobierno) y *δυναμις* (que lo conocemos comunmente como fuerza). La palabra *εξουσία* tiene una connotación de derecho, facultad, libertad, abundancia y riqueza.

*exousia*, pensamos que el poder no es un poder que viene de uno mismo, sino es un poder que se da.

- ii) La segunda razón es por el modo de adquisición o de apropiación de la autoridad; cuando la autoridad proviene de Dios, se adquiere según un orden o de un modo ordenado; cuando no es de Dios, se da por un perverso apetito del hombre, que puede ser por ambición o cualquier modo ilícito. Debido a que el poder es algo que se da, toda autoridad proviene de Dios, ¿cómo conocer que Dios ha querido esta autoridad? Gracias al orden o modo ordenado que da la estructura jurídica del derecho, así el poder es responsable y está anclado en un orden intrínseco (anclado en el ser mismo, y esto posibilita la operación a través del derecho).<sup>41</sup> Además, el gobernante debe cultivar la virtud de la prudencia (y es la virtud que le corresponde por antonomasia, porque contiene el imperio o mandato), las personas reunidas en muchedumbre participan de la prudencia del gobernante y tienen actividad política en la sociedad perfecta. Para que exista un gobierno eficaz, debe existir la sujeción de los súbditos para ser gobernados; además, existe una gobernabilidad activa cuando se legitima la participación de los ciudadanos en algo del gobierno de la ciudad (ejecutores de un plan), dirigidos por la prudencia del gobernante (arquitectónica); si no existe esta legitimidad, entonces no existe una gobernabilidad activa, sino una tiranía y por lo tanto queda anulada la *potestas* del gobernante, pero no la *coercio*, pues puede seguir manteniendo el poder efectivo sin la legitimidad de la *potestas*. Así, tanto gobernante como gobernados participan juntos del gobierno de la ciudad o de la Nación y buscan en conjunto el bien común, gracias a la virtud de la prudencia, pues ésta tiene relación con la justicia legal, que a su vez está relacionada con el bien común.
- iii) La tercera razón es en cuanto al uso de la autoridad; cuando está orientada hacia Dios, cuando alguien según los preceptos de la divina justicia es utilizado por su autoridad concedida; o cuando se usa contra la justicia divina. Aquí la divina justicia la podemos entender como la ley eterna, la cual conocemos gracias a que participa de su luz a la ley moral.

Podemos decir que el poder nace y se fundamenta en la obediencia al Ser, y que esta obediencia se resuelve en cada consciencia; asimismo, exige una responsabilidad con el orden intrínseco. Con su obediencia, la autoridad da una respuesta fundamentada en la verdad y el bien. Obediencia y responsa-

---

<sup>41</sup> Cosa contraria que afirman tanto Kant como Kelsen, que del ser no se pueden sacar conclusiones del deber.

bilidad están íntimamente ligadas. Además, la legitimidad del poder proviene de la ley positiva, en virtud de la ley eterna.

Así pues, la relación que tienen las causas formales tanto de la sociedad como del bien común es en cuanto que se tiene el poder fundamentado en el hacer algo conforme a las exigencias del derecho. Por esta otra razón, el bien común no es algo estático, sino que tiene un dinamismo gracias al actuar de la autoridad en conjunto con todos los miembros de la sociedad. Por esta razón, uno de los siete sabios griegos, Bías, dijo: “la autoridad o el poder revela al varón, es decir, muestra si es perfecto o incapaz. Pues aquel que manda ya se halla en comunicación con otro, pues le pertenece disponer las cosas que se ordenan al bien común”.<sup>42</sup>

Vistos estos elementos, es de suma relevancia la pregunta que John Rawls se hace acerca de la autoridad o gobierno sobre el bien común, él se pregunta: “Qué elementos de las instituciones políticas y sociales [...] tienden a impedir la invocación [o vocación] sincera de la justicia y del bien común o de unos principios justos e imparciales de cooperación política?”.<sup>43</sup> Propone como ejemplo a estudiar el fallido sistema político del Canciller Bismark y enumera seis aspectos, de los cuales sólo retoma dos; a saber, “que los partidos políticos sólo eran grupos de presión y que, debido a que jamás aspiraban a gobernar –es decir, a formar gobierno–, tampoco estaban dispuestos a alcanzar compromisos o a negociar con otros grupos sociales” y, el segundo aspecto, es que no “estaba mal visto que las autoridades gubernamentales –incluido el canciller– atacaran a ciertos grupos acusándolos de enemigos del imperio”.<sup>44</sup> Además de estos elementos que menciona Rawls, otro elemento que hay que mencionar que impide la vocación al bien común de las instituciones públicas es la corrupción. En México tenemos muchas palabras para referirnos a este fenómeno,<sup>45</sup> pero estas palabras hacen referencia a diferentes formas de corrupción, como es el clientelismo, nepotismo, soborno, el tráfico de influencias, entre otros.

Para la causa eficiente de la sociedad, es la misma sociedad reunida en sociedad perfecta. Aquí se encuentra el centro de donde proviene la fuerza y la iniciativa de la producción del bien común. Toda la sociedad, tanto los gobernantes como los ciudadanos, son los responsables del fomento del bien común. Aquí es donde nos preguntamos todos por nuestra identidad

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de la Ética*, lib. 5 l. 2 n. 10.

<sup>43</sup> RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia...*, p. 35.

<sup>44</sup> RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia...*, p. 36.

<sup>45</sup> Como son “aceitar, agandallar, arreglarse, aviaduría, busca, cachiril, carrancear, charolear, chayote, chueco, cochupo, coyote, diablito, embute, enjuague, antre, fayuca, huachicol, hu-seo, maicera, mapache, moche, mordida, pitufeo, prestanombres, repartir el queso, salpicar, transa”. ZAID, G., *El poder corrompe*, México: Debate, p. 109.

como pueblo-nación, nos preguntamos ¿quiénes somos?, ¿qué queremos ser?, ¿hacia dónde nos dirigimos?, ¿cuáles son nuestros valores, símbolos, ideas?, ¿cuál es nuestro *ethos* y nuestro *telos*?, ¿cómo nos organizamos?, ¿qué instituciones son las necesarias para alcanzar nuestro fin?, ¿cómo alcanzamos juntos todas las respuestas a las preguntas anteriores? Aquí es donde encontramos lo que comúnmente se llama *voluntad popular*, *poder social* o *soberanía popular*, es donde cada miembro de la sociedad se convierte en agente del bien común; pero esta acción es algo que debe tener una estabilidad y una durabilidad, pues, como hemos visto, el bien común se encuentra circunscrito en el tiempo-espacio; además, esta acción es dirigida por la virtud de la prudencia, tanto regnativa (que le corresponde al gobernante) como la política (que le corresponde al ciudadano).

Otro elemento más a considerar, antes de seguir desarrollando la causa eficiente, es un *cómo* se aplica la igualdad proporcional antes descrita en la causa formal del bien común; éste se da con las diferentes sociedades que se encuentran de forma inherente en la sociedad política perfecta, en efecto, la sociedad política perfecta cuenta con diferentes tipos de sociedades, como son, sociedad conyugal, sociedad familiar, sociedad de amistad, sociedad de manzanos, sociedad de colonias, sociedad de delegaciones, sociedad de municipios, sociedad de pueblo, sociedad de ciudad, sociedad empresarial, sociedad educativa, sociedad de padres de familia, sociedad artesanal, sociedad cinematográfica, etc. Existen demasiados tipos de sociedades, y a cada sociedad la corresponde su propio bien común; por la existencia de estas diferentes sociedades, el bien común se aplica de forma análoga o de igualdad proporcional porque todas estas sociedades participan del bien común inmanente universal, no de forma igualitaria, sino tomando lo que le es necesario y propio.

Ya hemos visto algunos aspectos que le corresponden a la autoridad para garantizar, custodiar, procurar e incrementar el bien común, ahora hay que analizar algunos aspectos que le corresponden a la ciudadanía.

En nuestros días se han vuelto temas populares y de gran relevancia la participación ciudadana y el empoderamiento ciudadano; pero estos dos conceptos han caído sólo en el actuar ciudadano de la emisión del voto para poder elegir a sus representantes en el gobierno; o cuando menos esto es lo que normalmente la gente piensa. Además, existe un desencanto y un hartazgo por la política, las personas han mostrado un creciente desinterés en los temas del ámbito público y han decidido recluirse en los temas del ámbito privado; y al tomar esta opción, han decidido ceder su participación a otras personas para que ellas sean quienes tomen las decisiones por ellos, y normalmente las personas que no se han comprometido con el actuar social y han cedido su participación están inconformes y se quejan de una forma pasiva.

Para que la indiferencia, desencanto y hartazgo de los temas políticos no sea una constante en el futuro, y para que más personas mejoren su actividad política en su localidad, Estado y/o Nación, es fundamental la formación de la consciencia. La consciencia es “un tipo de conocimiento que me permite captar y darme cuenta de algo”. Normalmente la consciencia la ubicamos en el ámbito de la moral, y es más recurrente el tema cuando cometemos un acto moral malo, decimos coloquialmente que “nos remuerde la consciencia”; pero el tema moral de la consciencia es sólo uno de sus múltiples ámbitos, como puede ser el psicológico o religioso, por esta razón un ámbito a considerar en la consciencia también es dentro del tema cívico, el cual englobaría la consciencia ciudadana y la consciencia política. Con estos ámbitos de la consciencia no se quiere decir que existan diferentes tipos de consciencia, sino que es sólo una consciencia pero que tiene diferentes tipos de conocimiento y de aplicación. Esta consciencia cívica se desprende del ámbito de la consciencia moral, pues tiene una relación con los temas del derecho y del deber. Por esta unión entre los ámbitos de lo moral y de lo cívico, cuando la consciencia le dice a uno que tiene que participar en la política o que no se tiene que desentender de los temas políticos o que se tiene que informar, existe una obligación moral a actuar conforme la consciencia. Y porque, como mencionamos más arriba, el nacimiento y el fundamento del poder se da en la obediencia del ser y se resuelve en cada consciencia, todo ser humano está obligado a formar rectamente su propia consciencia para ser testigo de la verdad, el bien y el derecho dentro de los ámbitos de la ciudad.

Para conocer la consciencia cívica de los ciudadanos mexicanos, el Instituto Federal Electoral de México hizo una encuesta<sup>46</sup> preguntando dos cosas a los ciudadanos: ¿qué tan de acuerdo o desacuerdo estás con la siguiente frase “los políticos se preocupan mucho por lo que piensa la gente como yo”? ¿qué tan de acuerdo o desacuerdo estás con la siguiente frase “la gente como yo tiene influencia sobre lo que hace el gobierno”? Las respuestas de la población en general fueron un rotundo “no muy de acuerdo” para ambas preguntas. A estas mismas personas, habría que hacerles otras preguntas para saber qué tan conscientes son de su responsabilidad cívica y así poder actuar.

Las preguntas que se proponen para generar consciencia cívica-ciudadana en el caso específico de los ciudadanos mexicanos son las siguientes: ¿cuánto tiempo le dedicas a la semana a conocer lo que sucede en tu colonia, alcaldía, municipio, Estado, Nación?, ¿has participado en alguna elección ya sea federal o local?, ¿has participado como observador electoral?, ¿has sido convocado como funcionario de casilla?, si has sido convocado como funcionario de casilla, ¿tomaste los cursos y participaste como funcionario de casilla?, ¿cuáles son los

---

<sup>46</sup> Cf. IFE, *Estrategia Nacional de Cultura Cívica 2017-2023*.



derechos que tienes como ciudadano?, ¿cuáles son los deberes que tienes como ciudadano?, ¿estás afiliado a algún partido político?, ¿cuántos ayuntamientos o municipios tiene tu Estado?, ¿quién es tu alcalde?, ¿quién es tu presidente municipal?, ¿quién es tu gobernador?, ¿cuántos distritos electorales le corresponden a tu Estado en la división federal?, ¿cuántos distritos electorales locales le corresponden a tu Estado?, ¿en qué distritos electorales vives?, ¿cuántos diputados tiene el Congreso de la Unión?, ¿cuántos diputados tiene el congreso de tu Estado?, ¿quién es tu diputado local?, ¿quién es tu diputado federal?, ¿conoces la casa de atención de tu diputado local?, ¿conoces la casa de atención de tu diputado federal?, ¿cuántos senadores tiene el Senado?, ¿cuántos senadores de tu Estado hay?, ¿quién es tu senador?, ¿has participado en algún comité ciudadano?, ¿hay junta vecinal en tu colonia?, ¿conoces a los miembros de la junta vecinal?, ¿tú o algún familiar tuyo pertenecen a la junta vecinal?, ¿has participado en alguna manifestación o marcha?, ¿alguna vez has pedido rendición de cuentas a algún funcionario público?, ¿conoces cómo pedir rendición de cuentas a algún funcionario público a través del IFAI/INAI?, ¿alguna vez has hecho una petición o queja a tu junta de vecinos/alcalde/presidente municipal/gobernador/secretario/diputado local o federal/senador/Presidente de la República?, ¿has participado o participas en alguna ONG, OSC, AC?, ¿has participado en alguna actividad como voluntario?, ¿alguna vez has hecho una propuesta ciudadana?, ¿alguna vez has hecho una propuesta de ley al Congreso de tu Estado o al Congreso de la Unión?, ¿has participado o hecho una política pública?, si trabajas ¿pagas impuestos?, ¿sabes cómo las autoridades usan tus impuestos?, ¿has participado en las consultas ciudadanas para el presupuesto participativo?

A partir de estas preguntas podremos ir formando la consciencia cívica-ciudadana y ayudar a los ciudadanos a conocer cuáles son sus derechos y deberes como ciudadanos, y a comprometerse con la consecución del bien común; además, podremos trabajar lo que es la participación ciudadana, podremos preguntarles a nuestros funcionarios públicos si están convencidos de la necesidad de la participación ciudadana, así como conocer y exigir la facilitación de condiciones necesarias para que la ciudadanía se involucre, y el asesoramiento de los funcionarios a la ciudadanía para el diseño, implementación y dar seguimiento a la evolución de las políticas públicas. Pero para que esto pueda suceder, es necesario otorgarle el poder que le corresponde a la sociedad (o lo que se conoce como empoderamiento) para que tengan movilidad política y ahora sí estén totalmente de acuerdo en que los políticos se preocupen mucho por lo que piensa la gente como yo y que la gente como yo tiene influencia sobre lo que hace el gobierno. Algunas líneas para que suceda el empoderamiento ciudadano deben considerar los siguientes tres elementos: 1) la existencia de una movilidad política, esto significa que los partidos políticos no deben monopolizar el poder social, deben dejar ser

actores a los mismos ciudadanos y no sólo eso, deben dejarlos jugar en la cancha política sin verlos como rivales; 2) que los ciudadanos tengan un peso suficientemente fuerte en la influencia sobre quién toma las decisiones; y 3) los ciudadanos deben ser capaces de evaluar, comparar, decidir sobre los temas relevantes de la agenda pública y las opciones políticas de competencia.

Otro elemento a resaltar para la formación de la consciencia cívica son las ideas de los derechos civil, político y social que condensan, en cierta manera, algunos de los rasgos hasta ahora dichos y que podríamos englobar con los derechos que se tienen como ciudadano.

Gabriel Zaid, en su libro *El poder corrompe*, pone de manifiesto que es necesario que los conciudadanos vigilen, pongan límites y controlen a los que ostentan la autoridad, pues para que éstos no se crean dioses, los conciudadanos deben recordárselo. Dice que actualmente en México, por el hartazgo de la corrupción, empieza a haber mayor fuerza y dedicación de los conciudadanos a organizarse. Muchos ciudadanos se desencantan de poner su esfuerzo en la mejora del país porque las instituciones están tan corrompidas que no dan paso a la mejora, además, muchos piensan en cambiar esta situación desde el jefe o encargado y no desde lo más cercano. Gabriel Zaid propone que para acabar con las malas prácticas (específicamente la corrupción) es necesario que los ciudadanos empiecen por denunciar y exponer a los funcionarios que están con mayor contacto con las personas y no a los funcionarios públicos que son los jefes. Pone algunos ejemplos a nivel nacional que han tenido gran repercusión, como son: la fundación de Transparencia Mexicana, el Grupo Oaxaca, la marcha silenciosa por la Paz y la Seguridad de 2004, el Tres de Tres; a nivel internacional, *Ushahidi* en Kenia, *I paid a bribe* de Ramesh Ramanathan, *Monitor Ciudadano* en Colombia.<sup>47</sup>

Además de todo esto, falta volver a mencionar y revalorar una virtud que ha sido desestimada y casi eliminada en la vida pública: la amistad civil. Ya los grandes filósofos de la edad antigua y medieval habían considerado esta virtud como parte fundamental de la vida de la sociedad perfecta, pues la *amistad civil* o *amistad política* es perfeccionadora del bien común. Según un economista contemporáneo, Albert O. Hirschman, dirá que es verdad que la participación tiene los beneficios que se buscan o el maximizarlos, como arreglar el pavimento, instalación de electricidad y alcantarillado, la seguridad en cierta colonia, etcétera; pero estos beneficios no son la verdadera recompensa, lo que de verdad importa y la verdadera recompensa es la participación misma –un poco Kantiano–; además de obtener estos beneficios al participar, surgen otros elementos que no debemos perder de vista y que son de suma

---

<sup>47</sup> Cf. ZAID, G., *El poder corrompe*, México: Debate, 2019.

importancia para la acción o la agencia, como el contacto y las relaciones y nexos con las demás personas que surgieron gracias a esa participación, y por ende, por la convivencia con los demás miembros de la sociedad surgen nuevas relaciones de amistad y solidaridad, y así empezamos a formar parte de un colectivo; podríamos decir que el tejido social se está construyendo, o bien, se está reparando si es que estuvo lastimado por los males que aquejaban a la colonia, barrio, ciudad, Nación.<sup>48</sup>

La propuesta de volver a poner a consideración la *amistad civil* o *política* se debe a que ésta es un tipo de amor, el cual busca, comunica y difunde el bien a la otra persona de forma totalmente desinteresada. Hay dos tipos de amistad civil, una entre iguales y otra entre desiguales. La amistad entre iguales (ciudadanos) ayudará a reestablecer y fortalecer la justicia conmutativa y el justo derecho entre ellos, a este hábito lo conocemos como la solidaridad; la amistad entre desiguales (gobernante-ciudadanos) ayudará a reestablecer y fortalecer la justicia distributiva, y a este hábito lo conocemos la subsidiariedad. La alegría y gozo de esta amistad se da en la paz social.

José Woldenberg retoma del libro *Hacia una nación de ciudadanos* una idea que es necesario considerar: existe una retroalimentación y una coexistencia entre el Estado de Derecho y la ciudadanía,<sup>49</sup> no se puede entender Estado de Derecho sin la ciudadanía y viceversa. En el apartado de la causa formal del bien común, se ha mencionado que el concepto de modo de bien significa la adaptación de las causas materiales y causas eficientes, que la especie le da una tendencia a la acción y que el orden tiende a lo beneficioso y a la comunicación de las perfecciones; además, que una de las razones de ser real de la causa formal es el Estado de Derecho, y que éste tiene una crisis severa debido a que el Estado se ha desvirtuado y se ha convertido en una banda de criminales cooptando las instituciones y usando a su conveniencia las leyes, además que no existe realmente una adaptación de la causa material y causa eficiente del bien común, que no existe una acción hacia el fin de la sociedad y que no existe una comunicación de las perfecciones. La solución sigue estando en la causa eficiente del bien común, es volver a formar el tejido social haciendo consciente a cada uno de sus ciudadanos de sus derechos y deberes para con su comunidad; además, fortaleciendo a la ciudadanía, formando una nación de ciudadanos que tengan una participación activa para la solución de los problemas que aquejan a la comunidad, y para que el Estado de Derecho se vuelva a reivindicar es necesaria esta participación activa de los ciudadanos en los ámbitos de decisión de las instituciones para tener un

---

<sup>48</sup> Cf. WOLDENBERG, J., *Cartas a una joven desencantada con la democracia*, México: Sexto Piso, 2017.

<sup>49</sup> Cf. WOLDENBERG, J., *Cartas a una joven desencantada...*

control social que sea efectivo.<sup>50</sup> Por otro lado, tomando en cuenta que México tiene un régimen constitucional democrático, debemos tomar nota de lo que dice John Rawls: “un régimen constitucional no puede durar mucho si sus ciudadanos no participan desde el primer momento en la política democrática con unas concepciones y unos ideales que “respalden refuercen sus instituciones políticas básicas”.<sup>51</sup>

Para finalizar este apartado, hay que mencionar que además de la formación de la consciencia cívica hacen falta tres elementos para la formación de la ciudadanía; a saber, la identidad nacional, la memoria nacional y las virtudes cívicas. La autoridad es el garante de la identidad y memoria nacional, no puede modificarlas a su favor para auto legitimizarse, no puede construir la historia a su modo, porque si no crea división, un presente que no existe y súbditos (servidumbres) en vez de ciudadanos. Tanto la autoridad como los ciudadanos deben tener pleno dominio de la historia de la Nación (pasado de la Nación), deben conocer lo que está sucediendo en el día a día, los problemas, necesidades e inquietudes de los miembros de la Nación (presente de la Nación), y al conocer bien el pasado y el presente, la experiencia y el tiempo, la autoridad y los ciudadanos deben aconsejar bien y prudentemente para el futuro de la Nación. Debemos recordar que formalmente (en su tríada perfección-perfectivo-perfeccionante) el bien común se encuentra inscrito en el tiempo, así pues, el bien común no sólo son los bienes que tenemos o gozamos en la actualidad, sino que también están compuestos por los elementos pasados (historia) y futuros (los elementos que estén en el porvenir, y contingentes posibles –un poco leibniziano– superando los presentes).

En el caso de las virtudes cívicas,<sup>52</sup> sólo mencionaré una lista que considero como tales: gratitud, justo castigo, veracidad, afabilidad, liberalidad, epiqueya, gnomé, magnanimidad, patriotismo, solidaridad, subsidiariedad, participación, justicia y caridad social. De la identidad nacional y la memoria nacional se puede decir que son fáciles de enseñar y de formar en los ciudadanos; la cuestión se complica en saber cómo formar en virtudes –un concepto totalmente en desuso y que se prefiere sustituir por valores, cosas totalmente distintas–, y especialmente, en virtudes de los cuales no se nombran ni se conocen comúnmente, como puede ser la epiqueya o la gnomé. Con todos estos ele-

<sup>50</sup> Cf. FLORESCANO, E. y COSSÍO, J., *Hacia una nación de ciudadanos*, México: FCE, 2014.

<sup>51</sup> RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia...*, pp. 32-33.

<sup>52</sup> También existen las virtudes sociales. En la *Suma Teológica*, II-IIæ encontramos estas virtudes sociales en la virtud de la justicia: la religión, la devoción, la piedad, la observancia, la obediencia, el agradecimiento, la verdad, la amistad, la liberalidad, la prodigalidad y la epiqueya.

mentos, todos los miembros de la sociedad son los edificadores,<sup>53</sup> los que hacen, la causa eficiente del bien común, pero deben hacerlo cooperando con mayor energía y de la mejor manera posible.

Gracias a esta idea podemos darnos cuenta de que el bien común no es una mónada, no es un bien ensimismado o encerrado en sí mismo, no es algo concluido, sino que está abierto e inconcluso.

#### 4. Causa final del bien común

Tomás de Aquino decía que “todo agente obra por un fin”, y fin significa “aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente”.<sup>54</sup> Por esta razón, llegamos a la consideración de la causa final. Esta causa responde a la pregunta ¿para qué fue hecho?, o mejor, ¿cuál es la finalidad? Podríamos decir que esta pregunta pide por la razón de existir, ¿para qué existe esta cosa? En el caso del bien común podemos preguntarnos ¿para qué cosa obra la sociedad?, ¿hacia dónde se dirige el impulso de la sociedad?

No debemos olvidar la analogía que se propuso al inicio de este escrito, considerar a la sociedad como un mega-hombre. Esta analogía nos sirve por dos elementos, el primero es que la determinación sobre el fin se da gracias al apetito racional del hombre, es decir, su voluntad; el segundo elemento es que el fin último de todo ser humano es la felicidad, todo ser humano viene al mundo a ser feliz. Lo que se quiere dar a entender es que también una consideración sobre la causa final del bien común es la felicidad de la sociedad. ¿Cómo ocurre esto? Siguiendo el concepto de *orden* –el elemento relativo entre modo y especie– de bien, el bien común pone orden a todos los hombres, tomando como principio ordenador el fin común de todos los hombres. Esto es, que el bien común hace que todos los miembros de la sociedad estén relacionados con los elementos materiales de éste (los bienes exteriores e interiores del cuerpo y los bienes exteriores e interiores del alma) para que exista un fin óptimo de las cosas humanas, y al tener este fin óptimo se pueda alcanzar la felicidad de sus miembros. ¿Cómo alcanza el fin óptimo de las cosas humanas? Gracias a la óptima virtud en el orden práctico, el cual permite la vida plenamente feliz de todo hombre.

---

<sup>53</sup> Se ha preferido el uso de la palabra “edificadores” contra el de “constructores”; normalmente al hablar de bien común decimos que el bien común se construye, pero el verbo “construir” está enfocado para el ámbito de las cosas; en cambio, el verbo “edificar” tiene que ver tanto a las cosas como a la persona, cualidades personales y a las virtudes; además, tiene la connotación de incitar en las demás personas sentimientos o actitudes de gran trascendencia.

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-IIæ q. 1, a. 2, *co.*

Este fin último de la sociedad ha recibido otros nombres como: vida buena, la vida en paz y segura, la concordia, la tranquilidad social. Para Tomás de Aquino, la vida buena es “el primordial fin de la ciudad o de la república, desarrollada esa vida en el vivir común en el que atañe a todos, y también en lo particular por lo que hace referencia a cada cual”,<sup>55</sup> para Santiago Ramírez es “la concordia, el orden, la paz y la tranquilidad social, estando cada cual contento en su puesto y en su oficio, colaborando en la medida de sus fuerzas al bien de todos y participando proporcionalmente del bienestar común”.<sup>56</sup>

El fin del bien común supone la participación política de todos sus miembros conforme sus capacidades y fuerzas, ¿qué implica la participación política? La comunicación de las buenas acciones. Toda buena acción es un caso de éxito que debe ser contada para poder replicar, conocer cuáles fueron los problemas que enfrentaron y cómo los solucionaron. Con experiencia exitosa nos referimos a una acción que ha sido realizada y medida o evaluada, además, presume ser exitosa pues ha sido efectiva en lograr el objetivo planteado. Estas experiencias exitosas se encuentran enmarcadas en las buenas prácticas o prácticas inteligentes, las cuales constan de: 1) un potencial latente para crear valor; 2) un mecanismo para extraer y concretar ese potencial, el cual busca crear ventaja a partir de una problemática o una demanda social que se pretende atender; 3) la participación de diversos agentes que ayudan al fortalecimiento de la comunidad a través de la innovación de métodos o mecanismos; 4) obtención de resultados que perduran en el tiempo cuyo impacto es medible y se encuentra sistematizado, documentado y experimentado, además pueden ser replicados en cualquier lugar y tiempo; y 5) genera innovaciones y aprendizajes de cómo desarrollarlo.<sup>57</sup>

Las buenas prácticas o prácticas inteligentes tienen características secundarias: la implementación de características, las cuales encarnan el mecanismo básico; las características de apoyo, que son principalmente aquellos recursos utilizados para crear las características de implementación, por ejemplo, un presupuesto y una estructura institucional; y las características opcionales, aquellos que son de interés para los actores en el sitio donde se observa la práctica pero que no necesariamente se valoran en otros lugares.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Política*, II, lect. 5, n 248.

<sup>56</sup> RAMÍREZ, S., *Doctrina política de santo Tomás*, p. 32.

<sup>57</sup> Cf. INEE, *Detección de buenas prácticas locales de evaluación y uso de resultados para la mejora*. En línea: [https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/04/9.-Detección-de-buenas-prácticas-locales-de-evaluación-y-uso-de-resultados-para-la-mejora\\_lta.pdf](https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/04/9.-Detección-de-buenas-prácticas-locales-de-evaluación-y-uso-de-resultados-para-la-mejora_lta.pdf)

<sup>58</sup> Cf. BARDACH, E., *A Practical Guide for Policy Analysis. The Eightfold Path to More Effective Problem Solving*, California, EUA: SAGE, 4ª ed., 2012.

## A modo de conclusión

En este escrito hemos visto cómo se configura el bien común desde las cuatro causas aristotélicas, cómo se encuentra nutrido este concepto y cómo es que no podemos reducirlo a un simple bienestar o a un bien vivir. Es un concepto que sigue siendo estudiado por varios filósofos y teólogos, como Michael Sandel, Michael Walzer, Martha Nussbaum, Hans Sluga, Patrick Riordan, entre otros. Actualmente existe un esfuerzo de presentar el bien común como un principio de acción moral y social, lo que se quiere decir es que se quiere presentar al bien común como algo dinámico, algo que se pueda aplicar en la realidad concreta y no sólo la especulación metafísica.<sup>59</sup>

A partir de estos nuevos esfuerzos de pensar no sólo el bien común de forma general, sino de la existencia de bienes comunes que son concretos, se tiene que repensar el bien común en varias comunidades como puede ser un Municipio, una universidad, una empresa, en la familia, por mencionar algunas comunidades, e investigar cuáles son los bienes comunes de base de cada una de ellas.

Asimismo, el bien común se está pensando y se está tratando de aplicar en las tecnologías que se están desarrollando desde la industria 4.0, como es el caso de la Inteligencia Artificial.<sup>60</sup> Además de pensar la Inteligencia Artificial como un bien común y cómo es que pensar a la AI desde el bien común puede solucionar varios problemas que estamos enfrentado con esta tecnología, es necesario pensar muchas de estas tecnologías en este sentido, como es el caso de la computación en la nube, robótica, el internet de las cosas (IoT), Big Data y Analytics, la realidad aumentada, sistemas embebidos, gemelos digitales, el blockchain y las criptomonedas, la impresión y el escaneo 3D, entre otros. Pensar estas tecnologías desde la perspectiva del bien común puede ayudarnos a ir resolviendo problemas como es el caso de la ciberseguridad, la guerra cibernética<sup>61</sup> y la guerra espacial.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Cf. NEBEL, M., "Operacionalizar el bien común..."; MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del De Nabutha de Ambrosio de Milán", en *Metafísica y persona*, año 12, núm. 24, julio-diciembre, 2020.

<sup>60</sup> OLIVER, N., *Inteligencia Artificial, naturalmente*, España: Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y la Sociedad de la Información, 2020; PAGLIA, V., *The principles of a new ethic for today's technology and for artificial intelligence*, Vaticano: Pontificia Academia per la Vita. <https://romecall.org/2020/04/14/the-principles-of-a-new-ethic-for-todays-technology-and-for-artificial-intelligence/>; PAGLIA, V., *Il 'buon algoritmo?'*, Vaticano: Pontificia Academia per la Vita. <http://www.academyforlife.va/content/pav/it/events/workshop-intelligenza-artificiale.html>

<sup>61</sup> LIBICKI, M., *Cyberdeterrence and Cyberwar*, USA: Rand corporation, 2009.

<sup>62</sup> THOMPSON, D., *Space as a War-fighting Domain*, USA: Air Space Power Journal, vol. 32, núm. 2, verano, 2018, pp. 4-8.

## Bibliografía

- BARDACH, E., *A Practical Guide for Policy Analysis. The Eightfold Path to More Effective Problem Solving*, California, EUA: SAGE, 4ª ed., 2012.
- BENEDICTO XVI, *La caridad política*, Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2012.
- BELOTTI, F., "Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 48, Quito, enero, 2014.
- BEUCHOT, M., *Filosofía política*, México: Editorial Torres, 2006.
- BEUCHOT, M. y SALDAÑA, J., *Derechos humanos y naturaleza humana*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2ª ed., 2017.
- FLORESCANO, E. y COSSÍO, J., *Hacia una nación de ciudadanos*, México: FCE, 2014.
- FORMENT, E., *Id a Tomás*, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2ª ed., 2015.
- IFE, *Estrategia Nacional de Cultura Cívica 2017-2023*. En línea: <https://portalanterior.ine.mx/archivos2/portal/historico/contenido/recursos/IFE-v2/DECEYEC/DECEYEC-Varios/2016/ENCCIVICA-14-10-2016.pdf>, consultado el 25 de enero de 2020.
- HUSSAIN, W., "The Common Good", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera, 2018, Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>>.
- INEE, *Detección de buenas prácticas locales de evaluación y uso de resultados para la mejora*. En línea: [https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/04/9.-Detección-de-buenas-prácticas-locales-de-evaluación-y-uso-de-resultados-para-la-mejora\\_lta.pdf](https://www.inee.edu.mx/wp-content/uploads/2019/04/9.-Detección-de-buenas-prácticas-locales-de-evaluación-y-uso-de-resultados-para-la-mejora_lta.pdf) Consultado el 20 de enero de 2020.
- LIBICKI, M., *Cyberdeterrence and Cyberwar*, USA: Rand corporation, 2009.
- MARITAIN, J., *The person and the common good*. Disponible en línea: <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf> Consultado el 30 de enero de 2020.
- MEDINA, J., "Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del De Nabuthe de Ambrosio de Milán", en *Metafísica y persona*, año 12, núm. 24, julio-diciembre, 2020.
- NEBEL, M., "Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición", *Metafísica y persona*, año 10, núm. 20, julio-diciembre, 2018.
- OLIVER, N., *Inteligencia Artificial, naturalmente*, España: Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y la Sociedad de la Información, 2020.
- ONU, *La ONU y el Estado de derecho. Hacia un modo justo, seguro y pacífico regido por el estado de derecho*. En línea: <https://www.un.org/ruleoflaw/es/what-is-the-rule-of-law/>, consultado el 20 de enero de 2020.
- PAGLIA, V., *The principles of a new ethic for today's technology and for artificial intelligence*, Vaticano: Pontificia Academia per la Vita. <https://romecall.org/2020/04/14/the-principles-of-a-new-ethic-for-todays-technology-and-for-artificial-intelligence/>
- PAGLIA, V., *Il 'buon algoritmo?'*, Vaticano: Pontificia Academia per la Vita. <http://www.academyforlife.va/content/pav/it/events/workshop-intelligenza-artificiale.html>



- PASCAL, L., Los deberes de la persona para el bien común. Conferencia impartida en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. 21 de septiembre de 2014.
- PÉGUY, C., *Los tres misterios*, España: Encuentro. 2008.
- PLATÓN, *República*, Madrid: Gredos. 2011.
- RAMÍREZ, S., *Doctrina política de santo Tomás*, Madrid: Instituto Social León XIII. 1951.
- RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, México: Paidós, 2018.
- RIORDAN, P., *Global Ethics and Global Common Good*, USA: Bloomsbury. 2015
- RIORDAN, P., *A Politics of the Common Good*, Dublin: Institute of Public Administration. 1996.
- RIORDAN, P., *Recovering the Common Goods*, Dublin: Veritas. 2017.
- SANDEL, M., *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, España: Marbot, 2008.
- SISÓN, A. y FONTRDONA, J., “El bien común de la empresa en la tradición aristotélico-tomista”, en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. XI, 2/08, pp. 207-248.
- THOMPSON, D., *Space as a War-fighting Domain*, USA: *Air Space Power Journal*, verano, 2018, vol. 32, núm. 2, pp. 4-8.
- TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Hebraeos*. En línea: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, consultado el 22 de enero de 2020.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de la Ética*, Madrid: Ediciones CIAFIC, 1983.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Política*, Navarra: EUNSA, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el ente y la esencia*, México: Editorial Tradición, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sobre los principios de la naturaleza*, México: Editorial Tradición, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Iª pars. En línea: <http://hjj.com.ar/sumat/a/index.html>, consultado el 23 de enero de 2020.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-IIæ. En línea: <http://hjj.com.ar/sumat/a/index.html>, consultado el 23 de enero de 2020.
- VIDAL, J., “El bien común en la sociedad”, *Revista de Marina*, año CXXI, vol. 122, núm. 885, marzo-abril, 2005, pp. 158-162.
- WEIGEL, G., *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*. EUA: Basic Books, 2005.
- WOLDENBERG, J., *Cartas a una joven desencantada con la democracia*, México: Sexto Piso, 2017.
- ZAID, G., *El poder corrompe*, México: Debate, 2019.



# Del realismo filosófico a la pedagogía realista

## *From philosophical realism to realistic pedagogy*

José Antonio Cabello Gil<sup>1</sup>

Universidad Tecnológica de Querétaro, Santiago de Querétaro  
pepecabello2@hotmail.com

### RESUMEN

Dado que detrás de toda pedagogía hay una epistemología y una metafísica, esta nota crítica presenta el argumento de que los rasgos característicos de las pedagogías activas se identifican con una filosofía idealista, que privilegia el pensamiento, la actividad inmanente, así como el desarrollo de habilidades (genéricas, cognitivas y socioemocionales), mientras que una pedagogía realista se basa en el realismo filosófico, que parte del conocimiento de la realidad, así como de la capacidad de la persona para conocerla. Esta nota crítica argumenta a favor de la pedagogía realista como aquella en la que la persona puede conocer la realidad, acceder a la verdad y trascender.

**Palabras clave:** pedagogía, educación, realismo, idealismo, conocimiento

### ABSTRACT

Given behind all pedagogy there is an epistemology and a metaphysics this critical note presents the argument that the characteristic features of active pedagogies are identified with an idealistic philosophy, which privileges thought, immanent activity, as well as the development of skills (generic, cognitive and socio-emotional), while a realistic pedagogy is based on philosophical realism, which starts from the knowledge of reality, as well as the capacity of the person to know it. This critical note argues in favor of realistic pedagogy as one in which the person can know reality, access the truth and transcend.

**Key words:** pedagogy, education, realism, idealism, knowledge

Detrás de toda pedagogía hay una antropología y una epistemología. Y detrás de éstas hay una metafísica. Por eso, ya sea que queramos identificar la causa de los males que aquejan a la educación, que pretendamos construir una solución a sus problemas o promover un modelo educativo, tarde

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3482-9242>

o temprano habrá que acudir a una metafísica; a un planteamiento filosófico fundamental respecto del mundo, de la persona y de la realidad. O, en todo caso, habrá uno implícito.

En efecto, dice Edith Stein que “la teoría de la formación de hombres que denominamos *pedagogía* es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una metafísica”.<sup>2</sup> Por eso, una buena forma de abordar la realidad educativa, ya sea para identificar problemas o plantear soluciones, tiene que ver con un abordaje metafísico.

¿A qué nos referimos con “abordaje metafísico”? Nos referimos al hecho de abordar la educación considerando su fundamento filosófico, su concepción de persona humana (su antropología), la forma en que entiende el conocimiento (su epistemología), su actitud frente a la realidad (su metafísica), así como por la forma en que estos ámbitos interactúan.

En el ámbito de la epistemología, las nociones de conocimiento y realidad son en sí mismas relativas; es decir, una refiere a la otra. Así, de la forma como entendamos la realidad será la forma en que concibamos al conocimiento, lo mismo que lo que entendamos por conocimiento nos referirá a una noción de realidad. De la forma en que establezcamos esta relación, se derivará también una metafísica y una pedagogía. En este sentido, puede decirse que hay dos grandes posiciones metafísicas sobre el tema del conocimiento y la realidad: la realista y la idealista. De ellas se derivarán sus respectivas pedagogías.

¿Qué es el realismo filosófico? Tomando a Etienne Gilson como referencia, diríamos que es la “doctrina en que se admite como evidente la existencia real del objeto”.<sup>3</sup> En este sentido, y siguiendo con este filósofo francés, “lo real se pone aquí como distinto del pensamiento, el *esse* se pone aquí como distinto del *percipi*”.<sup>4</sup> Establecer como “evidente la existencia real del objeto” es un primer postulado metafísico del realismo filosófico en el que se afirma la primacía del objeto y de la realidad, de lo objetivo por encima del sujeto y de la percepción subjetiva que éste pueda tener de aquel.

De este postulado, sin embargo, se sigue otro de la misma relevancia: ese objeto real que existe es susceptible de ser conocido; más todavía, la realidad no solamente puede ser conocida, sino que el sujeto la puede conocer, rompiendo así con cualquier tipo de escepticismo. En ello, sin embargo, hay prelación: primero es el objeto cognoscible y luego es el sujeto cognoscente. Al respecto, Gilson sostiene que lo que “confirma la experiencia psicológica

---

<sup>2</sup> STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 3.

<sup>3</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, Madrid: RIALP, 1974, p. 70.

<sup>4</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 74.

es que lo que nos es dado primeramente es la existencia de las cosas... no sería lo aprehendido lo que debería ser mostrado en primer lugar, sino lo existente".<sup>5</sup> Diríamos con Bochenski, cuando cuestiona a Gorgias, que pueden establecerse "tres tesis": 1) que existe algo; 2) que podemos conocer algo de lo que existe; y 3) que podemos comunicar a los otros algo de lo que conocemos.<sup>6</sup> En pedagogía diríamos que hay contenidos, que se pueden conocer y que se pueden enseñar.

En la filosofía realista, el conocimiento es "un acto del entendimiento que consiste esencialmente en captar un objeto"<sup>7</sup> a través de un proceso que pasa por los sentidos, pero que termina en la inteligencia; que empieza en la realidad y concluye en la mente. Por ello el conocimiento tiene ciertos rasgos característicos: es una relación objeto-sujeto, puede ser sensible e intelectual y es una relación intencionada, entre otros.

Estos postulados epistemológicos nos remiten al concepto de verdad, el cual es también de la mayor relevancia, en tanto que hace manifiesta la relación entre el sujeto que conoce y la realidad cognoscible y conocida. En efecto, en el realismo filosófico, "la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto";<sup>8</sup> la adecuación de inteligencia con la realidad. Una cosa será verdad en la medida en que existe esta *adequatio*, esa conformidad entre la inteligencia y el objeto. La afirmación "Guadalajara es la capital de Jalisco" es verdadera no porque la piense, sino porque se corresponde con la realidad, lo mismo que " $2 + 2 = 4$ "; porque lo que tengo en mi inteligencia se adecua con la realidad de las cosas y no depende del sujeto que así sea. Tales cosas simplemente son, con independencia de mí y de mi percepción de las cosas. Es la posición de Santo Tomás de Aquino, quien sigue a Aristóteles.

Diríamos que la verdad está en la inteligencia porque se conforma con la realidad y en eso se distingue de la *certeza*, en tanto que ésta es "la firme adhesión de la mente a un juicio".<sup>9</sup> En efecto, la certeza es un estado inmanente por el que la mente se adhiere a un juicio emitido por sí misma, sin que necesariamente exista vínculo o adecuación con la realidad objetiva. En la Edad Media tenían certeza de que la tierra era plana, aunque ésta no lo fuera. La certeza es fundamentalmente una actitud de la mente que surge del sujeto y se queda en el sujeto; la verdad, por el contrario, es un estado que se da en la mente del sujeto, pero que tiene su fundamento en la realidad objetiva de la que parte y sobre la que se construye.

<sup>5</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 120.

<sup>6</sup> BOCHENSKI, J. M., *Introducción al pensamiento filosófico*, Barcelona: Herder, 2006.

<sup>7</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 170.

<sup>8</sup> AQUINO, *De Veritate*, 2020, q. 16, a. 2.

<sup>9</sup> GUTIÉRREZ, R., *Introducción a la Lógica*, México: Esfinge, 1997, p. 248.

Vayamos a la otra posición filosófica. ¿Qué es el idealismo? Por contraposición con el realismo, el idealismo es una doctrina en la que se “convierte el conocimiento en condición del ser”.<sup>10</sup> Es la posición de Descartes, para quien el pensamiento antecede y constituye la realidad, convirtiendo su *cogito ergo sum*, en *cogito, ergo res sunt*: se pasa así de “pienso, luego existo” a “pienso, luego las cosas existen”.<sup>11</sup> Así, como dice Gilson, “mientras que Descartes encuentra el ser en el pensamiento, Santo Tomás encuentra el pensamiento en el ser”,<sup>12</sup> decantando así claramente las dos posiciones filosóficas que planteamos.

En el idealismo el pensamiento es constituyente de las cosas; las “construye”. Por ello, como dice Gilson,

es preciso comenzar por desconfiar de este término: el pensamiento. Porque la diferencia mayor entre el realista y el idealista está en que éste piensa, mientras que el realista conoce. Para el realista, pensar es sólo ordenar conocimientos o reflexionar sobre su contenido; jamás se le ocurriría tomar el pensamiento como punto de partida de su reflexión, porque para él no es posible el pensamiento si no hay antes conocimientos.<sup>13</sup>

En el idealismo cartesiano el método para abordar la realidad es la *duda*. La duda metódica a través de la cual, y de manera paradójica, pretende alcanzar un saber cierto e indudable.

Esto tiene sus consecuencias pedagógicas. Del realismo filosófico, en el que se parte de la existencia de una realidad cognoscible y un sujeto cognoscente, de la primacía del ser sobre el pensar, de las cosas sobre la mente, de la verdad sobre la certeza, se desprende una pedagogía realista que se caracterizaría, entre otras cosas, por reconocer la importancia del conocimiento de la realidad, por encima de lo que pensemos de ella; por la preponderancia del conocimiento sobre el pensamiento.

Esta importancia del conocimiento de la realidad, trasladada a la educación, no es otra cosa que la importancia del conocimiento de los contenidos en un programa educativo. Los contenidos son la materia específica que constituye objeto del conocimiento de la realidad (ciencias, matemáticas, historia, lengua, arte) y, por tanto, son objeto de enseñanza y transmisión. Por ello, resulta fundamental que los programas educativos sean ricos en contenidos, que estén robustamente diseñados y lógicamente secuenciados.

<sup>10</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 63.

<sup>11</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 63.

<sup>12</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 117.

<sup>13</sup> GILSON, E., *El realismo metódico*, p. 170.

Dado que la realidad se puede conocer y se traduce en contenidos, éstos pueden y deben ser enseñados y aprendidos explícitamente. Los contenidos, como la realidad, son para conocerse, los profesores los pueden enseñar y los alumnos los pueden aprender. No conocerlos y aprenderlos es permanecer en la *ignorancia*. Conocerlos y aprenderlos mal es caer en el *error*.

El pensamiento, en tanto actividad inmanente, puede generar *certeza* u *opinión*, pero no necesariamente aprendizaje y verdad. Quizás por eso las actuales generaciones son incapaces de distinguir entre hecho y opinión. Sólo en una pedagogía realista se puede alcanzar la verdad, en tanto que el alumno conoce y aprende los contenidos, estableciendo esta adecuación entre su inteligencia y las cosas que conoce. Es en una pedagogía realista en la que el alumno trasciende su propia individualidad, sale de sí mismo y aprende.

Como podrá notar el lector, las palabras en cursiva que aparecen en párrafos anteriores (duda, ignorancia, error, certeza y opinión) son precisamente los estados de la mente frente a la realidad descritos por diversos autores, entre ellos Gutiérrez Sáenz. “Se trata de estados subjetivos, que varían de un momento a otro, aun en el mismo sujeto, con respecto a la misma proposición, sin que ésta cambie su cualidad de verdadera o falsa”.<sup>14</sup> Por eso, no basta con asumir una posición con la verdad, sino primero hay que tenerla, hay que conocerla.

En la medida en que los alumnos conocen la realidad, aprenden los contenidos y la herencia cultural que compartimos es en la medida en que se genera no solamente aprendizaje, sino identidades. De ahí la relevancia de la tradición y el pasado en la educación.<sup>15</sup> El conocimiento compartido de la realidad y la participación en la herencia cultural que nos identifica es el pegamento que construye sólidos vínculos sociales que hacen posible no sólo la existencia de la sociedad, sino una vida social plena, rica y pacífica. Por el contrario, en la medida en que cada vez tengamos menos cosas en común, que me dificulten identificar al otro e identificarme con él, en esa medida lo veré cada vez más como un extraño, para luego acabar viéndolo como un enemigo, haciendo de la vida social un infierno para todos.

Pareciera que no es una mera coincidencia la reducción de los contenidos programáticos en los planes de estudio y el incremento del *bullying* en la escuela. Lo mismo puede decirse de la violencia en la sociedad y el hecho paradójico que significa tener por un lado la reiterada convicción presente en los planes de estudio sobre la importancia de la inteligencia

---

<sup>14</sup> GUTIÉRREZ, R., *Introducción a la Lógica*, p. 247.

<sup>15</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro; ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península, 1996.

emocional, la tolerancia y el respeto, entre otros valores, al mismo tiempo que crece la violencia.

Esto tiene implicaciones no sólo académicas, sino sociales y políticas porque lo primero que uno puede aprender es que el otro es otro como yo. Y eso me iguala, me identifica. Como dice Emile Chartier, “es imposible hacer una República con hombres que no se reconocen como tales”.<sup>16</sup>

Una pedagogía realista es también aquella que, siguiendo a Luigi Giussani, concibe la educación como una “introducción a la realidad total”,<sup>17</sup> como “el desarrollo de todas las estructuras del individuo hasta su realización integral y, al mismo tiempo, la afirmación de todas las posibilidades de conexión activa de esas estructuras con toda la realidad”. En ese sentido, “este realismo pedagógico se especifica del siguiente modo: la realidad no se afirma nunca verdaderamente si no se afirma la existencia de su significado. En el proceso educativo subyace entonces un significado global de la realidad”.<sup>18</sup>

Del idealismo filosófico se desprende una pedagogía caracterizada por privilegiar el pensamiento y las habilidades cognitivas por encima del conocimiento, rasgos distintivos de las pedagogías activas. Ahora resulta más conveniente y constituye parte del discurso pedagógico contemporáneo, la preferencia por el pensamiento crítico por encima del aprendizaje de contenidos, desconociendo que sólo se puede pensar críticamente algo que previamente se conoce. De esta manera, el supuesto pensamiento crítico no pasa de ser una mera opinión, subjetiva y sin fundamento, creando paradójicamente generaciones de jóvenes que cada vez más aceptan acríticamente cualquier afirmación por bárbara que pueda ser. Pareciera que ahora es más importante aprender a aprender que aprender algo, privilegiando lo que Hirsch llama una actitud “formalista”,<sup>19</sup> que se preocupa más por la forma que por el fondo, convirtiendo las diversas asignaturas en una especie de clase de lógica general.

En una pedagogía realista no es el alumno el que está al centro del proceso educativo, sino el maestro, en tanto que es el maestro el que hace una labor de mediación (está en medio) entre los contenidos y el alumno, entre la realidad y la inteligencia, entre saber y no saber. Esto no implica el desconocimiento del rol protagónico que tiene el alumno como principio, sujeto y fin de la educación. Lo que implica es reconocer el carácter objetivo de los contenidos y el rol mediador que desempeña el profesor en el proceso.

---

<sup>16</sup> CHARTIER, E., *Charlas sobre educación*, Madrid: Losada, 2002, p. 387.

<sup>17</sup> GIUSSANI, L., *Educación es un riesgo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991, p. 38.

<sup>18</sup> GIUSSANI, L., *Educación es un riesgo*, p. 38.

<sup>19</sup> HIRSCH, E., *La escuela que necesitamos*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.



En la pedagogía idealista, que igual es romántica y naturalista, se asume una actitud “paidocéntrica”, en la que se pone al alumno al centro, lo mismo que el aprendizaje por encima de la enseñanza. En esa lógica, es mejor que el alumno construya y descubra el conocimiento por sí mismo, a que el profesor le enseñe. Así, el profesor acaba siendo simplemente un acompañante, un guía, un facilitador, con lo que no sólo su función queda minimizada, sino también su autoridad, la autoridad del conocimiento que tiene sobre lo que enseña, subordinado al desconocimiento del alumno sobre lo que aprende. ¡Vaya paradoja!

En una pedagogía así, no importa que el profesor no conozca la materia que imparte, que no sepa inglés para enseñarlo,<sup>20</sup> porque los contenidos ya no son relevantes. Por eso “ahora se vale copiar”,<sup>21</sup> ya que es más importante el supuesto trabajo colaborativo que el aprendizaje de contenidos. Ahora es más importante la estabilidad emocional del alumno, en vez de que aprenda la asignatura, planteando con ello una actitud falaz por dilemática.

Una pedagogía así promueve modelos educativos “mínimamente invasivos”,<sup>22</sup> caracterizados por justamente marginar el rol del docente y reducir los contenidos, confundiendo modelos y modalidades educativas.

Tales afirmaciones evidencian una actitud anti-conocimiento, porque implican un vaciado de contenidos y privilegian la forma por encima del fondo. Aurelio Nuño lo decía con todas sus letras: “ahora habrá menos contenidos, pero con mayor profundidad... nos concentraremos en los aprendizajes claves... en Historia, por ejemplo, dejar por atrás [sic] la memorización de fechas, para que [los alumnos] tengan pensamiento histórico”.<sup>23</sup>

Estos modelos educativos privilegian la habilidad cognitiva por encima del conocimiento; establecen una suerte de primacía del pensamiento y de la actividad inmanente, por encima del conocimiento y de la actividad trascendente. Destacan el ámbito subjetivo (el pensamiento, la certeza y la opinión) por encima del objetivo (el conocimiento, la ciencia y la verdad). Promueven la experiencia y el hacer, en vez del conocer para aprender y practicar.

El problema que existe en la pedagogía contemporánea, de rasgos idealistas y románticos, es que ha asumido una serie de principios y postulados que privilegian la espontaneidad, que desprecia el esfuerzo, que desprecia el libro, el conocimiento, la cultura y su transmisión, dejando al niño a la buena de sus deseos y capacidades personales, sin importar lo limitada que puedan ser.

---

<sup>20</sup> MOCTEZUMA, E., *Excelsior*, 28 de enero de 2019.

<sup>21</sup> MOCTEZUMA, E., *Aristegui Noticias*, 13 de diciembre de 2018.

<sup>22</sup> MITRA, S., *La nueva escuela mexicana*.

<sup>23</sup> NUÑO, A., “Aurelio Nuño en los foros más importantes de educación y ciencia”, *Excelsior*, 30 de junio de 2017.

A mediados del siglo pasado, Hannah Arendt abordaba el tema de “la crisis en la educación”.<sup>24</sup> Lo hacía en un contexto en el que efectivamente los Estados Unidos habían caído en la cuenta de que la padecían. Los medios de comunicación la documentaban y los gobiernos tomaban acciones para enfrentarla. Tal crisis justamente tenía que ver con los efectos que su sistema educativo vivía por la aplicación de modelos educativos que precisamente privilegiaban una pedagogía basada en el idealismo.

Dice Arendt: “En ningún lugar [como en Estados Unidos] los problemas educativos de una sociedad de masas se han agudizado tanto, y en ningún otro lugar las teorías pedagógicas más modernas se aceptaron de un modo menos crítico y más servilmente”.<sup>25</sup> En ese contexto, Arendt señala tres supuestos básicos que están detrás de esa crisis educativa: el primero tiene que ver con la autonomía que se deja al alumno y al propio grupo infantil, en donde el docente “está inerte ante el niño y no establece contacto con él. Sólo se le puede decir que haga lo que quiera y después evitar que ocurra lo peor... de tal manera que se desterró a los niños... del mundo de los mayores”.<sup>26</sup>

El segundo supuesto básico que refiere Arendt es relativo a la enseñanza, supuesto por el que, siguiendo

la influencia de la psicología moderna y de los dogmas del pragmatismo, la pedagogía se desarrolló... como una ciencia de la enseñanza, de tal manera que llegó a emanciparse por completo de la materia concreta que se va a transmitir. Un maestro... es una persona que... puede enseñarlo todo; está preparado para enseñar y no en ninguna asignatura específica... Como el profesor no tiene que conocer su propia asignatura, ocurre con frecuencia que apenas si está una hora por delante de sus alumnos en cuanto a conocimientos. A su vez, esto significa no sólo que los alumnos están literalmente abandonados a sus propias posibilidades sino también que ya no existe la fuente más legítima de la autoridad del profesor.<sup>27</sup>

El tercer supuesto que refiere Arendt es relativo al pragmatismo en la educación, entendiéndolo por ello a la pedagogía activa de Dewey y otros. “Este supuesto básico sostiene que sólo se puede saber y comprender lo que uno mismo haya hecho”. Y remata: “en la medida de lo posible, hay que sustituir el aprender por el hacer”.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro...*

<sup>25</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro...*, p. 190.

<sup>26</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro...*, p. 192.

<sup>27</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro...*, p. 193.

<sup>28</sup> ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro...*, p. 194.

Por eso, el verdadero problema educativo no es de gestión ni de desempeño docente. Tampoco es un problema de infraestructura o equipamiento. El problema mucho menos es presupuestal. Ni siquiera es pedagógico o antropológico. El problema es metafísico. O, para decirlo mejor, es pedagógico y antropológico porque es metafísico.

## Conclusión

Se dice frecuentemente que vivimos actualmente un cambio de paradigma en la educación. No es así. O, en todo caso, el verdadero cambio de paradigma educativo se dio con Descartes, quien, anticipado en Rousseau, planteó una ruptura entre mente y realidad, entre pensamiento y conocimiento, poniendo las bases de teorías educativas que, varios siglos después, se plasmaron en modelos específicos que hoy arrojan resultados pobres.

En efecto, si bien podemos ubicar los antecedentes de la pedagogía moderna en aquellos pensadores franceses, se concreta en propuestas educativas hasta fines del siglo XIX y principios del XX, con personajes como John Dewey, William Kilpatrick, María Montessori, Baden Powell, por sólo mencionar algunos de ellos.

Si queremos mejorar la educación, es importante abordar las causas y no los efectos. El problema que padecemos en el ámbito educativo no es un problema de gestión; es un problema filosófico. Y es en ese ámbito donde hay que resolverlo.

La solución está en pasar de una pedagogía idealista y romántica a una pedagogía realista. La solución está en establecer la primacía del ser, de la realidad, del conocimiento, de la ciencia y la verdad, como fundamento de una pedagogía realista, que nos permita trascender, con la inteligencia y el corazón, al encuentro con la realidad, con el otro, con los otros y con el Otro.

Lo demás es lo de menos.

## Bibliografía

- AQUINO, S. T. *documentacatholicaomnia.eu*. 4 de octubre de 2020, obtenido de [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae,\\_ES.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae,_ES.pdf)
- ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro; ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península, 1996.

- BOCHENSKI, J. M., *Introducción al pensamiento filosófico*, Barcelona: Herder, 2006.
- CHARTIER, E., *Charlas sobre educación*, Madrid: Losada, 2002.
- GILSON, E., *El realismo metódico*, Madrid: RIALP, 1974.
- GIUSSANI, L., *Educación es un riesgo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.
- GUTIÉRREZ, R., *Introducción a la Lógica*, México: Esfinge, 1997.
- HIRSCH, E., *La escuela que necesitamos*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.
- MITRA, S., *La nueva escuela mexicana*, obtenido de *Educación mínimamente invasiva*, 5 de agosto de 2019, de [https://www.youtube.com/watch?v=\\_4CxtmLwnws](https://www.youtube.com/watch?v=_4CxtmLwnws)
- MOCTEZUMA, E., *Aristegui Noticias*, 13 de diciembre de 2018, obtenido de <https://aristeguinoticias.com/1312/mexico/ahora-se-vale-copiar-para-fomentar-trabajo-en-equipo-esteban-moctezuma-enterate/>
- MOCTEZUMA, E., *Excelsior*, 28 de enero de 2019, obtenido de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/maestros-ensenaran-ingles-sin-saber-hablarlo-sep/1293074>
- NUÑO, A., "Aurelio Nuño en los foros más importantes de educación y ciencia", *Excelsior*, 30 de junio de 2017, <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/06/30/1172980>.
- STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

# RESEÑAS



**Menassé Temple, A. y Sánchez Muñoz, R.  
(Coords.), *Perspectivas éticas*, México: Tirant Lo  
Blanch/Universidad Veracruzana, 2019, 252 pp**

LUIS CÉSAR GONZÁLEZ PARDO<sup>1</sup>  
Universidad Veracruzana, Veracruz  
cesargonzalez@uv.mx

En el contexto actual, con un devenir histórico que parece decirnos que el poder hacer tiene más valor que las consecuencias que esto podría desencadenar, y con una realidad contemporánea en la que desde niveles gubernamentales hasta relaciones a ras de piso evidencian una falta de visualización del otro, hablar de ética parecería algo ya innecesario e incluso podría considerarse inocente. Vivimos en un mundo que cada vez se basa más en el “yo”, en la satisfacción personal, sin importar el entorno y, de preferencia, a corto plazo, con un siglo XX marcado por las Guerras Mundiales, la Guerra Fría, Vietnam, Irak, Palestina y un enorme etcétera, que pareciera llevar cada vez más lejos de nuestra concepción de mundo la empatía y que nos enfoca cada vez más en el pesimismo posmodernista. Pero quizá por esto mismo, hablar de filosofía moral, de ética, es algo que no deberíamos descartar. Quizá bajo este contexto, comprender que determinados parámetros de pensamiento, que ciertamente tampoco son cánones de conducta, nos podrían llevar a desarrollar el crecimiento de lo “humano” en nosotros mismos y en nuestro entorno para construir una humanidad ética. En este contexto se inserta un libro como el que estamos presentando, donde Adriana Menassé Temple y Rubén Sánchez Muñoz reúnen una interesante lista de voces que dialogan al respecto, generando una propuesta que, en conjunto, como cualquier obra colectiva, nos muestra diferentes puntos de vista y nos abre el panorama sobre el tema.

Así, *Perspectivas éticas* plantea diversos ejes temáticos que nos pueden llevar a comprender mejor el devenir teórico sobre la materia y, en deter-

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9147-038X>

minado punto, a desarrollar una postura sobre nuestro actuar ético. En palabras de los coordinadores: “El contenido teórico que sustenta nuestro actuar, que orienta nuestro albedrío o que sienta las bases de nuestro trato con los otros, puede no estar clarificado para nosotros, puede estar cimentado en un conjunto de creencias que requiere ser explicitado”.<sup>2</sup>

En este sentido, una lectura como la que presentamos ahora, funciona no para decirnos cómo debemos conducirnos, sino para incitar al diálogo y la discusión al respecto. Para esto, la obra reúne doce trabajos que toman desde diferentes orillas el plano que intentamos dilucidar.

Para ejemplificar esto, abordemos algunos de los ensayos aquí reunidos. En un primer texto, Alberto Sucasas nos habla sobre la relación de amistad entre Günther Anders y Hans Jonas, las interacciones de esta dupla con contemporáneos como Adorno, Benjamin o la propia Arendt; con Heidegger, su maestro, y el enfrentamiento con él después de su unión al partido nazi. Un punto importante aquí es la capacidad filosófica de ambos autores para ser profetas del apocalipsis. Fenómeno al que somos ciegos, según Anders, por lo que él denomina desnivel prometeico: “Somos capaces de perpetrar males descomunales sin experimentar culpa ni compadecernos de las víctimas, dado que nuestro sentir va rezagado respecto a nuestro actuar”,<sup>3</sup> lo que nos lleva a otro punto de interés, el devenir de la técnica como facilitador del hombre como “inocentemente culpable”.

Mauricio Beuchot nos propone una ética planteada desde un punto ya revisado por él, la hermenéutica analógica, lo que decantaría en una ética también analógica. Aquí, el autor trabaja varios puntos relevantes como las virtudes como fundamento ético, para lo cual nos habla del libro de Miguel Ángel Polo, *Ética y razón práctica*, donde se resalta sobre las demás virtudes a la sabiduría desde una perspectiva aristotélica, lo cual nos permite generar una versión de esta disciplina filosófica que va más allá de lo conductual o la praxis al reunir esto con la capacidad teórica y especulativa.

Otro punto importante en este trabajo es el que Beuchot recoge líneas después, la ética de la hospitalidad, la cual se fundamenta en una responsabilidad que es manifiesta como responsabilidad por el otro, viendo a éste como nuestro análogo.<sup>4</sup>

Esta visualización del otro entrelaza con el siguiente texto, en el que Julio Quesada nos coloca con esta visión en un contexto de antisemitismo a partir

---

<sup>2</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, México: Tirant Lo Blanch/Universidad Veracruzana, 2019, p. 12.

<sup>3</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, pp. 41-42.

<sup>4</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 56.



de la defensa o dictamen público de Hermann Cohen ante un jurado de la Alemania nacionalista y de Paul de Legarde, teólogo, filósofo y profesor de lenguas orientales, quien influyó de forma decisiva en las creencias de una Alemania ultra conservadora en busca de su identidad nacional y religiosa. Este juicio se dio a partir de una demanda penal por difamación impuesta por el presidente de la Comuna Judía de Marburgo en relación a un artículo publicado en 1888, donde un maestro de primaria establece que el amor al prójimo de la ley de Moisés sólo era mandamiento para los propios judíos, ya que no sólo no podían ser buenos cristianos, sino que no podían ser buenos alemanes. Cohen no es un judío practicante, pero entiende que, en este caso, la defensa del Talmud es la defensa de lo humano, del prójimo. En este punto de la historia, se empieza a vislumbrar que, como señala Quesada, “el destino de los judíos marcaba, intrínsecamente, el destino de la humanidad”.<sup>5</sup>

En el siguiente texto, Rubén Sánchez Muñoz trae a la mesa la concepción de ética a partir de la fenomenología de Husserl, la cual tiene un principio básico en el imperativo categórico: “Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica”.<sup>6</sup> Esto lleva a tomar conciencia y ser responsable de sí mismo, en primer término en puntos aislados y ocasionales, hasta llegar a la conciencia de sí mismo universal. En este proceso se genera un hombre nuevo, lo que lleva a elevarnos al nivel de la verdadera humanidad, lo que para Husserl es una exigencia ética absoluta.

En el texto “La atadura amorosa del lenguaje”, Adriana Menassé realiza una revisión del concepto de sentido común en Franz Rosenzweig a partir de *El libro del sentido común sano y enfermo*, donde se nos habla de “especialista” a público en general de asuntos que nos interesan a todos como los apetitos, el amor, la muerte y la justicia. Como nos señala Menassé, para Rosenzweig el lenguaje no quiere ni puede ser esencia, es tan sólo la huella del hombre, y con esto se refiere a que el lenguaje no puede ser el recipiente, sino más bien el puente. Como bien indica la autora, hablar supone una vocación de encuentro, y en sus palabras: “La relación con el otro, el lazo que nos vincula a un tú, el puente de amor que soporta la significación misma, constituye el centro gravitacional a partir del que se organiza el pensamiento. Antes de la pregunta por el ser, se encuentra la pregunta por el otro”.<sup>7</sup>

En otro texto más adelante, Jacob Buganza nos presenta un comentario a la ética realista de Pieper, la cual, según Buganza, se contrapone a

<sup>5</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 66.

<sup>6</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 89.

<sup>7</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 109.

las críticas excesivas que llevan al posmodernismo a diluir la ética encerrándola en el ámbito de cada individuo humano, como si no hubiera posibilidad de dar un paso fuera del sujeto para que encuentre asideros en la realidad a partir de la cual pueda normar su actuar moral.<sup>8</sup>

Pieper busca establecer un realismo moral que pretende renovar la exigencia de objetividad ética. Para él, “deber” se fundamenta en el “ser”, lo que deviene en que la ética se fundamenta en la realidad. En otras palabras, nuestra conducta moral va más allá de nuestro pensamiento y surge de nuestro entorno.

En términos generales y en palabras de los coordinadores del libro, la ética “aparece en ciertos momentos de coyuntura, en periodos de transición de una época a otra”<sup>9</sup> y quizá la realidad contemporánea nos está pidiendo retomar el tema, evaluar nuestra filosofía moral y nuestras interacciones con el otro, el grado de empatía que podemos desarrollar por nuestro prójimo. Aquí sólo hemos mencionado algunos de los trabajos que podemos encontrar en el libro y de forma bastante generalizada, pero sirve para ilustrar los ejes alrededor de la obra. El diálogo se mantiene constante en el libro y que por la polifonía de autores se aleja y vuelve al pensamiento netamente filosófico. Retomando una imagen que utiliza Adriana Menassé en su texto, como el vaivén de las olas.

Como podemos observar con estos ejemplos, en sentido estructural se genera un tejido fino que va uniendo al libro alrededor del tema, dándole tonalidades muy diferentes, pero, y esto es algo que se agradece en cualquier publicación, manteniendo un balance, una distribución que invita a continuar leyendo y, sobre todo, a disfrutar la lectura.

*Perspectivas éticas* no pretende abarcar una visión absoluta en relación a la ética ni mucho menos marcar una línea de pensamiento específica. Como menciona Ortega y Gasset, citado en un trabajo más adelante del libro, “sería inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético” (p. 162). Lo que en este libro se busca es traer el tema a la mesa, generar discusión al respecto, comprender que la visión del otro, del prójimo, mencionada líneas arriba, es comprender la diversidad de voces aún en temas específicos, lo cual aquí se logra con creces. Esta pluralidad también nos sirve como lectores, ya que trabajos como el actual no debe quedar sólo como lectura académica para filósofos y especialistas. Libros como éste, cuyos autores echan mano de otras disciplinas humanísticas o fuera del área, incitan el interés en lectores que pueden ser ajenos al tema, por el simple hecho de ser personas y, como menciona Husserl, buscar la verdadera humanidad.

<sup>8</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 137.

<sup>9</sup> MENASSÉ TEMPLE, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, R. (Coords.), *Perspectivas éticas*, p. 11.

**Sánchez Muñoz, R., *Persona y afectividad.*  
*Invitación a la fenomenología de Edith Stein,*  
Bogotá: Aula de Humanidades, 2020, 188 pp**

RODRIGO DE LA VEGA<sup>1</sup>  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla  
rodrigo.delavega@outlook.com

La interrogante sobre el ser de nuestra propia condición se renueva de manera inagotable, encontrando nuevos enfoques para volver a pensar las características que nos identifican como especie. Algo parece ser claro en nuestros días: la cualidad racional no es suficiente para efectuar una comprensión íntegra del ser humano. También en el ámbito afectivo, así como la peculiaridad del cuerpo humano y la referencia necesaria al ámbito social, son elementos ineludibles en toda discusión que gire en torno al ser de lo propiamente humano. Apegándonos a la corriente fenomenológica, el esfuerzo por precisar la estructura eidética humana proporciona diversas vías de trabajo en atención al fenómeno mismo que somos.

*Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, es el trabajo que presenta Rubén Sánchez Muñoz con el propósito de trazar nuevas líneas de investigación en torno al pensamiento de la discípula de Edmund Husserl. Este trabajo es el resultado de una larga reflexión en torno a algunos de los conceptos más representativos de la filósofa alemana: cuerpo, afectividad, comunidad, educación y tiempo. Como indica Urbano Ferrer Santos en el prólogo del texto, este trabajo “propone mostrar el singular personalismo de la autora, progresivamente perfilado a través de sus obras fundamentales, desde la disertación *Sobre el problema de la empatía* hasta los escritos teológico-místicos de la última etapa,

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8477-0827>

pasando por su producción juvenil y de madurez”.<sup>2</sup> El filósofo español advierte, asimismo, que el análisis que se presenta en este texto hace evidente la influencia de Edmund Husserl y Adolf Reinach como las principales directrices fenomenológicas que Stein aprendió de primera mano.

En el legado fenomenológico de Edith Stein puede señalarse con claridad un punto de partida: la consideración de la empatía (*Einfühlung*) como acto intencional, tema expuesto en su tesis doctoral de 1916, que derivó hacia su consideración de la estructura misma de la persona. Al tema de la empatía dedica el autor el capítulo V: “Persona, cuerpo y empatía. el fenómeno de la expresión”. En este capítulo la empatía es definida como “la vivencia que tenemos del vivenciar de otros sujetos y es, por consiguiente, un acto de conciencia, ‘del fenómeno de la vida psíquica ajena’ ”.<sup>3</sup> Es importante señalar que el arraigo de Stein en torno al carácter trascendental de la conciencia ha de mostrar consecuencias más allá de lo estrictamente teórico, ocupándose de diversas problemáticas de la vida concreta del individuo; por esta razón, las reflexiones sobre la educación, el ser mismo de la mujer y su consecuente vocación, así como los planteamientos en referencia a la comunidad, son muestra de la asimilación y la maduración de las primeras reflexiones de la filósofa.

Una propuesta inicial planteada por Rubén Sánchez repara en el vínculo que guarda el ámbito afectivo con la idea de la persona, como lo encontramos desarrollado en los capítulos I: “Persona y afectividad” y II: “Núcleo e identidad de la persona”. Teniendo en cuenta el carácter intencional de la conciencia que nos posibilita la constitución de diversos objetos, a la vez que nos hace patente una determinada perspectiva del mundo, el autor plantea la posibilidad de identificar y describir ciertos actos no teóricos entre los cuales se destaca la afectividad. Siguiendo esta línea, en el modo de dirigirnos afectivamente a nuestro entorno, se destaca la particularidad misma de nuestro ser en tanto persona, por ejemplo, no todos nos emocionamos por lo mismo y en la misma intensidad, incluso, lo que parece monótono para una persona puede ser fascinante para alguien más. Para Stein, la afectividad devela diversos estratos de la profundidad de la persona, lo que conlleva a un distanciamiento del yo puro husserliano:

El yo puro no es un yo personal o un yo persona. El yo que se vivencia en las vivencias de sentimiento y que accede a este fondo de su ser, sencillamente, no es el yo puro: “el yo que es vivenciado en el sentimiento tiene estratos de diferente profundidad que se descubren al nacer los sentimientos de ellos”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2020, p. 9.

<sup>3</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 123.

<sup>4</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 23.

Esta capacidad de ser afectado no solamente ha de entenderse en términos meramente pasivos; por el contrario, esta propuesta acentúa en el acto que nos posiciona en la apertura hacia el ámbito de los valores, afirmando así el trasfondo de la afectividad para una propuesta ética de corte fenomenológico. Como se señala en el texto: “no se podría realizar una doctrina de la persona sin tomar en consideración también una doctrina de los valores”.<sup>5</sup> De acuerdo con lo que hasta aquí se ha señalado, podemos indicar que somos y procedemos en la medida que sentimos, esto es, en la medida que nos dejamos afectar y respondemos a los valores sentidos.

A partir de esta última afirmación podemos avanzar en otro de los temas que se destacan en el texto: la formación (*Bildung*) de la persona. A ello se dedica el autor en el capítulo III: “Persona y formación”. Como ya se ha dicho, es a través de la esfera afectiva mediante la que accedemos a la captación de un determinado valor. Es el sentir, en este caso, lo que nos permite considerar algo como deseable, bueno, incluso como algo digno. La persona se revela a sí misma a través del sentimiento, sin embargo, se revela en función del despliegue mismo de su condición no culminada. Bajo la perspectiva de Stein, la idea misma de la persona apunta a un *telos* que reclama cumplimiento:

Podríamos decir que, por un lado, tenemos a la persona en acto –esta persona de aquí y ahora– y, por otro lado, tenemos la persona en potencia –el modelo o fin que se persigue–. La persona en potencia sería este modelo que es el que imprime sentido a las acciones, pero es un modelo que siempre está más allá. El sentido de la persona adquiriría con ello un sentido teleológico.<sup>6</sup>

La formación, para Stein, puede identificarse en su sentido propio con la autoformación (*Selbstausbildung*). Si el ser particular de la persona se encuentra en un permanente devenir y desarrollo, es ella misma quien consolida a través de sus acciones, y principalmente de sus hábitos, el cumplimiento de sus potencialidades individuales. Justamente, la formación repara en el reconocimiento de las particularidades que nos definen como seres únicos, poseedores de habilidades e intereses que no necesariamente coinciden con los de los demás. Es en este punto donde Rubén Sánchez da lugar a la tematización de uno de los retos más relevantes para la labor educativa: el reconocimiento y desarrollo de las potencialidades individuales de los educandos.<sup>7</sup>

De acuerdo con lo anterior, el proceso de formación puede entenderse en función del desarrollo espiritual de la persona, lo que nos remite nuevamente a la experiencia misma del valor. Como resulta evidente, la captación

<sup>5</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 36.

<sup>6</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 67.

<sup>7</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, pp. 75-81.

de valores cada vez más complejos es el objetivo del proceso formativo, y la falta de este desarrollo se comprende en función de la no ejercitación a la cual puede estar expuesta la vida de cualquier individuo. En esta sintonía, la filosofía de la educación que sustenta Stein puede comprenderse como una verdadera propuesta para el cultivo de sí.<sup>8</sup>

La referencia a la comunidad viene a complementar la visión de la persona que nos ofrece el texto en cuestión como es posible ver en el capítulo IV: "Persona y comunidad". Nuestro autor propone para este tema una analogía latente entre la estructura de la persona y la estructura que da forma a la comunidad, siendo el espíritu común (*Gemeinschaft*) el elemento que extiende la captación de vivencias y valores en el horizonte de la tradición y la historia propias de la comunidad a la que pertenecemos. Se advierte en el texto: "La comunidad es para Stein un 'sujeto de nivel más elevado', es decir, ve la comunidad como el conjunto de individuos que viven juntos y se dejan determinar los unos a los otros, que viven a partir de esta solidaridad y que están intersubjetivamente relacionados".<sup>9</sup>

Las consideraciones en torno a la intersubjetividad propuestas en el proyecto trascendental de Edmund Husserl representan el antecedente de lo que Stein precisa en sus reflexiones sobre la comunidad y lo que está en la base del fenómeno de la empatía. El intercambio espiritual entre diversos sujetos posibilita la consideración de un mundo en común, no obstante, las diversas formas de agrupación que podemos constatar en la esfera social no necesariamente son muestra de esta apertura: la imposibilidad del diálogo y la intolerancia a la diferencia son muestra del trabajo que la idea de la comunidad demanda. La orientación hacia el bien común y el permanente intercambio espiritual serían la base para la consolidación del "vivir los unos con los otros".<sup>10</sup> Como se puede notar, la efectiva realización de la comunidad depende nuevamente del reconocimiento y la valoración del otro y su dignidad. Así, tener y cohabitar un mundo en común implica el esfuerzo por procurar una actitud de comprensión recíproca.

Por otra parte, el alcance del análisis intencional de la empatía se hace notar en la forma de enfocar diversos problemas por parte de nuestro autor. Por ejemplo, la consideración de la corporalidad en función de un determinado criterio de normalidad (pp. 139-144), lo cual representa una vía de reflexión para la consideración de los cuerpos que no necesariamente cumplen con el criterio que opera al modo de una impresión primigenia mediante la cual tendemos a considerar al cuerpo humano como una generalidad. También, es

<sup>8</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 74.

<sup>9</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 94.

<sup>10</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 95.

notable el análisis de la expresión como fuente de acceso para la aprehensión misma de la interioridad de la persona, ya que, en nuestro caminar, en nuestro modo de hablar y en la tonalidad de nuestra voz, así como en la persistencia o pusilanimidad de nuestro proceder, hacemos accesible a los demás nuestra propia condición interna. En este sentido, la expresión representa de manera notable la consideración de la persona en tanto unidad psicofísica:

La tesis de Stein vendría a sostener que el cuerpo vivo de la persona expresa de manera única la individualidad del núcleo personal que vive en el interior, imprimiéndole al cuerpo rasgos duraderos que lo distinguen e individualizan como expresión y manifestación de una vida interior.<sup>11</sup>

El panorama que se ofrece sobre el estudio de la persona en este texto culmina con la presentación de lo que a juicio de la filósofa de Breslau representa la vocación del ser finito quien, en el reconocimiento de sus más auténticas posibilidades, ha de ascender gradualmente hacia la plenitud del ser, definiendo así al “estado de reposo en Dios” como el verdadero *telos* de toda vida humana.<sup>12</sup> El último capítulo del libro, “Tiempo, persona y Dios”, describe las relaciones entre Dios y la persona. Una afirmación notable en este último apartado es la siguiente: “La búsqueda de Dios ‘pertenece al ser del hombre’ ”.<sup>13</sup>

El trabajo de Rubén Sánchez pone ante nosotros la riqueza de algunos de los planteamientos de Edith Stein, los cuales se ven enriquecidos con el esfuerzo de la comunidad fenomenológica en la actualidad. Finalmente, el trabajo que aquí se presenta cumple tanto con el interés de invitar al estudio de Edith Stein desde la óptica de la fenomenología, así como con el compromiso de motivar al análisis mismo de nuestro propio proceder, esfuerzo inagotable y que ennoblece la labor filosófica siempre.

---

<sup>11</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 147.

<sup>12</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 169.

<sup>13</sup> SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Persona y afectividad...*, p. 170.





# Normas editoriales

## Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'êtr e et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

## **Procedimiento de evaluación**

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirla.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares*. Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

## Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

**Suscripción a la versión digital.-** Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a [contacto@metyper.com](mailto:contacto@metyper.com), añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

**Suscripción a la versión física.-** La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a [metafisicaypersona@upaep.mx](mailto:metafisicaypersona@upaep.mx), y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

**Intercambio de publicaciones.-** Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: [metafisicaypersona@upaep.mx](mailto:metafisicaypersona@upaep.mx).

**Adquisición de números individuales.-** Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: [metafisicaypersona@upaep.mx](mailto:metafisicaypersona@upaep.mx).