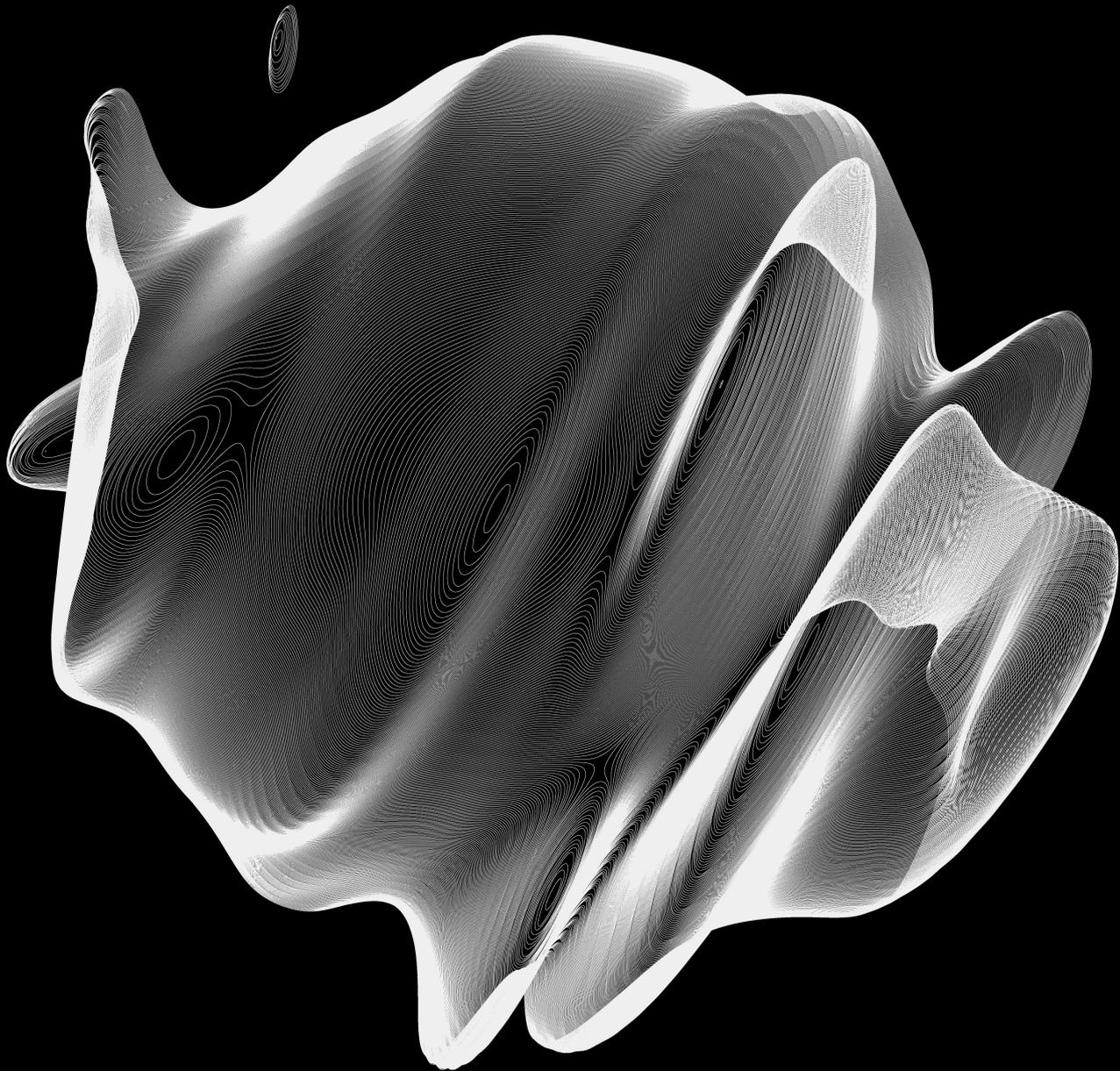


El fin de las categorías



Del ser al somos. De la nada privativa al todo público. En tales intersticios, habitamos en la epocalidad de un lenguaje que ni extraño ni perteneciente, insiste, persiste, se agolpa en la fuga categorial. La hendidura es política. El poder como herramienta. La democracia como presidio a reconfigurar.

ISSN: 2796-9673

Consejo editorial: Francisco Tomás González Cabañas, Ana de la Calle, Jorge de la Torre López, Julia Valiente.

Las imágenes han sido obtenidas de la cuenta Premium de Freepik.

Índice

El giro categorial	7
--------------------	---

Francisco Tomás González Cabañas

Sección categorial

La filosofía y los requisitos para filosofar	9
--	---

Luis Alberto Bretoneche Gutiérrez

De lo categoremático	22
----------------------	----

Francisco J. Fernández

La liquidez de las categorías como marco del proceso insoslayable de subjetivación-desubjetivación-subjetivación...	31
---	----

Ana de Lacalle Fernández

El "hombre del hoyo" y el loro de Von Humboldt	38
--	----

Óscar Sánchez

Sección categorías

Dos aspectos de la política en Aristóteles	43
--	----

Alberto Buela*

El renegar del espíritu: autoconciencia y posibilidades de conversión en la sociedad contemporánea	45
--	----

Jorge de la Torre López

¿El fin de la categoría de lo humano?	60
---------------------------------------	----

Ana la Calle

El fin de las categorías

74

Francisco Tomás González Cabañas

La metafísica oriental de Lao-tse en común con el holismo
anaxagoréico y en diferencia con el principio de no con-
tradicción aristotélico

77

Julia Valiente

Angaú

Número 7

El fin de las categorías

Con el patrocinio de:



**Centro de Estudios Sociales y Políticos
Desiderio Sosa**

Corrientes-Argentina

El giro categorial

Francisco Tomás González Cabañas

Nada puede ser atribuible a una subjetividad que renuncia a ser tal. El fin de las categorías no es más que el deslizamiento lateral que desvincula una cosa con la otra. Predicables en diáspora que habitan los acontecimientos en dinámica. Lo común cómo sucedáneo de lo general, adormece la pretensión singular. Del ser al somos. De la nada privativa al todo público. En tales intersticios, habitamos en la epocalidad de un lenguaje que ni extraño ni perteneciente, insiste, persiste, se agolpa en la fuga categorial.

La hendidura es política. El poder como herramienta. La democracia como presidio a reconfigurar.

Categoría.

Debemos dejar de concebir a la Democracia como una categoría de las tantas en las que se puede determinar las prioridades de lo público. No puede ser un atributo más o predicable de las formas de la política. En todo caso es la democracia la sustancia en sí misma de lo político.

"Para nosotros que todo lo que se da como ser en nuestra experiencia se da en el lenguaje. No hay, digamos, una visión directa, pura, del objeto; cada objeto - y este es el mensaje de Kant -se presenta siempre bajo la forma de las categorías, ellas son lo que nosotros hablamos en lenguaje -ser, substancia, causalidad, etcétera-

Esto es importante porque es lo que distingue a la hermenéutica de muchas otras perspectivas filosóficas. Por ejemplo, una perspectiva positiva no imagina que el ser es lenguaje, sino que, desde su perspectiva, el lenguaje es un instrumento para captar lo que se da en un afuera. En este sentido, toda la reflexión que en esos ámbitos se da sobre el lenguaje-incluso en Wittgenstein-es el esfuerzo por construir un lenguaje capaz reproducir directamente lo dado. Más allá de si esto es falso o verdadero, lo relevante es que tiene consecuencias éticas." (Vattimo, G. "Hermenéutica, lenguaje y violencia: Perspectivas en el siglo XXI". Editora Fénix. México).



Sección categorial



La filosofía y los requisitos para filosofar

Luis Alberto Bretoneche Gutiérrez

Código ORCID: 0000-0001-7576-0408

R esumen

En el análisis y reflexión que se hace sobre la filosofía y el filosofar se encuentra la posibilidad de que la filosofía sea o no sea ciencia. Se examinan estas dos posibilidades en las afirmaciones de filósofos y personalidades que se aventuran a definirla de una u otra manera, aunque también se exploran otras opciones, al final se termina viendo la imposibilidad de definirla, quedando únicamente la posibilidad de filosofar y examinar los elementos y requisitos que se emplean en esta actividad, como son: la razón, la libertad, los conceptos, la verdad y felicidad, y la actitud filosófica como un proceso.

Palabras clave: filosofía; filosofar; ciencia; pseudo ciencia; requisitos para filosofar.

Abstract: In the analysis and reflection that is made on philosophy and philosophizing is the possibility that philosophy is or is not science. These two possibilities are examined in the statements of philosophers and personalities who venture to define it in one way or another, although other options are also explored, in the end it ends up seeing the impossibility of defining it, leaving only the possibility of philosophizing and examining the elements and requirements that are used in this activity, such as: reason, freedom, concepts, truth and happiness, and the philosophical attitude as a process.

Keywords: philosophy; philosophize; science; pseudoscience; requirements to philosophize.

I ntroducción

Cuando las personas se encuentran con el término filosofía surgen diferentes apreciaciones, por ejemplo, para unas es ciencia y para otras no lo es, incluso, aparecerán algunas personalidades que la calificarán como arte, actividad o disciplina. En el presente ensayo se muestran diferentes definiciones de filosofía como una disciplina que abarca las dos primeras acepciones que aparecen en las definiciones que muestra el DRAE, la primera: “Doctrina, instrucción de una persona, especialmente en lo moral” (Real Academia Española, 2014, 23ª ed., 1ª def.), y la segunda:

“Arte, facultad o ciencia” (Real Academia Española, 2ª def.). Ante tal diversidad de apreciaciones, surge la posibilidad de contrastar las posiciones antitéticas sobre la filosofía: ¿es o no es ciencia?, y examinar otras opciones.

En el estudio de la historia de la filosofía se ha apreciado que entre períodos, corrientes, escuelas o maestros no existe una definición unívoca del término ya que aparecen quienes defienden una u otra posición. Por ejemplo, entre los que patrocinan la postura de que la filosofía es ciencia destacan Aristóteles, Hegel y Husserl, entre otros; mientras que aquellos que sostienen que la filosofía no es ciencia o es menos que ciencia destacan los escolásticos, Auguste Comte y el Círculo de Viena. En consecuencia, incluso si algún estudioso adoptara una posición cualquiera con respecto a las señaladas, luego tendría que definir entre un abanico de posibilidades que aparecen haciendo apología de una u otra postura, ya que por los argumentos que se presentan existe la probabilidad de sostener satisfactoriamente cualquier tesis.

Ante la inviabilidad de poder solucionar este problema, sin embargo, surge la certeza de que la filosofía existe, es una actividad que hacen algunas personas que se autocalifican o las califican como filósofos y, cuando hacen esta acción, es evidente que estas personas filosofan. Surge aquí las siguientes interrogantes: ¿qué elementos se requiere para esta actividad?, o, dicho de otro modo: ¿cuáles son los requisitos para filosofar? El objetivo de este trabajo es responder todas las interrogantes que se han planteado hasta lo que se ha avanzado.

L a filosofía es ciencia

Entre los que adoptan la postura de que el quehacer filosófico es ciencia se encuentra la argumentación aristotélica sobre la sabiduría o filosofía: “... la sabiduría es la ciencia que se ocupa de determinados principios y causas” (Aristóteles, 1986, p. 94), lo cual se vuelve a reiterar en otro enunciado: Puesto que buscamos esa ciencia, habrá que examinar de qué causas y de qué principios la sabiduría es la ciencia” (Aristóteles, p. 94), y frase: “ciencia de lo universal” (Aristóteles, p. 94). Queda claro, entonces, que para el Estagirita la filosofía es ciencia o episteme (ἐπιστήμη) de lo universal, faltando aclarar de qué principios y causas es ciencia: “Y esa ciencia es de lo más cognoscible, pues lo más cognoscible son los principios primeros y las causas” (Aristóteles, p. 95). En resumen, sin entrar al fondo del asunto, queda dilucidado que para Aristóteles la filosofía o sabiduría es una ciencia teórica que busca los primeros principios y causas de todas las cosas, lo cual la hace una ciencia primera o superior en la pirámide gnoseológica que construye.

De igual modo ocurre con la posición de Georg Wilhelm Friedrich Hegel cuando sostiene que: “Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa” (Hegel, 2012, pp. 89 y 90), para después terminar dando una serie de definiciones, entre las que

se encuentra la siguiente: “Filosofía es el pensamiento que se comprende conceptualmente a sí mismo” (Hegel, p. 96), y otra de historia de la filosofía: “la historia de la filosofía también es ciencia” (Hegel, p. 128). Como se puede observar en el acercamiento entre la filosofía y la historia de la filosofía, se puede deducir fácilmente que, para este pensador, la filosofía es una ciencia y una actividad racional. Para evidenciar lo expuesto, se muestran dos citas, la primera: “... la filosofía es pensamiento que se acerca a la conciencia... La ciencia de la filosofía es... un desarrollo del pensamiento libre...” (Hegel, p. 87), y la segunda: “La filosofía es conocimiento racional” (Hegel, p. 298). Grosso modo, queda expuesto que para Hegel la filosofía es una ciencia del pensamiento o ciencia racional, pero ¿vinculada a qué o quiénes? La respuesta se puede visualizar en el siguiente argumento: “La filosofía es ciencia objetiva de la verdad, ciencia, de su necesidad, conocer conceptual, no un simple opinar de una urdimbre de opiniones” (Hegel, p. 302). En síntesis, en la concepción hegeliana se puede reducir a la filosofía, entre muchas posibilidades, a la siguiente fórmula: *ciencia de los conceptos*, siendo los conceptos el objeto del filosofar.

Un tercer caso es el de Edmund Husserl. Este filósofo alemán sostiene que la filosofía debería ser una ciencia estricta o ciencia eidética, en este caso, esta propuesta sería, dentro de la circunstancia que rodea su afirmación, una simple invitación. Lo interesante de la situación es que la noción de la filosofía como ciencia no desaparece con la pretensión que señala este autor: “la filosofía pretendió ser una ciencia estricta” (Husserl, 1962, p. 7). Pero, a pesar de ser apenas una pretensión, para este pensador es evidente la categoría de ciencia que alcanza o le otorga a la filosofía: “Por lo tanto, la filosofía, que de acuerdo a su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias...” (Husserl, p. 8), aunque esta categoría de ciencia adquiere ciertos límites: “... es incapaz de erigirse en ciencia verdadera” (Husserl, p. 8). Esta afirmación parece quitar la categoría de ciencia a la filosofía, pero luego aclara que no es así y que la filosofía va en camino a ser ciencia: “No quiero decir que la filosofía sea una ciencia imperfecta; digo simplemente que todavía no es ciencia, que no ha comenzado a ser ciencia” (Husserl, p. 8). Entonces, surge aquí una controversia: ¿es o no es ciencia la filosofía? Pues, hasta el momento, parece que no es ciencia. Después de revisar la influencia del psicologismo y el historicismo en la filosofía, el autor establece la siguiente aseveración: “Por lo tanto, cualquiera que sea la dirección que tome la nueva marcha de la filosofía, está fuera de duda que no debe renunciar al deseo de ser ciencia estricta...” (Husserl, p. 68). Efectivamente, hasta aquí la categoría de ciencia para la filosofía es apenas un deseo, sin embargo, la definición de la filosofía como ciencia o, mejor dicho, que debería ser ciencia o va en camino a ser ciencia estricta, ciencia universal, ciencia de esencias, ciencia eidética o ciencia de las ideas aparece cuando el autor asevera la siguiente proposición: “La tarea que se propone el filósofo... consiste en alcanzar una ciencia universal del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí” (Husserl, p. 89).

Finalmente, con respecto a la tesis de que la filosofía es ciencia, existen –por lo menos– tres concepciones que se han examinado y, si un estudioso participara de esta propuesta, se le presentaría un gran problema solamente con los tres casos presentados: elegir uno de ellos como el argumento verdadero o mejor realizado. Esto trae como consecuencia que cualquiera que fuese su elección, dejaría una marca de descrédito para las otras argumentaciones. Como se observa, si un lector escogiera alguna concepción, sería por su preferencia o elección, la mejor argumentada o la que le genere mejor convicción; pero cualquiera que fuese la preferencia, ésta no sería unívoca sino una elección que relegaría a las demás, es decir, no existiría una sola definición de filosofía como ciencia.

L a filosofía no es ciencia

Lo mismo que ocurre en el otro caso, cuando se afirma la tesis que la filosofía no es ciencia o es apenas una ciencia subalterna: no hay una sola posición. Por ejemplo, para los escolásticos la definición de filosofía es la siguiente: “Durante algún tiempo se ha descrito a la filosofía escolástica como una *ancilla theologiae*” (Ferrater Mora, 2004, p. 1060), es decir, una sirvienta o esclava de la teología, lo cual lleva a pensar que la filosofía es una ciencia subordinada o de segundo nivel. Esta posición es contraria a la concepción aristotélica donde la filosofía o sabiduría ocupa la cúspide de la pirámide gnoseológica.

Otro ejemplo de que la filosofía no es ciencia se observa cuando se sustenta que la evolución de la humanidad ha pasado por tres estados teóricos: teológico, metafísico y positivo; siendo el estado teológico la base y el estado positivo el más elevado; quedando, entonces, el término metafísico como el estado intermedio o bisagra entre los dos mencionados anteriormente (Compte, 1984, p. 27). Aunque el autor ubique en la evolución intelectual humana su: “Sistema de filosofía positiva” (Compte, p. 26), es decir, llama filosofía positiva o real a aquello que concierne exclusivamente al conocimiento científico: “En lo sucesivo la lógica reconoce como regla fundamental que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible” (Compte, pp. 39 y 40), por lo tanto, se infiere que corresponde ubicar dentro del estado metafísico o abstracto a la forma clásica de hacer filosofía, es decir, al pensar especulativo. Con esto queda relegada la filosofía a ser ciencia de segundo orden en la pirámide gnoseológica.

Una tercera concepción de que la filosofía no es ciencia sino pseudo ciencia se puede observar en la opinión del Círculo de Viena cuando, en la crítica a la forma de hacer ciencia o filosofía positiva frente a la opción tradicional de hacer filosofía especulativa. El Círculo de Viena rechaza la filosofía metafísica por ser propio de la pseudo ciencia, es decir, falsa ciencia y afirma lo siguiente:

Mirando retrospectivamente, vemos ahora claramente cuál es la *naturaleza de la nueva concepción científica del mundo* en contraste con la filosofía tradicional. No se exponen “oraciones filosóficas” propias, sino que las oraciones sólo se clarifican; y en particular oraciones de la ciencia empírica, como hemos visto en los distintos ámbitos de problemas anteriormente expuestos. (Asociación Ernst Mach, 2002, p. 122),

¿Qué quisieron afirmar con este argumento? Pues, simplemente que la ciencia o ciencia empírica se preocupa de esclarecer los problemas científicos, mientras que de los pseudos problemas o falsos problemas se ocupa la pseudo ciencia: “La clarificación de los problemas filosóficos tradicionales nos conduce, en parte, a desmascararlos como pseudo-problemas y, en parte, a transformarlos en problemas empíricos y de allí a someterlos al juicio de la ciencia de la experiencia” (Asociación Ernst Mach, 2002, p. 112). Con estas afirmaciones queda esclarecido que la filosofía es para el Círculo de Viena apenas una pseudo o falsa ciencia.

En resumen, incluso, si se aceptara la tesis de que la filosofía no es ciencia, hay un problema: elegir el argumento verdadero o más convincente, considerando que en los ejemplos presentados apenas se evidencian tres, lo cual de por sí presenta un conflicto o angustia a pesar de ser tan pocas las opciones de elegir. Estas opciones que se presentaron deben ser un indicador de lo difícil que es elegir ante cualquier tipo de alternativas mostradas. Es necesario aclarar que la presentación antitética de las dos posiciones sobre la definición de la filosofía no son las únicas que existen, ya que hay otras alternativas que explican esta actividad.

Otras opciones para definir la filosofía

Existe también la posibilidad de dilucidar el problema sobre el significado de la filosofía en otros pensadores, por ejemplo, examinando las concepciones de otros insignes personajes como Karl Marx, José Ortega y Gasset y Bertrand Russell.

La primera tesis que se presenta muestra la concepción de la filosofía como praxis o praxis social, la cual es sustentada por Karl Marx. Este filósofo y economista judío-alemán y comunista, no niega la concepción de la filosofía como actividad especulativa, teórica, teorética o interpretativa, sino que, ante esta forma de hacer filosofía, el pensador establece la alternativa de que los filósofos hagan otro tipo de actividad: la transformadora, y de este modo plantea la opción de hacer otro tipo de filosofía. Como una reflexión tangencial, se comenta que el argumento elaborado por Husserl, cuando establece la pretensión de que la filosofía sea ciencia estricta, se parece un poco a lo planteado por Marx. Como evidencia de lo afirmado, se presenta la cita donde se enuncia que la filosofía es praxis social, la cual está reflejada en la Tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”

(Marx, 1974, p. 668). En esta afirmación no se dice si la filosofía es o no es ciencia, lo que se sostiene es que la filosofía es y ha sido –hasta esa época o período de la historia o prehistoria humana– un concepto, teoría, especulación o interpretación; pero de lo que se trata es que la filosofía se convierta en una actividad o praxis, es decir, práctica social transformadora de la realidad. En pocas palabras, la filosofía ha sido una cosa, pero debe ser otra. A esta relación de consecuencia se podría reducir la propuesta de Karl Marx, aunque claramente su propuesta transformadora de la filosofía es un deseo.

Una forma distinta para definir la filosofía se encuentra en las palabras de José Ortega y Gasset cuando reconoce lo cambiante que es una definición conceptual cuando aparece la variable temporal o generacional como variable interviniente: “... que es hoy para nosotros la filosofía cosa muy distinta de lo que fue para la generación anterior” (Gasset, 1966, p. 20), esto lo lleva a aceptar que existe una valoración relativa de la verdad en relación a la definición conceptual de filosofía: “... el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana” (Gasset, p. 26), lo cual implica quedar sometidos a un relativismo axiológico, esto se puede decir de otro modo, una valoración relativa de la verdad: “... al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo” (Gasset, p. 26). La solución a esta forma de ver la filosofía ha sido bautizada, según el autor, con el calificativo de perspectivismo por sus pares germanos: «Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes, propensos a la elaboración de etiquetas, me han bautizado con el nombre de “perspectivismo”» (Gasset, p. 28).

Ante el rechazo que hacen los científicos de la filosofía, el perspectivismo o relativismo orteguiano llega a afirmar que: “la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más” (Gasset, 1966, p. 50). ¿Qué significa que la filosofía es mucho más que la ciencia? Acaso implica el tufillo que es una ciencia superior o ciencia primera como lo afirma Aristóteles o, tal vez, una simple actividad, como lo expresa el mismo filósofo español: “La filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teórico, una teoría del Universo” (Gasset, p. 121). En esta expresión hay dos cosas que comentar: primero, que el autor ya se atrevió a definir la filosofía como una actividad, algo que coincide con lo que se ha expresado al principio de esta reflexión. Segundo, que se definió, por fin, a la filosofía como un saber teórico, aunque esto ya se venía visualizando desde párrafos anteriores: “Llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría” (Gasset, p. 111).

Existen también otras definiciones de filosofía expresadas por el autor, como esta cita: “Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay” (Gasset, 1966, p. 106), o esta otra: “La filosofía es una cosa inevitable” (Gasset, p. 78). En pocas palabras, la propuesta de José Ortega y Gasset y su visión o perspectiva re-

lativista de la filosofía lo lleva a definirla indefiniéndola, es decir, dando una serie de conceptualizaciones que dicen muchas cosas de esta actividad, lo cual puede causar muchas dudas del lector.

Otra opción para definir la filosofía es la que plantea que –la filosofía– es algo intermedio entre la ciencia y la teología, es decir, entre ciencia y no ciencia, entre conocimiento definido y dogma. Ese algo intermedio sería una tierra baldía que el autor lo expresa del siguiente modo: “Pero entre la teología y la ciencia hay una *tierra de nadie*, expuesta a los ataques de ambas partes: esa *tierra de nadie* es la filosofía” (Russell, 1971, p. 9), pero esa *tierra de nadie* no la pueden pisar los científicos ni los teólogos porque la misma naturaleza de sus quehaceres no se los permite ya que, en los dos casos, existen algunas verdades que no admiten revisión, por ejemplo, en los científicos los enunciados verificados no admiten dudas y en los teólogos las verdades divinas, creencias y tradiciones tampoco las admiten. Tratando de interpretar a Bertrand Russell, se van a plantear dos situaciones en las que es aceptable esta tesis. Esto se realizará no pensando que este postulado sea verdadero sino contemplando en que la posición del autor es la más didáctica que se encuentra para destacar la naturaleza de la filosofía y, sobre todo, del filosofar.

Se puede observar en los científicos de diversas disciplinas o escuelas que comparten o aceptan una teoría sobre el origen del universo, por ejemplo, el Big Bang, Bing Crunch o Big Rip, donde muchas veces se defienden hipótesis y que estos enunciados no requieren cuestionamientos por haber sido ya verificados. En todas estas teorías se sostienen distintas hipótesis que responden al mismo problema: ¿cómo se inició el universo?, o, dicho de otra forma, ¿cómo se inició todo lo que conocemos y visualizamos? Sobre estas teorías se erigen escuelas o personalidades científicas que comparten y defienden las mismas hipótesis, leyes o teorías que se enuncian. Si se toma como ejemplo la teoría del Big Bang, se puede observar que entre los postulados de esta teoría se sostiene que todo lo que existe ha sido originado por una gran explosión, es decir, el movimiento, la materia, los satélites, los planetas, los cometas, las estrellas, las galaxias y todo tipo de seres y vida existentes han sido causados por esa gran explosión; empero, los defensores de esta teoría no reflexionan, no cuestionan sobre ciertas interrogantes: ¿Cuál es el fin de esa gran explosión?, ¿será el movimiento del universo siempre en expansión o se hará oscilante como sostienen otras teorías?, y si aplicamos las dos primeras leyes de Newton –ley de la inercia y ley de la interacción y la fuerza– donde queda claro que, por más grande que sea una explosión, esa fuerza de impulso se va a detener en algún momento, entonces la pregunta será: ¿cuándo ocurrirá eso? Ante esta pregunta –si aplicamos la lógica de que aquello ocurrió una vez– continúan otras interrogantes: ¿Puede ocurrir esto de nuevo?, ¿cuántas veces ocurrió antes?, y ¿cuántas veces ocurrirá después? Todas estas y otras cuestiones no las enfrentará nunca el defensor que adopta una teoría científica como el Big Bang, sino que sólo las podrá postular alguien con espíritu crítico.

Lo mismo que ocurre en el campo de la ciencia, sucede en el campo de la fe. En la Biblia aparecen, en sus distintas versiones, afirmaciones que no pueden cuestionarse porque de hacerse podría causar conflictos en la fe de los creyentes, por ejemplo, en una versión se afirma: “Y acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo” (Gn. 2:2, Reina Valera 1960) y en otra se asevera lo siguiente: “Y, rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el día séptimo de cuanto hiciera” (Gn. 2:2, Nácar y Colunga). ¿Qué sostienen las dos versiones? Pues, lo mismo: que el séptimo día Dios reposó o descansó. ¿Qué significa esta afirmación? Las implicancias son interesantes: sólo descansan o reposan los que están cansados, agotados o los que necesitan recuperar fuerzas. ¿Tiene esto congruencia con una idea de Dios como ser omnipotente, omnipresente u omnisapiente? La respuesta es simple: No. Aceptar que Dios todopoderoso y, por lo tanto, incansable necesitó un momento para descansar no sólo hiera la lógica sino también la fe, y esta última no puede cuestionarse nunca, por ende, en este campo se evitan también las preguntas incómodas.



Es así como queda esclarecido que la única que puede ocupar esa *tierra de nadie* es la filosofía y la actividad correspondiente que es el filosofar, quedando la ciencia y la teología fuera de la órbita de este terreno de nadie.

¿Qué es la ciencia?					
No es ciencia		Otras opciones		Es ciencia	
Escolásticos	Philosophia ancilla Theologiae.	Karl Marx	Transformarla en praxis social.	Aristóteles	Ciencia teórica que busca los primeros principios y causas de las cosas.
Auguste Comte	Evolución intelectual de la Humanidad por tres estados teóricos: positivo o real (ciencias positivas); metafísico o abstracto (filosofía). Teológico o ficticio (tiene tres fases: fetichismo, politeísmo y monoteísmo).	José Ortega y Gasset	No es ciencia porque es mucho más. Es una teoría o conocimiento teorético.	Hegel	Es el pensamiento libre que se acerca a la conciencia y se comprende conceptualmente a sí mismo. Es ciencia de los conceptos.
Círculo de Viena	La concepción científica del mundo rechaza la filosofía metafísica a la cual califica de pseudociencia. Es empírica y aplica un método: el análisis lógico.	Bertrand Russell	Tierra entre la ciencia y la teología	Husserl	Ciencia eidética: universal, pura y trascendental.
Kant: "(...) en lo que respecta a la razón, lo más que puede aprenderse en a filosofar".					

Figura 1. ¿Qué es filosofía? (elaborado por el autor del artículo).

R Reflexión acerca del filosofar

En las diferentes concepciones de la filosofía donde se exponen, primero, una visión antitética ya que se debe escoger entre tesis en conflicto, las cuales encierran otros problemas de escoger una de ellas y, segundo, se muestran otras concepciones de filosofía, crean una sensación de inseguridad al estudiante o a cualquiera que se quiera iniciar en el camino de la filosofía o el filosofar ya que no se tendría nunca la certeza de estar eligiendo la opción correcta. Esto pasa incluso con las tres últimas nociones presentadas. Entonces, surge nuevamente la cuestión: ¿qué es esa cosa llamada filosofía? Se ha intentado dar en estas líneas la solución: una disciplina, como cualquier otra, que necesita preparación, rigor, conceptos, teoría y actividad para su ejercicio. Sin embargo, en todo lo avanzado no se ha podido establecer si esta disciplina es o no es científica, aunque sí se ha logrado aclarar su actividad que, dicho en otras palabras: es un filosofar; pero, como esto es difícil de explicar teóricamente, se pasa al recurso de la didáctica para esclarecer la proposición.

En relación con lo dicho anteriormente, si la filosofía es todo esto, no es nada, ya que no se puede definir nada existente con una serie de calificativos inconexos como ciencia, arte, doctrina, disciplina o religión. Esto lleva a algunos especialistas a compartir la visión del filósofo prusiano –disputada su nacionalidad por alemanes y rusos, aunque la elección de este pensador fuera la rusa–, el cual afirmó al respecto: “en lo que respecta a la razón, lo más que puede aprenderse es a filosofar” (Kant, 1984, p. 501), para más adelante argumentar lo siguiente:

Hasta entonces no puede aprenderse filosofía alguna, pues ¿dónde está ella, quién la posee y en qué puede reconocerse? Solamente puede aprenderse a filosofar, o sea a ejercitar el talento de la razón en la observancia de sus principios universales en ciertos intentos existentes, pero reservándose siempre el derecho de la razón a investigar esos principios en sus propias fuentes y confirmarlos y rechazarlos. (Kant, 1984, p. 501)

¿Qué quiso decir Immanuel Kant con esto? La respuesta a esta interrogante se puede encontrar en las palabras de otro filósofo alemán, el cual se tomó el trabajo de simplificar el enunciado anterior en la célebre expresión: “Kant solía decir que no se puede aprender filosofía, sino sólo aprender a filosofar” (Husserl, 1962, p. 8), para luego examinar con rigurosidad su propia noción de filosofía.

¿Cuál es la manera correcta de filosofar? Interpretando y haciendo una traslación de sus argumentos, se puede mencionar que la manera de filosofar más convincente y sencilla es la que aparece en las afirmaciones que hace Immanuel Kant cuando trata el tema de la ilustración y recomienda que el hombre debe abandonar la minoría de edad hasta alcanzar ese estado. Describe Kant que es cómodo comportarse como un menor de edad, sin embargo, no es conveniente para la naturaleza humana, la cual debe adoptar el lema: “*Sapere aude!*” (Kant, 2013, p. 87), el cual significa: “¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!” (Kant, p. 87). ¿Cuál es el alcance de esta consigna?, señala el autor: “He aquí mi respuesta: “El uso *público* de su razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres” (Kant, p. 90). Efectivamente, si el filosofar y la filosofía implica el uso de la razón, este instrumento siempre debe ser utilizado libremente.

Después de todo lo expuesto, se puede afirmar de manera diáfana que para filosofar existen algunos requisitos indispensables que se deben reconocer y aplicar, como son tener un instrumento, una condición de uso, un objeto de estudio y un objetivo o finalidad para filosofar (Bretoneche, 2015, pp. 15-18). A lo mencionado hay que añadir la actitud filosófica.

Es evidente que para filosofar se requiere del instrumento llamado razón, por algunos, y mente, cerebro, neuronas, combinaciones de axón, dendritas y glías que

permiten la relación funcional denominada sinapsis, por otros; pero que los griegos la llamaron simplemente logos (λόγος). También es necesario para filosofar una condición de uso de ese instrumento o una *conditio sine qua non*, es decir, la condición necesaria para el uso de la razón, y esta condición es la libertad (ἐλευθερία), la razón siempre se debe usar de manera libre. Además, para la actividad filosófica se requiere, como en cualquier disciplina, un objeto de estudio o actividad, en este caso, el objeto de estudio son los conceptos. Por último, para filosofar es menester una finalidad gnoseológica o práctica, siendo la verdad (ἀλήθεια) el objetivo final en el ámbito del conocimiento y la felicidad (εὐδαιμονία) el fin en el ámbito de la filosofía práctica. El quinto requisito para filosofar es la actitud filosófica que algunos filósofos la resumen en una palabra, pero que –en este caso– se propone más como un proceso, el cual se inicia con la observación; pasa en un segundo momento por el θαυμάζειν o tzautmatzer que ha sido traducido como admiración, sorpresa o asombro, pero que esconde el ingrediente de duda y reconocimiento de la ignorancia propia que todo filósofo tiene cada vez que se inicia en el filosofar; luego aparece la acción de preguntar que se da en dos fases, la primera es la que busca información con preguntas sencillas y la segunda es cuando aparece el cuestionamiento a todas las respuestas dadas porque no se pudo absolver las preguntas indagatorias que se expuso al principio y, por lo tanto, se creó un conflicto cognitivo. Es en este momento donde aparece el porqué como cuestionamiento a todas las cosas y como medio para resolver el mencionado conflicto. Al final y durante las preguntas aparece un proceso argumentativo para sustentar las posiciones de los filósofos o de los que responden a las preguntas.



CINCO REQUISITOS PARA FILOSOFAR

• Requisitos para filosofar:



Figura 2. Los requisitos para filosofar (elaborado por el autor del artículo).

LA ACTITUD FILOSÓFICA Y EL FILOSOFAR

• La actitud filosófica es un proceso

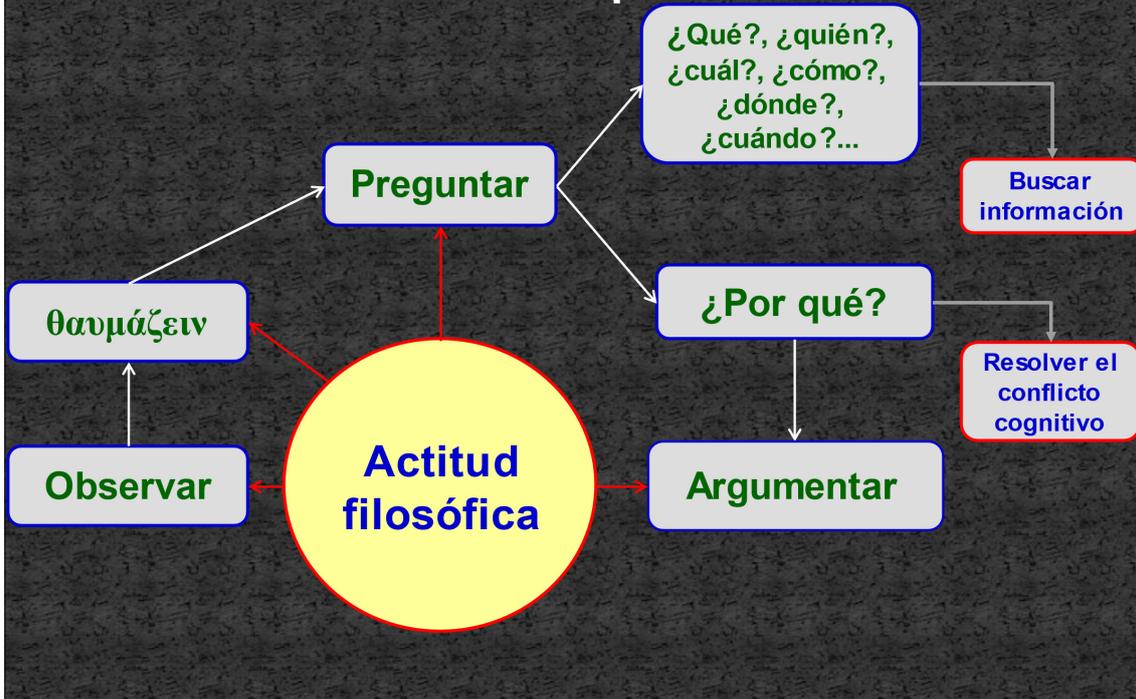


Figura 3. La actitud filosófica y el filosofar (elaborado por el autor del artículo).

Conclusión

En consecuencia, con lo expuesto en este ensayo de reflexión filosófica, se han planteado cuatro preguntas que se han ido respondiendo una a una en todo el proceso argumentativo que se ha diseñado, llegando a dilucidar que la filosofía es una disciplina humana como cualquier otra y el filosofar es la actividad que cualquier persona, con cierto grado de preparación y disposición natural, puede llegar a ejercerla. Se esclareció, también, la imposibilidad de delimitar si la filosofía es una disciplina científica o no lo es, ya que su historia evidencia esa imposibilidad, sin embargo, hay algo que han hecho todos los filósofos cada vez que han tratado de definir la filosofía: filosofar, además de que, en la mayoría de los casos, por no afirmar en todos, hicieron también doctrina, aunque filosófica, pero doctrina finalmente. Sin embargo, para realizar esta actividad, es necesario emplear algunas herramientas o elementos y, también, cumplir con algunos requisitos, como son: el uso de la razón, de manera libre, para discurrir sobre todos los conceptos y alcanzar la verdad o la felicidad, quizá los dos, con una actitud siempre filosófica. Todo ello es posible según la disposición o planteamiento de cada persona, por no decir de cada filósofo.

Referencias

- Aristóteles. (1986). *Metafísica* (2ª ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Asociación Ernst Mach. (junio, 2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes: Revistas de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*, 9(18), 105-149. Recuperado de: <https://plorenzano.files.wordpress.com/2008/12/la-concepcion-cientifica-del-mundo-el-circulo-de-viena-redes-18.pdf>
- Bretoneche, L. (2015). Origen de la Filosofía. En *Filosofía*, pp. 11-19. Lima: Universidad César Vallejo.
- Compte, A. (1984). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Sarpe.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía* (Vol. II). Barcelona: Ariel.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del Derecho* (5ª ed.). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hegel, G. (2012). *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Globus Comunicación.
- Heidegger, M. (2006). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kant, I. (1984). *Crítica de la razón pura* (Vol. II). Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Kant, I. (2013). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustación? En Roberto Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustación? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, (2ª ed., pp. 85-98). Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *¿Qué es la filosofía?* (5ª ed.). Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Marx, C. (1974). Tesis sobre Feuerbach. En Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana* (5ª ed., pp. 665-668). Montevideo Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo.
- Real Academia Española. (2014). Disciplina. En *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/disciplina?m=form>
- Russell, B. (1971). *Historia de la filosofía occidental* (Vol. I). Madrid: Espasa-Calpe.

De lo categoremático

Francisco J. Fernández

En 1994 se celebraba en San Sebastián (España), coordinado por Víctor Gómez Pin, un congreso internacional bajo el título *Categorías e inteligibilidad global* y por subtítulo *El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*¹. La nómina de participantes fue inmensa e impresionante: desde René Thom a Eduardo Chillida, pasando por Jonathan Barnes, Ulises Moulines o Joseph W. Dauben, pero sin olvidar a Maurice de Gandillac, Ramón Valls, Barbara Cassin o Gilles Châtelet, entre muchos otros que no pueden sino ser evocados y que espigo aquí ahora algo aleatoriamente: Quintín Racionero, el cual recopilaba materiales para una reflexión categorial en Leibniz, o Manuel Garrido, ocupándose del todo y las partes en la lógica de Aristóteles, o Miguel Morey, criticando desde la genealogía el proyecto categorial, por no hablar de estudios particulares sobre tal o cual autor (Kant, Hegel, Trendelenburg, Brentano, Hartmann, Heidegger², etc.) o sobre tal o cual problema (el tiempo, la causalidad, el continuo) o sobre disciplinas particulares (física, arquitectura o musicología). Participó asimismo Pierre Aubenque, pues no en vano, unos años antes, había coordinado un volumen titulado precisamente *Concepts et catégories dans la pensée antique* (París, Vrin, 1980). Como quiera que ello fuese, un poco después (años 95-96) un estudiante de filosofía (yo mismo, sin ir más lejos) podía asistir sin problemas a las clases de Alain Badiou en París sobre Teoría de categorías, un desarrollo de las matemáticas (Topología algebraica) al que Badiou concedía una importancia excepcional porque le permitía prescindir de la noción de pertenencia en favor de la de relación, es decir, le permitía ampliar el abanico conceptual de la Teoría de conjuntos de Cantor. Sirvan estas noticias y alguna más que nos ahorramos³ para señalar que en el último cuarto del siglo XX hubo una suerte de resurgimiento del pensamiento categorial. En este mismo sentido, Hegel defendía que la vida no es más que la flexión de las categorías, mientras que la filosofía no es otra cosa que su reflexión, es decir, el estudio de las categorías. En consecuencia, si en estos momentos se percibe que hay cierto agotamiento al respecto, es preciso darse cuenta de en qué sentido.

1. Enrahonar, *Monografies*, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 6, 1994.

2. Recuérdese que la tesis de habilitación de Heidegger versaba sobre el *Tratado de las categorías y de la significación de Duns Scoto*. Más tarde se descubriría que tal tratado era en verdad de Thomas de Erfurt (floruit 1325).

3. El artículo de Émile Benveniste «Catégories de pensée et catégories de langue» (cfr. *Les Études philosophiques*, 4, 1958, pp. 419-429) fue duramente criticado por Jacques Derrida en *Márgenes de la filosofía* (trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 213 y ss.). Jon Baltza intentó por aquellos mismos años analizar la lengua vasca desde una perspectiva que aunara lingüística y antropología. Véase: *Un escorpión en su madriguera (indoeuropeo y euskara: mito e identidad)*, Alegia, Hiria, 2000.

Parece que tiene que ver con cierta desubjetivización, así que concentrémonos en la primera de las categorías que relatara Aristóteles, aquella que ponemos cuando se quiere decir algo de algo. Cuando se habla de desubjetivización se quiere sugerir que vivimos en un tiempo en que los sujetos se han quedado o se están quedando sin atributos, remedando a Robert Musil. Está claro a continuación que este vaciamiento progresivo puede conducir a extraer una conclusión: la del ser que se es como última forma de defensa respecto de un mundo que desaloja a los individuos de sus cualidades. No exactamente en este mismo sentido, pero se recordará que Duns Scoto, allá por el siglo XIII, defendía que el individuo era la última soledad. Lo curioso es que esta solución neoparmenídea es vieja como ella sola, aunque tenga características propias en la actualidad (y de ahí la tentación de interpretarla como solipsista, pero creo que se perdería en exactitud lo que se ganara en familiaridad). En efecto, solo hay que recordar a Antístenes o a Licofrón para percatarse de que en época de Aristóteles o quizá un poco antes algunos optaron por o bien declarar que de un caballo no puede decirse legítimamente más que es un caballo o bien rehacer las expresiones (para evitar utilizar el verbo ser, lo que puede que tenga su reflejo en el hecho de que Aristóteles formulara a menudo sus silogismos sin utilizarlo) o bien renunciar de manera radical a hacer intervenir el ser en la predicación. El pasaje de Aristóteles es muy conocido, pero merece la pena que se recuerde, pues tiende a ser interpretado tan solo como la noticia de una extravagancia y no como síntoma de algo más serio:

«También a los últimos de los antiguos les inquietaba que en sus planteamientos la misma cosa llegara a ser al mismo tiempo uno y múltiple. Por ello unos eliminaban el “es”, como Licofrón, otros reformaban la expresión diciendo no que el hombre es blanco, sino que blanquea [...], a fin de no convertir el uno en múltiple por la adición del “es”» (*Física*, I, 2, 185 b 25)⁴

La diferencia con nuestro tiempo es sin embargo sintomática, porque lo que se observa no es una relativa traición a lo que el ser supondría (se sugirió en su momento que había cierta tendencia eleática en buena parte de la sofística⁵), sino la pérdida de significación del sujeto de tal manera que se lamenta su deriva hacia el no ser, es decir, se lamenta el progresivo vaciamiento del mismo, lo cual, por otra parte, no puede ser sino la forma más convencional de entender al sujeto, es decir, como sustrato de las predicaciones. En este sentido, el gato de Cheshire que imaginara Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas* tenía aún sonrisa mientras

4. Para el caso de Licofrón, véase *Los sofistas, Testimonios y fragmentos*, edición de José Solana Dueso, Madrid, Alianza, 2013, pp. 224-226. Asimismo, «Stefania Giombini, Lycophron: a minor Sophist or a Minor Socratic?», *Philosophical Inquiry*, 40, 1-2, 2016, pp. 74-94.

5. «La alusión de Aristóteles probaría que junto a la sofística que reduce el ser a una yuxtaposición de accidentes y cuya inspiración metafísica podría buscarse, a través de Protágoras, en Heráclito, hay otra sofística, de inspiración eleática, que insiste, por el contrario, en las dificultades de la predicación, en nombre de una concepción del ser demasiado exigente» (Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, p. 140).

se desvanecía. Lo que aquí se afirma es más bien que la ausencia de cualidades llevaría al desvanecimiento del sujeto, devastado por condiciones socioeconómicas insostenibles.

En efecto, resulta que Aristóteles distinguía en la principal de sus categorías una *ousía* primera y una segunda:

«Se llaman sin embargo sustancias segundas a las especies a las que pertenecen las llamadas primariamente sustancias».⁶

Ousía se suele traducir por sustancia, esencia o entidad, lo que en este momento no tiene mayor importancia. Esta gradación entre primera (*οὐσία πρώτη*) y segunda (*δεύτερα οὐσία*) hacía referencia a lo siguiente. La *ousía* primera no era más que un “esto”, es decir, una partícula deíctica, una partícula que señala pero no significa (un poco como los nombres propios, que vienen a funcionar como deícticos, como ya pudo observar Porfirio⁷, y sabe la lingüística actual⁸). Lo que esto quería decir es que no era un concepto que hubiera que explicitar, por lo que la pregunta por sus cualidades, que estallarían en multitud de predicaciones, no tenía sentido. Tal sentido se alcanzaba cuando esa *ousía* primera se convertía en segunda (admitiendo por mi parte las dificultades de tal conversión), es decir, que esto pasaba a ser *hombre o ciudad o caballo o nariz*. En otras palabras, que, efectuado ese paso, ya podía decirse entonces que el hombre era racional o la ciudad, democrática o el caballo, grande y la nariz, chata. El saber no consistiría más que en eso: en acertar con las predicaciones bien sea para afirmarlas bien para negarlas. Solo así puede entenderse que no haya ciencia del individuo, como decían los escolásticos, y solo así puede entenderse, *mirabile dictu!*, que Eloísa le dijera a Abelardo que era suya singularmente (*Domino specialiter, tua singulariter*), lo que no podía significar otra cosa que arrebatada a Dios ese privilegio (notable forclusión, desde luego), pues el amor es, por así decirlo, la única ciencia del individuo (solamente el psicoanálisis, por lo que se me antoja, y no parece ninguna casualidad, pretendió tal cosa, lo que supuso, claro está, su descrédito generalizado, pues incurriría probablemente en lo que Leibniz llamaría con mejor talante una *semiscientia*), o que los Reyes de Castilla, al menos desde Sancho IV, el Bravo (rey entre 1284-1295), adoptaran la

6. Aristóteles, *Categorías*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2012, p. 125. Por eso es tan de lamentar (y tan sintomático) que el τόδε τί (402 a) aristotélico se traduzca (y lo que es peor, se entienda) mediante palabras con significado como «realidad individual» y parecidas (cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, edición de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983, p. 132).

7. «Pues de entre las predicaciones unas se dicen de una cosa sola, como los individuos; así, por ejemplo, Sócrates, este, esto» (Porfirio, *Isagoge*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2012, p. 54).

8. «Las lenguas naturales no utilizan expedientes para referirse a “este particular”, al *einzelnes Ding* de Hegel, del tipo $\exists x (x=a)$ donde x sea la variable correspondiente al nombre invocado, sino que recurre a los deícticos» (Pedro Redondo Reyes, *Minima philologica. Hacia una fundamentación filosófica de la filología clásica*, Murcia, Edit.um, 2022, p. 251).

costumbre, todavía mantenida, de firmar con la fórmula «Yo el Rey» (sin signo de coma por aquellos tiempos, pero con pausa de coma) en textos como cédulas y testamentos⁹, donde se ve claramente cómo una partícula deíctica (en este caso, el pronombre personal) precisaba de una aclaración (aposición) mediante una palabra con significado (sin entrar a valorar ahora las razones que dieron lugar a tal fórmula, pues algunos la interpretan como legitimadora de cierto poder discutido ya que Sancho IV era el segundogénito de Alfonso X, el Sabio, y accedió al reino no sin disputas).

Pero ¿por qué no puede haberla? ¿Por qué no puede haber ciencia de esto? Pues, en primer lugar, porque esto depende estrictamente de la situación de habla en que nos encontremos (las condiciones pragmáticas, que diría alguno) y, en segundo, porque saber no consiste en hablar de esto sino de lo que posee significado y no solo sentido¹⁰, es decir, que el mundo de los significados permite alzarnos sobre lo inmediato. El paso de lo inmediato a lo mediato es ineludible y es preciso no olvidarlo en ningún momento, es decir, es preciso no olvidar que ese paso se ha dado y no es inocuo (una vez dado, ya pueden empezar a darse discursos varios, de tipo legal, médico o físico, lingüístico o teológico, ya puede fundarse una ciencia y hasta una epistemología y creer incluso que describimos lo que hay¹¹) Así empezaba, por ejemplo, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, con el análisis de la certeza sensible, donde Hegel se enroscaba furiosamente en torno a *yoes*, *ahís* y *estos*¹², es decir, el ámbito de la *ousía* primera, aunque algunos lo entenderían como simples impresiones, pero eso es solo porque consideran que tales deícticos han de remitir a algo en vez de considerar que ese algo no son más que los deícticos. De hecho, algo parecida a la aristotélica fue *mutatis mutandis* la operación del filósofo estadounidense Quine, cuando afirmaba que *ser es ser el valor de una variable*¹³, es decir, cuando afirmaba (después de haber entregado el verbo *existir* al adversario, lo que es como lo contradistinto de la operación licofroniana) que no nos podemos referir a los objetos del mundo, sino a las clases de esos objetos.

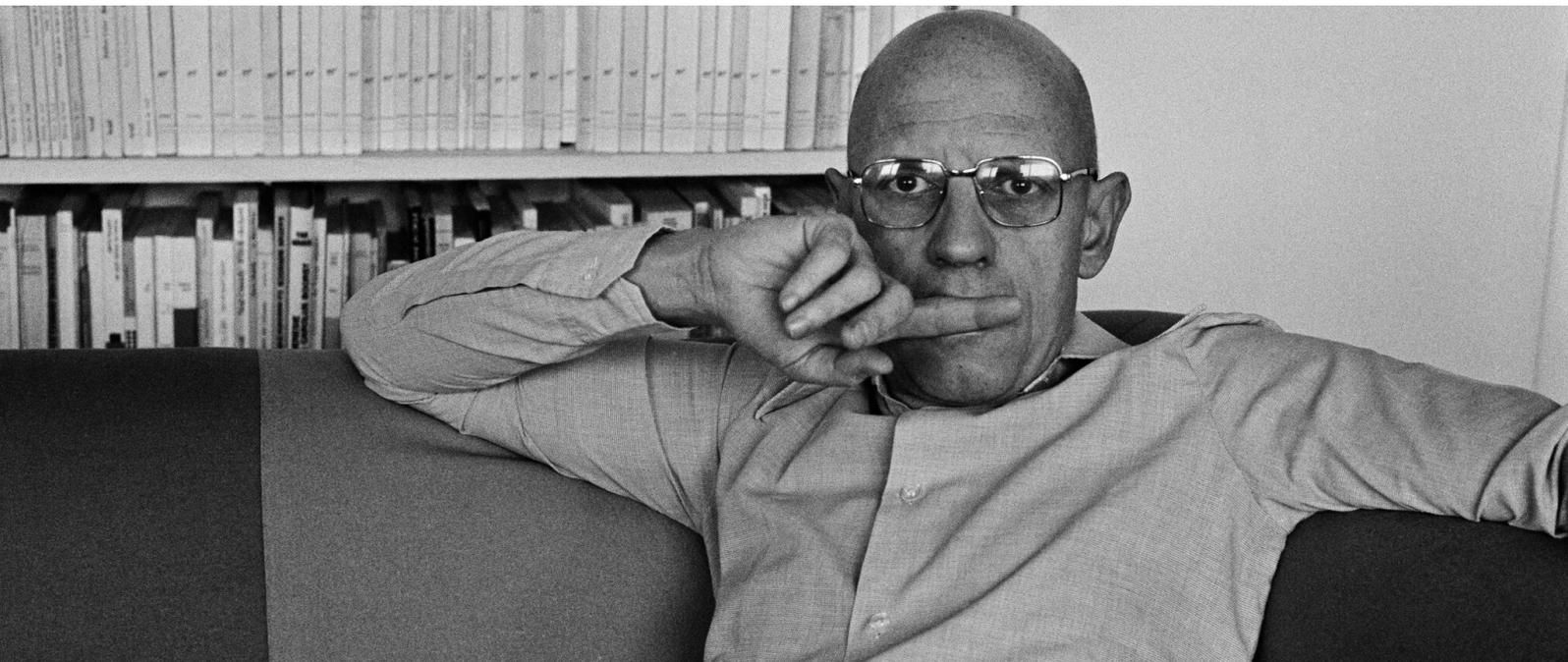
9. Cfr. *Testamentos de los Reyes de la Casa de Austria* (5 vols.), Madrid, Editora Nacional, 1982.

10. Alrededor del siglo II d. C. pudieron escucharse ciertas quejas (Lucio o Nicóstrato) en torno a la insuficiencia del esquema categorial aristotélico en el sentido de que había dejado de lado el análisis de conjunciones o artículos, es decir, el ámbito de lo sincategoremático (Simplicio, *Comentario de las Categorías de Aristóteles*, 64, 18, incluido en *Aristóteles, Fragmentos*, trad. de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2005, pp. 344-345).

11. Es curioso que en matemáticas (no en lógica) no haya nada análogo a la negación de las lenguas naturales.

12. «El yo sólo es universal, como ahora, aquí o éste, en general; cierto es que lo que supongo es un yo *singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir *este aquí*, *este ahora*, *algo singular*, *digo todos los estos*, *los aquí*, *los ahora*, *los singulares*; y *lo mismo*, *al decir yo digo este yo singular*, *digo en general*, *todos los yo*; *cada uno de ellos es lo que digo*: yo, *este yo singular*» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1985, p. 66).

13. Cfr. «Acerca de lo que hay», en Willard Van Orman Quine, *Desde un punto de vista lógico*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Orbis, 1984.



Durante la semifinal del reciente US. Open de tenis entre Jannik Sinner y Carlos Alcaraz, este último respondió con un asombroso *drive* de espaldas en pleno salto (a la remanguillé, que diría un malintencionado). La cadena de televisión en la que veía el partido era francesa. El locutor exclamó: *Non, non, non, ça n'existe pas!* Es decir, ¿eso no existe! ¿Por qué no existía? Sencillamente, porque para el estupefacto locutor no había concepto con lo que atrapar aquello que acababa de presenciar. Había habido algo que no era, mucho más interesante, la verdad, que el que no haya lo que es. Era un *esto* a la espera de significación. Pues bien, el mundo no es más que *esto*. No es ni mucho menos necesario que un *yo* sostenga los enunciados introduciéndose *explícitamente* en los mismos. Eso es una necesidad espuria. Es más, hay enunciados que prescinden de cualquier tipo de sujeto sin que ello suponga ningún problema. Para muestra, sirva un botón. Cualquiera puede decir: *Hay categorías*, sin que sujeto ninguno aparezca en el enunciado. La tentativa de que los haya es lo que hace que se oigan por doquier expresiones incorrectas como **Habían categorías* o **Hubieron categorías*. El verbo *haber* es un verbo blanco, que no precisa de concordancias, aunque crean precisarlas los hablantes (orientales y occidentales del castellano, constituyendo una verdadera isla los que aún resisten¹⁴) dado que no pueden sino pensar que ellos mismos (postmodernos que critican *yoes* previamente malinterpretados) son los sustratos que los predicados fertilizarían. Pues no, el sujeto de la enunciación es lo suficientemente rico como para no tener que estar vinculado a todas horas a su función de sujeto de los enunciados. Podemos decir sin que nuestro decir sea a todas horas nuestro. De hecho, el *-y* del *Hay* es un deíctico fosilizado (un adverbio), sin vida independiente en la actualidad, aunque la tuviera en otro tiempo, un *-y* que remite a cierta *deíxis*. Esto es, la lengua que hablamos nos está diciendo que hay ahí algo a lo que llamamos *categorías* o *naves* o juicios sintéticos, pero no que sean *categorías* ni *naves* ni

14. Cfr. Rafael Sánchez Ferlosio, *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 253-269.

juicios sintéticos, es decir, no diciendo que los haya a la par que son lo que son, es decir, no diciendo que existan¹⁵. Esta insoportable diferencia es la que precisamente anduvo detrás de la creación medieval del verbo *existir*, surgido precisamente para que lo que fuera (pues al parecer no bastaba con un uso copulativo del verbo *ser*¹⁶) además lo hubiera (con especial atención a Dios, el sujeto de los sujetos¹⁷) y para que lo que hubiera asimismo lo fuera¹⁸ (pues al parecer no bastaba con un uso absoluto del verbo *ser*).

En este sentido, cabría interpretar la apercepción trascendental de Kant como sujeto del enunciado y no como sujeto de la enunciación. Desde luego, es una interpretación arriesgada y quizá no estuviera mal recordar que estos pasajes fueron precisamente rehechos por Kant para la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1.ª edición 1781, 2.ª edición 1787). De hecho, la expresión *Ich denke* aparece en la segunda, no en la primera, y con ella Kant quería decir que ese *Yo pienso* puede acompañar a nuestras representaciones, es decir, que no tenía por qué acompañarlas explícitamente o *in actu signato*, sino implícitamente o *in actu exercito*. El peligro que se quería conjurar con todo ello era la dispersión esquizoide de las representaciones de una subjetividad¹⁹, lo que puede que tenga cierto precedente en la importancia de la hipótesis de la locura en la duda metódica cartesiana: objeto de una sonada polémica, como es sabido, entre Michel Foucault («la folie est exclue par le sujet qui doute»²⁰) y Jacques Derrida²¹. Curiosamente, fue un problema

15. Cfr. Agustín García Calvo, «¿Qué pasa cuando se dice “Hay” en absoluto?», incluido en *Lecturas presocráticas*, Madrid, Lucina, 1981, pp. 225-234.

16. «El límite, y por lo tanto el ser, ya no coincide con el puro y simple “haber”, con la pura y simple afirmación. El problema queda por de pronto sólo planteado, y se tardará bastante en llegar a una fórmula como es la adopción sistemática y fija del lexema de “existencia”» (Felipe Martínez Marzosa, *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999, pp. 64-65). Este es probablemente el motivo de que a este uso absoluto algunos lo llamen existencial, lo cual es bastante chocante, pues que se recurre a una noción posterior para explicar un uso anterior, aunque más chocante aún es que esto no le choque a casi nadie.

17. Cfr. Agustín García Calvo, *Hablando de lo que habla (Estudios de lenguaje)*, Madrid, Lucina, 1989, pp. 39-65.

18. Todavía en el siglo IX, en plena corte carolingia, se percibe que el término *existir* no estaba definitivamente asentado. Cfr. Fridegiso de Tours, *La nada y las tinieblas*, edición de Tomas Pollán, Segovia, La uña RoTa, 2012.

19. «Es decir, sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario, tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones –de las que fuese consciente– poseyera» (*Crítica de la razón pura*, edición de Pedro Ribas, estudio introductorio de José Luis Villacañas, Barcelona, RBA, 2014, B 134, p. 143).

20. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 57.

21. Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89. Foucault contestaría acerbamente a Derrida en «Mon corps, ce papier, ce feu» (1972), cfr. *Historia de la locura en la época clásica*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 1976 (2.ª edición), II, pp. 340-372. Un buen análisis de la polémica en Antonio Campillo, «Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia», *Daimon: Revista internacional de filosofía*, n.º 11, 1995, pp. 59-82.

que algunos críticos de Descartes ya señalaron y que Descartes de alguna manera no era capaz de entender, porque a este no le interesaba lo más mínimo que esa subjetividad estuviera unificada más allá de la unidad que proporciona el propio pensamiento, que le bastaba y le sobraba²². *Non mi bisogna e non mi basta*, como decía Cristina de Suecia respecto de su trono de Suecia. Ismael Boulliau se lo señalaba con cándida inocencia:

«En la mencionada proposición (y la conclusión de ella extraída), *yo pienso, luego soy*, aquel filósofo delira admirablemente cuando el sujeto de tal proposición, *yo pienso...*, el pronombre *yo* no trata del hombre, sino del alma que medita: como si el hombre, vivo, no pensara consigo mismo sino que sin hacerlo él, fuera su alma la que lo hiciera»²³.

En resolución, que tanto Kant como Descartes apostaban por algo relativo al sujeto, pero mientras que Kant tendía a continuación a identificarlo con el sujeto del enunciado para salvar la identidad de la autoconciencia, Descartes parecía conformarse con hacerse presente el pensamiento:

«Encuentro aquí: hay pensamiento; solamente esto no puede serme arrancado: Yo soy, yo existo; es cierto.»²⁴

Evidentemente, esta operación cartesiana tampoco fue inocente, pues asumía la confluencia escolástica sobre el verbo *ser*, de tal forma que ello le llevó a admitir sin problemas el *ego existo*. De alguna manera, Descartes dudó de todo salvo del sujeto de la enunciación, de tal forma que no podía sino declarar que sus denegaciones no afectaban a aquellas nociones que se conocen sin afirmación ni negación²⁵.

22. Kant se daba perfecta cuenta de la enormidad de la operación cartesiana, y de ahí su restricción: «Un entendimiento cuya autoconciencia suministrara, a la vez, la variedad en la intuición, un entendimiento gracias a cuya representación existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un especial acto de síntesis de lo diverso para alcanzar la unidad de la conciencia. Pero sí lo necesita el entendimiento humano, que no intuye, sino que simplemente piensa» (*Crítica de la razón pura*, edición citada, B 138-139, p. 145). Esta es precisamente la razón de que Descartes se tenga que poner a demostrar la existencia de Dios mediante una modalidad del argumento ontológico de San Anselmo. De lo contrario, Dios sería él mismo.

23. Ismael Boulliau, «Nota breve sobre la opinión de Descartes acerca de la especie del alma impresa en el intelecto (1663)», traducción y edición de Pedro Redondo Reyes, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 64, julio-diciembre, 2021, p. 217.

24. «Hic invenio: cogitatio est: haec sola a me divelli nequit: Ego sum, ego existo; certum est», René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, edición de Jean-Marie Beyssade y Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 1979, p. 82.

25. «La seconde objection que remarquent ici vos amis est que, “pour savoir qu’on pense, il faut savoir ce que c’est que pensée; ce que je ne sais point, disent-ils, à cause qu’j’ai tout nié”. Mais je n’ai nié que les préjugés, et non point les notions, comme celles-ci, qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation» («Lettre de M. Descartes a M. Clerselier», en René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, edición citada, p. 379).

Se podrá aducir que esta forma de plantear las cosas desemboca en cierto dualismo intempestivo. En efecto, parece distinguirse un mundo de esencias, de sustancias plenas de significados y un mundo inefable, en el sentido de que escaparía a cualquier conceptualización. Casi se diría que un mundo inteligible y otro sensible. Las diatribas de Nietzsche contra esta división ontológica, que pondría las cosas patas arriba, no pueden sino resonar aquí, pero hay un matiz sobre el que es preciso parar mientes y que creo que gustaría al mismo Nietzsche, porque creo que gustaría también a Max Stirner²⁶. Tal división no tiene por qué degenerar necesariamente en un egipticismo²⁷. Ese mundo sensible no puede ser atrapado completamente por el concepto, cierto, pero eso no involucra que no pueda ser dicho. No es trascendente y supralunar, sino lo más inmanente y terruñero que pueda imaginarse. De hecho, lo estamos diciendo a todas horas, claro está que pagando el precio de desalojarlo de significado, pero, naturalmente, no de vida, faltaría más. Cuando mi suegra (nada nefelibata, por cierto) me dice «¡Saca el este del ese!», queriendo decir que saque el cazo del armario de la cocina, o mi hija «¡Acércame eso!», queriendo decir que le acerque tal libro que quiere leer, o mi hijo «¡Tiramela por arriba», queriendo decir que le tire una pelota alta para pararla, todos estos enunciados tienen perfecto sentido si se encuentra uno en la situación empírica en que se profieren. Dejan de tenerlo (literalmente, no se sabría de qué se está hablando) si tal situación nos es ajena, pero eso no significa que no sean actos comunicativos perfectamente legítimos ni que atenten contra el sentido común²⁸. Al revés, la mayor parte de nuestros actos lingüísticos son de este estilo. Utilizamos a todas horas partículas que dan sentido a la experiencia en que nos desenvolvemos²⁹. Ninguna denegación, por tanto, contra ese mundo en que hablamos. Y todas las de mundo contra la pretensión de sustituirlo por un mundo de que se habla, pues no es lo mismo. De hecho, cuando se invoca la realidad de algo,

26. Cfr. *El único y su propiedad*, donde la primera parte se titula «El Hombre» y la segunda, significativamente, «yo» (edición de José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2014), siendo imposible ni de haldas ni de mangas su identificación. Véase, además, la extraordinaria y extensa respuesta a sus críticos (Feuerbach, entre ellos) en «Los censores de Stirner», incluido en Max Stirner, *Escritos menores* (selección, traducción, prólogo y notas de Luis Andrés Bredlow, Logroño, Editorial Pepitas de calabaza, 2013, pp. 89-170), donde se percibe claramente que Stirner protestaba (en tercera persona, por cierto, la función de la no-persona, como dicen los lingüistas) por la conversión en ideas de aquello que precisamente le debía servir para luchar contra ellas.

27. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos: o Cómo se filosofa con el martillo*, edición de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2013, especialmente el capítulo «La razón en la filosofía».

28. Y por eso Bertrand Russell afirmaba: «Uno de los objetivos de la ciencia y del sentido común es reemplazar la cambiante subjetividad de los particulares egocéntricos por términos públicos neutros» (*El conocimiento humano*, trad. de Néstor Míguez, Barcelona, Orbis, 1983, p. 98).

29. Por ejemplo, el famoso «¡No es esto, no es esto!» del artículo de José Ortega y Gasset («Un al-dabonazo», *Crisol*, 9 de septiembre de 1931), absolutamente incomprensible para nosotros (pero no, claro está, para los lectores de su tiempo) si no se añade que hacía referencia a su descontento y desasosiego con la reciente II República Española, para la cual reclamaba una rectificación precisamente mediante la mixtura de utilizar el uso copulativo y absoluto del verbo ser. En efecto: «No: la República en España, o es la que triunfó, la auténtica, o no será» (*ibidem*).

cuando se apuesta por lo real (lo que de verdad es) con la mejor de las intenciones, tal apuesta deja entrever la pretensión de que eso que hay ahí pueda ser a su vez algo, es decir, que sea eso que decimos que es en vez de ser solamente eso, pues *ser algo* no puede consistir sino en la acreditación de un significado, precisamente el que se despliega en las categorías, sean estas o aquellas. En consecuencia, que estamos condenados a categorizar si queremos entender algo, pues tan ineludible es el campo mostrativo al que los deícticos nos remiten como ese acervo de significados que no tienen por misión suplantar al primero sino ordenarlo para terceros.

Que algunos crean que el problema mayor es la localización de esos significados (se suele llamar con cierto abuso *platónicos* a los que los sitúan más allá de nuestra experiencia, olvidando que no puede haber significados sin significantes, o *mentalistas* a los que los localizan en nuestra mente, creyendo que se gana algo metiendo en nuestra cabeza la dualidad del signo, por no hablar de los que se van directamente al cerebro, haciendo que el vínculo entre significado y significante no sea lingüístico y abstracto, sino físico y concreto) no es más que la consecuencia del triste manejo de las abstracciones (¿cuántas veces habremos oído que un fonema es un sonido?), pues se reclama de estas lo que no están en disposición de entregar. Olvidan lo que ya decían los escolásticos, que los que abstraen no mienten. *Abstrahentium non est mendacium*. Que tal problema se haya llevado el tiempo de ingenios brillantes no quiere decir nada: son víctimas de la persecución de existencias, es decir, persecuciones para que lo que haya entonces sea, es decir, para que exista. Con razón Heidegger protestaba por que se entendiera demasiado deprisa su *Dasein* como *Existencia humana*, pues que percibía la reificación que tal interpretación propiciaría; de ahí su apuesta (vana, por otra parte) por el poema en su última época, porque vendría a suponer, entre otras cosas, que el decir metafórico (en tanto en cuanto tendería a expresar un vínculo único, lo que no significa que se consiga y, si se logra, muy probablemente a costa de volverse enigma) le salvaría de tal peligro (solución, por cierto, que es muy parecida a la de María Zambrano³⁰).

En resolución, si algo puede ser sabido, entonces no lo hay y si hay algo, entonces no puede ser sabido. O, en otras palabras, que cuando señalo lo que hay no lo sé y cuando lo sé, entonces ya no lo señalo. ¿Qué hacer entonces? La respuesta es relativamente sencilla: seguir hablando. Pero ¿en qué sentido? Respuesta: en el sentido de ir descubriendo las contradicciones con que armamos la realidad, con que la construimos mediante nuestros significados, porque es sencillamente imposible que tal construcción no las contenga dado que pretende nada menos que hacer compatible el mundo donde se habla (o campo mostrativo) con el mundo de que se habla (necesariamente ideal), como diría Agustín García Calvo³¹. ¿Pero no hay algo ahí más allá de nuestros significados y nuestras construcciones, más allá de los vaniloquios generalizados? Pues claro, no se está diciendo otra cosa: esto.

30. Cfr. María Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1978.

31. Cfr. *Del lenguaje*, Madrid, Lucina, 1979, *passim*.

La liquidez de las categorías como marco del proceso insoslayable de subjetivación-desubjetivación-subjetivación...

Ana de Lacalle Fernández

Adscripción: Centro de estudios sociales y Políticos Desiderio Sosa.

La tesis que pretendo argumentar en este artículo es que las categorías, entendidas como absolutos inmutables han perecido junto con la muerte de sus fundamentos arbitrarios. De estas se derivaban una serie de conceptos de los que no podemos prescindir, eso sí concibiéndolos como significantes con significados fluctuantes que utilizamos para aproximarnos, al menos, a lo fenoménico. ¿Esto significa que la desubjetivación es inevitable? Cabría clarificar, y así lo haremos, qué puede entenderse bajo esta negación del concepto de sujeto, para dilucidar si la desaparición de categorías inmutables nos conduce inexorablemente a esa vía parmenídea del ser como única vía. De entrada, atisbo una contradicción entre la disolución categorial y la vía única del ser. Y esto porque la mutabilidad de los significados de los conceptos a caballo de las fluctuaciones de lo singular y determinado materialmente abre, por el contrario, la posibilidad de ser en muchos sentidos, incluso en aquellos que en algún momento podían ser considerados no-ser.

Para situar el marco del que partimos y en el que se desarrolla esta reflexión, realizaremos un breve recorrido por lo que desde la época clásica se concibió como *categoría*.

La necesidad de categorizar el mundo queda establecida, de alguna manera, por el intento de Aristóteles de trasladar el lenguaje, a menudo metafórico de Platón, a otro ámbito: aquel en el que desde una observación analítica de los modos de decir se entra en relación directa con las formas de ser, cuya racionalidad consiste en ser decible. Y sabemos que según Aristóteles el ser se dice de muchas maneras.

“De las cosas que se dicen, unas se dicen según combinación, otras sin combinación. Así aquellas según combinación, por ejemplo, un hombre corre (...), otras sin combinación, por ejemplo, hombre, corre. De las cosas que son unas se dicen de un cierto sujeto, pero no son en ningún sujeto; por ejemplo, hombre se dice de un cierto sujeto, pero no es en ningún sujeto. Otras son en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto (y digo, en algún sujeto lo que, dándose en algo, no como parte, es imposible que sea separadamente en lo cual es)” (Aristóteles, 1988).

El párrafo anterior es una muestra del rigor con el que Aristóteles analiza el decir de lo que es, como una conexión entre lenguaje y pensamiento isomórfica y que, por ende, nos permite ver lo que es, en su decir. Por eso parte de la obra aristotélica —el *Organon*, *Las Categorías...* y tal vez la misma *Metafísica*— se ha considerado como el embrión de lo que posteriormente se dio en denominar lógica —que poco tiene que ver con la aristotélica—.

Lo que aquí nos interesa es cómo el estagirita captó ese vínculo insoslayable entre lenguaje, pensamiento y realidad que exigiría posteriormente mucho esfuerzo de rigor filosófico. Aunque fuese para demarcar que las condiciones de uso del lenguaje no tienen esa conexión intrínseca con la realidad o lo en sí, ya que el sujeto que conoce y dice no puede alcanzar plenamente lo que es. O inclusive lo que es, desconocido absolutamente para el sujeto solo posee una referencia lingüística sin contenido real.

Y este cuestionamiento de la categoría como totalizadora viene a transformarla Kant, desde el momento en que argumenta que esos universales aristotélicos no reflejaban nada de la realidad en sí, sino que los conceptos a priori son del entendimiento, o categorías, es decir, constituyen la estructura del conocer humano que lo posibilita a partir de los datos empíricos a dotar de significado a lo fenoménico: “(...)Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura a priori y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales este no puede recibir representaciones, que, por consiguiente, siempre han de afectar al concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada a fin de hacer de ella un conocimiento” (Kant, 75-76). El denominado giro copernicano kantiano consiste sucintamente en situar en el sujeto las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo que se da en la experiencia, por lo que aquello que no es objeto de la sensibilidad se nos escapa. Es lo en sí, lo real, lo noúmeno, aquello que no puede alcanzar el entendimiento. Dicho en palabras del propio autor: “Somos pues nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza” (Kant, 2005).

Esta breve introducción nos muestra cómo lo categorial ha sido: o puesto como propiedad de la cosa en sí y dicha por nosotros; o, por el contrario, una condición del sujeto que hace posible que este alcance un conocimiento empírico, eso sí, de lo que aparece o se muestra a nuestra intuición y sensibilidad.

De esta manera, y basándonos en dos filósofos fundamentales que utilizaron el término categoría, observamos la mutabilidad de éstas, de la misma manera que lo humano es cambiante y lo Otro también. Así esta fluidez y elasticidad de lo que ha dado en denominarse “categorías” exige replantearse su viabilidad, su función o su necesidad en los tiempos actuales.

Creer que podemos llegar a pensar sin ningún tipo de concepto que aglutine lo común de la diversidad, ni tan siquiera para poder entendernos cuando hablamos, es una quimera, aunque no sé si deseable. Los conceptos —y me permito la licencia de reducir las denominadas categorías a meros conceptos, para su aplicabilidad actual— son la herramienta lógica que nos permite pensarnos, a nosotros y a lo diferente lo Otro. Su naturaleza es siempre universal, por eso el lenguaje dispone de nexos que singularizan aquello a lo que nos estamos refiriendo. Lo concreto, determinado, material posee una unicidad que debe ser siempre considerada, incluso cuando lo que pretendemos es otorgar cierto orden al mundo para poder entenderlo. Esto último es imposible sin aglutinar las cosas singulares a partir de semejanza, diferencias, etc. Lo dicho parece evidente si de lo que hablamos es del conocimiento científico, aunque habría mucho que repensar al respecto, cosa que los mismos filósofos de la ciencia han puesto en cuestión y han problematizado. Ahora bien, cuando lo que está en juego es la comprensión de la realidad sociocultural y política, esta forma de proceder resulta si cabe algo más problemática.

En este espacio en el que se despliega la existencia y la relación de unos con otros, necesitamos marcos conceptuales de comprensión que no nieguen y excluyan las singularidades, porque si la necesidad insoslayable del uso de conceptos para pensar se convierte en la creación de estancos dogmáticos que nieguen todo cuanto no pueda ser ubicado bajo ese marco comprensivo, estaremos no solo excluyendo la diversidad de formas de vida elegibles, sino también imponiendo cómo debe ser la vida. Esto último, de hecho, ha sucedido a lo largo de la historia y no son pocos los pensadores que han denunciado esta asfixia del individuo, este imperativo sagrado que ha cercenado la posibilidad de ser quien se decide ser.

De esta imposición categorial falaz nos instruyó con gran perspicacia Nietzsche al constatar que “En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche, 2012). Si, tal y como afirma el filósofo alemán, los enunciados o combinación de conceptos ejercen un poder legislativo, relevante por las consecuencias de lo que es considerado verdadero o falso, la inquietud del individuo no es ciertamente la verdad. Lo que se presenta necesario es que la invención creada no reporte bien en lugar de mal, y parece que lo beneficioso por ser lo impuesto es lo bueno, y lo malo por ser pernicioso la mentira. De esta forma aquel que filosofó a martillazos se pregunta:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáfora, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humana que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, ca-

nónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Ibid, 2012).

La fuerza expresiva de este fragmento es de una claridad supina, en su intento de dar cuenta de cómo la verdad no es más que algo relativo a la perspectiva desde la cual se mira el mundo; en su conciencia de que la mirada no es ni ingenua, ni inocente; que su uso acaba imponiendo *lo mirado* como verdades que el pueblo, los individuos consideran firmes y canónicas, no siendo más que falsas ilusiones cuyo origen ha sido olvidado. Y, por último, la reveladora imagen que utiliza comparando las metáforas —ilusiones que se ha olvidado que lo son y se toman como verdades— con una moneda que ha perdido su troquelado, y ya no es más que metal. Es decir, esas categorías universales que incluían un entramado de conceptos han quedado desgastadas, hasta tal punto que ya no sirven para ordenar el mundo tal y como se pretendía, porque se ha desvelado su auténtico origen, que no es ninguna realidad en sí, sino la imposición de una determinada voluntad de poder que ha interpretado el mundo según su interés.

Estamos ya lejos de Aristóteles, Kant, ... porque ni la verdad, ni la mentira tienen que ver ya con lo que sucede en el mundo o lo que el sujeto construye de su percepción del mundo, sino lo que se regula por intereses distintos del conocimiento como verdadero o falso.

Y es aquí donde la arqueología foucaultiana del poder, el cual impone verdades, constituye la continuación de una herencia dejada por Nietzsche. Recordemos la denominada “micro-física” del poder de la que habla Foucault que muestra, precisamente, cómo las grandes categorías que se imponían con el fin de controlar al individuo y su posible expansión como sujeto, se han reconvertido en:

“La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito” (Foucault, 1976).

Los mecanismos utilizados por el poder se han transformado desde que Nietzsche intuyera que lo que mueve no es la voluntad de verdad, sino la voluntad de poder. Y esta se sirve de instrumentos sofisticados mínimos que van mellando al sujeto, hasta que ni tan solo se apercibe de cómo es manipulado y obligado.

Habiendo mostrado que lo categorial ya no tiene lugar en nuestro ser y estar en el mundo, y que los conceptos deben ser usado con la cautela de su fluctuante

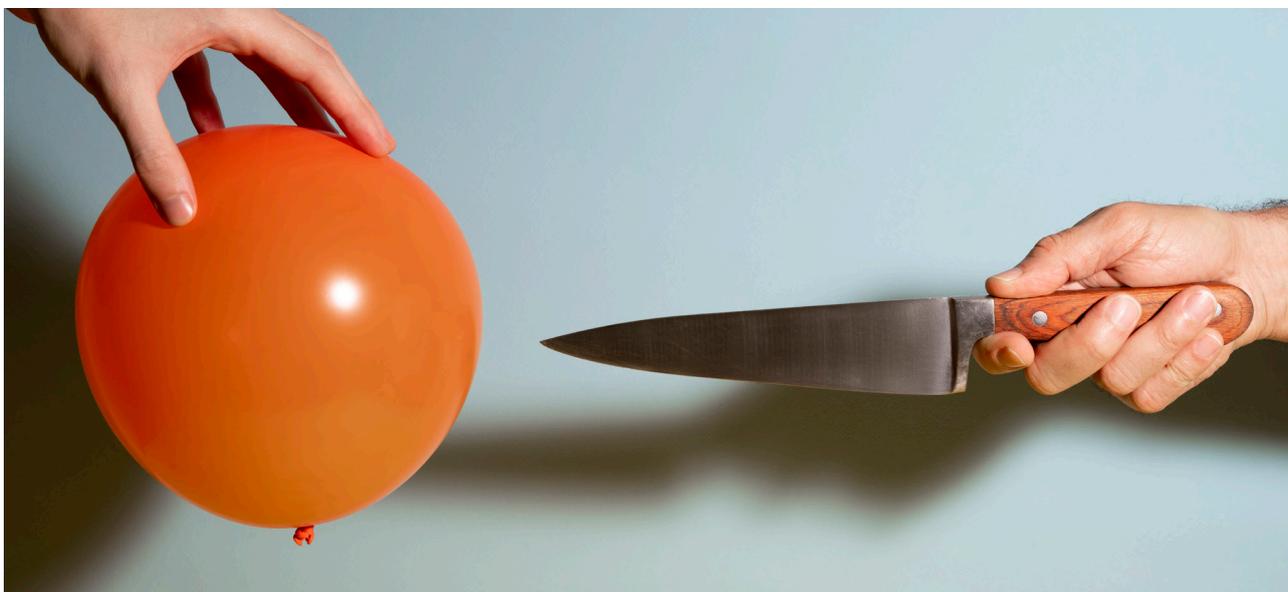
cambio de significado, nos resta analizar si lo mencionado lleva necesariamente a la desubjetivación.

Según Luis Félix Blengino, Violeta Larralde (2017), en su análisis sobre la tensión entre la subjetivación y la desubjetivación en Foucault:

“Pretendemos sugerir como línea de lectura que las prácticas de desubjetivación no pueden nunca más que desembocar en otras nuevas prácticas de subjetivación que implicarán a su vez nuevos modos de resistencia. Así, la lucha contra identidades preconstituidas no puede ser una lucha abstracta contra todos y cualquier modo de identificación y de creación de identidad en busca de lo innominado sino antes bien contra las formas de constitución de esas identidades para construir nuevas formas siempre contingentes y estratégicas de identificación, del mismo modo en que la resistencia se ejerce contra ciertos modos del gobierno del sí mismo y no contra el gobierno en sí mismo.”

He aquí una clave de lectura interesante en el sentido que pretendíamos sostener: el sujeto, no en el sentido también foucaultiano de sujetado o encorsetado en un entorno rígido e infranqueable, sino en su sentido latino genuino de quien es capaz de sostenerse a sí mismo, posee entidad, y por ello es capaz de gobernarse a sí mismo en interrelación con el gobierno de los otros, para lo cual la libertad es una condición necesaria.

Cierto parece que, como apunta Foucault el ejercicio del poder por parte de las instituciones políticas implica un espacio de existencia rígido y regulado del cual el sujeto debe desembarazarse; en este intento de resistencia se produce ese proceso de desubjetivación que consiste en desarmar las sujeciones que intentan constituirlo como sujeto político. Pero es precisamente este tránsito el que subjetiva de forma propia y autónoma a quien se verá cíclicamente envuelto en esa tensión.



Ahora bien, en este análisis no podemos omitir otro sentido que adquiere en la actualidad el término desubjetivación y que conviene explicitar, sin perder de vista como referente constructivo el significado que le atribuyó Foucault, principalmente porque son complementarios. A saber:

“La filosofía política de nuestro tiempo parte del supuesto de la pluralidad inherente al cuerpo social, y afirma que cada identidad debe ser reconocida e incluida en un proyecto de comunidad heterogéneo desde sus fundamentos. La pluralidad es, pues, una de las nociones centrales en los debates actuales de esta naturaleza. Dicha noción presupone la cohabitación de subjetividades diversas en un territorio determinado. Sin embargo, en contrasentido con el brío pluralista de esta época, filósofos como Giorgio Agamben, Pierre Dardot y Christian Laval describen procesos de subjetivación, es decir maneras en las que un individuo deviene sujeto, que no imprimen ya características contundentes ni forjan esencias fijas, sino que vacían de contenido estable las subjetividades contemporáneas y engendran, en consecuencia, un cuerpo social de identidades larvarias y espectrales, imposibles de denotar “sujetos”. (...) Podríamos afirmar que lo que tiene lugar en la época presente no es un proceso de subjetivación, sino uno muy peculiar de des-subjetivación, en el que la identidad individual se torna la objetual y repetitiva de la empresa que compete en el mercado mundial, y cuyo único fin es la ganancia sistemática. Sujeto y objeto se vuelven, de esta manera, categorías indecibles.” (Olivares Muñoz, F. 2022)

Es decir, la desubjetivación no parece tener esa retroalimentación que deviene en una nueva forma de subjetivación, sino en la disolución del sujeto como categoría o concepto decible. Aún, es más, otros procesos de desubjetivación se producen respecto de los más vulnerables de la sociedad no siendo, ni tan si quiera, objetos útiles instrumentales, sino grupos excluidos que no poseen ni las condiciones de existencia mínimas y que desde la perspectiva del neoliberalismo capitalista son una carga y una rémora.

No obstante, la hipótesis del artículo sostenía que la desaparición de las categorías no implica un proceso de desubjetivación irreversible. Por el contrario, intentábamos mostrar que la *liquidez* de lo categorial, que nos permite reducirlo a conceptos referidos a experiencias parciales, contribuye o facilita esa liberación de los dispositivos de poder que constituían al sujeto porque las barreras a romper eran de barro, no de hormigón, y en consecuencia esa tensión que conduce a la desubjetivación es posible y valiosa por cuanto desde una necesaria libertad tiene lugar una recreación del sujeto.

Esto no menosprecia los dispositivos de poder que operan en las sociedades actuales, pero por el contrario tampoco condenan al sujeto a diluirse, a no-ser,

porque la actitud y aptitud de resistir a lo extraño, impuesto, sigue latente en ese sujeto que en algún momento se ha erigido como tal, para que podamos anunciar después su desubjetivación.

En conclusión, desde la perspectiva planteada el fin de las categorías como absolutos inmutables es, más que un motivo de añoranza, la posibilidad de que cada individuo se subjetive desde su propio querer ser-habría que analizar, quizás en otra ocasión, la relación con el deseo y el placer- desde las cotas de libertad más altas que podamos lograr, teniendo en cuenta que sería absurdo hablar de un proceso de subjetivación ahistórico, descontextualizado y sin influjos de esa interdependencia que tenemos con los otros, plurales y diversos, y que hacen posible edificarnos más desde el querer que desde la imposición.

De tal forma, los absolutos son prescindibles porque constituían dispositivos de poder de gran influjo en el proceso de subjetivación. Si el marco en el que se despliega la diversidad de subjetividades es suficientemente flexible y moldeable la pluralidad puede tener cabida en una comunidad política que siendo permeable normaliza la desubjetivación como una forma de ser -nunca de no-ser- que atiende a los cambios que por proceso existencial van produciéndose en cada subjetividad y que suponen momentos de *crisis*, en los que cabe ponerse a sí mismo entre paréntesis para poder cerrarlo temporalmente – o como venimos diciendo transitando de la desubjetivación a la subjetivación y viceversa-.

Referencias bibliográficas:

Aristóteles (1988) *Las categorías* [ed. bilingüe; introducción, traducción, notas e index graecus translationis por H. Giannini y M. I. Flisfisch], Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Blengino, L.F. Larralde, V. (2007). *Reflexiones en torno a la identidad y la resistencia: el estar en la tensión entre la subjetivación y la desubjetivación en Michel Foucault*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Pg. 2

Foucault, M. (1976) *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores. Argentina. Pg.137

Ibidem (2012, pg.28)

Ibidem. Pg. 103.

Kant, I. (2005) *La Crítica de la Razón Pura. Cap. I. Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento*. Traducción Pedro Ribas. Editorial Taurus. Pg.75-76

Nietzsche, F (2012) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos. Pg.24-25

Olivares Muñoz, F. (2022) *Dispositivos de (des)subjetivación contemporánea: a propósito de la pluralidad*. Revista Reflexiones marginales. Consultada vía web el 29-8-2022.

El “hombre del hoyo” y el loro de Von Humboldt

Óscar Sánchez

Psitacce pumilio magna sed docta loquela.

G.W. Leibniz a Madelaine de Scudéry

El caso conocido como el “hombre del hoyo”, que se hizo célebre el pasado agosto, me recordó una anécdota histórica poco conocida acerca de la vida y logros del gran naturalista alemán del s. XIX Alexander Von Humboldt. Narro brevemente esto segundo y luego trato de buscarle la conexión con lo primero, si es que la tiene y no me la invento yo. Von Humboldt había nacido en una acaudalada familia de la aristocracia alemana, pero en vez de pasar su vida cazando por las mañanas, intrigando por las tardes y acudiendo a bailes de gala por las noches, decidió emplear su fortuna en explorar el mundo, así, tal cual. Antes había gente así, ahora los videojuegos, las drogas de diseño o las teleseries interminables y el fútbol omnímodo han hecho de aquellas excepciones una rareza casi inencontrable. Para colmo, nada queda ya por explorar, el globo terráqueo entero es ya una inmensa zona de confort, al menos en el sentido de la conquista de lo desconocido. Hoy lo único desconocido parece ser el límite de la maldad de la especie humana en su trato mutuo y con respecto al entorno natural vivo, pero hasta eso lo vamos a averiguar seguramente en el curso de los próximos veinte años. Humboldt, en cambio, salió de su “zona de confort” a causa de su educación ilustrada e idealista, con el propósito de incrementar el acervo cultural de la humanidad, y de paso, por qué no, hacerse un nombre con ello. Su viaje más fructífero fue sin duda el que realizó a la América entonces española, entre 1799 y 1804. Allí se volvió loco por la vulcanología, examinó, catalogó y coleccionó toda clase de plantas nunca vistas, escribió acerca de las costumbres de los lugareños y en general llevó a cabo el trabajo científico más exhaustivo y colosal de la historia del naturalismo (no en vano, Charles Darwin fue discípulo suyo).

Concretamente, en la región de San José de Maypure se encontró con que la tribu indígena que deseaba en aquel momento conocer, los atures, habían sido completamente aniquilados por otra tribu, los caribes, hasta el punto de que no había quedado ni uno de ellos vivo. Humboldt lo lamentó, pero no únicamente por motivos sentimentales o humanitarios, sino porque también sentía un vivo interés por la filología -al igual que su hermano Wilhelm, otro que también se resolvió a no ser un parásito de por vida-, y con la extinción de los atures se había perdido también su lengua. O casi. Porque resultó que había sobrevivido un viejo loro casi desplumado que todavía repetía extrañas palabras que Humboldt interpretó como

un vestigio vivo, un eco rarificado, de la perdida lengua atur. Así que debemos imaginarnos la escena del gran Humboldt, un aristócrata alemán, sometiendo personalmente a un agotador interrogatorio al pobre loro, esa especie de gramófono de la naturaleza, día tras día y semana tras semana hasta que logró arrancarle hasta 40 palabras que parecían repetirse más a menudo y apuntar a un cierto atisbo de sentido.

La pregunta, claro, es para qué. Según parece, se pierden lenguas humanas constantemente, y en la actualidad más que nunca, debido o bien a la pura y simple violencia o bien a causas naturales como terremotos, inundaciones, etc. Se perdió incluso el idioma nüshu, que fue el código artificial con el que las mujeres de la corte del Japón feudal se comunicaban entre ellas para escapar al control de los hombres, un episodio histórico digno de la mejor novela y hasta de una de esas teleseries que nos mantienen atornillados en casa. De manera que se nos hace hoy algo difícil entender el interés de los Humboldt en las lenguas de los pueblos remotos sin poder ni relevancia mundial, como si ambos fueran unos Indiana Jones de las reliquias léxicas, o como si entresacar a un loro 40 míseras palabras nos fuera a decir algo sobre la gramática o forma de vida atur o como si la aportación de la cultura atur al tesoro general de la humanidad fuera de algún monto. Se crean nuevas lenguas a cada momento (o jergas, como el lunfardo), el ser humano consiste precisamente en esa capacidad absolutamente asombrosa de proyectar un mundo nuevo en la forma de una comprensión de la realidad inscrita precisamente en su lenguaje¹, como el propio Wilhelm von Humboldt planteó por vez primera, y por tanto podemos pensar que poco importa una de más o una de menos. Pero es que ellos no lo veían así, ni ellos ni J. G. Hamman, J. G. Herder y tantos otros románticos de su época que creían que, en palabras del propio Wilhelm, el Humboldt más teórico:

Podemos dar por generalmente aceptado lo siguiente: que las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones; que son muchísimos los objetos que en realidad son creados por las palabras que los designan (...); y, finalmente, que las partes fundamentales de las lenguas no han surgido de manera arbitraria y, por así decirlo, por convención, sino que son sonidos articulados que han brotado de lo más íntimo de la naturaleza humana y que se conservan y se reproducen².

1. Esa comprensión (*Verstehen*) o pre-comprensión, como la tematizará Martín Heidegger en *Ser y tiempo* siguiendo parcialmente a Wilhelm von Humboldt, no consiste en un sistema categorial, a la manera del kantismo (las categorías no lo son del lenguaje común para Kant, la lengua pertenecería para él al terreno del yo empírico), sino en un trato práctico, a la mano, *zu-hande*, según el cual la realidad es aprehendida mediante el lenguaje a la vez que el lenguaje no es otra cosa que esa latencia de realidad atrapada en él, desvelada en él -en otros términos: el círculo hermenéutico...

2. "Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu", en *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona 1991, p. 61.

Es verdad que este tipo de argumentación con el paso del tiempo ha llegado a justificar nacionalismos identitarios más o menos imperialistas o un sí es no es asesinos, pero el fondo de la idea original no era ese. Lo que se pretendía, en un inicio, era más bien lo contrario: compilar todos los rastros del hombre sobre la tierra para crear una suerte de archivo cultural de la humanidad en el que no podía faltar nadie, ni las sofisticadas damas japonesas ni la modesta lengua atur. Es por eso que fue noticia hace unos meses la muerte del “hombre del hoyo”, el último representante de una tribu situada en plena selva amazónica (para más señas en el territorio indígena Tanaru, selva de Rondonia en Brasil). No conocimos ni su nombre ni el nombre de su pueblo ni nada significativo relativo a ellos, tan sólo que la mayor parte de la tribu fue exterminada en los años setenta por unos rancheros que querían quedarse con sus tierras y que los pocos supervivientes que restaron fueron liquidados en los noventa por unos mineros sin escrúpulos. Todos menos uno, el “hombre del hoyo” que, como el loro de Humboldt, falleció llevándose los secretos de su cultura con él, y al que hallaron, como por “cameos” o *dèjà vu* de la Historia, cubierto de plumas de guacamayo.

Aquel hombre cavaba hoyos y levantaba cabañas, pero jamás sabremos la razón. Estaba siendo seguido y grabado por la Funai, que es el organismo que en Brasil se arroga el cuidado de las tribus indígenas, pero tampoco sabremos nunca si el hombre fue consciente de tal espionaje o más bien se hizo el tonto para que le dejaran en paz. Frente a él, solitario y con buenos motivos para ser misántropo, el resto del globo funcionaba como un gran ojo mecánico alimentado por la sed voyeurista de averiguar el aspecto y las costumbres concretas del buen salvaje roussoniano. Y es que no es verdad ya que nos sobren las variedades de lo humano que se expresan en las diferentes lenguas. Somos todos como un enorme bloque homogéneo e hipertecnificado ante la existencia muda y discreta del hombre del hoyo porque cada vez nos parecemos más unos a otros y porque este planeta se asemeja cada vez más a eso que Ortega y Gasset denominaba hace más de 70 años el mundo “de las habas contadas”. Porque lo mismo este buen salvaje era en realidad un “mal salvaje”, como los que concibiera Thomas Hobbes (y por desgracia siempre es mucho más probable, aunque su facilidad para ser masacrados haga pensar esta vez en un incauto pacifismo), pero en un caso tanto como en el otro nos hemos quedado sin saberlo. Con el “hombre del hoyo” ha desaparecido definitivamente y de un plumazo -de loro o de guacamayo- una modalidad de la experiencia humana del mundo que quizá no vuelva jamás a repetirse, aunque sólo sea porque es totalmente intraducible e inincorporable a la malla de nuestras presentes (des)creencias cortadas por el patrón de la organización informacional del mundo sedicentemente civilizado. El intrépido Alexander von Humboldt lo hubiera visto así: no estamos ya como para desperdiciar opciones... O, como versificara antes el padre renegado del romanticismo alemán, J. W. Goethe...



Un libro vivo es la naturaleza,
difícil de leer más no ilegible;
tu pecho aspira, con ardiente anhelo,
a que todos los gozos de este mundo,
toda la luz del sol, todos los árboles,
todas las playas y los sueños todos
se junten y se fundan en tu espíritu ...
Mensaje (*Sendschreiben*), 1774.

Sección categorías



Dos aspectos de la política en Aristóteles

Alberto Buela*

Si lugar a dudas Aristóteles (384-322) es el filósofo más comentado de toda la historia de la filosofía de modo que un comentario más sobre él, en esta ocasión sobre su política, se perderá dentro de la inmensa bibliografía acumulada durante 2.344 años, que median entre la muerte de “*il maestro di color che sanno*” al decir de Dante Alighieri¹ y nosotros hoy día.²

En primer lugar, vamos a tomar un párrafo significativo e intentaremos comentarlo. Cuando dice: “Con atención vamos ahora investigar las comunidades políticas para tratar de establecer cual es la más apropiada para los hombres que anhelan vivir de acuerdo al mejor modo” (*Política*, 1260 b 27-29).

Y acá nos tenemos que detener en la frase final “la más apropiada para aquellos que quieren vivir del mejor modo”. El texto griego dice: *tís kratíste pason tois dynaménois zen oti málista kath'eukhén*.

Y para que no queden dudas afirma reglón seguido: “en esto nos orientamos hacia lo recto y conveniente” (*tó órthos kai to khrémison*).

Observamos acá tres términos significativos: *eukhén*, *órthos* y *khrémison* que están íntimamente vinculados a la ética de Aristóteles en las figuras del *spoudaios*, el *phronimós* y de la *areté*. Podemos traducir *spoudaios* por hombre íntegro, *phronimós* por sapiente y *areté* por excelencia. Así “la medida de cada cosa son la *areté* y el *spoudaios*” (E.N. 1166 a 12-19 y 1176 a 17-19). Mientras que el *phronimós* es recta razón y media del obrar; del *órthos logos*. (Prot. frag. 53).

Se trata entonces de averiguar que es lo recto y lo más conveniente para aquellos que quieren vivir del mejor modo posible. Pero como lo recto, lo bueno y lo justo no se establecen por ley sino que los vislumbramos en el obrar de los hombres íntegros y sapientes en el ejercicio de la virtud, será necesario que sean éstos quienes nos lleven a vivir del mejor modo posible.

Esto muestra el círculo hermenéutico en que se mueven la ética y la política en Aristóteles.

1. *Divina Comedia*, Canto IV, 131.

2. El último gran estudio sobre la *Política*, del que tenemos noticia, es el que coordinó mi compañero de la Sorbona Alfonso Tordesillas de la Universidad de Aix en Provence: *Aristote Politique*, París, 1993

El segundo aspecto que deseamos destacar es el contexto en que se destacan estas ideas en la filosofía política del Estagirita.

En una palabra, cómo se determinan estas ideas de integridad, sapiencia y excelencia en la filosofía política del autor. Al respecto afirma que: “En toda ciudad existen tres clases de ciudadanos: unos muy ricos, otros muy pobres y otros terceros que están entre aquellos dos. Y como lo moderado y lo medio es reconocido como lo óptimo, es evidente que también en relación a la posesión de los bienes lo mejor es el estado medio pues en él es más fácil establecer la jurisdicción de la razón... en cambio entre los muy ricos y muy pobres es difícil seguir la razón... los primeros son petulantes y los segundos pícaros y la petulancia y la bribonería son las fuentes de los delitos y a ninguno se le puede confiar la autoridad... los primeros no son capaces de obedecer y los segundos de mandar... unos están llenos de envidia y otros de desprecio sentimientos que están lejos de la amistad política. (*antiphilía*), que es el fundamento de la comunidad política (*koinonías politikés*) (Pol. 1295 b 1-24).

Estas sabias palabras son válidas para toda latitud y para todo tiempo en la medida en que el ideal político es la convivencia y concordia de los seres humanos.

Ahora bien, para seguir a la razón hace falta la posesión de la sapiencia (*phronesis*) y ésta se puede adjudicar con pleno derecho a la clase media, aunque no exclusivamente. Es esta clase intermedia entre los muy ricos y muy pobres donde es posible establecer la jurisdicción de la razón. Además esta clase se coloca en una situación de simetría con la virtud como término medio entre dos extremos opuestos. Así, la valentía se ubica entre la temeridad y la cobardía. “*Las virtud es un cierto medio=mesotés tis ára estín he areté*”.

En cuanto a la excelencia o virtud puesta como un fin no hay más que un modo de llegar a ella, hacer las cosas bien, mientras que los modos de errar son muchos, de ahí que sea más fácil errar el fin que acertar con él. De ahí el adagio: el mal se puede hacer de muchas maneras, mientras que el bien de una sola.

Recuerdo aquí a mi viejo padre criollo que terminó sus días como asador cuando le preguntaban cómo se hace un asado y contestaba de una sola manera “bien”, sino te puede salir crudo, seco, sancochado, arrebatado, quemado.

(*) *arkegueta*, aprendiz constante.

buela.alberto@gmail.com

El renegar del espíritu: autoconciencia y posibilidades de conversión en la sociedad contemporánea

Jorge de la Torre López¹

Introducción.

¿Es posible que ante el caos del mundo y las preocupaciones de la vida contemporánea se logre encontrar un reducto de paz y tranquilidad en donde se tenga una experiencia que se pueda llamar espiritual? ¿cuáles son las posibilidades con que contamos según el estado actual de cosas para tener una experiencia que llamemos religiosa, o mística, en tanto experiencia del misterio? ¿cómo nos la vemos con el misterio? ¿y qué tipo de talante priva en nuestra sociedad contemporánea, la experiencia de la unidad, de síntesis, de articulación, de comunión? ¿o, la experiencia de la fragmentación, de guetización, de dispersión, de aislamiento, de confrontación?

De forma general, la inercia común de la vida nos pone en el talante de la experiencia estética de la existencia. Esto es la experiencia de la mera exterioridad e inmediatez, el tiempo se nos aparece no como un *kairos*, sino como *cronos*. *Kairos*, es el tiempo cualitativo, la cualificación de la realidad, el mundo se presenta como la experiencia de la unidad, de la continuidad y la permanencia, la identidad se experimenta como unidad ante la fragmentación. Pero *cronos*, es la experiencia del mundo no cualificado sino cuantificado, es la matematización de la vida y la fisicalización de la realidad. Es el mundo de la representación inmediata.

Las representaciones dominantes de la realidad mundo se aparecen como la representación del éxito y la prosperidad. Representación que se impone a consta de un precio que pagamos muy caro. Optar por la exterioridad y la cuantificación de la realidad nos ha expulsado de nuestra interioridad, de la experiencia del *kairos*, es decir, vivimos en el olvido del pensar y del reflexionar a consta de la prosperidad material y la monetarización del mundo de la vida, el resultado es contundente. El

1. Licenciado en Sociología con la terminal en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara; Especialista en Antropología y Ética por la Universidad Panamericana Campus Guadalajara; Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad Jesuita de Guadalajara, ITESO; Doctorando en Ciencias Sociales por parte de El Colegio de Jalisco. Actualmente funge como presidente del Centro de Estudios Políticos y Sociales Desiderio Sosa. Correo electrónico: jorge_delatorre_lopez@hotmail.com

renegar del espíritu, que se constituye como el vaciamiento de la experiencia del encuentro y del trato con el misterio.

Así, la experiencia del misterio nos va siendo negada día a día, minuto a minuto. El éxodo del espíritu es hoy. Cronos ha ganado y nos va devorando feroz y lentamente. Nos va arrebatando el misterio, nos va cerrando las opciones, los momentos en que el espíritu pueda ser cultivado, seducido; los momentos en que se pueda asomar la experiencia de lo sagrado, de lo religioso, de lo numinoso, de lo inefable.

Si es acertado el diagnóstico sobre el talante de nuestra sociedad contemporánea, se haría necesario volver a fecundar la vida del espíritu, es decir, lograr un giro de la exterioridad a la interioridad, de la vida activa del mundo fenoménico y su pluralidad cambiante e inmediata, a la unificación de la conciencia dentro de la vida contemplativa.

A continuación, veremos tres perspectivas filosóficas con la intención de encontrar luz sobre lo planteado. En primer lugar, revisaremos desde Hannah Arendt, el concepto de *vita activa* y *bíos theoretikos* o *vita* contemplativa; en un segundo momento, algunos planteamientos que sostienen o prefiguran el talante de la Modernidad y la emergencia o constitución del yo como conciencia de sí o autoconciencia; por último, la existencia del individuo en sus tres posibles afirmaciones existenciales, la estética, ética y religiosa desde Søren Kierkegaard.

1. Arendt, y el concepto de *bíos theoretikos* o *vita* contemplativa.

A continuación ensayaré una definición de filosofía como vida teórica o vida del espíritu también llamada: *bíos theoretikos*, traducida como vida contemplativa, para distinguirla de la *vita activa*, según lo hace Hannah Arendt, (Hannover, 1906 - New, York, 1976), en sus obras “*La condición humana, 1958*”, y “*La vida del espíritu, 1978*”.²

La *vita activa* está afincada en la capacidad de los hombres de llevar a cabo acciones de tres tipos: la primera, es la capacidad de satisfacer las necesidades básicas para la vida de la especie; el hombre, *animal laborens*, realiza la actividad de la labor afincada en la vida biológica cuyo fin primordial es sobrevivir y satisfacer sus necesidades vitales.

La segunda, es trascendencia de la vida biológica; es la actividad de la producción de cosas que duran y que hacen que el hombre tenga una vida humana, es decir, se realiza la producción del mundo desde de la *tekné*. El hombre es *homo faber*

2. Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Ed. Paidós, Barcelona; (2005). *La condición humana*. Ed. Paidós, Barcelona.

Con el patrocinio de:



**Escuela Correntina
de Pensamiento**

Conceptualización filosófica

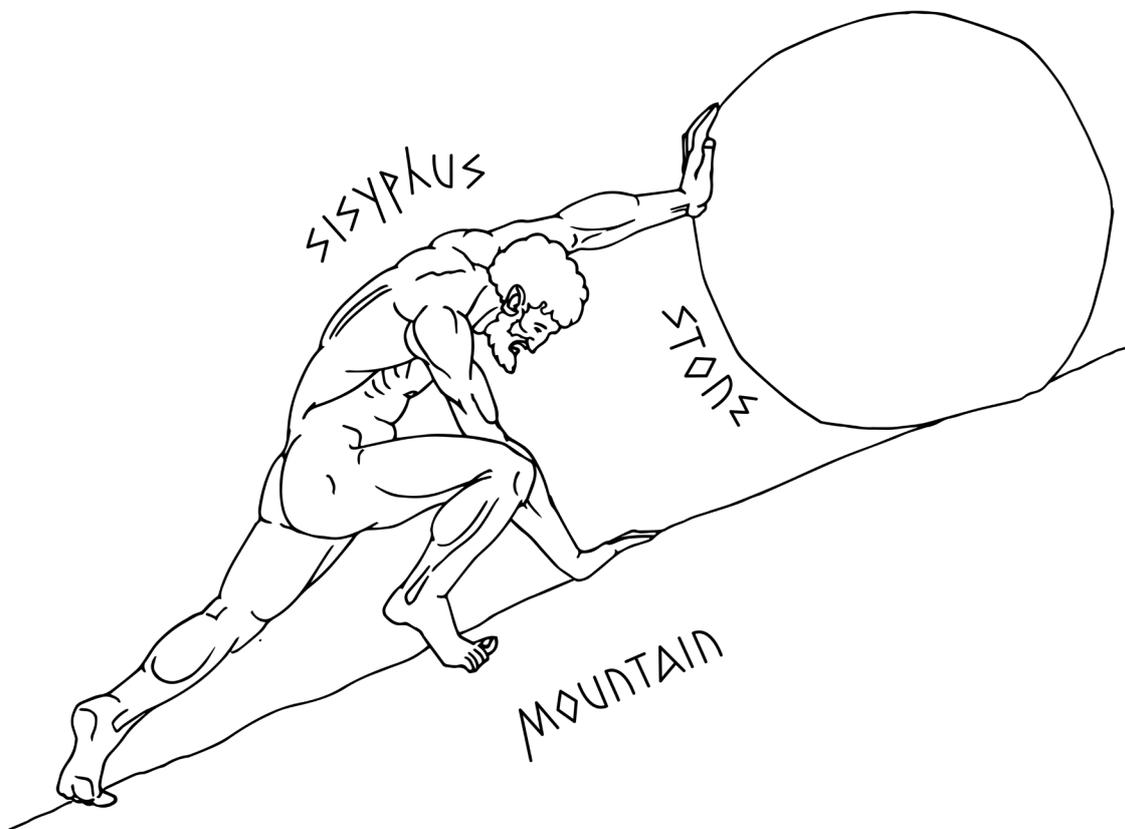
**ESCUELA
CORRENTINA**



**DE
PENSAMIENTO**

porque fabrica; es la actividad liberada de su dependencia de la naturaleza física, es superación de la necesidad biológica para inaugurar el mundo creado y artificial; es la acción de la cultura como segunda naturaleza humana.

La tercera, es la capacidad de la *praxis*, es la producción del mundo social y político, la comunidad humana. El hombre que hace *praxis* es el hombre que tiene intenciones políticas y que hace la historia humana. Es el *zoon politikon* de Aristóteles. En la *praxis* el hombre se da cuenta que es auténticamente libre porque no está anclado a la determinación biológica, ni al azar, si no a su capacidad de llevar a cabo proyectos y tomar decisiones que lo comprometerán para vivir en el mundo de los hombres, decisiones que le darán destino, y lo posicionarán frente al devenir de la historia.



El hombre desde la *praxis* se crea una identidad humana, un *ethos*, una vida comunitaria entre los hombres, así, por ejemplo, el perdón es una característica intrínseca de su ser abierto que muestra la capacidad de romper la determinación del mal, y poder fundar un nuevo comienzo; el hombre es así, novedad, o natalidad.

A estas tres capacidades humanas de la *vita activa*, le son necesarias, tres capacidades de la vida del espíritu, o de la vida contemplativa, o *bíos theoretikos*: se trata del pensar, la voluntad, y el juicio. Facultades que están relacionadas con la imaginación, el querer y la memoria. Estas tres facultades del *bíos theoretikos* fecundan la *vita activa*. Cuando la *vita activa* queda desgajada de la vida contempla-

tiva; el hombre, y el mundo de los hombres quedan al margen de las posibilidades de vivir una vida buena, y entonces se viven procesos de despersonalización y de deshumanización.

Las peores tragedias humanas contemporáneas ocurrieron como consecuencia de este desgajamiento: la explotación de las clases productoras, la masificación de los colectivos humanos, y la manipulación ideológica del poder político. El ciclo de producción del mal en tanto agresión a la vida y a la libertad, ocurren porque se oscurece o se silencia a la vida contemplativa. Nuestro tiempo está en crisis porque está sometido al imperio de la *vita activa* que vive desprovista de la vida teórica.

Para decirlo en palabras de Habermas, “el pensar es el renegar de la ciencia positiva”.³ La filosofía, así mismo, sería en tanto vida contemplativa, el renegar del espíritu por parte de una sociedad preocupada por la producción de bienes, del éxito y la prosperidad material, así como el mantenimiento de privilegios y el sometimiento de los unos sobre los otros.

2 . El talante de la Modernidad y la configuración del yo moderno.

René Descartes (La Haye en Touraine, 1596 - Estocolmo, Suecia, 1650), instalado ya en el horizonte del filosofar moderno, en “*El discurso del método, 1637*”⁴ nos dice “*je pensé, donc, je suis*”. Es decir, yo pienso, luego, yo soy, o yo existo. Preguntar ¿qué es el hombre?, es preguntar, ¿qué es un yo? Y la respuesta es tajante. El hombre es un yo. Decir e indagar en esto, es de por sí ya mucho. Para empezar, está el problema del yo frente a los otros yoes en donde cada yo es distinto y diferente. Con esto se plantea un problema sumamente complicado porque habría que validar que el hombre, el yo, no sólo tiene la consistencia del singular, sino del plural. El problema está en dos líneas que se pueden disociar o pueden converger. La cuestión de qué naturaleza tiene ese yo. Naturaleza en el sentido de *ousía* de *physis*. Es decir, qué es aquello que le da su radical fundamento y consistencia como singular y como plural.

Podemos decir, pues, que su consistencia última es la de ser singular, pero también plural. Podemos hablar de la convergencia o la divergencia de ser un yo frente a los otros yoes. Si experimentamos convergencia, entonces nuestro yo va acompañado en sentido positivo, y experimentamos integración. Es decir, podemos asumir normas morales, religiosas, cívicas, es decir, nos sumamos a la pluralidad de los yoes que existen de forma pasiva. Si experimentamos divergencia, nuestro yo va acompañado en sentido negativo y experimentamos confrontación, disgregación, y no podemos asumir, sino más bien dividir, entonces nos escindimos, nos separa-

3. Habermas, J. (1990). Conocimiento e interés. Argentina: Taurus.

4. Descartes, René. (2010). El discurso del método. Ed. Espasa Calpe, Madrid.

mos de la pluralidad de yoes que existen para ahondar en la pluralidad de forma activa.

Ahora bien, está la cuestión de que la consistencia del yo no es la consistencia de las cosas. La naturaleza del hombre no es la naturaleza de las cosas. Las cosas son cosas, pero el hombre no es cosa. El hombre es persona. El hombre no es un qué, sino un quién. No es algo, sino un alguien. Un yo, no es un algo o un qué, sino un quién y un alguien. El yo del hombre es el yo humano que tiene consistencia singular y plural. Así, pues, tenemos muchos yoes humanos que formamos la pluralidad convergente pasiva o divergente activa; el mundo, es la pluralidad. Pero el yo humano es el yo en su consistencia singular y personal.

Asumirse únicamente como un yo humano personal distinto del mundo de la pluralidad de los hombres, pero también de las cosas, ha derivado en el tema del “*solus ipse*” es decir, del yo mismo, que en términos filosóficos recibe el nombre de solipsismo, y en términos psicológicos el término de narcicismo. La Modernidad en el ámbito de la cultura humana se mueve bajo el ímpetu de la yoidad. Ello quiere decir, que la cultura occidental moderna, somos una cultura egolátrica o narcisista y solipsista. Los movimientos culturales modernos que han forjado nuestro mundo actual se basan en el ímpetu del yo. El renacimiento, la ilustración, el romanticismo; y las tres revoluciones burguesas, la científica, la política, y la industrial.

Sin embargo, quien comienza antes de la referencia cartesiana ya referida, es el iniciador del movimiento reformador para socavar la identidad cristiana papista, Martín Lutero, quien sostiene la idea de que tiene que haber libre relación del hombre con Dios, de un yo personal con el yo absoluto, no obstante que haya predestinación y por lo tanto no haya libre albedrío. El yo en este ámbito de lo divino queda elevado, de un yo simple y mortal a un yo sagrado, es la sacralización del yo, pero no de un yo omnisciente, sino un yo redimido, salvado.

Un yo simple que es mortal, pero al mismo tiempo se expresa en su propia lengua, en sus propias circunstancias. Queda atrás así, el Dios papista de la *crísthianitas* que condensó el proyecto del yo de la *paideia* griega, el yo de la *civitas* latina que representaba al Dios de los elegidos, de los eupátridas, los patricios y la casta nobiliaria.

El yo como categoría metafísica, como *ousía* como *hypokeimenon*, (lo que subyace ahí), había sido puesto como un dato filosófico por Descartes, y en lo teológico por Lutero, así pues, la constitución del yo tenía que revisarse a la luz de un nuevo espíritu, el de la Modernidad.

El yo ya había sido cimbrado por el cisma causado por los reformadores, pero el verdadero demoledor será el luterano Immanuel Kant, (Königsberg, Prusia, 1724-

1804). En su obra “*Crítica de la Razón Pura, 1783*”, Kant habla de la *gemüt*, (mente), la cual está constituida por la facultad de sentir a través de la experiencia sensible, el entendimiento que crea los conceptos, y la razón que elabora el proceso lógico por el cual se han de asumir como ciertos los conceptos dados por el entendimiento, quien a su vez realiza la síntesis entre lo dado a los sentidos y lo que está en la conciencia. La *gemüt* (mente) es una tríada conformada por la sensibilidad, el entendimiento, y la razón.

Esta unificación y articulación de facultades en el proceso del conocer es necesaria y no se puede escindir. “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”.⁵ Este nuevo modelo de la conciencia, o de la mente, entre otras cosas, desmitifica la noción del yo como sustancia, como algo en sí mismo.

El yo no es una dualidad expresada por la metafísica de cuño griego y latino, en donde se pueden separar la mente y el cuerpo. La nueva ontología germánica estaba naciendo, y el yo será un mero postulado teórico sin consistencia real, tan sólo el correlato de la actividad cognoscente en tanto ella se lleva a cabo como unificación y articulación de facultades. Kant a su vez planteará que hay dos yoes, el puro y el empírico, la percepción que tenemos del yo empírico, es el yo de la vida cotidiana, pero el yo puro, sólo puede darse por la apercepción que es la facultad que realiza el entendimiento para llevar a cabo la captación de la idea pura del yo. Kant le llama al yo puro o trascendental, la unidad sintética de apercepción. El yo surge emergiendo desde la facultad de inteligir la realidad. No hay un yo predado que descubrir, sino que va surgiendo en la medida en que se realiza la unificación de conceptos con la experiencia sensible.

Para Arthur Schopenhauer, (Gdansk,1788 - Fráncfort, 1860) en su obra “*El mundo como voluntad y representación,1819*”.⁶ El yo empírico es representación. Lo que sabemos o creemos saber se nos presenta a la conciencia y a los sentidos. Lo que percibimos de forma sensitiva y de forma intelectual es mera representación. Este es nuestro yo empírico. Pero el yo puro, es voluntad, y no tenemos acceso a él realmente, sino que este nos aparece como correlato de nuestra experiencia del mundo. Cuando captamos el mundo, lo captamos desde el yo siendo el mundo de igual forma tanto voluntad como representación. El mundo del fenómeno, la experiencia sensible es lo captado por el yo empírico, es decir, el mundo es representación, no la cosa en sí misma, no el objeto en sí mismo, sino la idea ordenada y unificada.

En cambio, el mundo como voluntad, como acto de inteligibilidad, nos es vedado. No hay acceso racional al mundo. El mundo como cosa en sí no puede ser

5. Kant, Immanuel. (2010). *Crítica de la razón pura*. Ed. Gredos, Madrid. A51.

6. Schopenhauer, Arthur. (2012). *El mundo como voluntad y representación*. Ed. Gredos, Madrid.

inteligido como algo en sí mismo. Así tampoco el yo puro puede ser captado si no es por la mediación del mundo fenoménico del yo cuerpo. El mundo en su aspecto incognoscible es irracional, no tiene medida, por lo tanto, se presenta como caos. El yo puro, el yo como voluntad, no se le puede controlar, porque tampoco es control, sino sólo voluntad. Sin embargo, la voluntad no es conocida, y si fuera conocida no podría ser comprendida, y si fuera comprendida, no podría ser comunicada.

Ahora bien, si el yo y el mundo existen de forma simultánea, bajo un principio de correlación en donde uno no se puede dar sin el otro, es necesario plantear cómo se puede dar la comunicación entre los demás yoes, es decir, apelar a un criterio máximo de unidad que no esté limitado por mi representación. Esta representación máxima, que le da unificación a todo lo que existe en el tiempo y en el espacio señalaría que el yo, es todos los yoes. El yo no es sólo un momento, este instante donde se expresa la voluntad, sino todos momentos, todos los instantes, pues somos expresión y condensación de la fuerza de vida, de la voluntad como último fundamento, como último reducto desde donde se realiza la creación de realidad. Así, todo es voluntad, todo es fuerza de vida, y todos formamos parte de esa fuerza de vida, de esa fuerza de la naturaleza. La naturaleza entera es una danza de vida. Toda la creación está danzando. El enigma de la unidad del mundo, del *kosmos*, es la voluntad.

Volvamos a Descartes y al yo pienso, yo soy. El yo pienso se asume como una *ousía*, una sustancia, que es llamada la *res cogitans*, realidad mental, contrario a la *res extensa*, realidad material. La realidad mental tiene la primacía sobre la realidad material, dado que el problema radical del “*je pense, je suis*”, es saber ¿cómo podemos saber que nuestra mente, nuestra razón, nuestra conciencia no nos engaña y podemos confiar en ella? La razón nos da un acercamiento universal a las cosas, sin embargo, hay que proceder con cautela, por análisis racional ya que no se puede fiar de la mera intuición intelectual.

Una vez que se haya procedido al análisis de cada una de las partes que integran el problema y se haya constituido nuevamente el asunto o el hecho a través de la síntesis o unión de las partes, se puede decir que se ha llegado a la validez universal del saber matematizante, el cual es más seguro y certero que nuestra experiencia particular con las cosas. Descartes se enfrenta al problema de llegar a un conocimiento de validez universal a través del método intuitivo y racional, a partir de lo que él llamará la duda metódica partiendo siempre de la desconfianza ante el engaño y tratando de alcanzar la confianza en la razón.

Ahora bien, ¿cómo confiar en la razón de forma incontrovertible? Ante ello, se plantea una especie de *reductio ad absurdum*, pues plantea la posibilidad de un genio maligno que busque engañar al hombre sin que éste se dé cuenta del engaño. Sin embargo, Descartes considera que el genio maligno es una conclusión que no

se puede sostener dado que sí se puede dar cuenta de él mismo en cuanto yo pensante y desde la actividad mental de dudar; pero, además, considera que el genio maligno no podría permitir que hubiera verdad, sino falsedad, confusión.

Descartes considera que al haber un saber universal sí puede haber confianza, claridad, orden; es decir, ideas claras y distintas. Mantener el solipsismo, es mantener la tesis del genio maligno que nos engaña en todo momento. Pero la conclusión de un genio maligno sólo se puede sostener si no hay distinción entre verdad y falsedad, pero si el sujeto que piensa, duda, y todavía más, se logra dar cuenta de la distinción entre lo que es cierto de lo que no lo es; entonces, ahí se encuentra la evidencia de que el genio maligno, que busca confundir, es incapaz de prevalecer frente a la razón. Es decir, el solipsismo sería la ilusión de un yo que está condenado al engaño y todavía peor, no puede ni siquiera darse cuenta de su engaño tomando por verdadero lo que no lo es.

Es una confianza que empieza y termina de forma circular en sí mismo. “*solus-ipse*”. La manera de evitarlo es desconfiando y usando la razón bajo el ejercicio de la duda procurando evitar el autoengaño desde el examen de la razón. Ahora bien, una vez que la hipótesis del genio maligno queda invalidada, la pregunta sigue siendo la misma, ¿es posible es conocimiento certero o cierto sobre las cosas? La respuesta es sí, pero sólo de aquello en donde se encuentre la evidencia apodíctica, es decir, aquello que no es contradictorio en sí mismo, como las matemáticas. Cualquier otro saber no matemático no podrá tener el estatuto de la certeza racional.

La tesis del genio maligno y la idea de un yo que tiene que distinguir entre lo falso y lo cierto desde la confianza o la desconfianza, se parece a los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola en donde se habla del mal espíritu que busca confundir al hombre: si el hombre se deja guiar por el mal espíritu entonces el yo se vuelve ansioso por tener la verdad, y ante aquello que considera la verdad se vuelve vanidoso, petulante y soberbio; si se le presenta resistencia, vocífera o pelea por tenerla, entonces la identidad del yo es la de un yo soberbio, un yo falso; el fin del mal espíritu es causar desolación espiritual, en griego “*polemos*” y “*discordia*”; la desolación espiritual puede llevar a la persona a la destrucción de sí mismo y de los demás, o bien, a una falsa identidad, una identidad dispersa, fragmentada.

En cambio, el buen espíritu, estimula a conocer más, cada que conoce y aprende algo nuevo es un estímulo para seguir investigando la verdad, no se jacta de nada, todo le sorprende y le causa admiración, la consolación da paz y crea armonía en la persona la cual se siente impulsada a la construcción y edificación no sólo de sí, sino de su mundo y de su comunidad, el yo se revela como acompañado, sostenido, y al mismo tiempo como un yo único y auténtico. La identidad se encuentra unificada. “*Je pensé, donc, je suis*”, contiene la enseñanza del fundador de

la espiritualidad moderna, para quien “No el mucho saber harta sino el gustar las cosas internamente”.⁷

Es decir, sólo puede tener validez el saber si causa consolación del buen espíritu, si esto es así, entonces seguramente habrá buenos frutos. El mayor de todos los frutos es el yo auténtico, que es singular, pero que también es comunión, no es el yo puro o escindido, o redimido, sino el yo consolado que gusta las cosas internamente.

Vale la pena señalar que para Pierre Hadot, los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola representan el acrentamiento de la conciencia, del espíritu. La filosofía, en un sentido último, es eso, una conversión del espíritu fragmentado. Lograr la autoconciencia es un camino arduo que requiere una ejercitación, una ascesis constante, una vigilancia de sí mismo y de cómo se está viviendo, cómo se está conociendo, y cómo se está actuando. Sin esta ascesis del espíritu, el hombre no puede vivir una conversión espiritual, es decir, no puede lograr la autoconciencia.

La conversión espiritual significa salir de los dogmas asumidos, las actitudes y los convencionalismos comunes, como lograr éxito, preocuparnos por los negocios, tener un buen estatus social, se trata más bien, de revisarlos a la luz de una seducción del espíritu, psicagogia, o camino del alma en su ascenso divino. Ejercitarse en el ascenso espiritual, significa disponer el espíritu para aprender, para conocer, no es tanto acumulación de saberes, de teorías, sino una disposición interna que se forja y en la que se va formando el ejercitante. La filosofía es psicagogia, formación del alma, ejercitación del espíritu dispuesto a elevarse en la verdad, y llevar una vida nueva, distinta, no es información y contenidos que se expresan como trofeos y títulos.⁸

3 . La existencia estética, ética y religiosa en Søren Kierkegaard

En Søren Kierkegaard (Copenhague, 1813-1855) podemos encontrar el último llamado a atreverse a vivir una vida interiorizada, una vida de quien ha dado el salto existencial al nivel del espíritu. Pero ¿qué es dar el salto existencial, y quién puede darlo y qué consistencia ha de tener el saltador espiritual, y en qué consiste dicho salto?

La existencia de todo individuo tiene tres momentos o cualificaciones del estado interior. La primera cualificación de la existencia es llamada la vida estética. En la vida estética se busca el gozo de la vida. El individuo se preocupa de sí, de su

7. Loyola, S.I. (s.f.). Ejercicios espirituales. Recuperado el 03 de noviembre de 2020, de: <http://www.raggionline.com/saggi/scritti/es/ejercicios.pdf>

8. Hadot, Pierre. (2006). Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Ed. Siruela, Madrid.

fama y de su honor, de incrementar sus réditos sociales y humanos. Gusta y busca destacar en todo momento. Su corazón baila vanidosamente y su mente busca dominar, imponerse, controlar. El estético busca vencer y su lucha es contra el mundo. La existencia sin embargo deviene desolación, ningún amor, ningún paisaje es digno del espíritu del esteta. El instante pasa y no puede apresararlo. El tiempo sigue su marcha imparable y el individuo esteta vive de desolación en desolación, hasta que una nueva aventura gozosa le devuelva el ímpetu de vida, si acaso por un breve momento para condenarlo nuevamente a una desolación mayor.

El esteta puede quedar encerrado en ser mera exterioridad e inmediatez, anclado al ciclo sin fin de la aventura y la desventura. La cualificación espiritual del esteta es muy parecida a la de una juventud que ha vivido en las comodidades de una vida de lujos propios de sociedades industriales altamente tecnificadas, y propios de la sociedad contemporánea que vive entre dos polos. El aburrimiento existencial y las experiencias límite para despertar y sacudir el espíritu víctima del tedio espiritual.

Devenir un sujeto auténtico o ser un pensador subjetivo significa dejar la exterioridad del mundo estético, para cultivar la interioridad. El sujeto que se examina a sí mismo, que vive en el examen de sí mismo, atento a lo que en su conciencia le aparezca como lo bueno, como lo correcto, lo que es justo, lo que puede generar el bien no ya de sí mismo, sino de aquellos a quien ama. Este es el sujeto ético.

Cuando un individuo que ha sido un sujeto estético deviene sujeto ético, ha dado un salto existencial, la cualificación de su espíritu ha experimentado una auténtica conversión espiritual. En el orden del espíritu ha alcanzado la mayoría de edad. En el terreno de lo humano se ha convertido en un héroe, un fundador de la buena comunidad. El destino de él y el de los suyos será el de una vida ética. Es decir, una vida buena. El sujeto ético no lucha contra el mundo, el mundo ya no le interesa. La gloria, las hazañas, los aplausos, eso ha quedado atrás. El sujeto ético busca que su espíritu a través de una batalla silenciosa contra sí mismo, pueda ser dominado, encauzado, dirigido.

El sujeto ético es el auriga que controla virtuosamente el caballo blanco y negro, la razón y las pasiones. Los bienhechores más grandes del mundo, los padres fundadores de las naciones, quienes han comenzado desde la nada lo nuevo, quienes le han dado al mundo lo mejor de sí, son sujetos éticos y la humanidad les debe todo. Sin embargo, aunque el sujeto ético se encuentre en el nivel más alto de la cualificación espiritual de lo humano, las altas cumbres del espíritu apenas comienzan. Y el que entra en ese camino, en la andadura de cumbres grises y vientos helados, ha entrado al camino que conduce al nivel existencial de lo religioso. Pero, no es renuncia al mundo, el hombre cuyo espíritu está orientado a la cualificación espiritual más alta, no ha renunciado ni al nivel estético, ni al nivel ético, antes bien,

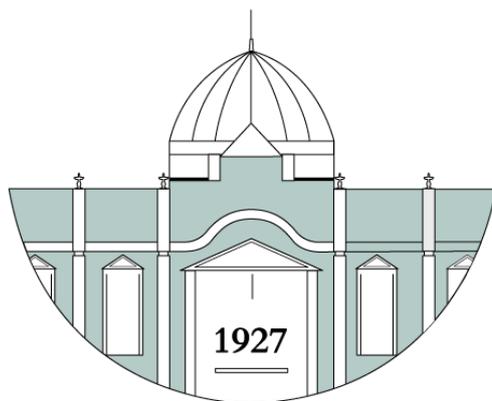
están en lo hondo de su corazón. Sin embargo, su espíritu reclama una nueva hondura.

El hombre de la existencia religiosa ya no lucha con el mundo, ni consigo mismo. El hombre si ha de asumir el camino de una existencia religiosa luchará durante toda la noche con su Dios. ¿Cuánto durará su noche?, no lo sabemos. ¿sabremos si llegará victorioso al amanecer? no, no lo sabemos, lo único que sabemos es que el enfrentamiento, la batalla, el encuentro es personal, como lo es todo lo que tiene que ver con lo más hondo del espíritu. Tan personal, que nadie en el mundo puede imaginarse el tamaño de tal combate. El hombre que se encuentra en la batalla religiosa puede estar en medio de una fiesta de estetas, riendo, gozando; y, sin embargo, sentir el temblor de su espíritu que se asoma sufriendo y gozando desde lo más profundo, y, aun así, nadie podrá ni si quiera darse cuenta del duelo que está ocurriendo en el interior de aquel caballero de la fe.

Incluso, un caballero de la fe es incapaz de reconocer a otro caballero de la fe. Lo único que sabemos, es que el caballero de la fe es irreconocible, y que aquel que no es capaz de irse a la cama sin vivir el estremecimiento hondo de su espíritu por todo aquello que le ha sido dado como don, ése no puede ni siquiera decir que su camino es el camino del espíritu. El caballero de la fe asume su vida como un don de lo alto en donde todo lo que le ocurre es para el bien de su espíritu y para su edificación. La misión del sujeto religioso es ser sí mismo en verdad, de forma auténtica, esto es, ser la verdad subjetiva.

En el caso del cristianismo, la gran mayoría, llegan a ser cristianos por conveniencia económica, política, social o cultural. El cristianismo es así, una etiqueta

Escuela Correntina de Pensamiento agradecida a



CÁMARA DE SENADORES

DE CORRIENTES

social y no una pasión. Si la existencia cristiana se vive desde el *pathós* de la opción, es decir, como pasión llevada a ser y actuar, a vivir de forma apasionada, entonces se puede dar la voluntad de reconocimiento y de comunión, una voluntad de vida, de amor, comunidad con todos los tiempos, con lo eterno.

El cristianismo a la altura existencial del esteta sería una institución social, o una etapa histórica o cultural, en donde no hay compromiso auténtico, sino conveniencia, es la fe exterior; el cristianismo a la altura del ético sería el cristiano de una confesión religiosa para quien el cristianismo le ayuda a ser mejor ciudadano, buen esposo, buen padre, buen vecino, buen compañero de trabajo; ciertamente ya hay una fe interiorizada, pero las opciones fundamentalmente son éticas, con categorías sociales, no netamente individuales, es decir, la comunidad política lo es todo.

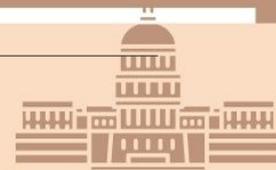
Pero para el sujeto que ha llegado a la cumbre de la montaña más alta, al altar de la inmolación, dispuesto en el interior de su espíritu a sacrificar la sustancia de su vida, aquello que más ama en el mundo, como Abraham, el padre de la fe; ése ha asumido el camino del estadio existencial religioso, y el cristianismo no puede ser una cultura; lo único que existe es la fe en aquél de quién depende todo, la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la bonanza o la pobreza. La fe es entonces una pasión que vive el sujeto como una paradoja, como una contradicción con el mundo, y, aun así, está dispuesto en lo más hondo de su espíritu a darlo todo. La fe es la pasión más alta del espíritu.

C onclusiones:

Hemos querido recuperar de forma sumaria algunas propuestas que nos ayuden a visualizar el talante de nuestra Modernidad instalada en una existencia o en un estado espiritual en donde se manifiesta la desolación y el malestar de una cultura secularizada que ha optado por el bienestar material y ha renegado del cultivo del espíritu. La pregunta sigue de pie. ¿Es posible un giro espiritual, una vuelta al espíritu?

En la propuesta de Arendt vimos como el *bíos theoretikos* puede fecundar la *vita activa*. La *vita activa* sin la *vita contemplativa* está condenada a la deshumanización. En el caso de la constitución del yo en la Modernidad, con los autores revisados, hemos dado cuenta de la relevancia que ha cobrado el yo como categoría central a nivel subjetivo. Sin embargo, resulta sumamente interesante que este yo se puede plantear tanto como un yo escindido, o bien como un yo integrado, en comunión. Ambos, con repercusiones distintas en la vida personal y social.

Por último, en la crítica kierkegaardiana al cristianismo social, como cultura social objetiva que entra en contradicción con otras manifestaciones sociales y objetivas como la educación, la política y la economía; podemos ver cómo éstas no



INSTAR

A las autoridades constituidas y legitimadas a que en un plazo perentorio de 30 días corridos puedan informar a la población toda, la cantidad de personas que de acuerdo a las estadísticas oficiales existentes, especificadas en las categorías usadas a tal efecto y desagregadas en relación a tales, se encuentran debajo de la línea de la pobreza o en situación de marginalidad económica e indignidad social.

EXIGIR

A las mismas, los diferentes planes, proyectos y programas destinados a mitigar, confrontar o atender la calamidad humana de la pobreza, demandando en que etapa, momento o tiempo se encuentran en caso de que existan tales abordajes para hacer frente al estrago doloso, al crimen generalizado y en continuo de la pobreza como situación de lo colectivo o de lo común.

EXHORTAR

A que el “marco teórico” de los proyectos que se desarrollen en adelante, determinen como sujeto histórico de lo democrático al pobre en su calidad, condición e indignidad de tal.

RECOMENDAR

A todas y cada una de las entidades, agenciamientos, dispositivos, centros e instituciones, políticas, administrativas, educativas y comunicacionales que en sus formulaciones narrativas, al uso de los géneros masculinos, femeninos e inclusivo (en el caso de que lo usen o de que existiese) le agreguen al referirse a las generalidades o totalidades en abstracto (todos, juntos, ciudadanos, habitantes, pobladores, etc) entre paréntesis y personas en situación de pobreza.

ESTABLECER

Dentro del sistema educativo formal e informal la instrucción en la materia, cátedra o curso de “deber moral ante la pobreza” y propender a su desarrollo mediante dictado de talleres y capacitaciones en el ámbito laboral y cultural a nivel general.

SOLICITAR

Que la presente resolución o “Manifiesto democrático” se incorpore dentro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible para la agenda 2030, de la ONU, en calidad de expresión de la sociedad civil postpandémica.

representan el auténtico *pathós* cristiano. La paradoja real está que, ante la hondura espiritual, se pueda devenir un pensador subjetivo, no un pensador objetivo dominado por la exterioridad y la inmediatez, por el extravío de la ciencia del mundo, según lo refiere Husserl, citando a san Agustín “*Noli foras ire in te redi, in interiore homine habitat veritas.*”⁹



Referencias bibliográficas:

- Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Ed. Paidós, Barcelona.
- _____. (2005). *La condición humana*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Descartes, René. (2010). *El discurso del método*. Ed. Espasa Calpe, Madrid.
- _____. (s.f.). *Meditaciones metafísicas*. Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS <https://blocs.xtec.cat/filocostaillobera/files/2009/03/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf> (Visto el 03 de noviembre de 2022).
- Fazio, M., "Søren Kierkegaard, en Fernández Labastida", F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html> (Visto el 03 de noviembre de 2022).
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Argentina: Taurus.
- Hadot, Pierre. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ed. Siruela, Madrid.
- Husserl, Edmund. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Ed. FCE, México.
- _____. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kant, Immanuel. (2010). *Crítica de la razón pura*. Ed. Gredos, Madrid.
- Kierkegaard, Søren. (1997). *Temor y temblor*. Ed. Fontamara. México.
- Loyola, S.I. (s.f.). *Ejercicios espirituales*. Recuperado el 03 de noviembre de 2020, de <http://www.raggionline.com/saggi/scritti/es/ejercicios.pdf>
- Schopenhauer, Arthur. (2012). *El mundo como voluntad y representación*. Ed. Gredos, Madrid.

9. “No vayas fuera, dirígete a ti, en el interior del hombre habita la verdad”. san Agustín, en Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ed. FCE, México; 1986, p. 231.

¿El fin de la categoría de lo humano?

Ana la Calle

Síntesis

El capitalismo y el crecimiento ilimitado, la crisis climática, la pandemia del covid-19 son, entre otros, factores que evidencian que la acción humana sobre el medio ambiente pone el peligro la supervivencia de la especie, y en estrecha relación con esto se cuestiona el ideal posthumanista que se sostiene desde una perspectiva teórica y se realiza mediante un desarrollo científico-tecnológico que debe ser cuestionado éticamente respecto de su uso y aplicación.

Abstrac

Capitalism and unlimited growth, the climate crisis, the covid-19 pandemic are, among others, factors that show that human action on the environment endangers the survival of the species, and is closely related to this question. the posthumanist ideal that is sustained from a theoretical perspective and is realized through a scientific-technological development that must be ethically questioned regarding its use and application.

Palabras clave: Crisis climática – Pandemia- Ciencia y Tecnología -Posthumanismo.

Keywords: Climate crisis - Pandemic- Science and Technology - Posthumanism.

1. Introducción
2. Crisis de la tesis posthumanista
 - 2.1. Qué es el humanismo
 - 2.2. Capitalismo y desarrollo científico-tecnológico
 - 2.3. Cambio climático y pandemia del Covid-19
 - 2.4. Transhumanismo y Posthumanismo
3. Conclusiones
4. Bibliografía

1. Introducción

El porvenir de la humanidad no deja de ser una incógnita con ciertas acotaciones. Estas se desprenden de la constatación de las características que parecen sustanciar las sociedades que actualmente se imponen como modelos a seguir. Destacando, en este sentido, la crisis planetaria provocada por la pandemia del covid19 e, ineludiblemente, el cambio climático como una emergencia ante la que no se acaban de tomar medidas drásticas. Así, nos proponemos reflexionar, en el contexto de un capitalismo globalizado, qué perspectivas aparecen como posibles para los humanos y en qué sentido serían o no deseables.

Las prospecciones que parecían imponerse antes de la pandemia del covid19 estaban tendenciosamente lideradas por las tesis transhumanistas y poshumanistas que albergaban un ideal de humano, menos humano, pero que se consideraba el horizonte anhelado de superación de la fragilidad del humano. Estas, sorprendentemente, parecían ningunear los peligros que acechan al planeta, anunciados desde hace años por los expertos, por el desequilibrio de la naturaleza producido por la acción devastadora del hombre. Pero los efectos del virus del SARS-CoV-2, que han paralizado el planeta, no solo han puesto a prueba la entronizada actividad científico-tecnológica, sino que han situado en primera línea la crisis climática —sea esta o no la auténtica causante— ya que se considera plausible que los cambios artificiosos en los ecosistemas estén generando nuevas transiciones de enfermedades de unas especies a otras y, por consiguiente, se aventuran nuevas pandemias en el futuro.

Sea cual sea el auténtico origen del covid19, no puede desvincularse del desarrollo científico-tecnológico, su impacto ambiental, y lo que es más preocupante: la irresponsabilidad de los que financian investigaciones que parecen regirse por el lema “si se puede, se hace”, o expresado en otros términos: no existe límite de naturaleza moral alguna que impida efectuar y realizar aquello que adviene como una posibilidad, porque siendo el criterio principal los réditos crematísticos a largo plazo ¿por qué no va a realizarse un avance científico-tecnológico?

Quizás la respuesta que aventuramos es porque lo prioritario es consensuar qué es un avance, y desvelar el implícito falaz ilustrado de que el progreso científico es progreso moral.

A tal fin expondremos cómo se ha desdeñado cualquier tipo de humanismo apostando por una transición —transhumanismo— hacia una superación del humano finito, limitado y buscando siempre una figura posthumana que pueda llegar incluso a ser una nueva especie. Esto implicará cuestionarnos hacia dónde queremos ir como humanidad.

“A Sloterdijk le interesa particularmente el ser humano como fenómeno de prodigalidad extrema, de excedente casi milagroso, de producción y autoproducción que excede todo límite imaginable. Así pues, es necesario habituarse a pensar al hombre como un ser de lujo, aun cuando los dogmáticos no dejen de decirnos que el hombre es hombre sólo en función de sus carencias.” VÁSQUEZ ROCCA, A (2021).

2. Crisis de las tesis posthumanistas

2.1. ¿Qué es el humanismo?

Heidegger vio la necesidad de superar los “ismos” en cuanto estos implicaban concepciones metafísicas que distanciaban al humano del ser. Así afirmaba que el humanismo consistía en (...) *meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.* (Heidegger, 2000: 21) Es decir, la existencia del humano remite a su esencia, ya que el *Dasein* es el hombre que soporta el ser aquí, como el arrojamiento del ser que es su destino, es el ser en el mundo o la apertura del ser, *solo él tiene el rasgo fundamental de la existencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser* (Heidegger, 2000: 30).

Partiendo del *humanismo* heideggeriano que esquivo la metafísica tradicional, podemos sostener que ser humano es hallarse en el desvelamiento del ser, o en el claro del ser, y en consecuencia un ser aquí dinámico por cuanto no resta recluso en lo ente clausurado y determinado.

En este sentido, admitiendo que la humanidad no es estática, urge reflexionar sobre si hay horizonte hacia el que se dirige, o si debe haberlo y qué criterios son válidos para dirimir ese posible horizonte.

En respuesta a esta reformulación que hace Heidegger de los humanismos anteriores, superando la idea de que lo humano podía ser definido en términos fijos e inmutables, hay que destacar la respuesta que Sloterdijk desarrolla, en algún aspecto en contra de esta nueva perspectiva.

El filósofo alemán —contrarrestando la concepción heideggeriana— sostiene que:

“El humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un «contra qué», pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie. Es fácil comprender que justamente aquellas épocas cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las

interacciones humanas violentas suelen coincidir con los tiempos en que más lata y apremiante es la voz del humanismo”, Sloterdijk, P. (2006: 31)-

Es decir, para el autor el humanismo pretende el amansamiento del hombre mediante la convicción de que una lectura adecuada amansa.¹De hecho, considera que este tipo de humanismo remite a la lucha que el hombre libra entre sus tendencias embrutecedoras y amansadoras. Por lo tanto, la cuestión del humanismo reside en definir qué es un humano teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral.

Así, tras una serie de sospechas y recriminaciones posibles a Heidegger, el autor de esas normas para el parque humano —expresión enormemente elocuente— entiende que la pretensión del filósofo alemán, adherido a la causa nazi, es poner al descubierto las condiciones de posibilidad del humanismo europeo, abriendo cuestiones que le sobrepasan, por lo que tal vez inaugura el espacio del pensamiento transhumanístico o posthumanístico. Y esto porque sugiere que no es conveniente sostener el término “humanismo” si queremos recuperar la verdadera tarea del pensar, que en la tradición europea o humanística se daba por resuelta.

Fijémonos lo que le cuestiona, casi con una ironía socrática, Heidegger a Beau-fret, a quien parece ir dirigida la Carta:

¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre con todos sus sistemas de autosobreevaluación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema? Sloterdijk, P. (2006: pp. 40).

Y tras esta pregunta retórica Heidegger desenmascara el cristianismo, el marxismo y el existencialismo como tres formas veladas terapéuticas de humanismo. A esto se opone, en síntesis, afirmando que el hombre difiere tanto en su esencia como en sus rasgos ontológicos de todos los demás seres vivos en que el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que los otros están sometidos a sus entornos respectivos.

Es necesario destacar para acabar de clarificar el propósito de Heidegger y Sloterdijk que ambos se hallan bajo el terror que ha supuesto el nazismo y, aunque, ambos han sido acusados de simpatizar con esa ideología política, tanto el texto referido aquí de Heidegger como el de su compatriota constituyen una reflexión sobre cómo podemos ser humanos, sea huyendo del clásico humanismo como sea

1. Esta mansedad se entiende en el desarrollo previo que realiza Sloterdijk en esta obra respecto del origen en comunidades de amigos literarios de ese humanismo nacional burgués que cuestiona



VII *Simpósio correntino de filosofia política*

**¿EL PODER SE TOMA, SE
EJERCE, SE ADMINISTRA,
SE CONSTRUYE, SE
CONFRONTA, SE RESISTE,
SE DECONSTRUYE, SE
RESIGNIFICA, SE
RESEMANTIZA?**

Modalidad Híbrida. Presencial-Virtual.

Del 1 al 2 de
Diciembre, 2022.

Mesas de debate. Disertaciones.

Envíe su propuesta a:

mboyerefilosofico@gmail.com

**Escuela Correntina
de Pensamiento**

Conceptualización filosófica

Angaú

o dejando atrás esa dicotomía hombre-animal. También es de justicia recordar que quienes utilizan antes que ellos esta terminología que se empeña en separar al humano de la bestia son en su origen Platón y Nietzsche.

Ahora bien, no puede obviarse que esta cuestión se encuentra arraigada en el corazón mismo de un sistema capitalista que instrumentaliza el desarrollo científico-tecnológico y lo pone, a menudo, al servicio de los que poseen el poder económico y, en consecuencia, de intereses particulares.

Mas lo que aquí nos interesa es cómo ese intento de superar el humanismo dará lugar a lo que hoy se denomina transhumanismo y posthumanismo, en los cuales ahondaremos más adelante

2.2. Capitalismo y desarrollo científico-tecnológico

Existe un hecho crucial que no podemos obviar, a fin de profundizar con rigurosidad; esto es: la técnica como herramienta de producción es el mayor demandante o consumidor de la ciencia, por lo que de facto serán las necesidades de producción las que orienten las prioridades del desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Así, *La mercantilización de todas las existencias, unida a la aceleración tecnológica de la renovación de las mercancías en un espacio inalcanzable para la política, determina que todos los objetos, no menos que los hombres, inscriban su presencia –por decirlo con Montesquieu– en el placer biológico de la «pura utilidad»; que las cosas, al mismo tiempo que los hombres, sean tratadas –si seguimos ahora a Kant– como «medios» de la desnuda reproducción de la vida, fuera por tanto del «mundo» y de sus relaciones circun-spectas.* (Alba Rico, S. 2007: 33-34). Es decir, todo se halla bajo el criterio de utilidad mercantilista que, por consiguiente, sostiene un horizonte crematístico, respecto del cual estamos exigidos a desvelar hacia dónde nos lleva o cuales son las perspectivas que revela.

Junto a esta visión trágica del capitalismo y la tecnología han aparecido otras opuestas, como la de Srnicek y Williams, que insisten en la cara amable de esta economía postcapitalista. La tecnología nos libera del trabajo y amplía nuestras libertades que ven en el postcapitalismo un momento privilegiado de conquista un tiempo de ocio privilegiado. (Srnicek, Williams: 2017).

Por su parte, Gustavo Flores Quelopana augura que “Al verse la humanidad liberada de los trabajos penosos y alienantes la tecnología deja a la gente libre para dedicarse a las actividades culturales, comunitarias y de salud. El trabajo hu-

mano se convertirá en ocupación creativa y autorrealizadora” (Quelopana Flores, G: 2021: 9)-

Sin embargo, esta percepción entusiasta también ha sido puesta en cuestión por Quintanilla al afirmar que “Lo que es específico de las nuevas tecnologías y en especial de las tecnologías de la información, es por una parte, que han invadido el ámbito del ocio, y por otro, que han hecho que el ocio sea productivo. Si se me permite el juego de palabras la técnica ha transformado el negocio en ocio y el ocio en negocio” (Quintanilla, M.A.:2017: 26).

Lo que parece constatable es que no podemos deslindar hoy el curso del capitalismo del desarrollo científico tecnológico, que su fusión responde a un utilitarismo mercantilista y que, inclusive, aquello que se nos presenta como un espacio de libertad, como podría ser el tiempo de ocio, se ha reconvertido en un negocio más para el beneficio particular de quienes manejan el poder económico.

Ante este panorama, debe alertarnos en qué sentido la aplicación de los avances científico-tecnológicos al sujeto humano están presididos por fines no explicitados, pero en cualquier caso nada democráticos -en un sentido laxo- y cabe cuestionar hacia dónde se orientan, con qué propósitos y quienes tendrán acceso a esos aún por definir *avances*.

2.3. Cambio climático y pandemia del Covid-19

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que hay un consenso bastante generalizado sobre la conexión que existe entre el cambio y la crisis climática y la aparición de la pandemia del covid-19. Esto, obviamente junto a un sistema económico globalizado que ha diluido fronteras y que, en este sentido, somos interdependientes unos de otros, porque los desequilibrios ambientales y económicos ya no son locales sino planetarios.

La devastación de la naturaleza por la acción humana empieza a tener consecuencias patentes mediante terremotos, huracanes, sequías, lluvias torrenciales, tsunamis, ... que se van sucediendo con una intensidad inédita y una proximidad en el tiempo cada vez más preocupante. Así, “la destrucción de los ecosistemas por la continua ampliación de la frontera agropecuaria a favor de la agricultura industrial, así como el calentamiento global, la ganadería intensiva y el tráfico ilegal de especies, aumentan exponencialmente el riesgo de una pandemia” (United Nations Environment Programme (2016: 18-28).

Estas alarmantes previsiones que ya se anunciaban por parte de instituciones y científicos que por sus investigaciones habían llegado a conclusiones, que poste-

riormente han tenido lugar y van sucediéndose y de las que disponemos estudios al menos desde el 2016, fueron ignoradas por poco convenientes al modelo productivo capitalista.

Quizás el azote pandémico sirva para dar prioridad a una serie de criterios que deben ser adoptados de manera global, con el propósito de subsistir como especie y la convicción de que la globalización no es únicamente una cuestión de extensión y explotación de los mercados, sino una irrenunciable cooperación internacional que exige reconocer la interdependencia que existe, de facto, entre todos los lugares del planeta. Así la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, una de las diecinueve secretarías de Estado, que junto con la Consejería Jurídica del Ejecutivo Federal conforman el gabinete legal del presidente de México, publicó en su revista Diálogos Ambientales un artículo colegiado sobre la cuestión abordada de gran lucidez y que cabe considerar:

El COVID-19 nos muestra la necesidad de rediseñar nuestros modelos de vinculación con la naturaleza, con animales silvestres y domesticados. Es fundamental evitar las rutas de destrucción del ambiente que hacen posibles las zoonosis y las pandemias, y actualizar nuestros modelos productivos y comerciales. El presente es un momento de unidad y rescate ante la emergencia. Las acciones aquí planteadas requieren del involucramiento y acción de todos. Los recursos humanos y financieros para abatir el deterioro ambiental y asegurar una sostenibilidad económica y humana requieren de la suma de esfuerzos colectivos, nacionales e internacionales. Debemos abrir y fortalecer los lazos de colaboración con el sector privado, las organizaciones de la sociedad civil, la academia y los gobiernos estatales y municipales para que cada uno, desde su ámbito de competencia, adopte y ejecute acciones y compromisos como los aquí propuestos. Esta pandemia nos está demostrando que los esfuerzos individuales y descoordinados no dan frutos, son efímeros y, en algunos casos, contraproducentes. Desde esta Secretaría proponemos iniciar el planteamiento de un nuevo paradigma con el involucramiento de toda la sociedad. El planeta nos otorga esta oportunidad para reorientar el rumbo. AA. VV. (2020) *El sector ambiental frente a la pandemia de COVID-19*. México. PNUD (Programa de la Naciones Unidas para el desarrollo) en colaboración con la Semarnat.

En síntesis, sería una ceguera tendenciosa no explicitar la crisis climática grave en relación con la pandemia del SARS-CoV-2, por cuanto los estudios oficiales apuntan, sin resquicios, a esa vinculación que, además, augura si no se remedia otras futuras pandemias.

Dejaríamos de mentar otras consideraciones nucleares que ha puesto en jaque la pandemia si no introdujésemos algún apunte sobre cómo esta ha sacudido el mundo, como un terremoto cuyo núcleo no es único, sino que se haya disperso

en múltiples focos ubicados por todo el planeta. Zizek afirma en esta línea que: “El coronavirus está perturbando cada vez más el buen funcionamiento del mercado mundial y, como hemos oído, el crecimiento puede disminuir en uno o tres puntos por ciento. ¿No indicia todo esto claramente la necesidad urgente de una reorganización de la economía mundial que ya no estará a merced de los mecanismos del mercado? No estamos hablando aquí de un comunismo a la vieja usanza, por supuesto, sino de algún tipo de organización mundial que pueda controlar y regular la economía, así como limitar la soberanía de los estados-nación cuando sea necesario. Los países pudieron hacerlo en el pasado con el telón de fondo de la guerra, y todos nosotros nos acercamos ahora a un estado de guerra médica” Zizek (2020: 29).

Ahora bien, no es tarea fácil discernir qué cambios efectivos deben introducirse en el sistema económico mundial que sean solidarios con la Naturaleza y contribuyan a erradicar las desigualdades en la distribución de la riqueza, y, por ende, un mundo habitable para todos y más justo.

2.4. Transhumanismo y Posthumanismo

Parece evidente que lo que está en juego en estos términos es el lugar común de lo humano que se ha intentado prodigar como el referente en la modernidad. Hemos visto que ese supuesto *lugar común* no ha estado exento de diversas interpretaciones y, por ende, aunque la voluntad, o tal vez la necesidad, ha sido que hubiese un *quid* sobre el que fundamentar ulteriores cuestiones, lo cierto es que estos nuevos intentos de acotar lo humano son cuanto menos problemáticos.

En la base de esta necesidad definitoria de en qué consiste ser humano hallamos esa oposición inicial entre natura y cultura, o en otros términos biológico y artificial, que sin embargo se ha ido disolviendo con la aparición de las nuevas tecnologías de la información que han marcado lo que se ha denominado postmodernidad, por un lado, y por otro con el desarrollo biotecnológico, parece estar imbricado con lo posthumano.

Según Rosi Braidotti:

“(...) el común denominador de la condición posthumana es la hipótesis según la cual la materia viva es, en sí, capaz de autoorganización y al mismo tiempo no-naturalista. Este continuum naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría posthumana”, Braidotti, R. (2015: 9).

Hace tiempo que es posible que lo natural de lo humano sea la cultura. Pero si así fuese, lo problemático surge cuando nos preguntamos en qué sentido evoluciona o cambia lo cultural, ¿hay algún propósito explícito o implícito? O ¿nos dejamos

arrastrar en una dirección no pensada, no evaluada y, en consecuencia, azarosa? ¿No debería intervenir la conciencia en el devenir de esa disolución con lo natural y lo artificial para que los humanos seamos lo que queremos, en lugar de encontrarnos siendo seres extraños a nosotros mismos?

En este sentido el optimismo de Braidotti respecto de este cambio de paradigma es indiscutible, ya que cree que *“la teoría posthumanista es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como Antropoceno, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta”* Braidotti (2015: 15).

Por su parte, a pesar de no negar la mejora que puede suponer la visión transhumanista, Jon Rueda advierte que *“La previsible desfiguración del ser humano ya sea por el uso de las biotecnologías o por volver imposible la vida humana en este planeta, puede llegar a provocar pavor. De hecho, Jonas cree que tanto la inquietud creada por la posible desdibujación de la naturaleza humana como su posible desaparición pueden tener un efecto determinante, el de aceptar nuestra enorme responsabilidad: estamos ante la “heurística del miedo”, Rueda, J. (2016 : 72).*

Y es, precisamente, este estado de alerta o de miedo el que se origina por algo muy arraigado en lo humano: el deseo de poder, aniquilando los posibles beneficios que *algo nuevo* puede implicar para la especie, si su uso no es adecuado. Lo cual no deja de ser un enjambre; ya que ¿bajo qué criterio consideramos que un determinado uso es adecuado o no? Aquí está tal vez el núcleo de la discordancia entre humanistas y posthumanistas, la desconfianza de los primeros de que —tras lo que de los humanos dice la historia— seamos capaces de decidir y actuar por el bien de la especie, en lugar de que los que ostentan el dominio de los nuevos artefactos y sus aplicaciones los pongan al servicio de sus intereses particulares.

Sin embargo, en la visión humanista late con fuerza la idea de la discontinuidad entre naturaleza y cultura. Ante este implícito que se revela en la crítica al posthumanismo, F. Broncano constata que *“los humanos fueron siempre monstruos prometedores que rompieron el equilibrio genético para iniciar nuevas sendas evolutivas. Sus prótesis fueron siempre el inicio de nuevas formas de dependencia de sus propias producciones”* Broncano, F (2012, pg. 64). Es decir, la producción cultural es el embrión de lo que hoy en día es capaz de hacer la ciencia y la tecnología, en cuanto desarrollo y evolución del conocimiento que los hombres han ido adquiriendo. Mas lo que se percibe como problemático es ese punto de inflexión en el que el humano tiene la sensación de poder y querer transformar su corporeidad alcanzando habilidades que nos distancian cada vez más de lo propiamente biológico.

Porque, si nos lo planteamos con seriedad, ¿no es tentador?:

“Qué le parecería a usted una vida de duración indefinida y permanecer siempre joven y sano, hasta el punto de poder considerarse inmortal? ¿Qué le parecería tener una inteligencia millones de veces superior y ser completamente inmune a la depresión o a la simple falta de ánimo? (...) ¿Qué le parecería poder disfrutar de nuevas capacidades sensoriales que le permitieran captar aspectos de la realidad que han permanecido ocultos para el ser humano (...)? Diéguez. A, (2017: pg.7).

Sin duda, estas promesas de futuro pueden ser deseables únicamente si se limitasen a lo expuesto por Diéguez, a saber, el aumento inimaginable de capacidades que mejorarán la existencia de los humanos por igual y justamente.

La terrible sospecha respecto de este futurible es que se convierta en el arma de sometimiento de una élite reducida —aquella que dispone del poder adquisitivo para disfrutar de estos avances biotecnológicos— a la gran mayoría de humanos que sin haber abandonado su condición actual se ven mermados todavía más en su capacidad de cuestionar o rebelarse contra el estatus quo.

Si nos adentramos en la posible inmortalidad. que esta revolución biotecnológica promete, lo problemático aparece como qué hacer con una vida infinita, ya que la finitud es lo que tal vez nos permite darle un sentido a la existencia. Siendo eternos ¿qué seríamos? Borges, en su relato *El Aleph* ya planteaba nucleares interrogantes sobre una posible Ciudad de los Inmortales:

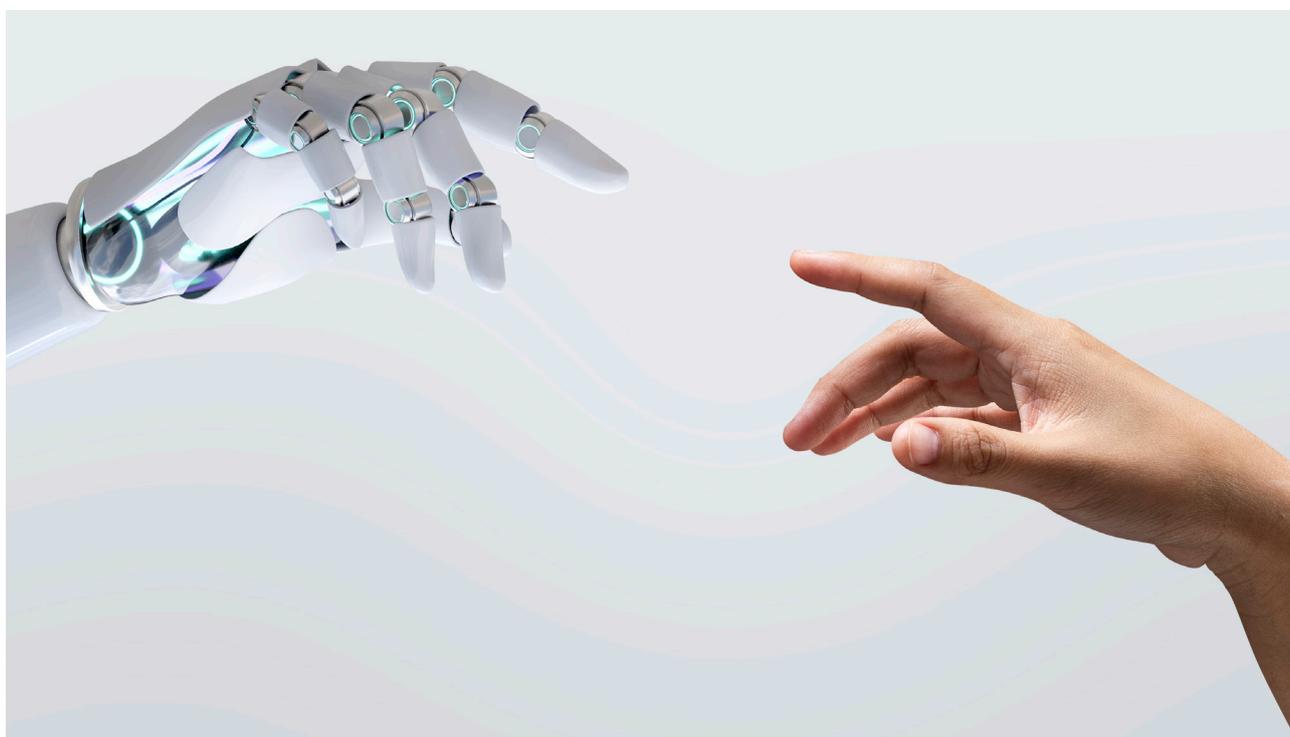
“Esta Ciudad pensé) es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz”, Borges, J.L. (1998: 21).

Como vemos caracteriza de *horrible* un posible mundo en el que la no finitud haría de sus habitantes individuos miedosos e infelices, porque en él todo se halla confundido, pasado, presente y futuro; no hay, por consiguiente, nada nuevo que *hacer*.

Con meridiana claridad afirma posteriormente Borges que: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y azaroso. Entre los inmortales, en cambio, cada acto (y pensamiento) es el eco de otros que antes lo antecedieron, sin principio visible, o

el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez. Nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial no rigen para los Inmortales”, Borges, J. L. (1998: 30-31).

La inmortalidad —título del capítulo— podría evocarnos un eterno retorno nietzscheano que nos dejara instalados en la nada; porque nada nuevo hay, ese vacío de novedad que podría atisbarse en el fragmento citado no sea quizás una percepción última de lo que significó ese retorno por siempre del filósofo alemán, pero sí es cierto que la perspectiva que nos muestra Borges nos impele a preguntarnos si de verdad, por muy atractivo que pueda parecer, queremos ser inmortales.



3. Conclusiones

A lo largo del artículo hemos intentado mostrar qué factores condicionan de manera inexorable cualquier planteamiento sobre el porvenir humano. Estos son: el capitalismo imperante, el cambio climático, la pandemia del Covid-19 y el desarrollo científico-tecnológico —destacando la biotecnología— entronizado por las corrientes transhumanistas y posthumanistas.

De esta forma, podemos inferir la necesidad de una seria y compartida reflexión ética sobre a dónde puede llevar al ser humanos este entramado de elementos factuales y potenciales.

Entendemos que la cuestión nuclear reside en que hallándonos aún en especulaciones sobre la condición del humano —y, tal vez, por ellas— nos aventuremos y dejemos arrastrar por modificaciones sustanciales sin una rigurosa reflexión sobre de dónde partimos como humanos y a qué queremos llegar y por qué.

La Filosofía se ha ocupado desde sus remotos inicios de qué es la naturaleza humana, para contemplar la posibilidad de que no haya como sustancia algo así, hasta entendernos como un sujeto inmerso en un contexto del que es agente y paciente, etc. Esta trayectoria es hija de una insatisfacción que subyace siempre respecto a qué sentido tiene, en última instancia, ser seres con un cerebro complejo que dio lugar a la conciencia, y con ella a toda una serie de preguntas que, al menos, no se hallan a nuestro alcance. ¿Es una especie de tortura cósmica? ¿La némesis de nuestra propia condición?

Sea como sea, lo posible es el ámbito de una actitud realista que nos reclama una respuesta que sí se halla en nuestras manos. Aunque no atinemos a dar una respuesta sobre nosotros mismos suficientemente satisfactoria, tenemos la conciencia de encontrarnos en un momento que marcará el destino de la especie.

El hecho de atender a la crisis climática con el coraje y la valentía que requiere no salvará al planeta —ya que empieza a especularse que este sufrirá las transformaciones que sean y dará lugar a formas de vida que puedan adaptarse a esas nuevas contingencias— sino a nosotros mismos, a nuestra perdurabilidad como especie. Sabiendo, además, que la forma de producción capitalista con el afán de crecimiento ilimitado es la causa principal de la devastación de la naturaleza y que en esa lógica se encuentra el desarrollo científico-tecnológico ¿no deberíamos poder acotar y consensuar el uso que vamos a darle a esas herramientas inéditas? ¿No deberían estar al servicio del mantenimiento de la especie en el planeta? ¿No deberían, por justicia, orientarse a mejorar las condiciones básicas de vida de la mayor cantidad de humanos?

Para algunos no parecen estas últimas sugerencias el camino deseable, sino que quieren traspasar su propia humanidad para convertirse en una especie de cibernéticos, algo así como una nueva especie. Lo mentado no es en absoluto ciencia ficción sino constataciones de investigaciones científicas que se están llevando a cabo, en este sentido, financiadas seguramente por aquellos que aspiran a su inmortalidad, teniéndolo ya todo, y para lo cual se sirven de ideólogos que legitiman discursivamente ese dejar atrás la fragilidad y debilidad humana.

Así, aunque la pandemia del covid-19, en un principio, asestara un martillazo a la arrogancia humana, la celeridad con la que se han conseguido vacunas y los resultados positivos que, por el momento, parecen estar produciendo ha reavivado

la convicción de que el poder de la razón humana en el campo de la investigación y del desarrollo de la ciencia y la tecnología no tiene techo.

¿Qué porvenir le espera al ser humano? Era el punto de partida. Pues, tras lo expuesto, se puede afirmar que quizás aún esté a nuestro alcance dilucidarlo, y por ello elegirlo. El obstáculo somos nosotros mismos, y eso nos lleva a pensar que los humanos seguiremos la trayectoria de los grandes gigantes de la economía y, por ende, a un desarrollo en todos los ámbitos que responderá a intereses particulares que, sin concebirse a sí mismos dependientes de nadie surcarán los caminos que recaben en su propio beneficio.

Si así fuese, las perspectivas para la humanidad como especie pueden ser catastróficas, porque toda decisión tiene como horizonte la inmediatez y los que están en condiciones de revertir la situación no han desarrollado esa sensibilidad ética que les obligue a pensar en el resto de los humanos y en aquellos que probablemente padecerán la hecatombe en primera persona.

Bibliografía:

- Alba Rico, S. *Capitalismo y nihilismo* (2007) Madrid. Ediciones Akal 342 pp.
- Borges, J.L. *El Aleph*. (1998: 21) Buenos Aires. EMECÉ. 267 pp.
- Braidotti, R. *Lo posthumano* (2015) Barcelona. Editorial Gedisa, 322 pp.
- Broncano, F. Hernández, D. *De Prometeo a Frankenstein: autómatas ciborgs y otras criaturas más que humanas* (2012) Ediciones Evuhhé. 293 pp.
- Dieguez, A. *Transhumanismo la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017) Herder. 296 pp.
- Flores Quelopana, G. *Miseria del capitalismo digital y de la tecnoutopía*. (2021). Libros Peruanos. Lima. 100 pp.
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo* (2006) Madrid. Alianza Editorial. 92 pp.
- Nick Srnicek y Alex Williams. *Inventar el futuro poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona. Editorial MALPASO. AÑO 2017. 483 pp.
- Quintanilla, M.A. *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología* (2017) México. FCE. 206 pp.
- Rueda, J. *Crítica de la razón transhumanista*. (2016) Universidad de Valencia. 158 pp.
- Sloterdijk, P. *El parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. (2006). Madrid. Ediciones Siruela 96 pp.
- Žižek, S. *Pandemia: La covid-19 estremece al mundo*. (2020) Barcelona. Editorial Anagrama. 120 pp.

Artículos:

United Nations Environment Programme (2016). “Zoonoses: Blurred lines of emergent” en Disease and Ecosystem Health, pp. 18-28.

Webs:

AAVV (2020) *El sector ambiental frente a la pandemia de COVID-19*. México. PNUD (Programa de la Naciones Unidas para el desarrollo) en colaboración con la Semarnat.
https://mia.semarnat.gob.mx:8443/dialogosAmbientales/documentos/DA_1_2_Web.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, Sloterdijk, *Habermas y Heidegger; Humanismo, posthumanismo y debate en torno al Parque Humano*, Oviedo, España. Revista de Filosofía, N° 26 - 2009, ISSN 1885-5679 -, pp. 1-22 <http://www.revistadefilosofia.com/26-01.pdf> 26/08/2021.

El fin de las categorías

Francisco Tomás González Cabañas

"Pero ven, y te diré, y tú retén las palabras oídas, qué únicos caminos de busca son pensables..."

Parménides.

Sin dudas que la historicidad, occidental o logocéntrica de la filosofía, podría desentrañarse, desde el eje categorial del concepto de categoría. Los predicamentos o modos del ser, de acuerdo al discernimiento que nos legó Aristóteles descriptos en "Tópicos" y "Categorías". Que servirán luego para la diatriba con Kant, que acentúa la identidad de su pensamiento, tabicando en esta diferencia, en relación a las condiciones mismas que determinan las posteriores atribuciones condicionadas (los a priori). Por supuesto que no podríamos sintetizar en una frase toda una corriente filosófica en relación a otra, sobre todo si ambas son canónicas para el quehacer académico y curricular de lo filosófico. Pero nuestro propósito es pensar, y ello implica la huida a campo traviesa, al desnorte del cielo magnificante, sin reaseguro ni garantía alguna ni de agrandar ni de persistir en la intención del no error. Kant hará lo mismo con Aristóteles que de alguna manera hizo Platón con Parménides. En un juicio sintético podríamos afirmar que no es más que un Platón recargado. Al menos, se sirve mucho más de él que lo que afirma y de lo que luego se decodifica de sus postulados o concepción. Pero tal como dijimos, no es el tema aquí, ni tampoco lo será en un futuro, son tantos otros los que tendrán en todo caso, los recursos, la disposición y sobre todo las ganas o el deseo, de desenredar estos vericuetos, que la postre no resultan más que el desliz de cierto vedetismo filosófico.

Hegel sí, disuelve la multiplicidad categorial en la fenomenología del espíritu y la reconvierte en la centralidad materialista de la "fuerza" que no es más que la suya y la que a partir de tal instancia se conjugan en la dialéctica de conceptos definidos en la intersubjetividad que redefine la conciencia, autoconciencia, la ley como producto de aquella fuerza y el espíritu más allá de lo absoluto.

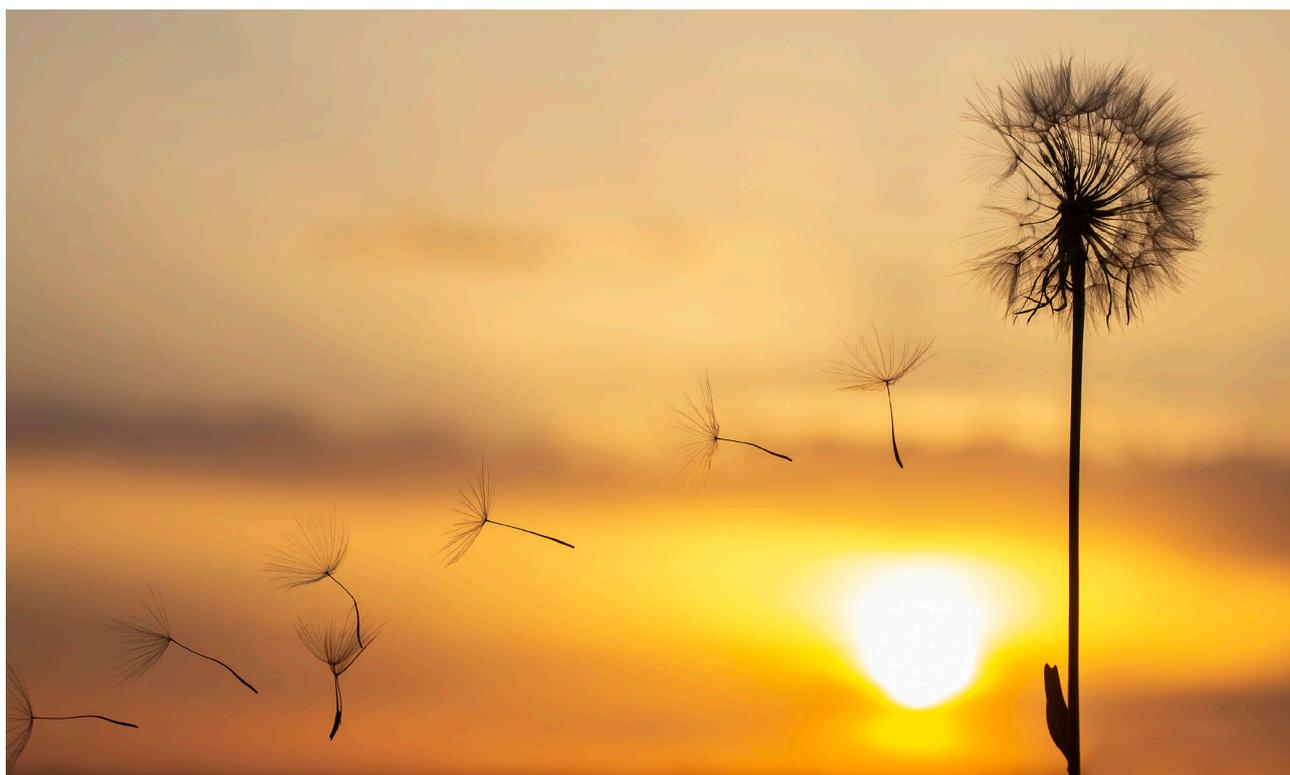
Tal como expresamos, y sin el ánimo ni la propuesta, en la que seguramente incumplimos, de no hacer una hermenéutica filosófica a partir del término o concepto de categoría, lo cierto es que la contribución que realizamos a nuestra actualidad, como escenario de la disposición a pensar, tiene que ver, en que arribamos a una instancia en donde nuestra noción o deseo de subjetividad, no reproduce nada más allá de su estar "liminar" o testimonial. Una existencia, que ni siquiera se

plantea el arrojamiento, sino que pretende en su desentenderse, siquiera hacerse cargo de la condición que implica el existir.

Lo que tal vez para otros signifique la desustancialización del sujeto en cuanto tal, puede que para nosotros sea esto mismo, el fin, el cese de lo atribuible, de lo predicable de un S que ya no es P, y al que no se le debe pedir, exigir, ni demandar más nada (en términos políticos o sociales, el sujeto simbólico cosificado en la pobreza extrema, en la marginalidad, en el derivado desechable de un producto como no cosa, de un fantasma errante migrando la finitud para perecer al menos intentándolo).

La polea cortada, las naves quemadas, el desanudarse de un sujeto que dejó de ser tal, por la inanición de pensarse y consumido en el abandono aceleracionista de habernos convertido en un resultante o "producido" de algoritmos definidos por una razón instrumental o instrumentalizada.

Ya siquiera necesitamos ni la diosa del poema de Parménides, ni a este, ni su recuerdo, es que en verdad (que término tan insignificante) nada sucedió luego de tales palabras que no son ni tuyas, ni mías, sino constitutivas: "Pero ven, y te diré, y tú retén las palabras oídas, qué únicos caminos de busca son pensables. El uno, que es y que no es posible que no sea, es la vía de la Persuasión, pues sigue a la Verdad. El otro, que no es y qué necesario es que no sea, éste, te digo, es un sendero ignorante de todo. Porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo" (Fragmentos del "El poema de Parménides". Fragmento 2. O bajo el título que se le atribuye "Sobre la naturaleza", *Περὶ φύσεως ἱστορία*).





Escuela Correntina
de Pensamiento

Conceptualización filosófica

POBREZA FILOSOFÍA



I CONGRESO DEL CLUB MUNDIAL DE FILOSOFÍA

6, 7 y 8 de febrero de 2023 en
Biblioteca Tecla Sala de
L'Hospitalet -Barcelona -
 Biblioteques de L'Hospitalet

LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA ERRADICACIÓN DE LA POBREZA

- PONENCIAS
- MANIFIESTO CONTRA LA POBREZA
- PRESENTACIÓN REVISTA ANGAÜ
- PRESENTACIÓN LIBRO "LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN"



NDIAL DE FILOSOFÍA

La metafísica oriental de Lao-tse en común con el holismo anaxagoréico y en diferencia con el principio de no contradicción aristotélico

Julia Valiente

I ntroducción

El Tao Te Ching encierra en su brevedad un sistema filosófico completo, al que, sí, quizás se le puede achacar la falta de un desarrollo, si no más exhaustivo, sí más elaborado de cada una de las partes que integran este todo, este corpus filosófico. Pero, teniendo en cuenta la leyenda, distaba mucha la intención de Lao-tse de elaborar algo así; de no ser porque el capitán de la guardia que custodiaba la frontera le rogó dejase testimonio de su sabiduría, nunca se hubiera manifestado esta pequeña joya de la filosofía. Lao-tse antes de abandonar el país resolvió acceder a la petición del capitán elaborando un libro de cinco mil palabras en el que daba cuenta de su concepción sobre el universo y la vida, libro que llamó “Tao Te Ching”.

Cinco mil palabras de un lenguaje ideográfico en el que los conceptos guardan contornos borrosos, en los que el límite entre teoría y praxis, entre filosofía y religión se entrelazan, cinco mil palabras que encierran conceptos que siendo asiento metafísico se disparan hacia algo más allende la física, trazando el camino, el sentido y la razón que configuran asimismo el fundamento de la vida y la moral humanas.

Tao, término, intraducible en principio, que quiere significar “camino”, un camino que, por derivación, nos lleva a un “método”, método que invita a desvelarse a sí mismo como camino o norma del pensamiento; siendo asimismo ese camino o norma en sí. Puede que alguien en estos momentos se esté acordando de Hegel y su Razón desvelándose a sí misma.

En el libro de Lao-tse, el Tao se sitúa también en una escala suprema, por encima de la humana, que es la escala “divina”. De algún modo será desvelado, el Tao, como la ley o razón eterna del universo. «Refiere al oscuro fondo primigenio, arcano y divino, de donde proceden, lógicamente y físicamente, todas las cosas». (“Tao Te Ching”, Lao-tse, Introducción de Manuel Garrido. Ed. Tecnos.)

Encontraremos al Tao:

- recorriendo simultáneamente caminos inconmensurables para otros filósofos occidentales, como Aristóteles, o cualquier otro de la llamada «tradición analítica»;
- allí donde otros situaron estatutos metafísicos y morales que son la imagen, el sinónimo occidental del Tao, en la tradición dialéctica, gnóstica o panteísta del pensamiento occidental; en el Apeiron de Anaximandro, el Logos de Heráclito y los estoicos, en el Dios o Naturaleza de Spinoza, en el Espíritu absoluto de Hegel, entre otros.

Al final de recorrer el camino que Lao-tse brinda, le queda a uno la sensación de que la filosofía toda, englobante de diversos y distintos (sub) sistemas filosóficos, se entresija con los mismos hilos, ya se desarrolle en oriente o en occidente: límites y posibilidades del pensamiento (conocimiento) humano: por un lado, facticidad e ideal del acaecer humano; del otro lado, todo ello atravesado por el eje del cosmos, su origen y fin; la cuerda floja por la que el ser humano deambula sin remedio; la diferencia, qué los distingue, y, así, separa, será el juego de nudos con que se teja la tela, y los distintos abalorios que se le vengán a engarzar entre estos hilos.



Tao te ching

Comienza Lao-tse hablando de las dos caras de la que será una y la misma moneda: el Tao; la una con nombre, la otra no; no son dos cosas distintas, es siempre una y la misma: el Tao, mas en dos vertientes, que vierten a mares diferentes, que, a la vez, son ambos universo; el «Tao con nombre», y el «Tao sin nombre».

Conceptualizar el Tao significa de alguna manera tener que renunciar a parte de él. Puesto que como primer principio que es, no es definible, de serlo ya no sería primer principio.

Lo conceptualizable no puede ser eterno, porque eterno sólo es aquello que es primero, antes de todo nacimiento, creación o advenimiento. Si puedes dar rasgos, características sensoriales, si construyes enunciados descriptivos de algo, ese algo es contingente.

En un sentido lógico podríamos decir que coincidiría con la filosofía occidental analítica en que lo primero no es definible, pues si es definible ya no es primero, sino derivado y derivable de otros conceptos, de otras ideas.

Platón diría que lo Primero no es captable para nosotros en este mundo terreno en el que sólo conocemos lo que se nos manifiesta a la sensibilidad. Y, así como Platón refleja en su mito del carro alado que hay posibilidad dentro del mundo humano terrenal de llegar al roce de esa contemplación, así también hay un camino en Lao-tse para apercibirse del cariz de la existencia del Tao. Nunca deja de sorprender que aquel que primero renegara de la tradición poético-filosófica, hermética y pitagórica en cuyo ámbito se desarrolló, Platón, hiciera uso precisamente de la forma mítica para explicar los puntos más metafísicos y trascendentes de su intento de racionalización del cosmos y, dentro de éste, de nuestra peculiar naturaleza y nuestra peculiar condición en él.

Camino que en Lao-tse se exige como «libre de concupiscencia» (1c), sin «intercambio de flujos». Una cierta epojé, una separación con respecto al objeto de estudio, como tantas veces se ha reclamado en la filosofía occidental, para alcanzar la objetividad.

Matizando que, aunque se dice que el que la casa está en llamas se ve mejor desde fuera, también se puede llegar a alcanzar este conocimiento estando dentro de ella; lo que no hay que olvidar es que, para esto, lo que será necesario es tener la capacidad de apercepción más afinada, unos sentidos más finos.

Continúa, Lao-tse, explicando que es distinto, y de aquí vendrán sus dos nombres, tomar el Tao como primer motor inmóvil (en toda la tradición griega encontramos la perfección ligada a la inmovilidad), es decir, como principio «del cielo y la tierra» (cosmos); que como ser originario (Dios en otras tradiciones occidentales), esto es, como «madre de los 10.000 seres» (1b). Pero nunca podemos olvidar que son lo mismo, puesto que «principio y Madre brotan juntos»; ambos son «misterio sobre misterio» y puerta de todas las maravillas. Dos dimensiones de un mismo acontecer: dimensión lógica bajo su entidad como «primero» y dimensión ontológica bajo su entidad como «madre» (1d).

Conceptualizar el Tao significa, de alguna manera, tener que renunciar a parte de él. Puesto que como primer principio que es, no es definible. Lo conceptualizable no puede ser “eterno”, lo conceptualizable es cotejo, acotamiento; lo eterno es de alguna manera, aunque sólo sea temporalmente, infinito. «Porque es infinito no se le puede nombrar» (14b). «Retornado a su no ser es la forma sin forma, la figura sin figura»; algo que tiene forma, figura, es algo que es perceptible para nosotros, será un ser corruptible si está a nuestro alcance, al alcance de nuestros sentidos. Idea que repite en 32a: «en su estadio perpetuo (eterno) es innominado». Inefable, y también anónimo: «no le ves la cabeza (...) no le ves los pies» (14b).

No tiene nombre en su trascendencia, lo tiene al salir de ella con la emisión de todos los seres. Como ya hemos mencionado, esta cosmología se entreteje entre dos principios aporéticos; uno óptico, «Madre de los 10.000 seres»; y otro lógico, inefable. Así el Tao será el principio y origen del mundo sin conceder por ello un ápice de su ser, pero será también mundo, ese mismo mundo que despliega, al menos en el sentido de esquema figurativo dador de orden y sentido que subyace a todo acontecer mundano. «Tomados (cotejados) el Tao antiguo y los seres actuales, se conoce que el primitivo origen es el desmadejamiento del Tao». El origen, pues, es el desmadejamiento del Tao, sin que, por otra parte deje éste de ser el impulso vital de ese movimiento.

25: «Existe un ser caótico, vive con anterioridad al Cielo y a la Tierra. Es silencioso, vacío, solitario e inmutable. Está dotado de un movimiento giratorio e incesante. Puede que haya sido la «Madre del Mundo». « (...) El hombre tiene por norma la Tierra, la Tierra el Cielo, el Cielo al Tao, y el Tao él es su propia ley».

El Tao como primer principio que es tiene que admitir los contrarios, ha de hallarse toda posibilidad en el Principio, todo ha de hallarse contenido en el Principio para que pueda, esa toda posibilidad, desplegarse fácticamente en el mundo real.

41c: «cuadrado sin ángulos»: admite los contrarios (en su estado primigenio). «Su bondad en prestarse lo hace todo»: presta el ser, su ser, pero al prestarlo no se está dando a sí mismo, sería la pura potencia perpetuándose. «Gran figura (forma) incorpórea».

40b: «Los diez mil seres del mundo nacen del Ser y el Ser nace de la Nada». Los entes nacen de la Madre, el Tao con nombre y éste nace del Tao sin nombre, el que es vacío, oquedad, espíritu abismal.

4a, b: «su oquedad es su eficacia. Nunca se llega a colmar, (...) su profundidad parece ser el origen de los diez mil seres».

Es el vacío, pero vacío lleno de realidades. Necesita ser vacío extremo «para tener quietud sólida» (16a), estabilidad perfecta, móvil que mueve sin ser movido.

21b: «oscuro y claro», «en su interior está la Forma» y esto hace que en su insondable oscuridad haya luminosidad, pues, la forma es la «esencia más fina», la cual «es muy real, es verdadera». Pero, a su vez, esa misma luminosidad encierra oscuridad, la que proviene de los seres que en cuanto que partícipes de la “Forma” pueden verse en ella. Este último pasaje no puede dejar de recordarnos la “mítica” explicación platónica respecto al modo en que están ligados los seres contingentes con sus correspondientes Ideas.

45a: «inmensa obra, en apariencia indigente; su eficacia no es pobre. Gran plenitud, en apariencia vacía; su utilidad es inagotable. Gran rectitud, en apariencia torcida. Gran habilidad, en apariencia torpe...»

Lao tse, como los presocráticos holistas, describe el flujo incesante del devenir sin separarse de él; se trata de dar cuenta de un mundo en constante flujo, un devenir perpetuo, sin separarse de él, y el cual recorran a contrapelo cuando se trate de dar con el origen y principio del mismo.

Centrándonos ahora en Anaxágoras encontramos fragmentos totalmente superponibles a la metafísica oriental de Lao-tse:

B6: «Todo, pues, estaría en todo. Y es que no cabe existir separadamente sino que todo tiene parte de todo. Como tampoco es posible que exista lo mínimo, no podría separarse ni nacer por sí mismo, sino que, como al principio, también ahora todo está junto». Véase 21b, 4b del “Tao Te Ching”.

Nos atrevemos a afirmar que en la metafísica oriental el problema es el mismo que Felipe Martínez Marzoa señala en su “Historia de la filosofía antigua” respecto a la filosofía griega y, más en concreto, respecto a Anaxágoras: «El problema sigue siendo (...) el de cómo pensar un uno y lo mismo, que en cada caso ya tiene lugar, y cómo pensarlo de modo que en ello tenga lugar la diversidad y el nacer y perecer aparentes».

B8: «... No están cortados a hacha ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente».

B12: «Lo demás tiene parte de todo, pero la inteligencia (Tao como método de la razón y razón misma) es algo infinito, autocrático y que no está mezclado con ninguna cosa, sino que es ella sola y por sí misma. Si no fuera por sí, sino que estuviera mezclada con otro, participaría* de todas las cosas si estuviera mezclada con alguna, ya que en todo hay parte de todo, como antes dejé dicho. Y lo mezclado

le sería impedimento, de modo que no dominaría sobre ninguna cosa, como sí lo hace estando sola y por sí. Es, efectivamente, la cosa más tenue y pura de todas, y tiene todo el conocimiento sobre todo y la máxima fuerza. Y sobre todo cuanto tiene alma, grande o pequeño, domina la inteligencia. Y la inteligencia dominó también toda la rotación de modo que rotara al principio. Y al comienzo empezó a rotar partiendo de una pequeñez, y ahora rota más, y rotará más. Lo mezclado y lo separado y todo lo discernido lo conoció la inteligencia; y cuanto iba a ser y cuanto era, que ahora no es, y cuanto es ahora y cuanto será, todo ello lo dispuso bellamente («Gran rectitud, en apariencia torcida...», véase 45a) la inteligencia, y esta rotación en la que ahora rotan los astros y el sol y la luna y el aire y el éter que se separan. La rotación misma les hizo separarse...»

*Queremos aclarar que entendemos que en este contexto el término de participación ha de entenderse en un sentido físico-ontológico literal, mientras que respecto de 21b en Lao-tse decimos que todos los seres son partícipes de la Forma (Tao) en sentido metafórico, como en Platón.

B11: «En todo hay parte de todo, menos de la inteligencia, pero existen también algunos en los que hay inteligencia». Véase 25c del “Tao Te Ching”; el hombre tiene por norma la Tierra, la norma de la Tierra, que es la norma que rige a su superior óntico, en este caso llamado «cielo», nosotros quizá deberíamos decir universo, que contiene la norma de la Tierra, se rige por el Tao, por su norma. El Tao siendo él razón, método, norma misma, es discernimiento (nous, noos, noein), que siguiendo a Marzoa en relación a Anaxágoras es «separación (siempre inacabada) a partir de la mezcla total (...), discernimiento (siempre inacabado) a partir de la mezcla total (...) en razón del cual –y sólo en razón de él- se piensa la propia mezcla total».

Aristóteles llega al Principio de No Contradicción por la deducción de la sustancia, esto es, la deducción de lo que es por sí y para sí. De ahí que el único conocimiento que Aristóteles admite sea el conocimiento “por las causas”. Pero, si hubiera otra manera de concebir la sustancia en la que esta no se separara de un todo del que participara y que de alguna manera, aunque sólo sea mediante reflejo de todas sus partes, el todo también se reflejara en ella, entonces cabría afirmar la sustancia y negar el Principio al mismo tiempo.

Una vez se ha establecido como “regla del juego” el que la sustancia tenga que ser un “en-sí” único, independiente de todo “otro” sustancializado, sí se hace necesaria la vigencia del Principio, para no poder afirmar y negar lo mismo y al mismo tiempo de algo.

Pero si aquello de lo que se afirma y se niega lo mismo y al mismo tiempo no es una sustancia determinada, sino una suerte de potencialidad infinita en la que todo se da y no se da a un mismo tiempo, siendo ésta la dadora de forma y sentido y ¿por

qué no? a su vez de materia, en un único y solo instante dado, al universo todo; potencialidad que abarcándolo todo no se da en ello porque es al mismo tiempo, su sentido (razón), y el sentido se multiplica conforme se da el desarrollo (el desma-dejamiento diría Lao-tse) de toda posibilidad, ¿no será el fin de esta razón, sentido, estar descubriéndose a sí misma en su propio desarrollo?

Por otra parte cuando Aristóteles refuta la “pretensión” de negación del PNC se sitúa en el plano lógico, es paradójico que él mismo no reflexionara que al plano al que atacaba era a uno ontológico cuando él mismo es el que recalca que son «filósofos de la naturaleza» los que «a esta forma de pensar recurren» (1006ª libro IV). Y nos parece curioso porque si bien la onto-logía parece requerir, como todo pensar humano, de expresión lingüística, Aristóteles sólo admite una expresión que se someta a la formalización del lenguaje que él vio como necesaria para que se alcanzará la “verdad”, un lenguaje formal con el que guiar a todas las ciencias, a todas las lógico-racionalizaciones. No admite, al igual que su maestro Platón, otra expresión lingüística (mítica, poética...) como reveladora del ser y la verdad de la realidad existente. Porque si bien es necesario que tanto en el plano lógico como en el ontológico el que quiere decir algo tiene que «decir algo que tenga significado para sí mismo y para el otro», tiene que mantener el lenguaje significativo, ello no es óbice para que, mediante ese mismo y único lenguaje significativo se metaforice y quiebre para con la única herramienta que se tiene se diga algo de una metafísica no presente y no demostrable, metafísica que es intento de explicación de una realidad presente plural que vemos necesitada de principio, de origen, de unidad. Una unidad (Tao) que siendo Una, de alguna manera, tuvo que sostenerlo todo, sostener toda la realidad, sosteniendo con ella por ende los contrarios, porque sostiene también con la realidad toda, todos los predicados.

Cuando Aristóteles enuncia el primer principio, el PNC, lo hace desde la lógica y guardando distancias con lo empírico, su enunciación ha de ser así, universal, de no serlo se estaría situando en otra disciplina, la filosofía de la naturaleza, que en su curiosidad busca también el origen y fundamento de su objeto, la naturaleza, lo que está siendo.

El primer principio aristotélico, el «motor inmóvil», está separado y desvinculado de la pluralidad del mundo empírico, en Lao-tse; para Anaxágoras, y demás holistas, eso es precisamente lo que no tendrá sentido porque de algún sitio tiene que haber salido todo esto que llamamos mundo.

Bibliografía:

Lao-tse, *Tao Te Ching*. Editorial Tecnos.

Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1984 (3.ª edición).

Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2018.

AUSPICIANTES

Comunas del Litoral

Comunicación + Media

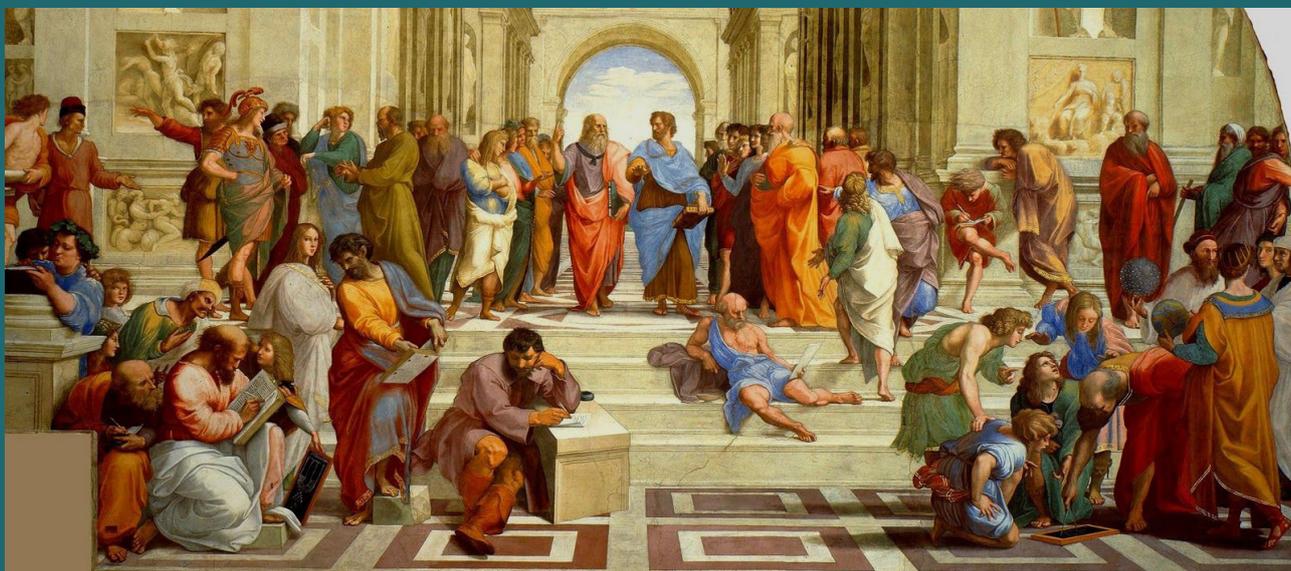
MERIDIONAL
COMUNICACIÓN POLÍTICA
la estrategia es pensar

Agencia Comunas del Litoral:

www.comunaslitoral.com.ar

Meridional Comunicación Política:

<https://meridionalcon.wordpress.com>



Club Mundial de filosofía:

<https://www.facebook.com/Club-Mundial-de-Filosof%C3%ADa-1882956908600882>