



# Reflectio

Revista de Filosofía

Ética analógica  
*Mauricio Beuchot Puente*

"Religious Freedom, source and synthesis  
of our human rights"  
*Jesus Villagrasa, LC*

El fracaso de la razón fría ilustrada  
*Carlos Díaz Hernández*

¿Es verdadero que "Existe por lo menos  
una  $x$  tal que  $x$  sea una proposición  
metafísica y  $x$  esté justificada"?  
*Jesús Jasso Méndez*

Hermenéutica analógica, phrónesis y ética  
*Arturo Mota Rodríguez*

¿Es posible una Historia universal  
en un contexto multicultural?  
*Maria Eugenia Guzmán Gómez*

Publicación Semestral  
Año 1 No.1 Enero- Junio 2012





## REFLECTIO

Revista de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur

Año 1, Número 1, Julio-Diciembre de 2012

### Rector

Act. Abraham Cárdenas González

Vicerrector Académico

Mtro. Alfredo Nava Govea

Director de la Facultad de Filosofía

Mtro. Martín de Jesús Hernández Ortiz

### Comité Editorial

Dr. Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Carlos Díaz Hernández

(Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Harald Schoendorf

(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Rodríguez

(Universidad de Valladolid)

Dr. Jesús Villagrasa

(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado

(Colegio de León, León, Gto.)

### Coordinadores

María Eugenia Guzmán Gómez

Arturo Mota Rodríguez

### Diseño Editorial:

Regina Serrano

Reflectio es una revista de publicación semestral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur. Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

D.R. (Derechos reservados)

ISSN (en trámite)

### Contacto:

Universidad Anáhuac México Sur

Av. De las Torres No. 131, Col. Olivar de los Padres. C.P. 01780 México D.F.

E-mail: [filosofia.uams@anahuac.mx](mailto:filosofia.uams@anahuac.mx)

Tel. 5628 8800 / Fax. 5628 8837





# Reflectio

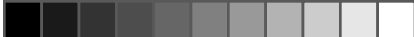
Revista de Filosofía



Universidad Anáhuac México Sur  
Facultad de Filosofía







## Presentación

Sin duda la grandeza humana queda manifiesta en el hecho de reflexionar, esto es, en contar con un entendimiento que se conoce a sí mismo. Es bajo esta idea de conocer y conocerse que nace esta revista, fruto de la madurez y conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur.

Ya Aristóteles y la Escolástica advierten lo que es la reflexión y su importancia; el primero menciona en su libro *Sobre el alma* que reflexionar es “pensarse a sí mismo” (*Peri Psyché*, III, 429 b 9). Por su parte el Aquinate advierte sobre el particular que: “Ya que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, según esta reflexión entiende tanto su entender como la especie mediante la cual entiende”. (*S.Th.* I, q. 85, a.2). No cabe duda que ese acto de tomar conciencia de las propias operaciones engrandece al hombre, permitiéndole verse a sí mismo.

Esta capacidad humana parece haber sido olvidada por el hombre contemporáneo, es necesario rescatar la acción reflexiva. Es a esta labor de recuperación e invitación a la reflexión a la que quiere abonar esta publicación y lograr que el hombre vuelva sobre sí mismo y logre aprehender, en la medida de lo posible, la realidad que se le presenta.

Queremos procurar a través de esta modesta obra un espacio de conocimiento y sobre todo hacer filosofía en el sentido que Aristóteles menciona en su segundo libro de la metafísica: También es justo llamar a la filosofía: ciencia de la verdad porque el fin de la ciencia teórica es la verdad (993 B 19).

Tenga la seguridad nuestro lector que en cada número encontrará el esfuerzo de los autores en incentivar a la reflexión y apasionarse por la búsqueda de la verdad.

Mtro. Martín de Jesús Hernández Ortiz  
Director de la Facultad de Filosofía  
Agosto 2012











## Índice:

### Ética analógica

*Mauricio Beuchot Puente* ..... 10-18

### "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

*Jesus Villagrasa, LC* ..... 19-44

### El fracaso de la razón fría ilustrada

*Carlos Díaz Hernández* ..... 45-72

### ¿Es verdadero que "Existe por lo menos una x tal que x sea una proposición metafísica y x esté justificada"?

*Jesús Jasso Méndez* ..... 73-94

### Hermenéutica analógica, phrónesis y ética

*Arturo Mota Rodríguez* ..... 95-107

### ¿Es posible una Historia universal en un contexto multicultural?

*Maria Eugenia Guzmán Gómez* ..... 108-114



## Ética Analógica

*Mauricio Beuchot Puente*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

### 1. Introducción

En estas páginas me propongo extraer lecciones de los rasgos fundamentales de las grandes corrientes y los grandes pensadores de la ética en la historia occidental. Atender a su historia es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira atentamente a su historia, ya que muchos de los problemas siguen teniendo vigencia, y resulta ilustrativo tomar en cuenta los modos en que fueron planteados y las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a poner mejor las preguntas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas.

Además, trataré de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral. En esa filosofía de la historia de la ética, intentaré hacer ver que la filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas, de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla.

### 2. La ética

La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad.<sup>1</sup> Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para rescatar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia.

<sup>1</sup> WILLIAMS, B., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 24-26.



El haber sido planteados dichos problemas en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesaria que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a esto con la presente exposición.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está a la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), consistente en obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricoeur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética esté basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana.<sup>2</sup>

### 3. Hitos de la historia de la ética

En la ética griega vemos que las principales doctrinas (Sócrates, Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos y neoplatónicos) tienen la razón o logos como aquello que conduce al fin o bien que se propone con carácter de felicidad.<sup>3</sup> Ese logos es tanto razón como proporción, medida, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o ana-logos. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, en una proporción, que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los extremos de las acciones, y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (orthos logos).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello la reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos nos es de tanta ayuda. La noción de virtud (areté), que es tan antigua, vuelve en la actualidad. Los griegos iniciaron este ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos

<sup>2</sup> PUTNAM, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 166-167.

<sup>3</sup> ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963, pp. 15-17.





morales de nuestros tiempos recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, lo cual es lo que se siente que vale y es lo que ahora se está necesitando.

También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser, o pasar de la descripción a la valoración (la falacia naturalista); pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no sólo un paso posible o válido, sino necesario: conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar. Y en esto también encontramos la analogía, pues ella da la sensibilidad para percibir que la ética no se impone a priori, sino que se saca, a posteriori, de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En la Edad Media vemos, en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo, y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelardo, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos. Y el equilibrio analógico entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la primera es orientada por la segunda, y esta última es una plasmación de la razón.<sup>4</sup> Pero este equilibrio analógico se pierde, y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y, por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al cientificismo (precursor del empirismo).<sup>5</sup>

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte

<sup>4</sup> Un excelente resumen de la doctrina moral del Aquinate es GILSON, É., Santo Tomás de Aquino, Aguilar, Madrid, 1944, pp.204 ss.

<sup>5</sup> VEREECKE, L., Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787, Edizioni Paoline, Milano, 1990, pp.170 ss.



## *Ética Analógica*

racional y consciente que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes (la de las virtudes y la de las leyes), igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

En la modernidad, se vuelve a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, con Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la eclosión en su absolutismo monárquico; pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo está representado por Montaigne, el escéptico. Y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento, y no a la razón.<sup>6</sup> Y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres* en dos partes: una teoría del derecho (y, correlativamente, de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual se daba la apariencia de proveer un estatuto suficiente a cada uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley, y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo.<sup>7</sup>

Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio, y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aun cuando parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico.<sup>8</sup> Un intento de conciliación analógica de estos dos tipos de éticas se da en Bergson; pero toma un sesgo distinto, intuicionista, y se acerca a la equivocidad.

En muchos pensadores de la ética contemporánea se nota la presencia de una ética de la virtud, la cual los hace presentarse como analógicos, ya que la virtud es proporción, y esto es la analogía. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta puede hablarse de una franca recuperación. Con ello se plantean las posibilidades de un replanteamiento de una ética analógica, después de la pugna entre éticas univocistas y equivocistas. Algo de esto lo vemos en la ética más reciente.

Vemos en los contemporáneos cómo ha habido una oscilación entre diversos

<sup>6</sup> MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 167-172.

<sup>7</sup> VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, PUF, Paris, 1966, pp. 30 ss.

<sup>8</sup> REBOUL, O., *Nietzsche, critique de Kant*, PUF, Paris, 1974, pp. 61 ss.





extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas, y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas, y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos).<sup>9</sup>

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado, o al menos ha sido presionado por las críticas que se propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los neonaturalistas wittgensteinianos, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir (o reconstruir) una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

#### 4. Filosofía de la historia de la ética

Apliquemos ahora la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral. En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas (demasiado rígidas y objetivistas) o equívocas (demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas) a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas, pero sin caer en el empirismo de las equívocas; y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos.

Algo que también se ha visto en la historia de la ética es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que siempre hacemos y, por ende, lo que debemos hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricoeur, Searle, Putnam, Dussel y Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre se puede edificar esa ética que se le va a destinar.

<sup>9</sup> WARNOCK, M., *Ética contemporánea*, Ed. Labor, Barcelona, 1968, pp. 31-58; HUDSON, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 72 ss.; SÁDABA, J., *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 9-13.



Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes, y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar, y tener unas pocas leyes que guíen en la consecución de las virtudes.<sup>10</sup> Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También, hemos podido apreciar que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar, y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías, y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida ocurre con las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra, y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética, y la importancia grande que se le debe conceder.

De hecho, la analogía o proporcionalidad, que es equilibrio y armonía, medida y equidad, ha estado presente en todas las etapas de la historia de la ética. Es el constitutivo de la *phrónesis* o prudencia, la cual sirve de puerta para todas las virtudes morales o éticas. La prudencia es la virtud ética por excelencia, y es la que abre a la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, la templanza es la proporción en la satisfacción de las necesidades humanas, la fortaleza es la proporción que ayuda a preservar y a mantener esa dinámica o proceso, y la justicia es la proporción en las relaciones humanas o sociales. Es omnipresente en la vida ética. Y, como la prudencia es proporción, analogía, hace que el pensamiento analógico sea tan relevante para la filosofía moral o ética.

De esta manera, observamos que en los moralistas griegos está muy presente la analogía o analogicidad, por su sensibilidad tan orientada hacia la proporción, medida, equilibrio o armonía. Es la ética de la virtud, y casi no se da la de la ley (incluso Platón, en la República, plantea quitar las leyes, para quedar con ciudadanos virtuosos, pero, al ver que los ciudadanos son poco virtuosos, volvió a acudir a la legislación, en las Leyes). A pesar del equivocismo de los sofistas y del univocismo de Platón, la analogicidad se recupera en Aristóteles y, de otra manera, en estoicos y epicúreos. La época medieval recogió ese ideal analógico, y trató incluso de conciliar, por ejemplo en Santo Tomás, la ética de las virtudes con la ética de leyes: unas pocas leyes nos pueden ayudar a desarrollar las virtudes. Con el voluntarismo escotista y el nominalismo ockamiano, se pierde esa analogicidad, pero ya esos autores abren la puerta a la modernidad. En la era moderna, decae mucho la analogía, la analogicidad, con las éticas unívocas de los racionalistas y las equivocadas de los empiristas; algo se salvaguarda de analogismo en Pascal, Kant y Nietzsche. Y en la época contemporánea, se ve

<sup>10</sup> THIEBAUT, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, pp. 71 ss.; IDEM, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 103 ss.





la ética distendida entre el cientificismo de algunos analíticos, y el emotivismo de algunos otros analíticos y de los posmodernos. Hay, sin embargo, intentos de una ética analógica en autores como Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Phillipa Foot, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre.<sup>11</sup>

Por eso hace falta una hermenéutica analógica, que nos dé la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella efectúa como falacia (haciendo ver que es un paso válido y legítimo, incluso necesario). También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phrónesis* o prudencia, y que nos haga buscar la proporción, el equilibrio o medida, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas.

Si vemos que en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada "falacia naturalista" ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y por así decirlo ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Así apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para esto, y, concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado; esto es, se requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

## 5. Ética y hermenéutica analógica

La ética será diferentemente entendida si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Esto permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder darle una ética que le resulte proporcionada, que le sea adecuada.

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no.<sup>12</sup> Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, demasiado determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, incluso

<sup>11</sup> Una idea interesante, parecida a la de Santo Tomás, de combinar leyes y virtudes, es decir, una moral de virtudes con una moral utilitarista, se encuentra en un autor muy reciente, a saber, RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2007, pp. 264-289.

<sup>12</sup> BEUCHOT, M., *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, pp. 69 ss.



subjetivista, sin ningún resquicio para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.

Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos, pura casuística; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos.<sup>13</sup>

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, principalmente en Aristóteles, que la veía como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que muestra como aspecto social el dejar algo para los demás, del modo en que la interpretaba modernamente Norberto Bobbio. E igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero en especial se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que le da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particulares, en las transacciones, y hace, por ejemplo, que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares, y vela por que a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida.<sup>14</sup>

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se la ve como un aspecto de la anteriormente mencionada justicia distributiva, porque depende de que el estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 112 ss.

<sup>14</sup> CORTINA, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986 (reimpr.), pp. 152-177.





De esta manera vemos la ética estructurada a base de virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la República una sociedad basada en las virtudes de los ciudadanos, y tuvo que cambiar eso, en Las leyes, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos, y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso.<sup>15</sup>

## 6. Conclusión

Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado a muerte las posturas univocistas, esto es, las que tienen una ética rígida, racionalista y legalista, con las posturas equivocistas, a saber, las de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; con ello nos damos cuenta de que ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla; será un proyecto para el futuro.

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como hombres los cumplimos. Y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas, o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.

<sup>15</sup> GUARIGLIA, O., La ética en Aristóteles o la moral de la virtud, Eudeba, Buenos Aires, 1997, pp. 191 ss.



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

*Jesus Villagrasa, LC*

*"The source and synthesis of these [human] rights is religious freedom"*

*John Paul II, Centesimus Annus, n.47*

The object of this study is the sense and scope of this thesis. The immediate context of this affirmation holds the necessity that democracies have solid juridical orders, founded upon the recognition of human rights. In this field, John Paul II recalls that the principle rights:

... the right to life, an integral part of which is the right of the child to develop in the mother's womb from the moment of conception; the right to live in a united family and in a moral environment conducive to the growth of the child's personality; the right to develop one's intelligence and freedom in seeking and knowing the truth; the right to share in the work which makes wise use of the earth's material resources, and to derive from that work the means to support oneself and one's dependents; and the right freely to establish a family, to have and to rear children through the responsible exercise of one's sexuality. In a certain sense, the source and synthesis of these rights is religious freedom, understood as the right to live in the truth of one's faith and in conformity with one's transcendent dignity as a person<sup>1</sup>. (CA 47)

<sup>1</sup> Cf. World day for Peace messages 1988 and 1991; and 2<sup>nd</sup> Vatican Council, Declaration Dignitatis humanae, regarding religious liberty, nn.1-2.





Similar lists to this can be found in other documents of John Paul II, but without the explicit affirmation of source and synthesis of religious liberty<sup>2</sup>. Moreover, offering a list of human rights in *Christifidelis laici* (CFL), the Holy Father qualifies the right to life as the most basic and fundamental right and the condition for all other personal rights<sup>3</sup>.

In the audience granted to the North American president G. W. Bush (VII-23-01), John Paul II dealt with these rights. He stated that, "respect for human dignity finds one of its highest expressions in religious freedom"<sup>4</sup>, and that the right to life, despite the actual coarsening of consciences bliss to its recognition, continues to be "the most fundamental of human rights"<sup>5</sup>. Thus we ought to pose the question, in what sense does the Holy Father refer to religious freedom as source and synthesis of human rights, among those which are included, the right to life when he uses the phrase "in a certain sense."

The scope of this work is the clarification of this sense. For this end, it is necessary to determine (1) in what sense is the right to life the most basic and fundamental and even origin (2) what does John Paul II understand, in continuity with the Magisterium of the Church, by religious freedom, (3) in what does it consist and from where does it originate its character of source and synthesis of human rights, and (4) what relation can be established between these two rights; it will be considered peripherically in the forth problem of the possible conflicts between both rights: as might be suicide in the case of "religiously motivated" terrorism, patients that decline necessary blood transfusions for religious convictions, and martyrs that prefer to see themselves deprived of their life than to deny their faith.

<sup>2</sup> "[...] the right to life and to integrity, the right to a house and to work, the right to a family and responsible parenthood, the right to participation in public and political life, the right to freedom of conscience and the practice of religion." (CFL n.5). "[...] the right to life at every stage of its existence; the rights of the family, as the basic social community, or "cell of society"; justice in employment relationships; the rights inherent in the life of the political community as such; the rights based on the transcendent vocation of the human being, beginning with the right of freedom to profess and practice one's own religious belief." (SRS, n.33)

<sup>3</sup> "Above all, the common outcry, which is justly made on behalf of human rights- for example, the right to health, to home, to work, to family, to culture- is false and illusory if *the right to life*, the most basic and fundamental right and the condition for all other personal rights, is not defended with maximum determination." (CFL 38)

<sup>4</sup> "Respect for human dignity finds one of its highest expressions in religious freedom. This right is the first listed in your nation's Bill of Rights, and it is significant that the promotion of religious freedom continues to be an important goal of American policy in the international community. I gladly express the appreciation of the whole Catholic Church for America's commitment in this regard." (n.3)

<sup>5</sup> "Another area in which political and moral choices have the gravest consequences for the future of civilization concerns the most fundamental of human rights, the right to life itself. Experience is already showing how a tragic coarsening of consciences accompanies the assault on innocent human life in the womb, leading to accommodation and acquiescence in the face of other related evils such as euthanasia, infanticide and, most recently, proposals for the creation for research purposes of human embryos, destined to destruction in the process." (n.4)





## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

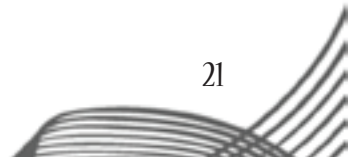
### 1. The Primary, Unconditional and Fundamental Right

Even amidst difficulties and uncertainties, man is open to truth and goodness, «by the light of reason and the hidden action of grace, come to recognize in the natural law written in the heart (cf. Rom 2:14-15) the sacred value of human life from its very beginning until its end, and can affirm the right of every human being to have this primary good respected to the highest degree» (EV 2).

The qualifications which the Magisterium reserves to the human right to life perennially: «have been considered as primary and fundamental rights, and root and foundation of all other rights»; the Church demands the «unconditional respect of the right to life of all innocent persons» (EV 101). «Human life must be respected and protected absolutely from the moment of conception. From the first moment of his existence, a human being must be recognized as having the rights of a person – among which is the inviolable right of every innocent being to life» (CCC 2270). «Human life is sacred because from its beginning it involves the creative action of God and it remains for ever in a special relationship with the Creator, who is its sole end. God alone is the Lord of life from its beginning until its end: no one can under any circumstance claim for himself the right directly to destroy an innocent human being» (CCC 2258).

It is a primary and fundamental right of the human person, not an acknowledgement of society or the State. Moreover, the Magisterium has frequently affirmed that the acknowledgement of the right to life is «founded in human confraternity and the political community» (EV 2); «It is impossible to further the common good without acknowledging and defending the right to life, upon which all the other inalienable rights of individuals are founded and from which they develop. A society lacks solid foundations when, on the one hand, it asserts values such as the dignity of the person, justice and peace, but then, on the other hand, radically acts to the contrary by allowing or tolerating a variety of ways in which human life is devalued and violated, especially where it is weak or marginalized. Only respect for life can be the foundation and guarantee of the most precious and essential goods of society, such as democracy and peace» (EV 101).

The reason is fairly obvious: if the existence of the subjects rights are not guaranteed, there is no sense for a juridical ordering of society, that has no other meaning than to serve the person. To deny the person this right to life, not only empties the sense of the juridical social order but moreover renders impossible the realization of the common good which is the end of both society and the State (Cf. EV 72). A «humane» State is that which recognizes as its





primary duty, the defense of the fundamental rights of the person and especially those of the weakest (Cf. EV 56).

«The inalienable right to life of every innocent human individual is a constitutive element of a civil society and its legislation:

“The inalienable rights of the person must be recognized and respected by civil society and the political authority. These human rights depend neither on single individuals nor on parents; nor do they represent a concession made by society and the state; they belong to human nature and are inherent in the person by virtue of the creative act from which the person took his origin. Among such fundamental rights one should mention in this regard every human being’s right to life and physical integrity from the moment of conception until death.” (DV, III, p.36). “The moment a positive law deprives a category of human beings of the protection which civil legislation ought to accord them, the state is denying the equality of all before the law. When the state does not place its power at the service of the rights of each citizen, and in particular of the more vulnerable, the very foundations of a state based on law are undermined. . . . As a consequence of the respect and protection which must be ensured for the unborn child from the moment of conception, the law must provide appropriate penal sanctions for every deliberate violation of the child’s rights” (CCC 2273).

## 2. Right to Religious Freedom

The expression which is object of our study refer to the numbers 1 and 2 of the Declaration *Dignitatis Humanae* of Vatican II and to messages of John Paul II on the occasion of the World Day of Peace in 1988 and 1991.

In the message of the Council to all mankind (XII-7-65), Paul VI directing himself to the political leaders referred to the Declaration *Dignitatis Humanae* (DH) as “one of the most important texts of his Council”. A revolutionary text. Cardinal Avery Dulles considers that “one of the most striking developments in twentieth-century Catholicism was the doctrine of religious freedom set forth by [*Dignitatis Humanae*]”<sup>6</sup>. So revolutionary, “that the far left and right have been in heated agreement that this pamphlet sized document augers a revolution — or, as Hans Kung put it, a “mutation” — rather than an evolution. Archbishop Lefebvre, for example, refused to sign it. Since 1965, any number of prominent theological dissenters — Hans Kung, Richard McBrien, Charles Curran, Juan Luis Segundo — have appealed to DH in support of the position that because the Church changed its official teaching on religious liberty it is liable to do so on other issues as well”

<sup>6</sup> A. Dulles, *Religious Freedom: Innovation and Development*, in *First Things*, n. 118, December 2001, pp. 35-39.

<sup>7</sup> “How to read *Dignitatis Humanae* on Establishment of Religion”, in *CATHOLIC DOSSIER*, March-April 2000.; Also Cf. ORIGINS,



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

K. O'Flannery considers that the "developed" doctrine of DH consists in the idea that there exists a human right corresponding to the "bear act of faith," i.e., the act of faith considered independently of its content.<sup>8</sup> Along with this conception is also the description of the common good as "consists in the entirety of those conditions of social life under which men enjoy the possibility of achieving their own perfection" (DH n.6) that are inspired in the ideas of a pluralistic society of the 20<sup>th</sup> century, which presumes to prescind that which people believe, in order to believe in it. O' Flannery considers that this idea of the Common Good is not exempt from the risks, as seen in the United States: "The concrete moral demands are easily discarded as if they were contents of a particular religious creed; democracy being that which concerns itself with the possibility to elect." It is not necessary that DH support this conception, because the definition of the Common Good in DH 6 not an abolition of the general definition of the Common good held by the social teaching of the Church, but rather as how it should be understood Common Good in DH.

Avery Dulles considers that still today, religious liberty can be described as a "doctrine in development," as Vatican II did not close the issue, the process of development has continued, especially by means of clarification and application of the doctrine of DH. John Paul II has been a guide in the progress of the doctrine. These are, according to Dulles, his principle contributions:

- He has placed the teaching of DH in a context of a wide and integrated theory of human liberty based in the classical theology and in intuitions of contemporary personalism: freedom cannot be considered only as the immunity of coercion but more so fundamentally as a faculty of self-determination for the person that tends actively to perceive it as true and good, to embrace it and and to adhere to it;
- The triumph over individualism: if DH were to give the impression of being concerned with the protection of the individual from the oppression of social authority the Pope has given a greater attention to the rights of religious groups, the Church included, to enjoy religious freedom.
- The rejection of "integralism" (religious fundamentalism) that does not distinguish between the spheres of competence of faith and civil life (cf. CA 29 & 46);
- The recognition of the need to ask pardon for the errors of the past;
- The distinction between mere moral tolerance and reconciliation. Tolerance is static and cannot serve as a principle of growth.

---

March 27, 1986. Theologians Hans Kung, Richard MacBrien and Juan Luis Segundo intended to make the same interpretative reading.

<sup>8</sup> K. O'Flannery, *Dignitatis Humane and the Development of Doctrine* in CATHOLIC DOSSIER, March-April 2000.





DH is divided into an introduction (n.1) and two parts. The first (nn. 2-8) bears the title "the general notion of religious freedom." The second (nn. 9-15) "Religious liberty in light of revelation." This division could be motivated in n.2 where the declaration affirms "that the right of religious freedom is really founded in the dignity of the human person, inasmuch as revealed by the Word of God and by our own rational nature." The document does not deal with the relation between revelation and natural reason. By the philosophical nature it will be studied above all in the first part.

In the introduction of the declaration *Dignitatis Humanae*, the II Vatican council taught that "all men are obliged to seek the truth, above all in what refers to God and the Church, and once known, to embrace it and practice it." (DH 1). This moral obligation arises from human nature itself (cg. DH 2) and does not contradict a sincere respect towards other religions, that many times reflect elements of the Truth that illumine all mankind" (NA2), nor the demand of Christian charity that brings with it love, prudence and patience to all men that live in error or ignorance of the faith" (DH 14). Religious liberty is founded on this very human nature that bears this duty to seek the truth.

The Church teaches that the adherence to divine revelation, that is, the act of faith, is free. Faith being a free response to God who reveals himself, nobody can be coerced to embrace it against their will. "It is therefore completely in accord with the nature of faith that in matters religious every manner of coercion on the part of men should be excluded" (DH 10). Even though at times "there has appeared a way of acting that was hardly in accord with the spirit of the Gospel or even opposed to it. Nevertheless, the doctrine of the Church that no one is to be coerced into faith has always stood firm" (DH 12). The truth, even religious truth, may never be imposed by external coercion. Truth is not to be imposed, but by its own virtue of truth gently but firmly penetrates the soul" (DH1). In the interior of man there is an aspiration and a natural desire to know the truth<sup>9</sup>, this desire is so rooted in his nature that man can be defined as "that which seeks the truth" (FR 28). The "human" search for the truth can be assisted but not forced. "The inquiry is to be free, carried on with the aid of teaching or instruction, communication and dialogue, in the course of which men explain to one another the truth they have discovered, or think they have discovered, in order thus to assist one another in the quest for truth" (DH 3)

Religious freedom "means that all men are to be immune from coercion on the part of individuals or of social groups and of any human power, in such wise that no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs, whether privately or publicly, whether alone or in association with others, within due limits" (DH 2). The Code of Canon law, in conformity with DH, states in canon 748 paragraph 2: "No one is ever permitted to coerce persons to embrace the Catholic faith against their conscience."

Thus the foundation of right of religious freedom is in human nature, in the

<sup>9</sup> «All men desire by nature to know.» With this phrase Aristotle begins his *Metaphysics* (980a20).





## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

dignity of the human person, as revealed by the word of God and by his rational nature" and his "moral obligation to seek the truth, above all in what refers to religion" and to "adhere to the truth known" and to "order all his life according to the demands of the truth." As the right to religious freedom is not founded in the subjective disposition of the person, but in his own nature, "the right to this immunity remains also in those that do not fulfill this obligation to seek the truth and to adhere to it" (DH 2).

The fact that the right to religious freedom is recognized as a fundamental right for all the most important instruments of the international Community, beginning with the very Universal Declaration of Human Rights, as well as the Constitutions of almost all the States of the world indicate that it deals with a fundamental right for the person and for mankind.

The right to religious freedom is closely united to the right of conscience. "On his part, man perceives and acknowledges the imperatives of the divine law through the mediation of conscience. In all his activity a man is bound to follow his conscience in order that he may come to God, the end and purpose of life. It follows that he is not to be forced to act in manner contrary to his conscience" (DH 3).

The Council explains that religious acts consist "before all else in those internal, voluntary and free acts whereby man sets the course of his life directly toward God. No merely human power can either command or prohibit acts of this kind.(3) The social nature of man, however, itself requires that he should give external expression to his internal acts of religion: that he should share with others in matters religious; that he should profess his religion in community. Injury therefore is done to the human person and to the very order established by God for human life, if the free exercise of religion is denied in society, provided just public order is observed" (DH 3).

This public meaning of religious freedom "discloses important truths about the structure and operation of a rightly ordered political community."<sup>10</sup> In past years, international organisms have tried to clarify and give consistency to the right of religious freedom. An important contribution was made by the Holy Father, at the so called Helsinki process over the cooperation and the security in Europe, in which all the European States of the East and West participated, with a message directed to the heads of States of the countries' participants in order to specify the content of this right. The essential part of this intervention is the following:

---

<sup>10</sup> G. WEIGEL, "The Catholic Human Rights Revolution" in *Crisis*, July /August/ 1996.





a) On the personal level it must be taken into account:

- Freedom to or not to adhere to a determined faith and to a corresponding confessional community.
- Freedom of parents to educate their children in the religious convictions that inspire their own life, as well as the possibility to attend to catechetical and religious instruction given by the community.
- Freedom of families to choose the schools or other means that guarantee the education of their children, without having to suffer, neither a directly no indirectly, supplemently burdens that impede the exercise of this liberty.
- Freedom in order that all can benefit from the religious assistance wherever they may be, above all in the public health residencies, clinics, hospitals, military quarters, and obligatory services of the State, such as penitentiaries.
- Freedom from being obliged whether on a personal, civil or social level to fulfill acts contrary to their particular faith, neither to receive a certain education, nor to pertain to groups or associations whose principles are in opposition with ones own religious convictions.
- Freedom from persecution due to religious convictions, limitations and discrimination with respect to the rest of the citizens, in the diversity of life (in all that pertains to a career, studies, work, profession, participation in civil and social responsibilities, etc.)

b) On a community level, it must be considered that religious confessions, upon reuniting believers to a given faith, exist an act as social bodies that organize themselves according to doctrinal principles and institutional ends that are proper to them. The Church, as such, and the confessional communities in general, need for their life and the fulfillment of their specific ends, to enjoy determined liberties, among which are to be particularly cited:

- Freedom to have its own internal hierarchy or corresponding ministers, freely elected by the former according to their constitutional norms.
- Freedom for the leaders of religious communities, above all, in the Catholic Church for the bishops and the rest of the ecclesiastic superiors to exercise freely their ministry, oversee ecclesiastic positions, to have meetings and contact with those who adhere to their religious confession.
- Freedom to have their own religious formation centers and theological studies, where they can freely receive candidates to the priesthood and religious consecration.



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

- Freedom to receive and publish religious books about the faith and worship and to freely use them.
- Freedom to proclaim and communicate the teachings of the faith, both orally and written, inclusive when outside the respective places of worship, and to make known the moral doctrine of human activities and social organization.
- Freedom to realize educational activities of benefit and assistance, that permit to put into practice religious precepts of love towards ones neighbor, especially those in dire need.

Moreover:

- In what refers to religious communities that, as the Catholic Church, has a Supreme authority, as dictates the faith, that englobes a universal responsibility to guarantee both in Magisterium and in jurisdiction, the unity of communion that unites all her Pastors and the faithful in the same confession: freedom to have reciprocal relations of communication between this Authority and her Pastors, the local religious communities, unimpeded to circulate her documents and texts of the Magisterium (encyclicals, instructions...etc.);
- On the international level, freedom to interchange communication, cooperation and solidarity of religious character, above all with the possibility of encounters, meetings of multi-national or universal character;
- Freedom between the interchange of information between religious communities and contributions of theological or religious character."<sup>11</sup>

In numbers 2 and 3 of DH, there appears a restriction in the external manifestation of religion: the respect of the just public order and more in general, the respect of the common good. The civil authority, thus, can intervene, whether in order to juridically recognize the right to religious freedom as a civil right (cf. DH 2), or in order to watch over the common good. «Government therefore ought indeed to take account of the religious life of the citizenry and show it favor, since the function of government is to make provision for

<sup>11</sup> John Paul II, letter to the presidents of the Heads of States of nations participating in the Helsinki process, cited widely by Mons. Diarmuid Martin in the report for the Third Social Catholic Week of Cuba (May 22-25, 1997), *La Libertad Religiosa como fundamento de los derechos de la persona* / «Religious Freedom as the Foundation of Rights of the Person»: I wanted to make this lengthy letter to the Holy Father because it constitutes, in effect, the most complete presentation of the content of this right, but also because the text has been accepted, for the most part, by governments of diverse tendencies and inspirations, in the works successive to the Helsinki process. The text of this report can be consulted in [www2.glauco.it/vitral/pdfs/civica/pdf](http://www2.glauco.it/vitral/pdfs/civica/pdf) or [www2.glauco.it/nacub/semasoc/1.htm](http://www2.glauco.it/nacub/semasoc/1.htm).





the common welfare. However, it would clearly transgress the limits set to its power, were it to presume to command or inhibit acts that are religious» (DH 3).

Numbers 4 and 5 of the declaration affirm that the religious communities, in reason of their social nature of human persons, enjoy the right of religious freedom, equal as individuals, and not only religious organizations but also families, which have the right to educate their children in their religious beliefs. *Dignitatis Humanae*, moreover recalls the same restriction «provided the just demands of public order are observed» distinguishing what is due by right to the religious communities.

The religious communities abuse this right of religious freedom when they do not respect other groups or their members; for this reason the Council points out «in spreading religious faith and in introducing religious practices everyone ought at all times to refrain from any manner of action which might seem to carry a hint of coercion or of a kind of persuasion that would be dishonorable or unworthy, especially when dealing with poor or uneducated people. Such a manner of action would have to be considered an abuse of one's right and a violation of the right of others» (DH 4). In the 1988 World Day of Peace Message the Pope recalls precise and grave responsibilities of men and women, equally in the individual profession of their religion as in the organization and life of the respective communities:

- «the leaders of religious bodies are obliged to present their teaching without allowing themselves to be conditioned by personal, political or social interests, and in ways that conform to the requirements of peaceful coexistence and respect for the freedom of each individual.»
- «the followers of the various religions should, individually and collectively, express their convictions and organize their worship and all other specific activities with respect for the rights of those who do not belong to that religion or do not profess any creed» (WDP 88,4).

In the previous numbers just public order and the common good were mentioned. The common good of society has in DH an almost formal meaning, to make the point the content is indicated is: «the entirety of those conditions of social life under which men enjoy the possibility of achieving their own perfection in a certain fullness of measure and also with some relative ease, it chiefly consists in the protection of the rights, and in the performance of the duties, of the human person» (DH 6). The Catechism of the Catholic Church, in numbers 1907-1909 has indicated three demands or implications of the common welfare:





## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

1<sup>st</sup>, «the common good presupposes respect for the person as such. In the name of the common good, public authorities are bound to respect the fundamental and inalienable rights of the human person. Society should permit each of its members to fulfill his vocation. In particular, the common good resides in the conditions for the exercise of the natural freedoms indispensable for the development of the human vocation, such as «the right to act according to a sound norm of conscience and to safeguard ... privacy, and rightful freedom also in matters of religion» (GS 26, 2)

2<sup>nd</sup>, «the common good requires the social well-being and development of the group itself.»

3<sup>rd</sup>, «the common good requires peace, that is, the stability and security of a just order. It presupposes that authority should ensure by morally acceptable means the security of society and its members. It is the basis of the right to legitimate personal and collective defense.»

It is not an affront against the common welfare, if the juridical order of society were to give certain civil recognitions to religious communities; they may be just given the particular circumstances of the populace while recognizing and respecting the right of religious freedom and not being seen as a compromise of the citizens juridical equality nor occasions of discrimination: «government is to see to it that equality of citizens before the law, which is itself an element of the common good, is never violated, whether openly or covertly, for religious reasons. Nor is there to be discrimination among citizens.

It follows that a wrong is done when government imposes upon its people, by force or fear or other means, the profession or repudiation of any religion, or when it hinders men from joining or leaving a religious community» (DH 6).

Number 7 affronts the scabrous problem of the legitimate limitation of religious freedom and establishes the principle which can only be legitimate in order preserve the "public order", which is related at the same time to the common welfare, that was addressed in number 6. The Catechism of the Catholic Church, citing DH n. 7, teaches that «The right to religious liberty can of itself be neither unlimited nor limited only by a "public order" conceived in a positivist or naturalist manner. The "due limits" which are inherent in it must be determined for each social situation by political prudence, according to the requirements of the common good, and ratified by the civil authority in accordance with "legal principles which are in conformity with the objective moral order" (DH 7)» (CCC 2109). These limits although they are established and guaranteed by juridical means, are by nature moral because, «in the exercise of their rights, individual men and social groups are bound by the moral law to have respect both for the rights of others and for their own duties toward others and for the common welfare of all» (DH 7). These juridical means are necessary, as certain





abuses can arise under the pretext of religious freedom and the authority has the right to intervene. «However, this must not be done in an arbitrary manner without favoritism and in accordance with legal principles in conformity with the objective moral order» (DH 7). Civil society has the right to protect itself against these abuses and this corresponds principally to the civil authority to guarantee this protection. Number 8 recognizes that many abuses have been committed in name of religious freedom. The intervention of authority must be limited to the protection of these legitimate rights of society. «People's freedom should be given the fullest possible recognition and should not be curtailed except when and in so far as is necessary» (DH 7).

In order to better determine the nature of religious freedom, I would like to make a few precisions; many of these correspond to clarifications or applications of the doctrine of DH realized by the Magisterium in these last years.

1<sup>st</sup>, «The right to religious liberty is neither a moral license to adhere to error, nor a supposed right to error, but rather a natural right of the human person to civil liberty, i.e., immunity, within just limits, from external constraint in religious matters by political authorities» (CCC 2108). To defend the human right to religious freedom does not signify to promote nor foment a "supermarket of religions." Every individual is obliged to seek the will of God in religious matters and to follow this will when it is found. «There is an unquieting increase of sects, new religious movements and pseudo-religious groups that tend a times to trivialize religion and to commercialize it. Albeit these abuses do not undermine the fundamental right of all mankind so that it may be permitted the necessary freedom of conscience and action in order to fully make religious decisions in a human and responsible manner.<sup>12</sup>»

2<sup>nd</sup>, The right to religious freedom does not imply any relativism. Religions of others are not respected on basis that all religions have the same value, but due to respect for the religious freedom of persons. «Freedom of conscience and religion do not signify a relativization of the objective truth, that every human being, by moral obligation, is obliged to search for. In an organized society, this liberty is only the institutional manifestation of that order disposed by God so that His creatures may know, embrace and correspond to His eternal proposition of alliance, as free and responsible beings» (WDP '88, I).

3<sup>rd</sup>, The exercise of religious liberty has its limits, not only with respect to the truth of man, but also with respect to charity towards him: remaining firm that the right to exercise liberty in religious and moral matters is an inseparable demand from the dignity

<sup>12</sup> Francis Cardinal Arinze, «The Role of the University in the Promotion of Inter-religious Dialogue» conferences given at the University of Bethlehem, March 2, 2001: n. 5 ([www.geocities.com/Colosseum/Bleachers/2593/arinzor29081.htm](http://www.geocities.com/Colosseum/Bleachers/2593/arinzor29081.htm))





## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

of man. It is clear then that «the exercise of liberty does not imply the right to say or to do whatever» (CCC 1747).

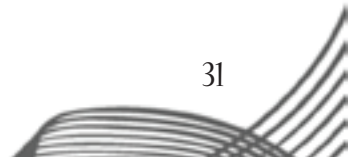
4<sup>th</sup>, Religious liberty which so greatly contributes to the peaceful living in democratic societies is not founded upon the presumed agnosticism or scepticism but upon the respect of the human person: «Nowadays there is a tendency to claim that agnosticism and skeptical relativism are the philosophy and the basic attitude which correspond to democratic forms of political life. Those who are convinced that they know the truth and firmly adhere to it are considered unreliable from the democratic point of view, since they do not accept that truth is determined by the majority, or that it is subject to variation according to different political trends. It must be observed in this regard that if there is no ultimate truth to guide and direct political activity, then ideas and convictions can easily be manipulated for reasons of power. As history demonstrates, a democracy without values easily turns into open or thinly disguised totalitarianism.» (CA 46)

5<sup>th</sup>, What is considered as a fundamental juridical good are not the beliefs of each individual, nor the existence of a plurality of beliefs, but the personal conscience free of social and political coercion in relation to religious truths. The object of the right of religious freedom is the immutable coercion in religious matters, not the promotion of religious pluralism. This right to religious freedom is founded in all the dignity of every person, in their nature, that is an ontological datum, common (or equal) in all men, and that is not lost in adhering to error. The fundament of religious freedom is the common dignity of the human person, not the fact that all religions are equal.

6<sup>th</sup>, Respect for religious freedom of individuals and communities, while not violating the rights of other citizens and the public order is a strict juridical demand in order to safeguard the dignity of the human person and the political common welfare. These religious convictions and behaviour do not pertain to the order of tolerance, as they tolerate in a moral sense what is evil, and in a political sense what is relative to a juridical evil; but the absence of coercion in religious matter is on a moral level, a demand of human dignity, and in the civil ambit, a fundamental right.<sup>13</sup>

7<sup>th</sup>, The right to religious freedom does not justify the violation of other rights; which are to be equally respected. The Church uses as its own method persuasion and respect for religious freedom. There are, however, abuses of religious freedom on the part of religious fanatics and fundamentalists: «Nor does the Church close her eyes to the danger of fanaticism or fundamentalism among those who, in the name of an ideology which purports to be scientific or religious, claim the right to impose on others their own concept of what is true and good. Christian truth is not of this kind. Since it is not an ideology, the Christian faith does not presume to imprison changing socio-political realities in a rigid schema, and it

<sup>13</sup> Cf. F. Ocariz, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, in «Scripta Theologica, XXVII (1995), pp. 870 - 874.





recognizes that human life is realized in history in conditions that are diverse and imperfect. Furthermore, in constantly reaffirming the transcendent dignity of the person, the Church's method is always that of respect for freedom» (CA 46). Intolerance as aggression to liberty of conscience and religious freedom is a serious threat for the peace and in diverse parts of the world, is intimately united to the oppression of minorities.<sup>14</sup>

8<sup>th</sup>, Respect for religious freedom of every person in no way weakens the Church's conscience as deposit of revealed truth, nor compromise her missionary obligation: «The social duty of Christians is to respect and awaken in each man the love of the true and good. It requires them to make known the worship of the one true religion which subsists in the Catholic and apostolic Church. Christians are called to be the light of the world. Thus, the Church shows forth the kingship of Christ over all creation and in particular over human societies» (CCC 2105). The mission moreover of the arduous proclamation of the Gospel, should be respectful of the human dignity of the person, in fact, «the Church addresses people with full respect for their freedom.(64) Her mission does not restrict freedom but rather promotes it. The Church proposes; she imposes nothing. She respects individuals and

<sup>14</sup> «Unfortunately, we are still witnessing attempts to impose a particular religious idea on others, either directly, by a proselytism which relies on means which are truly coercive, or indirectly, by the denial of certain civil or political rights. Extremely sensitive situations arise when a specifically religious norm becomes, or tends to become, the law of the State, without due consideration for the distinction between the domains proper to religion and to political society. In practice, the identification of religious law with civil law can stifle religious freedom, even going so far as to restrict or deny other inalienable human rights. In this regard, I wish to repeat what I stated in the Message for the 1988 World Day of Peace: "Even in cases where the State grants a special juridical position to a particular religion, there is a duty to ensure that the right to freedom of conscience is legally recognized and effectively respected for all citizens, and also for foreigners living in the country even temporarily for reasons of employment and the like"8. This holds true also for the civil and political rights of minorities, and for those situations in which an extreme and uncompromising separation of religion and political life, in the name of respect for conscience, effectively hinders believers from exercising their right to give public expression to their faith.

Intolerance can also result from the recurring temptation to fundamentalism, which easily leads to serious abuses such as the radical suppression of all public manifestations of diversity, or even the outright denial of freedom of expression. Fundamentalism can also lead to the exclusion of others from civil society; where religion is concerned, it can lead to forced "conversions". However much one may remain convinced of the truth of one's own religion, no person or group has the right to attempt to repress the freedom of conscience of those who have other religious convictions, or to induce them to betray their consciences by the offer or denial of certain social privileges and rights, should they change their religion. There are cases in which individuals are prevented — even through the imposition of severe penalties — from freely choosing a religion different from the one to which they presently belong. Manifestations of intolerance such as these clearly do not advance the cause of world peace» (WDP 91 n.4).





"Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

cultures, and she honors the sanctuary of conscience» (RM n.39). In this sense the response of Bishop Emil De Smedt read by the council father before the vote on the Declaration was particularly clear, regarding a petition for amendment presented on the 17<sup>th</sup> of October 1965 by Cardinals Ruffini, Siri, Florit and Ottaviani that, «the particular right of the Church to disseminate the truth that she alone possesses should be explained»; «truth and error cannot have the same right to be disseminated.» De Smedt responded in terms that seem to be confirmed by numbers 2108 in the recent catechism:

«All these things, as far as the scope of the Declaration permits, are sufficiently put forward in the text. See paragraphs 1, 10, 13 and 14. Moreover, it is to be observed that the approved text affirms the right whose object is immunity from coercion not the content of any religion. Such an immunity is required by the very dignity of the person. Nowhere is there affirmed nor would it be right to affirm (what is evident) the granting of a right to diffuse error. If persons diffuse error, this is not the exercise of a right but its abuse. This abuse can and ought to be impeded if it gravely damages public order, as is affirmed several times in the text and explained in paragraph 7. If these fundamental elements are kept in view, many of the proposals [multi modi propositi] appear unacceptable. Because if the right so understood is denied, then a proposal [modus] goes contrary to the substance of the text approved by the Council Fathers and therefore cannot be admitted» [Acta synodalia, vol.4, part 6, p.725].





### 3. Source and Synthesis of all Human Rights

The affirmation of CA 47, object of our study, "the source and synthesis of these [human] rights is, in a certain sense, religious freedom" refers back to the note in the declaration DH of the Council, but still anterior in two World Day of Peace messages (1988 and 1991) of John Paul II. In these messages, as opposed to DH, an explicit reference can be found to the character of source and synthesis of the rights; and it is this difference where it seems to be confirmed by Avery Dulles that in John Paul II there is a development of the doctrine of religious freedom. A passage of the message for WDP 1981 could also have been included, which is very explicit:

The first and the most fundamental of these values is always man's relationship to God as expressed in his religious convictions. Religious freedom thus becomes the basis of the other freedoms. On the eve of the meeting in Madrid on European security and cooperation, I had the occasion to repeat what I have not ceased to state since the beginning of my ministry: "Freedom of conscience and religion... is... a primary and inalienable right of the person; far more, to the extent that it touches upon the most intimate sphere of the spirit, one can even say that it underlies the *raison d'être*, intimately anchored in each person, of the other freedoms" (Religious freedom and the final Document of Helsinki, 5: cf. *L'Osservatore Romano*, 15 November 1980). (WDP '81 n. 6)

Hence the right to religious freedom is the source and synthesis of other human rights because religion touches upon the most intimate sphere of the person; his conscience and his personal relation with God. The formulation of the WDP of '88 and '91 are even more suggestive:





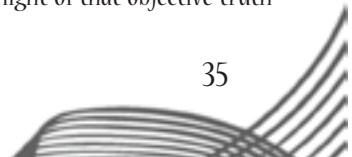
## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

The importance of religious freedom leads me to stress once more that the right to religious freedom is not merely one human right among many others; "rather, (it) is the most fundamental, since the dignity of every person has its first source in his essential relationship with God the Creator and Father, in whose image and likeness he was created, since he is endowed with intelligence and freedom". "Religious freedom, an essential requirement of the dignity of every person, is a cornerstone of the structure of human rights" (WDP '88). It is thus the most profound expression of freedom of conscience (WDP '91 n.5).

In this advancement the connection is signified between religious freedom and freedom of conscience. In fact, the theme of the message of the WDP '91 is respect for the conscience of every person, as a necessary condition for peace in the world. The person, despite his frailty, is capable of searching for and freely arriving at a knowledge of the good, of detecting and rejecting evil, of choosing the truth and opposing error. God has written in the heart of man a law that everyone can discover: the conscience is precisely the capacity to discern and to act according to this law, in which whose obedience consists in human dignity (Cf. GS 16).

By dignity of being and conscience, the person delights in transcendence before society. No human authority has the right to intervene in the conscience of any man, which as such, is inviolable. The right of religious freedom and conscience are based in human dignity, not as a concession of the government, of society, or other associations. It is a right that precedes the person in all parts, valid in all nations and should be freely exercised in whatever parts. Nevertheless, the conscience "... is not an absolute placed above truth and error. Rather, by its very nature, it implies a relation to objective truth, a truth which is universal, the same for all, which all can and must seek. It is in this relation to objective truth that freedom of conscience finds its justification, inasmuch as it is a necessary condition for seeking the truth worthy of man, and for adhering to that truth once it is sufficiently known (WDP '91 n.1). Truth does not impose except in virtue of itself. To deny a person full liberty of conscience and in particular, the freedom to seek the truth, or to attempt to impose a particular way of understanding, goes against the most intimate right.

The intrinsic relation of the conscience to truth follows that, "Every individual has the grave duty to form his or her own conscience in the light of that objective truth





which everyone can come to know, and which no one may be prevented from knowing. To claim that one has a right to act according to conscience, but without at the same time acknowledging the duty to conform one's conscience to the truth and to the law which God himself has written on our hearts, in the end means nothing more than imposing one's limited personal opinion» (WDP'91 n.3).

Absolute truth is found alone in God. By this, «the search for truth and the search for God are one and the same. This alone is enough to show the intimate relationship between freedom of conscience and religious freedom. [...] those who acknowledge the relationship between ultimate truth and God himself will also acknowledge the right, as well as the duty, of non-believers to seek the truth which can lead them to discover the Mystery of God and humbly accept it» (WDP'91 n.2).

«The right to religious freedom and to respect for conscience on its journey towards the truth is increasingly perceived as the foundation of the cumulative rights of the person» (VS n.31). Religious freedom is, «...the premise and guarantee of all the freedoms that ensure the common good of individuals and peoples. It is to be hoped that authentic religious freedom will be granted to all people everywhere. [...]. But it is not a question of the religion of the majority or the minority, but of an inalienable right of each and every human person» (RM n.39). For this reason:

Religious freedom, an essential requirement of the dignity of every person, is a cornerstone of the structure of human rights, and for this reason an irreplaceable factor in the good of individuals and of the whole of society, as well as of the personal fulfillment of each individual. It follows that the freedom of individuals and of communities to profess and practice their religion is an essential element for peaceful human coexistence ... The civil and social right to religious freedom, inasmuch as it touches the most intimate sphere of the spirit, is a point of reference for the other fundamental rights and in some way becomes a measure of them. (CFL n. 39)



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

Religious freedom can be the fundament of every other right because the religious act, in response to God, man encounters and reaches the summit of his humanity, realizing that action which expresses the greatest potency (being *capax Dei*); fulfilling his vocation of communion with God. Those who do not know Christian revelation aspire, in some way, to participate in this communion through their religious acts, and in this manner respond to the voice of God that resonates in their conscience: «It is by responding to the call of God contained in the being of things that man becomes aware of his transcendent dignity. Every individual must give this response, which constitutes the apex of his humanity, and no social mechanism or collective subject can substitute for it. The denial of God deprives the person of his foundation, and consequently leads to a reorganization of the social order without reference to the person's dignity and responsibility» (CA 13).

Man "lives" in a foundational relation to God in two ways: firstly, inasmuch as he is a creature he is ontologically dependent, he is and lives precisely because he is conserved in being by the Creator. Secondly, inasmuch as God is the foundation of his moral conscience and religious action. The first way of relation follows the right to life because ultimately life is a gift from God that only He can give and conserve, and the second the right to religious freedom and liberty of conscience. To deny a man physical liberty is a grave offense to the dignity of the human person, but minor concerned to the denial of freedom of the most intimate sphere of the person. To deny man physical liberty supposes to eliminate the subjects rights and liberties, to deny the person that which is ordered to society and which enjoy these rights by their very nature and not by human or social concession. The human person, foundation and end of the social order is the subject of some inalienable rights: no one nor no human institution confers them, as «they arise from his very nature; no one can destroy them; no external constriction can annul them, because they have their root in what is most profoundly human» (WDP '88 n. 1). As society has as its end the good of the person, it should be organized in a manner that permits man to realize his vocation in full liberty and even to help him to achieve it.

«The freedom with which man has been endowed by the Creator is the capacity always given to him to seek what is true by using his intelligence and to embrace without reserve the good to which he naturally aspires, without being subjected to undue pressures, constraints or violence of any kind. It belongs to the dignity of the person to be able to respond to the moral imperative of one's own conscience in the search for truth» (WDP '88 n.1). The violation of the right of religious freedom is a violation, at heart, of freedom of conscience. For this reason it may be concluded that:





The civil and social right to religious freedom, inasmuch as it touches the most intimate sphere of the spirit, is a point of reference of the other fundamental rights and in some way becomes a measure of them. For it is a matter of respecting the individual's most jealously guarded autonomy, thus making it possible to act according to the dictates of conscience both in private choices and in social life. The State cannot claim authority, direct or indirect, over a person's religious convictions. It cannot arrogate to itself the right to impose or to impede the profession or public practice of religion by a person or a community. In this matter, it is the duty of civil authorities to ensure that the rights of individuals and communities are equally respected, and at the same time it is their duty to safeguard proper public order. (WPD '88 n.1)

#### 4. The Relation between the right to life and Religious Freedom

Just as the right of religious freedom has restrictions to safe-guard public order it seems to be that the right to life has some type of restriction. This is most evident in the case of the death penalty, admitted in very special circumstances (Cf. EV 56). *Evangelium Vitae* affirms, « Certainly the life of the body in its earthly state is not an absolute good for the believer, especially as he may be asked to give up his life for a greater good» (EV 47). In point of fact, even the martyrs are presented to the People of God as models of christian life and no one understands the significance of martyrdom as confused with suicide. No christian, even though they concur with St. Paul's when he states "I wish to depart from this life so as to be with Christ, who, without doubt is the better part" (Phil. 1:23), believe that it is legitimate to take one's life and moreover to take the life of another. All the same there are reasons for which one may surrender their own life (i.e., Maximilian Kolbe) or for which one may accept to be assassinated as in the case of martyrs in general (Cf. Angelus Feb 3, 2002 JP II). The martyr is a supreme example of liberty: having to choose between his principles and to loose his life, sacrifices his life freely. This is the testimony to the truth in accord with the example of Jesus Christ.





## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

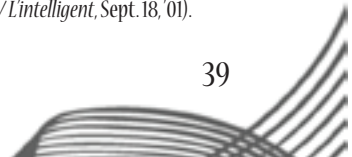
Another diverse question is whether there are grounds for which a life is not worth living, such that would justify suicide. Socrates said, «An unexamined life is not worth living» (Cf. Plato, *The Apology*) Someone may formulate the affirmation, that "life without a loved one is not worth living." The question is merely axiological. What can really deprave life of meaning? But, the question can be stated more harshly. Is there such a motive for which suicide can be considered legitimate? Albert Camus would dare say so as expressed in his literary work *The Myth of Sisifo*:

«Suicide: there is no greater philosophical dilemma more grave. To judge if life is worthy or not to live is to respond to the fundamental question of philosophy. The rest, whether the world has 3 dimensions, whether the spirit has 9 or 12 categories, are but derivatives. They are no more than mental pastimes.

Albert Camus states the man is the only creature that deny what he is «L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est» (*L'homme révolté*). Even in the case of suicide which is the most radical negation of being and the most anti-natural action, «in the end it is the very human nature itself which permits this self-contradiction by our freedom in the mode of our behaviour» (Cf. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 194). The philosophical relevance of suicide is in the being free to act which radically contradicts and affronts the natural tendency of auto-conservation, the innate inclination in every person to preserve one's life. The explanation of such strange behaviour can be found in factors such as psychological, cultural and social conditions as well as a false piety of oneself and the incapacity to find meaning in life and suffering. From an objective point of view, suicide is a grave immoral act, as explains EV 66 synthesizing the teaching of St. Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae* II-II Q. 64 a. 5: «it involves the rejection of love of self and the renunciation of the obligation of justice and charity towards one's neighbour, towards the communities to which one belongs, and towards society as a whole. In its deepest reality, suicide represents a rejection of God's absolute sovereignty over life and death» (EV 66).

Right to life seems to enter into confrontation with religious freedom when they lead to religious motives to omit necessary actions for the conservation of life, or to justify aggression against the life of others. The terrorist acts perpetrated September 11 in New York, Washington<sup>15</sup> characterize suicide<sup>16</sup> aunque their apostogists exalt these actions as "martyrdom"<sup>17</sup>. The case of the physician who attends to a Jehovah's Witness is juridically complex when the believer denies a necessary blood transfusion on basis of his religious confession. The physician in principle must have the express will of the patient, although there do exist exceptions and legal protection which are necessary to know in order not to impede the health physician from fulfilling his mission to save the life of the individual without incurring legal risks. In view of these cases, it is convenient to analyze the existent relation between the right to life and religious freedom.

<sup>15</sup> Serious exegetes of the Koran such as the Tunisian Mohamad Talbi, say that according to the Koran, life is a gift from God and the taking of it pertains to God alone (Cf. *Weekly Jeune Afrique/ L'intelligent*, Sept. 18, '01).





The relation between the right to life and the right to religious freedom is analogous to that which exists equally from the point of view philosophically as from the perspective juridically. In the encyclical *Evangelium Vitae* this is formulated as, «the former underline the influence exercises in the alteration of the moral order and moral law, certain current of thought end by separating human liberty from its essential and constitutive relation to the truth» (EV n.4). The encyclica when refering to the urgency to promote a “new culture of life” and the inseparable union between life and liberty, re-affirms the necessity to rediscover the constitutive link between freedom and truth because separating freedom from objective truth renders it impossible of found the rights of the person on a solid rational basis (cf. n. 96). Affirming the right of the person to freedom while depriving the objective truth of that person, makes it impossible to construct an intrinsically just order, because it is precisely the person- as created by God- that is the foundation and end of the social order to which that right must serve (cf. AAS 87 [1995], p.510). In this John Paul II appears to clearly affirm the relativity and dependence of liberty with respect to the truth, and moreso particularly the truth of the human person which is the foundation of rights and the end of society. The truth of the person consists fundamentally in his nature and in the free and conscious development of his potential: in fidelity to his conscience man responds to the call of God to perfection and beatific communion.

The relation between truth and liberty, in the thought of John Paul II, holds an undisputable centrality. In the second chapter of the encyclical *Veritatis Splendor*: The Church and the discernment of some contemporary moral theological tendencies (paragraphs 28-83) a series of ethical systems that propose new criteria for moral evaluation of human action are analized. «these tendencies are at one in lessening or even denying the dependence of freedom on truth. If we wish to undertake a critical discernment of these tendencies — a discernment capable of acknowledging what is legitimate, useful and of value in them, while at the same time pointing out their ambiguities, dangers and errors — we must examine them in the light of the fundamental dependence of freedom upon truth» (VS 34).

Liberty is not to be reduced to the absence of physical coercion or psychological compulsion. It rather is the interior self-determination in motivated actions. «In my free actions I follow what I apprehend as good and worthy of being chosen, but the choice is not forced upon me. I consent to the action because my reason approves of it. In acting freely I experience myself as the source of my own activity and as responsible for the results. My actions recoil to some degree upon myself, and so make me to believe what I am. Thus the freedom to determine one's activity is at the same time self-determination.<sup>16</sup>

Freedom reaches it's highest dignity when it opts for that which perfects the dynamism of the human spirit in rapport with the divine. This is a response which solicits

<sup>16</sup> A. DULLES, *Truth as the Grounds of Freedom: A Theme from John Paul II*, Occasional Paper No. 4, Acton Institute, 1995, 18pp.



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

a motivation of free adhesion. «For God willed that men and women should be left to make their own decisions so that they might of their own accord seek their creator and freely attain their full and blessed perfection by cleaving to God» (GS 17).

Freedom, goodness and truth are intimately united. To act freely against the truth is to corrupt liberty itself submitting the conscience to contrary impulses, in other words it is the suicide of freedom itself. The person truly free is he who does good for love of goodness itself.

There is a theonomy that does not annihilate liberty, not because it is a heteronomy or self-alienation but which consecrates self-determination in obedience to God. The law proceeds from His benevolence and love towards the creatures. Human liberty, is not denied in obedience to the Divine Law. It is only in obedience in the truth that man conforms to his dignity (Cf. GS 17). «The Law should be considered as an expression of divine wisdom» (VS 41). «It follows that the natural law is itself the eternal law, implanted in beings endowed with reason, and inclining them towards their right action and end; it is none other than the eternal reason of the Creator and Ruler of the universe». Man is able to recognize good and evil thanks to that discernment of good from evil which he himself carries out by his reason, in particular by his reason enlightened by Divine Revelation and by faith, through the law which God gave to the Chosen People, beginning with the commandments on Sinai. Israel was called to accept and to live out God's law as a particular gift and sign of its election and of the divine Covenant, and also as a pledge of God's blessing» (VS 45).

A participated theonomy (cf. VS 41) can be spoken of because the God's law is not extraneous to man but written in his conscience, although it is no "his" but "of God": «In the depths of his conscience, man detects a law which he does not impose upon himself, but which holds him to obedience. Always summoning him to love good and avoid evil, the voice of conscience when necessary speaks to his heart: do this, shun that. For man has in his heart a law written by God; to obey it is the very dignity of man; according to it he will be judged» (GS 16). The conscience, hence, is not purely a subjective and autonomous principle, but can be described by those words of Cardinal Newman: the conscience is «the voice of God in the nature and heart of man»<sup>17</sup>. «Conscience is the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessing and anathemas»<sup>18</sup>. The right of conscience follows their obligations. Newman, in a famous text cited by *Veritatis Splendor* 34 said, «Conscience has its rights because it has its duties»<sup>19</sup>. As the conscience, neither liberty is absolute. «Freedom of conscience is never freedom with respect to a truth,

<sup>17</sup> JOHN HENRY NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk in Newman and Gladstone: The Vatican Decrees*, ed. Alvan S. Ryan Notre Dame Press, p. 128

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 130

<sup>19</sup> JOHN HENRY NEWMAN, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Uniform ed.: Longman Green and Company, London, 1868-1881, vol. 2, p. 250





but always and only freedom when it is in the truth» (GS 64).

Returning to the argument, it can be said that there are two fundamentals to the rights of persons: his life and his dignity, inasmuch as (1) both are necessary conditions in order to respond to the divine interpellation, and (2) remit to the being and nature of man what are real dynamic principles of the tendency and aspiration of communion with God.

As necessary conditions in order to respond to the divine interpellation, the Magisterium of the Church in virtue of her evangelical mission proposes "the moral doctrine in conformity with the dignity of the person and his integral vocation, exposing the criteria for moral worth of the application of scientific and technical investigation of human life, in particular in its first stages. These criteria are the respect, defense, and promotion of the person, endowed with a spiritual soul, moral responsibility and called to the beatific communion with God" (DV, introduction, 1, p.6). Life and dignity of the human person constitute in this way the two fundamentals of the rights of the person. Thanks to both, although in diverse ways, man can respond to the divine interpellation. Therefore, "after the right to life, the right most esteemed of all human rights is the right to religious freedom. Only if persons are free will they be capable to assume completely the responsibility of all their actions before God. This principle leaves intact the obligation that every has to seek religious truth, and having found it, to embrace this truth"<sup>20</sup>.

The existence of a double fundament intrinsic of the two human rights of the person should not greatly surprising. St. Thomas as well, when referring to the ontological excellence and dignity of the person spoke of two maximum perfections: "simple being" (esse) and "rational being":

- a) Being is more noble than that which it signifies, be it a faculty or an operation, even though it has to do with a specific operation as noble as to understand, to choice or to love (if one can think of an operation without being). In the philosophy of St. Thomas, the *actus essendi* or *esse* is the perfection of all perfections (De Potentia q. 7 a.2 –9). The soul gives life and being to the living (*vivere viventibus est esse*) and is as well the principle of action.
- b) Human intelligence or rationality, through its proper acts, opens man to knowledge of all things, and his maximum (secondary) perfection because it permits man, in a certain way (intentionally) to be all things and to realize the perfection of his nature (cf. Contra Gentiles I, q. 44 n.6). The human soul is at the same time energy «entelequia» and «eidos», principle of existential activity which structures in a determined way the way of being and the end which must be reached (Summa Theologica I, q. 29, a.1).

<sup>20</sup> CARDINAL FRANCIS ARINZE, *El rol de la universidad en la promoción del dialogo interreligioso*, conference given in the University of Bethelehem, March 2, 2001 n. 5 ([www.geocities.com/Colosseum/Bleachers/2953/dialogo/arinzrol290801.htm](http://www.geocities.com/Colosseum/Bleachers/2953/dialogo/arinzrol290801.htm))



## "Religious Freedom, source and synthesis of our human rights"

St. Thomas, defining the person, says that he is that which is most perfect in nature; that is, subsistent rational nature (ST I q. 29, a. 3). Subsistence has the act of being (*habet esse per se*). Being a subject of rational nature, the person has an intelligence and will open to all reality, to the truth and goodness. He is capable of receiving divine revelation and expressly capable of knowing and love God (*capax Dei*). The person who possesses these two perfections is a *subsistens* (*habet esse in se e per se*) and is of a rational nature. The most noble expression and seal of his dignity and particular perfection of human person, consists in the dominion that man has over his acts, *sic.*, the faculty of liberty. «The particular and the individual are found in the rational substances which have dominion over their own actions; and which are not only made to act, like others; but which can act of themselves; for actions belong to singulars. Therefore also the individuals of the rational nature have a special name even among other substances; and this name is "person"» (S.T. q.29, a.1).

The realization of the human person is found in the free exercise of those acts with which he perfects himself: it supposes the free will of his being and the free realization of the dynamisms of his own nature, and reaches perfection in the sincere gift of himself to another person. The interior guide for his own realization is the natural law in which resonates in the conscience, which «is nothing more than the light of intelligence infused in us by God. Thank to this light we know what must be done and what must be avoided. God gave this light and the law in creation» (VS nn. 12 and 19).

The conscience is hence, their guide of man to reach his ultimate perfection through his actions – operations. When we speak of right to life it is ordinarily understood as a right to physical integrity. However, it could be broadened to signify a wider vision of the two fundamentals of human rights. "Life," according to Aristotle and St. Thomas can be understood in two senses: life as being in what is living (*vivere viventibus est esse*) and the operation of the living being (*operatio rei viventibus*): man lives in the first sense by union of body and soul. "Life" is used in the second sense when referred to for example in Jn 17:9 «This is the eternal life, that they know you». "Life" thus in this sense is more radical. It refers both to the existence of the living being as to fulfillment of the ultimate end of man: the beatific vision and communion in God. «Because the glory of God is the living man and the life of man is the vision of God: if already the revelation of God through creation has given life to all living beings on the face of the earth, how much more is the manifestation of the Father through the Son will bestow life to those who gaze upon the face of God».<sup>21</sup>

The dignity of man consists in: his free action ordered to the final end which his nature tends towards, in being free to know and love explicitly God and in the capacity to participate by grace in the divine nature (Aquinas, *De Veritate*, q.22, a.5). Grace is a supernatural

<sup>21</sup> St. IRENEUS OF LYONS, *Adversus haereses*, IV, 20 (cited in CCC 224)





Jesus Villagrasa,

gift, but the religiosity of man is natural. As natural it is an aspiration towards the good and towards the end for which he was created (although impossible to reach without the assistance of grace). The natural presupposition of this gift of grace and the human response is the openness of the particular man to the totality of being, and the liberty to receive and correspond to it (Cf. Aristotle, *De Anima* III, 8, 431 b 20). The greatest offence that can be done against the dignity of the human person consists in impeding by coercion those acts which are freely ordered to the ultimate end; the acts of religion.

In conclusion, life can be predicated in the two senses and it can also be predicated that a right is a fundament of all other rights in the two senses. The right to physical life inasmuch as a violation of it leaves the existence of the subject's rights without protection. The right to religious freedom, likewise, because a violation is an impediment to those actions that refer to the sense of man's ultimate end and the fulfillment of his perfection. The phenomenon of suicide demonstrates this with tragic evidence that a lack of sense of one's life can lead a subject to prefer to lose their physical life than to live a life that for whatever reason they consider to be without value. Of course, in the former mentioned this is a case of a disorder and a morally grave act. To appeal to the moral conscience or to religious motives for grounds to take one's life is a perversion of personal autonomy and in a religious sense- all assassinations independent of what may be the justifications, for a free choice or profound religious convictions, are perversions- but illuminate, in contrast, those objective and subjective realities that give an ultimate sense to human life and liberty.



## El fracaso de la razón fría ilustrada

Carlos Díaz Hernández  
Universidad Complutense de Madrid

### 1. Deslustración: fin de trayecto

Para nadie es un secreto que las convicciones que alentaron el comportamiento de las generaciones pasadas han entrado en una crisis de identidad extraordinariamente profunda. Todos los movimientos filosóficos coinciden en su irracionalismo, o al menos en su crítica al racionalismo surgido con la Ilustración. Semejante crisis de toda identidad (nihilismo) ha llevado a la Ilustración iluminada -que todavía ayer movía entusiásticamente voluntades- al banquillo de los acusados, en la medida en que gran parte de sus promesas han quedado incumplidas, o se han orientado en dirección radicalmente contraria. He aquí la tesis definitiva de Lévi-Strauss: "Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo, reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas"<sup>1</sup>. Se palpa la abolición del hombre. Pienso donde no soy, luego donde soy no pienso, tal rectificación cartesiana procede de un francés de nuestros días, Jacques Lacan<sup>2</sup>. Tanto Gilles Deleuze, el filósofo nómada, como Jacques Derrida, el pensador que piensa contra el pensamiento, se concitan en su común deseo, la deconstrucción, que "no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y cambiar tanto un orden conceptual como uno no conceptual con el que se articula"<sup>3</sup>. Así las cosas cabe preguntarse si quienes vivimos atentos a la marcha de la historia hemos de comenzar a pensar al margen de toda Ilustración, o si aún deberíamos intentar recrearla de nuevo, total o parcialmente; y ello a sabiendas de que, en todo caso, carentes de la debida distancia, nos encontraríamos como los egipcios castigados portando el cadáver agusanado del difunto hasta el propio agusanamiento del portador.

Hasta el presente, sin embargo, nadie ha sido capaz de definir la Ilustración, dada su laberíntica naturaleza y lo complejo de su trazado, donde tantas pistas se cruzan despistando finalmente o conduciendo a parajes tan insospechados como en principio oficialmente situados al margen del circuito ilustrado mismo. De santos y de locos todos tenemos un poco, dice el refrán, también de ilustrados. A eso hay que añadir que un exceso de proximidad al fenómeno dificulta la necesaria perspectiva; tantos árboles nos impiden ver el bosque. De todos modos cuando decimos Ilustración sabemos de qué hablamos; por Ilustración, en todo caso, entendemos nosotros ese conjunto de movimientos que, pese a lo

<sup>1</sup> *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, p. 357.

<sup>2</sup> *Escritos*, I, Ed. Siglo XXI, México, 1972, p. 202.

<sup>3</sup> *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 393.





diferenciado de ellos mismos, coincide al menos en los siguientes caracteres genéricos:

a) Su esfuerzo titánico por situar a Prometeo en el centro del discurso sobre la realidad personal y colectiva,

b) por entender ese discurso de forma tan crítica con el pasado como risueña y acrítica ante el futuro abierto por el Progreso, consolidado por la Ciencia, y transmitido por la Educación, todo ello con grandes mayúsculas,

c) y tan antropocéntrica como irreligiosamente, presentándose de alguna forma como alternativa radical, e incluso religiosa, a la religión cristiana,

d) intentando con su lema ¡Atrévete a saber! sustituir todo orden simbólico donde cupiera el misterio, y tendiendo a poner en su lugar el orden de la Razón, pensada con mayúscula e inteligida unilateralmente,

e) mostrándose por último favorable a un estilo de vida hedonista y epicúreo, con menosprecio mal disimulado por cosmovisiones de corte más estoico.

En resumen, la kantiana e ilustrada liberación del hombre de su culpable incapacidad, ligada a un progresivo alejamiento del Edén y a una creciente proximidad respecto del paraíso en la tierra, pasará por alto que es a la Ilustración, por el hecho de venir después de la tradición cristiana, y no a la inversa, a la que correspondería el papel de disidente. Tal actitud tildada intelectualmente como de izquierdas o progresista, viene por lo demás sirviendo de mascarón de proa a perezosos de toda laya. Términos tan clásicos como socialismo, progreso, vanguardia del proletariado, soberanía, y tantos más se usan inercialmente porque carecen de recambio con sentido (de resultados de lo cual los alemanes han desarrollado la cultura verbal del *sogennante*, o del por así llamarlo), y esto sin hablar de otros ya totalmente borrados del mapa tras haber sido dramáticamente disueltos por el viento de la historia, tales como anarquismo, comunismo, militancia, conciencia de clase, etc, ya irreciclables. ¿Cómo, pues, pedir a los eternos intelectuales orgánicos que al menos definan en sus campañas electorales qué quieren decir realmente cuando en sus respectivos eslóganes apelan emotivista, ilocucionadora y descalificadoramente a sus opciones de progreso (¿qué partido no optaría por el “progreso”, también hacia el precipicio?), a sus opciones de izquierda (es decir, no de derechas, ahora bien ¿cuál es la diferencia entre ambas?), y a todo ese sistema de apelaciones a símbolos y emblemas vaciados de contenido y argumento? En fin, que para nadie es noticia que las universidades que más presumen de Ilustración son aquellas donde mayor grado de servilismo y de instrumentalización de los símbolos se registran, olvidándose que los argumentos valen o no valen, los utilice Marx o Tomarx de Aquino, marx o menox... No. Las cosas no son verdaderas porque hoy las diga o no las diga la ya empalagosamente hipercitada y escolásticamente recitada Escuela de Frankfurt, entre otras cosas porque tiempos vendrán en que, pasada la pleamar, se descubra por ejemplo algo tan sencillo como que dicha académica Escuela nunca existió en singular (recuérdese que aquel taxista germano solicitado para dirigirse a la Escuela de Frankfurt preguntó: ¿a cuál de ellas?), pues como todo ismo terminará usado exclusivamente por los argumentalmente





## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

perezosos. Algo ocurre cuando, en lugar de esforzarse por encontrar nuevos conceptos para designar nuevas realidades, se usan vocablos a falta de categorías conceptuales más rigurosas. “El comunismo en crisis. El capitalismo en crisis (salvo que todavía no se ha enterado). La moral tradicional desde hace años en crisis. La moral -o lo que sea- sucesora suya, en crisis reciente. La fe en crisis, la esperanza en crisis, la caridad en crisis. Y la libertad en crisis, la igualdad en crisis, la fraternidad en crisis”. Así rezaba ya entonces la lápida de un Curso de Verano de la Universidad Complutense en El Escorial (1990) bajo el título *La crisis de todo*. Luego han venido otras... Fin, pues, de trayecto. Nowhere. Nusquama. Ilustración no se ha sustanciado en parte alguna como no sea en la fantasía de sus diseñadores, las Eutopías de sus doradas golondrinas heridas de muerte no saben cómo salir de su deslustración, o hacia dónde volar. Como si una utopía se borrara con otra de signo contrario, pasen y vean las distopías. La vieja dama Ilustración nos ha enseñado en su ocaso aquello que no debe volver a ser enseñado; peor aún, nos ha des-ilusionado de lo que no debe volver a causar ilusión, el ciudadano surgido de la modernidad ilustrada no ha sabido resolver el drama de la construcción de su felicidad. Como bien dijera Erasmo de Rotterdam en su enigmático *Elogio de la locura*, “ocurre que a fuerza de perseguir bestias feroces y de alimentarse de ellas estos cazadores acaban por convertirse también en alimañas, aunque ellos suponen que se igualan con los reyes”. De todos modos esto no impide una simultánea sensación de felicidad que recuerda mucho a la vieja descripción de Alexis de Tocqueville: “Veo una masa inmensa de hombres parecidos e iguales, que incesantemente se repliegan sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los cuales se llenan el alma. Cada uno de ellos, tomado aparte, es extraño al destino de todos los demás”. Y de esta guisa lo que fuera pasión por el saber se ha tornado de nuevo obsesión argentífera, como en el *Satiricón* de Petronius escrito en el siglo I de nuestra era cual si fuera pensando en nosotros:

“Quien tenga dinero  
navegará siempre con viento próspero  
y domeñará la Fortuna a su capricho...  
Si es poeta y orador, convencerá a todos,  
ganará todos los pleitos  
y su prestigio será mayor que el de Catón”.

J. B. Metz ha escrito en tal sentido un duro artículo titulado *Contra la segunda inmadurez* (1988), donde rememora la primera inmadurez criticada por Kant en su *Qué es la Ilustración* (1784), afirmando que dos siglos después aún no hemos superado la primera inmadurez, la de los analfabetos felices cuyos síntomas son el desinterés por el sujeto, el desprestigio de la memoria, el empobrecimiento del lenguaje, la pérdida del sentido de la realidad en favor de la simulación, la ausencia del sentido político, el adiós a la historia, etc. O sea, los telefilmes venezolanos, esa especie de ontología lacrimógena del presente, donde, a la vista





de tanto drama, el presente amenaza constituirse no sólo en deplorable espectáculo pasado, sino también en el mejor futuro posible. La Ilustración ha querido usar de la razón para lograr la felicidad y ahora anda a vueltas con la pregunta de Camus: "Dime, ¿habrá un solo lugar en el mundo donde alguien pueda perdonarnos?".

## 2. Los cuatro apocalípticos jinetes de las promesas incumplidas

Ilustración tras Ilustración, varias han sido -y solamente a las cuatro que consideramos más importantes nos referiremos en lo sucesivo- las promesas emancipatorias incumplidas (hasta podría decirse, los dogmas de fe ilustrada conculcados) que han convertido a los biznietos del desafiante Prometeo<sup>4</sup> en desgraciados herederos del pobre Epimeteo, hasta el extremo de

<sup>4</sup> Tres son básicamente las metamorfosis de Prometeo, el cual emerge del paisaje mitológico heleno como el enorme titán empeñado en lograr la absoluta autonomía de los humanos sin sometimiento a los dioses: el modela a los hombres con arcilla, les enseña luego a retener para sí la mejor parte de las víctimas que se sacrifican a los dioses, intenta robar a Zeus el fuego que en su calidad de Dios máximo poseía en exclusividad, y por último enseña a su hijo Deucalión a construir una enorme arca con la que salvar a la humanidad del diluvio enviado por Zeus como castigo por sus fechorías. Encadenado Prometeo en el monte Cáucaso, cada mañana un águila vendrá a roer su hígado, sede de la fuerza necesaria para romper las cadenas, aunque volvían a crecerle durante la noche: "En cuanto a Prometeo de sutiles designios, Zeus lo cargó de ligaduras inextricables, trabas dolorosas que enrolló a media altura de una columna. Luego soltó sobre él un águila con las alas desplegadas, y el águila comía su hígado inmortal". Apesar de todo Prometeo soportaba con altivez tal suplicio. La tensión cesa cuando por fin Heracles da muerte con sus flechas al águila y libera a Prometeo, ante lo cual Zeus, orgulloso de la hazaña de su hijo Prometeo, suaviza el castigo imponiéndole tan sólo la obligación de llevar un anillo hecho con el acero de sus cadenas y un trocito de roca. Prometeo, a cambio, revela un secreto a Zeus indicándole que no se despose con Tetis, porque ésta engendrará hijos más poderosos que su marido. Una segunda metamorfosis surge durante la Ilustración: para el Prometeo ilustrado la ciencia y el progreso harán enteramente innecesaria la tutela divina, pues la criatura humana podrá alcanzar con sus solos medios aquellas potencias o facultades anteriormente reservadas en exclusiva a la divinidad, a saber, la fuerza, la providencia, la inteligencia, un prometeísmo integral por un lado intelectual (pues se cree que el hombre llegará a saberlo absolutamente todo, sin ningún límite) y por otro moral (el hombre bueno por naturaleza terminará por construir un paraíso en la tierra). Así emancipado de la divina tutela, el ilustrado asumiría sus funciones adultas agigantándose con el tiempo hasta tocar un día feliz el cielo con sus propias manos, como Prometeo. La tercera está representado por Karl Marx, entusiasta seguidor de Prometeo, ahora proletarizado, es decir, desencadenado definitivamente tras su enfrentamiento con los olímpicos de este mundo capitalista y al mismo tiempo con todos los de un más allá olímpico supuestamente aliado con los poderes de este mundo. Este nuevo titán proletario del siglo XIX constituye una de las herencias más firmes de la Ilustración, y se ha mantenido hasta la caída del Muro de Berlín. Y es aquí donde se sitúa el último traspies de Prometeo. En efecto, el marxismo cometió al menos un error de bulto: trató de convertir en divino al hombre (un hombre que ya era de origen divino) porque no quiso reconocer su condición de hombre (y por ende tampoco su origen divino); no quiso querer el querer humano y decidió querer con querer divino, pretensión tan vana como sería la de pedir que el ojo se convierta en el sol, o que por el mero deseo de la mente se trocase la sustancia de la realidad. Vistas las cosas más de cerca, en realidad el error de Prometeo se reduce al mismo error de Narciso: en el fondo, también Prometeo se enamora de sí





## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

que Alasdair McIntyre propone en su *After Virtue* abandonar la modernidad ilustrada para buscar la solución en la premodernidad, aquel lugar donde la moral respondía a planteamientos de universalidad, esto es, en el mundo griego. No faltan sin embargo, a pesar del cúmulo de evidencias adversas, los partidarios de la Ilustración que todavía esperan demostrar que, rectificadas sus errores, contiene ella misma en su propio interior los mecanismos correctivos suficientes. Se trataría, pues, a lo sumo, de una enfermedad curable, y hasta de una crisis de crecimiento que no deberíamos alarmistamente tomar por una señal de consunción definitiva. Jürgen Habermas, por ejemplo, piensa que la Ilustración sigue siendo la mejor herencia de Occidente, por eso en lugar de despreciarla por fracasada la considera meramente inconclusa, tratando de mostrar en su *Teoría Crítica* que aún es posible un tipo de saber intersubjetivo que brote en el seno de discursos diferenciados, donde lo uno de la razón y lo múltiple de las subjetividades fragmentadas se pudieran interpenetrar. ¿Nostalgia recursiva de lo moderno inútil ante un enfermo herido de muerte al que ningún paño caliente bastará para recuperarle, pues una pequeña desviación de la verdad -y a más abundamiento una grande- llevada hasta el infinito deviene una desviación infinita?

El enfermo podría salvarse a condición de que cambiase radicalmente de vida, y desde luego a condición de que modificase radicalmente su forma de estar en la existencia, para lo cual necesita una razón cálida. Desde tal perspectiva, nuestro interés no radica en llorar la modernidad después de haberla loado, ejercicio narcisista propio de la cultura académica, especializada en erigir ídolos para darse luego el placer de derribarlos, y así sucesivamente; ni en loarla tras haberla denostado, camino reservado por su parte a la antigua clerecía. Así que, distando de entrambas aguas, lo primero por nuestra parte será apuntar aquellas promesas incumplidas (por incumplibles) que han de ser denunciadas; cuatro especialmente sangrantes, que han contribuido poderosamente a desnortar a la humanidad. Lo segundo, en fin, consistirá en sugerir grandes remedios frente a los grandes males, pues aun cuandouviésemos propensión catastrofista no quisiéramos cebarnos en ella, y además no nos gusta. Al fin y al cabo se trata con este procedimiento que estamos ejerciendo de continuar la vieja metodología socrática que tras la ironía apelaba a la mayéutica. Examinemos, pues, sin más preámbulos, lo que mi hija Esperanza llamaría signos patognomónicos de este tipo de pensamiento, es decir, los signos que definen sin lugar a dudas la existencia de una enfermedad. En este caso, los cuatro signos patognomónicos que van a ser tratados sin más dilación.

---

mismo incapaz de enamorarse de lo que le supera, y en ese empeño ardoroso sucumbe. Prometeo travestido en Narciso, Narciso titanizándose en Prometeo: dos modalidades de un mismo querer sobrevivir viviendo sobre, para al final caer derrumbado sobre la espalda.





## 2.1. Primer fruto prohibido: Omnisciencia. Llegaréis a saberlo todo en el futuro, porque el futuro es el tiempo del progreso

La primera promesa fallida ha consistido en la promesa de saberlo todo, la gnosis o salvación por el mero conocer, el delirio de las diferentes versiones de la mecánica clásica. El anuncio epistemológico por excelencia consistió en hacerle sonar al hombre que sería como Dios el día en que lograra dominar la polimathia o ciencia múltiple, esa ciencia que abarca los más diversos conocimientos, precisamente los contenidos en el árbol de la ciencia, y especialmente en el árbol de la ciencia del bien y del mal. No en vano el árbol de la ciencia del bien y del mal fue considerado antonómico para Nietzsche, pues no existiendo otra ciencia que la ciencia de la conciencia quien dominara ésta dominaría asimismo aquella; adueñarse de esa fruta prohibida exigía por otra parte alzarse contra el Prohibidor para convertirse en igual a Dios. De cualquier modo, éste había procedido también con toda claridad en su trato con Adán recomendándole evitar la frecuentación del que llevaba el rótulo de árbol de la ciencia del bien y del mal: “Y Yahvé impuso al hombre este mandamiento: De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio”<sup>5</sup>. Hacia ese se alzó, sin embargo, la mano rebelde. A Prometeo Adán no le interesó ningún otro árbol, ni el árbol de la felicidad, ni el árbol de la longevidad, ni el árbol de la fecundidad, ni el árbol de la amistad, ni el árbol lúdico, ni todos los árboles del mundo juntos, tan sólo el de la ciencia del bien y del mal. Y así fue como la manzana prohibida quedó agusanada desde el instante mismo en que el adamita pensado libre desde la eternidad depositó sobre dicha fruta su mano preñil buscando deificarse; por eso se convirtió él mismo en máxima manzana de la discordia, de la asechanza, y de la infelicidad. El resultado es conocido por todos. Hoy se encuentra con que aquel no ha resultado ser árbol tan frondoso, ni siquiera un arbusto, ni al menos un matojo, sino en buena medida un espejismo producido por el desértico siroco. Las torpes manos de la primera pareja destrozaron furtivamente lo real para dominar su interior, y luego no supieron recomponerlo; aquella avidez por curiosearlo todo iba a constituirse a partir de ese momento en una pulsión profunda y universal, y no sólo en un capricho de las esposas de Barba Azul.

Pero lo que aquí nos interesa es asistir a la conmoción del alma de Adán, inquirir el origen de su dramaturgia, y a eso vamos a dedicarnos a partir de ahora, esperamos que con un apetito intelectual menos desordenado que el suyo. A tal efecto comenzaremos preguntando si el hombre hubiera podido acceder a la ciencia del bien y del mal tomando la sabiduría de otros árboles, no precisamente de ese expresamente prohibido. Autores como Eugen Cioran han afirmado que lo dañino lo constituía más que ninguna otra cosa el árbol mismo, de ahí que el castigo de Adán resultase merecido, en la medida en que prefirió el don de la sabiduría antes que su contrario, el don de la ignorancia, don este último superior en mucho al de cualquier otro árbol, desde luego muy preferible al de la sabiduría, pues “quien está poseído por él actúa

<sup>5</sup> Gen 2,8-17.





## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

como profanador, como traidor, como agente de disolución, introduciendo un principio de fragmentación que vendría a destruir el orden y el anonimato". Tal es, en todo caso, la afirmación de un pesimista radical que sin embargo afirma negando desde el don de la razón de que se sirve. Esta clase de filósofos del absurdo se apuntan a un bombardeo con tal de llevar el agua al molino de su desesperación; a pesar de su autoproclamado ateísmo son capaces de defender apasionadamente el relato del Génesis mismo, siempre y cuando les confirme en su negativismo. Y así, llevado Cioran de esa actitud, afirma en su libro *La caída en el tiempo*: "Lo que el hombre pedía era morir; queriendo igualar a su Creador por el saber y no por la inmortalidad, no tenía ningún deseo de aproximarse al árbol de la vida, no sentía interés alguno". No muy lejos de Cioran, a pesar de su muy distinto punto de partida, José Bergamín, en *La importancia del demonio* escribe: "Una ciencia cierta: un saber del bien y del mal a ciencia cierta. Lo que le prometió la serpiente o el Demonio hablando por boca de serpiente a Eva y a Adán; lo que les hizo adquirir el conocimiento o la certeza moral de que estaban desnudos, perdiendo el sentido poético más puro: la ignorancia y la razón de estarlo. Al adquirir la ciencia cierta del bien y del mal aprendieron a conocerse a sí mismos, como quería y enseñaba el endemoniado Sócrates<sup>6</sup>, el fundador de la endemoniada

<sup>6</sup>El libro de Nora Muro, *La enseñanza en la Escuela Moderna de Francisco Ferrer y Guardia* (Barcelona 1901-1906). Editorial Gran Vía, Burgos, 2009, nos recuerda que este socratismo lustrado se propaga entre las filas anarquistas, especialmente entre las españolas, a través de la Escuela Moderna de Ferrer Guardia, la cual se centra en los siguientes temas: laicismo, racionalismo, naturismo, idealismo pedagógico, cientifismo, anticlericalismo, libertad, igualdad de sexos, solidaridad, antimilitarismo, antipatriotismo, igualdad de clases, respeto a la conciencia, higiene y enseñanza integral, temas que se reflejaban también y coherentemente en los contenidos de los libros de lectura: la *Cartilla filológica*, *Las aventuras de Nono* (texto de Jean Grave que traducido por Anselmo Lorenzo tuvo el honor de prologar en Editorial MCA, Valencia, 2000, y que al parecer desapareció del mercado junto con su fugaz casa editora), *El niño y el adolescente* (de Michael Petit e igualmente traducido por Anselmo Lorenzo), *Sembrando flores* (de Federico Urales), *León Martín o la miseria: sus causas, sus remedios* (cuyo autor es Carlo Malato), *Patriotismo y colonización* (selección de textos con prólogo de Eliseo Reclús), *El origen del cristianismo* (extracto traducido por Anselmo Lorenzo). En realidad, las bases ideológicas de la Escuela Moderna fueron dos: el anarquismo y el positivismo científico, tesis que con calzador se consideraban por aquel entonces complementarias (incluso los anarquistas más conspicuos así las tomaba en general, pensemos por ejemplo en Federico Urales en España y en Piotr Kropotkin en Europa), y que –contra sus propias pretensiones– distaban mucho de tener un rigor mínimo, aunque se aceptaban dogmáticamente por doquier. Patético y hasta vergonzoso resulta especialmente el tratamiento que se da al hecho religioso y la forma en que se lo despacha: pero muchos de los pretendidos "racionalismos" y muchas de las pretendidas "modernidades" son así y seguirán siendo así, si las personas no cambiamos. Especialmente tragicómico es el rechazo absoluto a la entrada en la Escuela Moderna nada más y nada menos que de El Quijote, por considerar que el camino del honor, de la caballerosidad y de la hidalguía cervantinas eran irreconciliables con el nuevo orden moral, científico, laico y progresista. Posiblemente la mayor innovación de la Escuela Moderna estuvo en el terreno de la pedagogía: antimemorismo, acción, aire libre, preocupación social, coeducación, liberación de la mujer de su atadura doméstica (profesión "sus labores") etc, lejos del rancio escolasticismo de las escuelas católicas de entonces, abrieron nuevos caminos. Asimismo, cabe destacar su enfoque social, el de una escuela para la vida





sabiduría del bien y del mal, de la moral científica<sup>7</sup>. Yo no creo, sin embargo, que el deseo de saber constituya delito alguno del que la humanidad debiera avergonzarse; no es probable que del impulso de conocer se derive todo mal, ni que, como consecuencia de tal deseo, el hombre se haya dedicado desde entonces a dañar cual “inadaptado, exhausto y sin embargo incansable, sin raíces, conquistador justamente por desarraigado, nómada fulminado e indomable, ávido por remediar sus insuficiencias, y, ante el fracaso, violentando todo a su alrededor, devastador que acumula fechoría sobre fechoría, rabioso al ver que un insecto obtiene sin dificultad lo que él, con tantos esfuerzos, no sabría adquirir”. No. El ser humano no ha sido puesto en la tierra para columpiarse en el árbol de la nesciencia, la solución no consiste por ende en tornar con el Gog de Papini al Grande Embrutecimiento de la Pradera, con una ecología pobre de trotón, ni en destruir todo vestigio epistemológico como da a entender también Pío Baroja en *El árbol de la ciencia*. La solución no estaba en retrogradar. Es cierto que el hombre se ha dedicado frecuentemente a propiciar el desastre tras haber ingerido la fruta del árbol de la ciencia del mal. Sin embargo, ¿comió tan abundantemente de ese árbol como para resultar tan malhechor? ¿cómo pudo haber hecho tanto mal tras haber degustado solo una manzana, un escaso fruto? ¿y cómo hubiera sido capaz de comportarse alguna vez bien, si se hubiese intoxicado del todo con aquel alimento? Y sobre todo ¿el árbol de la ciencia del bien y del mal era malo por ser tal árbol, o por ser árbol prohibido? Ahora bien, ¿cómo iba a ser malo un árbol que tanto define y representa al hombre, siempre instado a conocer y a progresar en el cultivo del talento de su inteligencia? Además, ¿qué función podría corresponder en el Jardín del Edén a un árbol defectuoso? Pero a su vez ¿cómo habría prohibido Dios un árbol si éste, que se encontraba situado nada menos que “en medio del jardín”<sup>8</sup>, no hubiese estado estigmatizado por alguna oculta imperfección, si no hubiese guardado al menos alguna especial inhabilitación para el uso humano?

a) Sobre todo, una rebeldía culpable, que lleva a Adán y Eva a querer saber para ser como Dios. Y así como en el relato homérico el Hombre Prometeo es castigado por querer robar a Zeus el atributo que le diferenciaba respecto de los mortales, atributo éste (el ígneo elemento) que una vez socializado hubiera destronado a Zeus en favor de una república de iguales, así también en el relato paleotestamentario Adán (el varón) es castigado por dejarse embaucar por Adama (la varona) para ser como Yahvé<sup>9</sup>, toda vez que la libido edendi (el deseo de comer) fue utilizada allí como libido cognoscendi, y ésta a su vez como libido dominandi. Por su abuso, el buen discurso

---

y para la sociedad liberada de las injusticias estructurales, asunto poco resaltado y en general olvidado por las escuelas que no animan a romper con el desorden establecido. De estos pedagogemas se nutrió en gran medida también el magisterio republicano Institución Libre de Enseñanza con las Misiones Pedagógicas, tesis aún presentes en el gobierno de Felipe González.

<sup>7</sup> BERGAMIN, J., *La importancia del demonio*, Cruz del Sur, Barcelona, 1961, p.81.

<sup>8</sup> Gen 3,2.

<sup>9</sup> Gen 3,22



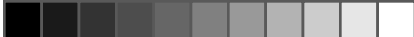


del saber deviene mal discurso del poseer. ¿Qué no hubieran sido capaces de urdir Adán, Eva, y la serpiente si luego de alimentados en el conocimiento prohibido hubiesen alargado su mano para tomar el fruto del otro árbol vetado, el árbol de la longevidad? ¿Hasta dónde hubieran llegado en su furia iconoclasta? ¿Hubieran continuado pareja Adán y Eva, o su desazón destructiva les hubiera sumido en la final hecatombe propia y ajena? Para evitar tales tentaciones así fue como Yahvé "habiendo expulsado al hombre, puso delante del Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida"<sup>10</sup>. Y es que el género adamita se especializó desde muy temprano en transgresiones: ¿Quizá fue el recuerdo del texto del Génesis que comentamos la razón por la que tanto se conduele san Agustín al rememorar el episodio aquel en que saltó la tapia del huerto ajeno para robar unas frutas? Adán transgredió una prohibición divina al desear algo para sí y contra Dios; sólo cuando el para sí se utiliza contra Dios se convierte en luciferina la vocación de investigar. No quiso Adán respetar las leyes de Dios, pues en el fondo de su corazón se dijo a sí mismo: "¿Desde dónde habrás de establecer el debes/no debes? ¿Por qué no rechazas toda norma proveniente de los demás, aunque sea de Dios?" Esa pregunta situaba a Adán por vez primera como juez altanero de su propia determinación; con luciferina lucidez pudo decirse a sí propio: O Dios manda, o por el contrario no hay dios que mande; y ante ese absurdo (o Dios o el absurdo), Adán se erigió en deidad de sí mismo.

Además, con ese comportamiento dejó también al descubierto su primera soberbia (hybris), sin la cual quizás más tarde, probada su obediencia, hubiera podido acceder al árbol antes vetado. Ya estoy imaginando la mala cara del ilustrado empedernido al llegar a este punto: ¡Pero se está tratando de esta manera al hombre como a un niño! ¿Y? Pero ¿acaso no existen en cada uno de nosotros, como ha puesto de relieve el análisis transaccional con Eric Berne a la cabeza, un padre, un adulto, y un niño? Un ilustrado enfatuado sólo quiere ser tratado como adulto, renegando de los cuidados del padre, y de la cercanía amorosa de éste con el hijo niño: no hará falta recordar aquí cómo los ilustrados de la época inflaron pecho cuando Auguste Comte caracterizó al positivismo como el estadio adulto de la humanidad. De entre todos los ilustrados que siguieron la pauta adamita nos parece que nadie como Gotthold Ephraim Lessing llegó tan lejos al escribir estas palabras: "Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera ¡elige!, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda!". No hará falta añadir que en este texto importa menos subrayar lo incomprensible de Dios (incomprensiblemente bueno, incomprensiblemente sabio, incomprensiblemente misericordioso), y mucho más lo prometeico; lo que el muy ilustrado Lessing pone en esta frase de manifiesto es precisamente lo que constituye el impulso adamítico, a saber, la autoafirmación del yo aún a costa de todo lo demás, a cualquier precio.

<sup>10</sup> Gen 3,24.





b) Pero existe otro motivo que según nuestro criterio contribuiría a explicar la transgresión culposa de nuestros protopadres, a saber, el haber buscado una forma demasiado fácil de saber, a la que faltaba la paciencia del concepto. El árbol de la ciencia, en efecto, no tenía carácter de intrínsecamente perverso, antes al contrario estaba bien en un Paraíso donde todo podía reputarse bueno en principio, como el hombre mismo. Aquel árbol no agotaba todas las dimensiones del saber, no quintaesenciaba toda la ciencia, y desde luego tampoco constituía la única ciencia, toda vez que también poseían valor rigurosamente sapiencial los árboles de la con-ciencia, entendida en sentido lato. En definitiva el árbol de la ciencia del bien y del mal distaba de ser el árbol de la sabiduría: Acaso la frecuentación del árbol de la sencillez, del árbol de la bondad, del árbol de la solidaridad, del árbol de la paz, del árbol de la amistad, etc, nos hubiera hecho no menos conocedores de lo realmente real que este otro árbol de la ciencia, supuesto lugar exclusivo y absoluto de lo profundo. Tal vez hubiéramos alcanzado más sabiduría existencial de habernos dedicado a cultivar con entusiasmo esos otros árboles y a tomar de ellos más gratuitamente sus frutos de amor y de felicidad, porque el peor reproche que podría lanzarse contra una civilización ilustrada sería el constatar que los frutos de su ciencia no nos hacen más felices, sino al contrario más desdichados. Y una sabiduría que no nos hace más felices ¿puede reputarse sabiduría? ¿es sabio aquello que no nos sirve para la vida? ¿es sabio aquello que dispara en el corazón humano impulsos y fobias disgregadoras? ¿sabio, en fin, lo que aumenta el instinto de muerte? Ciertamente, no, porque al fin de la jornada aquel que se salva sabe y, el que no, no sabe nada.

Yahvé Dios quiso evitarle a Prometeo Adán el enfangamiento por la senda demasiado errática si inmaduramente asumida de la ciencia que deslumbra y que le inhabilita para la sabiduría. El árbol de las luces ciega; como ciertos árboles de verbena, también él emitía y sigue emitiendo cataratas de capciosas serpentinatas multicolores, pero ante sus luces hay que protegerse la vista, del mismo modo que Ulises hubo de taparse los oídos para evitar que los cantos de sirena provenientes del océano le hundiesen en lo profundo de las aguas abismáticas. Al decir esto no estamos propugnando la mutación retrogradante del ser humano en mono capuchino yendo de árbol en árbol con exclusión de todo pensar, como es obvio; lo que estamos sugiriendo es que tal vez no toda la sabiduría proceda del árbol de la ciencia del bien y del mal, es decir, que el saber no deriva de un sólo árbol privilegiado, convertido después en árbol de la ciencia a secas, excluyendo todo lo no reputado científico; lo que estamos sugiriendo, pues, es que del puro saber no nace un puro querer ni un querer puro, y por ende tampoco un saber bueno, antes al contrario puede salir de él -caja de Pandora- cualquier cosa menos la esperanza. Lo que nos gustaría proponer en consecuencia sería pasar por unos buenos cursos de formación profesional en las escuelas de pensamiento moderno para aprender el arte de la hibridación de los distintos árboles, de suerte que los frutos del árbol de la ciencia se convirtiesen a su vez sin perder su fragancia ni su sabor noético en frutos simultáneos del árbol de la conciencia, del árbol de la sabiduría, del árbol de la bienquerencia. Una nueva sabiduría ecológica obliga ya a reforestar lo desforestado, y a volver



habitable la tierra, según el imperativo categórico adorniano: piensa de tal modo, que Auschwitz no se vuelva a repetir. Y por eso, porque estimamos en mucho más la eupraxia que la ortodoxia retórica, nos parece que se halla bastante más cerca de la verdadera solución del problema de la razón (Auschwitz) Herbert Marcuse cuando, en la habitación del hospital, próximo ya a su muerte, le confió este secreto a Jürgen Habermas: "Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás".

## 2.2. Segundo fruto prohibido: Individualismo

La segunda promesa fallida de la Ilustración consistió en afirmar que a la verdad del árbol del saber se va por la soledad: Ego cogito en Descartes, mónada en Leibniz, Ich denke en Kant, solipsismo en Carnap, y finalmente para no aburrirnos, en argentino, vos sos un flaco que piensa. La razón exhibe rasgos monadológicos, pues separa y conduce al escepticismo, de ahí lo insoluble de la terna razón-mónada-escepticismo, y por ende lo innegable de la reducción de filosofía a filautía. ¿Cuántos esfuerzos de ingeniería comunicativa no habrán sido menester para construir puentes entre el yo y el nosotros, entre el yo y el tú, después del bombardeo epistemológico cartesiano que terminó por destrozar todas las vías de acceso al prójimo? Nada más patético en esta secuencia que el esfuerzo de Edmund Husserl en su Tercera Meditación Cartesiana donde pretende salvar la soledad del viejo cogito de Descartes introduciendo un pálido cogitatum que serviría de hipotético correlato al triste cogito. El husserliano ego cogito cogitatum sin embargo no pasa de ser una vaca sin leche, por muchos cogitata cogitata que se añadan al pobrecillo sujeto cogitante como señoritas de compañía a su alrededor. Nada bueno en esta línea por ende, a pesar de que el yo haya pretendido ganar batallas después de muerto Descartes, o de que el Círculo de Viena se haya comprometido hasta las cejas con su criterio estrecho de verificabilidad respecto de la existencia del prójimo y del mundo. En resumen, nadie más buscado que el tu quoque por la policía filosófica, y sin embargo nadie más celosamente oculto pese a Wanteds innumerables como compensación para los aprehensores. Todo en vano.

Descarnado el yo pensante, enajenado de su yo volente, separado de todo convivio, el pensador de Rodin curvado sobre sí mismo y apoyado en su triste barbilla podría elevarse a la condición de escultura emblemática para el filósofo en la búsqueda patética de una razón desolada por culpa de su impenitente asolarse. Todo diálogo ha sido reconducido aquí al interior del monólogo, o concedido como añadidura condescendiente pero no constituyente: Narciso bajando un poco de su pedestal, eso es todo; Narciso habiendo convertido su propio cuerpo desnudo en signo de interrogación. Llevaría razón, así las cosas, quien hiciese notar en este momento un hecho: que el proceso de disgregación de los vínculos comunitarios ocurre con anterioridad a la Ilustración, debiendo situarse en la baja escolástica nominalista. Pues bien, en todo caso el asunto continúa siendo el mismo de entonces, a saber, la cuestión de los universales: cuando no existe nada universal, cuando todo se reduce al individuo aislado, lo único real será el





narcisismo, el imperio de Narciso individualista, el ego de cada cual. Ni rastro del estadio ético de Agamenón, ni del estadio religioso de Abraham, tal y como había vaticinado Kierkegaard. La posmodernidad que sigue al fin de la modernidad (1789-1989: de la Revolución Francesa a su final simbólico, la caída del Muro de Berlín), deviene la apoteosis de la disgregación y del fragmento. A los más conformistas se les hace creer que, abolido lo universal, disgregado el vínculo común, reina ya la totitolerancia; obviamente, empero, no cabe tolerancia cuando no se reconoce el vínculo que me une al otro, y lo que se produce entonces es el imperio absoluto de la indiferencia, de la insolidaridad, y del imperialismo, donde el prójimo no reconocido es usado y utilizado como un medio para el engorde y disfrute de lo único reconocido como fin, el propio yo.

En un mundo cuyos límites son el azar casual y la necesidad, sin tú, sin el don de la alteridad, no cabe la gratuidad, por mucho que lo prediquen Vattimo y sus posmodernos; para que ésta exista se precisa la causalidad personal. Al margen de toda relación de sentido, lo máximo posible es un azar afortunado. La gratuidad, por el contrario, reconoce el carácter afortunado del encuentro que me eleva, y lo agradece de rostro a rostro, en el interior de una relación de convicción recíproca, de sentido, y de esperanza. Los últimos pensadores franceses, siempre tan sutiles en el arte de vender diferencias, ya no saben cómo calificar este proceso de separación que el individualismo potencia hasta el punto de que Jean Beaufret lo caracterizó como hemorragia de la subjetividad, y Deleuze en su *Anti-Edipo* ha tenido que reconocer que la enfermedad del siglo es la esquizofrenia. No contentos con la palabra *différance* recurren, en fin, al neologismo *différend*, la diferencia de la diferencia, la deconstrucción, etc. Un neorusionianismo se ha extendido por las praderas posmodernas o posilustradas. En efecto, así como para Rousseau (frente al amour propre del egoísmo) el amour de soi "es un sentimiento natural que dirigido por el hombre mediante la razón y modificado por la piedad produce la humanidad y la virtud"<sup>11</sup>, siendo a su vez la piedad "el primer sentimiento que toca al corazón humano de acuerdo con el orden de la naturaleza"<sup>12</sup>, de la cual piedad o compasión derivarían todas las virtudes sociales, así también para el discurso individualista actual lo primero sería el orden emotivo del sentimiento, y de ahí saldrían luego las agrupaciones sentimentales capaces de restaurar el orden de lo natural humano. En este contexto, y en lo que Lipovetsky ha definido como era del vacío, no es de extrañar que bajo tales augurios Ambrose Bierce defina al Paraíso en su *Diccionario del diablo* con la siguiente causticidad: "Paraíso. Lugar donde los malvados cesan de molestarnos hablando de sus asuntos personales, y los buenos escuchan con atención mientras exponemos los nuestros".

Así las cosas, la reducción solipsista resulta un signo patognomónico de enfermedad terminal, de consunción de la época si se quiere, que podría ser narrada con estas palabras de la obra *La puerta de la esperanza* del doctor Vallejo-Nájera: "La experiencia que tenemos los médicos sobre los enfermos terminales es que pasan por cuatro fases. En

<sup>11</sup> ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, La Pléiade, III, 219.

<sup>12</sup> IDEM, Emilio, *La Pleiade*, IV, 505.





la primera siguen ocupándose del mundo que les rodea, leen la prensa, ven la televisión, siguen las noticias y, por supuesto, se interesan por su familia. En una segunda fase se circunscriben a lo que pasa en su casa, en su familia. En la tercera se reducen a lo que ocurre en su habitación, a los aparatos médicos que les mantienen con vida. Y en la cuarta y última sólo atienden a lo que ocurre en el interior de su cuerpo<sup>13</sup>. En suma, que nuestra era se sitúa entre el irenismo y el ironismo; en el irenismo cuando así lo decide el subjetivismo del corazón y de la buena voluntad neorromántica, pues no se olvide que posmodernidad y neorromanticismo van juntos; en el ironismo relativizador (y la expresión es de Rorty) cuando roto y no compartido el vocabulario que fuera común, allende las inexistentes verdades objetivas o los trillados senderos normativos, los individuos hacen un esfuerzo por dotar de algún significado mediante la persuasión a los frágiles vocablos puestos en crisis. Es verdad que la nueva Ilustración de los siglos XIX-XX corrige a la anterior, pues Marx no habla del yo sino del nosotros del común ismo, en Freud nos encontramos un yo compuesto por Ello y Superyo a la vez, y en Nietzsche resultamos ser legión cada uno de nosotros en cada acto de nuestra volición. Lo que pasa es que la pluralidad, el nosotros en que convierte la tercera Ilustración al yo de la segunda, deviene un nos-otros donde cada uno se opone al resto: El yo contra el Ello y contra el Superyo (Freud), el proletario contra el capitalista (Marx), el guerrero vikingo contra el otro guerrero vikingo (Nietzsche), de resultas de lo cual si en la segunda Ilustración estamos solos, en la tercera nos encontramos mal acompañados: ¿Vale más estar solos que mal acompañados? ¿No hay más que esa disyuntiva? Cuanto más grande es el pesimismo respecto de las personas, tanto más necesario se hace un el Estado salvador, providente y paternal.. Y la razón resulta bastante clara: un individuo aislado se convierte en un individuo asilado por un Estado que a la sazón terminará por eliminarlo. Y es por eso por lo que afirmaba Mounier que en el fondo el fascismo (primacia de la tiranía suprapersonal) surge de una tentación de insolidaridad previa: de la ruptura de los vínculos personales. Ahora bien, el Estado no es la hipotética solución de recambio para devolver la socialidad perdida al individuo, y menos aún cuando la retórica sociedad civil se descompone y degrada, vale decir, cuando los elementos que la componen entran en crisis asociativa. El nosotros social ilustrado, lejos de desarrollarse bajo la augusta tutela de la racionalidad estatal prometida por Hegel, deviene un agente existencial conflictivo y polémico, y de esta manera todo cuanto en la Ilustración fuera promesa de llegar a la verdad por la soledad se torna degenerativa pretensión de llegar a la verdad por el conflicto y por la sospecha de todos contra todos, incluida la del yo contra sí mismo. ¡A partir de ahora se estará en la más terrible soledad en medio de la multitud, o en el más grande conflicto en el interior de una aparente soledad!. En ambos casos todo habla de la ausencia de experiencia reconocitiva en el rostro del otro, el pensar arrostrado, la epistemología fundacional en el mapa topológico de la ética. Con tal carencia nadie hallará ninguna posibilidad de acceso al nosotros primordial por el que clamó Martin Buber, y tampoco a la gratuidad de la voz pasiva,

<sup>13</sup> Cfr. también VALLEJO-NAJERA, JA: Conócete a ti mismo, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1991.





donde uno se deja interpelar por el Tú que me llama, donde el yo pienso se convierte al yo soy amado desde la eternidad, y donde el yo quiero se percibe como un yo soy querido, a la par que como un yo te quiero. Si no se supera el nivel de hiperactividad laboriosa del yo pienso, abriéndose desde la conjugación reflexiva a la conjugación transitiva, no haremos nada bueno. Con tal carencia, además, tampoco cabe eso que Levinas llama des-inter-esement, un des-inter-es que se instala en el entre del inter con toda la radicalidad ontológica del ser (esement), y que por cierto se instala desviviéndose, desinstalándose (des). Con tal carencia, en fin, tampoco es posible un ahora como mano que tiende a otra mano: un ahora que es main-tenant, mano que ahora me sostiene

Desde esta excelencia de la soledad incomunicada, a mayor religiosidad de la razón menor eclesialidad (Schleiermacher, Kant), llegando Goethe en una vuelta de tuerca más a definirse irreligioso por religión y a escribir que el nacimiento de Cristo no consiguió otra cosa que aplazar por unas semanas la fiesta de las saturnales sin llegar a suprimirlas; y hasta los Beatles llegaron a considerarse a sí mismos más significativos para la humanidad que Cristo. En definitiva, que la Ilustración podría considerar paremíaca esta frase: para la plebe, religión; para la cultura, razón y, escepticismo. Lo sagrado es lo que el individuo decide que sea sagrado. Cuanto más cercano a la filosofía pura sea el universitario tanto más descreidamente se comportará, por eso el número de agnósticos resulta abrumadoramente superior en la Facultad de Filosofía que en la Escuela Superior de Ingenieros de Caminos, quizás debido a que estos últimos conservan un cierto vínculo con santo Tomás por aquello de la construcción de las cinco vías, mientras que los profesores de filosofía, especialmente los del área de ética, se han tomado a pie juntillas que no se debe ver ni en pintura el árbol de la ciencia del bien y del mal, habiendo convertido a Hume en patrono laicista de tal prohibición, ahora del es al debe (falacia naturalista o falacia de Eva). Caso nada extremo en este sentido, y por lo ya dicho muy "moderno", será el de Voltaire, que muy poco antes de morir deja escrito: "Muero adorando a Dios, amando a mis amigos, sin odiar a mis enemigos, y detestando la superstición".

### 2.3. Tercer fruto prohibido: Desconfianza

La tercera promesa fallida y en consecuencia la tercera fruta dañina consistió en afirmar que a la verdad se va por la duda, la desconfianza, la crítica, y la sospecha. Descartes nos acostumbró a la "duda hiperbólica", exagerada, para después negar la negación y así alcanzar la afirmación definitiva. Y así hemos procedido de siglo en siglo hasta hoy. De algo no puedo dudar si (y sólo si) dudo, a saber, de que existo. La mancha de la mora introducida por la duda con otra más grande pretende ser lavada. Si se nos permite, mostraremos en este punto nuestro más radical acuerdo con R. Panikkar: "El error fundamental de Descartes, como padre de la modernidad, junto con los fundadores de la ciencia moderna que desde entonces ha dominado la civilización de Occidente, consiste en que una vez que el método de la duda permanente se



## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

ha establecido conscientemente, no tiene fin". Talante crítico, habla Max Weber: Ausencia de restricciones al derecho de discusión y de crítica, aplicado no solamente a los resultados parciales, sino a los fundamentos y a los métodos, porque la conciencia crítica forma parte de la conciencia científica. La ausencia de restricciones al derecho de desencantar el mundo mediante la ciencia es incuestionable. Nada ni nadie podría sustraerse a la primacía de la dubitación, tan abierta como interminable; crítica de la razón pura, crítica de la razón práctica, crítica del juicio, autocritica, nadie será declarado inocente mientras no se demuestre lo contrario: No viviremos bajo el signo del quae non prohibita permissa ("lo no prohibido está permitido"), sino bajo el terrible apotegma policial quae non permissa prohibita ("lo no permitido expresamente queda prohibido"). Para razonar, criticar, todo puede ser críticamente fundado, y en caso contrario nada valdría. Primero será fundamentar la razón misma, luego la crítica de la ética por la razón, después la fundamentación ética de la política, y así sucesivamente. Si ya Kant definió la Ilustración como la liberación del hombre de su culpable incapacidad, incapaz ilustradamente hablando resultaría todo aquel que de alguna manera se dejara acompañar por otro o de andar con el otro en el uso de su inteligencia. Ahora bien, la prohibición de co-pensar y la de pensar en compañía, la postulación de la capacidad inocente, terminarán arrastrando hacia el solipsismo más feroz, y hasta un ilustrado enragé como Lessing escribe a su madre en 1749, un poco molesto por esa exigencia de su época: "Comprendí que los libros harían de mí un sujeto culto, pero jamás un hombre".

La razón en su uso puro: contradictio regula veri, así Hegel. Por dicha senda, el hombre de la modernidad ilustrada ha sido acostumbrado a usar de su ratio entendida como cálculo, es decir, como acceso desconfiado a la realidad, de la que cada cual busca su ración de razón, su tajada. Muchos suscribirían, más en veras que en bromas, así las cosas, esta definición que de conocido ofrece A. Bierce en su *Diccionario del diablo*: "Persona a quien conocemos lo bastante como para pedirle dinero prestado, pero no lo suficiente para prestarle". El ilustrado se nos muestra como un calculador: Dum homo calculat fit mundus, mientras el hombre calcula se hace el mundo aseveró Leibniz. "Sentémonos en una mesa redonda para hablar de moral, y digamos: calculemos", afirmaba el mismo autor, muy de acuerdo con el Benito Espinosa que pretendió demostrar una ética según el orden geométrico. Conocido es el resultado: tanto y tanto calcular lo que podría y no podría hacerse con el cálculo acabó roto en mil pedazos antes de comenzar a calcular, como el cántaro de la aguadora al pie de la fuente. Hegel, culminación de la Ilustración y por eso mismo su crítico, vio sin embargo certeramente que el cálculo en seco y la crítica en vacío resultan inconducentes. Más tarde Max Weber dejaría claro que la razón moderna lejos de configurarse como racionalidad crítica se orientó en el sentido de una racionalidad instrumental (Zweckrationalität) que la Escuela de Frankfurt ha calificado como razón instrumental del iluminismo. La Ilustración ha reducido a cientismo estrecho y a positivismo vulgar a la razón, y no contenta con fragmentar el deseo de saber en especialidades incomunicadas entre sí, ni con aguar el supuestamente inagotable deseo de saber reduciéndole a





pragmatismo, ha unidimensionalizado el estilo de vida de los ciudadanos conforme a dicho uso y consumo.

Como señala bien Reyes Mate en su libro *Mística y política*, "por supuesto que el desarrollo científico disuelve gradualmente las supersticiones, pero disuelve todo el mundo simbólico, es decir, reduce a *quantité négligéable* las cosmovisiones metafísicas o religiosas tradicionales, sin sustituirlas por nada que asuma sus funciones, por ejemplo dar sentido y unidad a la vida. El mundo, así desencantado, es un vasto campo de acción en el que cada cual puede arreglárselas para lograr sus fines personales. El mundo no tiene más sentido que el que cada cual le da. Esta subjetivización de los fines últimos lo que indica es que el mundo no tiene un sentido único, sino tantos como queramos darle. El monoteísmo muere a manos del politeísmo". Así pues, no es la primacía del conocimiento como pensaba la Ilustración, sino la del interés lo que se ha impuesto en el mundo. Habiéndolo comprobado, el Estado poshegeliano, so capa de garante de las necesidades comunes exigidas por la inevitable convivencia, ha ido usurpando cada vez en mayor medida la necesaria racionalidad colectiva que los individuos han dejado de lado, triunfando al fin apoteósicamente el sueño hegeliano del Estado ético y racional, el monoteísmo estatolátrico: Hegel deviene el punto culminante de todo el movimiento ilustrado. Lo que ocurre es que Hegel no sospechó que así como los individuos van individualistamente a lo suyo, también el Estado acaba por ir a lo suyo, generando una burocracia que sólo satisface su propia exigencia, y no las del común. Su nombre, *terarquía*; su resultado, *teratocracia*.

Y es así como finalmente, pasado el sueño ilustrado, el ciudadano se halla entre la *acracia* individualista y la burocracia estatal, que busca sustituir al filósofo por el experto según mostrara Tierno Galván. El resultado ya se conoce: Imperio por un lado, Narciso por otro. McIntyre ha puesto de manifiesto, así las cosas, la hondura del fracaso moral que representa la Ilustración: El ilustrado, disueltas las convicciones objetivistas en nombre de la subjetividad crítica, después de haber intentado fundamentar la universalidad de la razón ética y social en la razón, vuelve al polvo y a la nada de la atomización solipsista que todo lo relativiza sin posibilidad alguna de comunión. De ahí que Nietzsche sobresalga como un gigante del nihilismo que tanto resalta el primado del individuo, de la autonomía moral desligada, de la voluntad heroica y belicista del guerrero vikingo. Muerto ya, pues, el proveyecto proyecto marxista de la *kratía*, y todavía no nacido el proyecto anarquista de la *eukratía* de la libertad interior, las cosas degeneran hasta la *akratía* o ausencia de toda virtud, más allá del bien y el mal, más allá de todo proyecto solidario, más allá de todo.

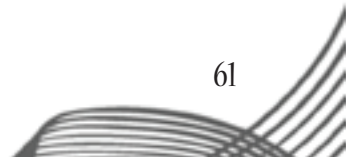
Debemos, en llegando aquí, hacer justicia a la siguiente premonición de Søren Kierkegaard: si olvidáis la actitud religiosa de Abraham, que cultivaba las tres dimensiones de lo divino, lo comunitario y lo humano, entonces sólo podréis apelar a Agamenón, al cual sólo le quedan ya dos dimensiones, la social y la personal; pero si también os olvidáis de la memoria del héroe epónimo Agamenón, entonces sólo tendréis una dimensión de la razón: seréis hijos de Narciso, sin Eco alguno en vuestra soledad clausurada. Verdaderamente, nadie culto podría decir



## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

que Kierkegaard careció de lucidez para el pronóstico histórico. Pero pensar, a pesar de Descartes y de su narcisista descendencia, exige pensar-con alguien. Como nos ha recordado Stanislaw Gryegel, lo que los modernos llaman ratio viene etimológicamente de reor (reri, rati, ratum), que quiere decir calcular. La razón resulta así cálculo, y esto lo contrario al desinterés de que se hablaba hace un momento: todo intento por llegar al otro al través de la mera razón culminará en lo que los canonistas aducen como causa de nulidad matrimonial, a saber, en el matrimonio rato pero no consumado, pensado pero no ejercido. La razón ilustrada deviene razón consumida por no consumada, y no es consumada a su vez porque no se ha con-summatum, porque no se ha dado desde el rostro del otro, porque no se ha co-sumado al tú. Nada de extrañar, pues, que uno de los pensadores favoritos del momento venga a ser Jacques Derrida, quien en su *De la gramatología* proclama: "Lo mismo sólo es lo mismo fingiendo ser lo otro". La modernidad ha ignorado que a la verdad no se llega sólo por la eidética matemática, sino también y sobre todo por la cercanía auricular, por el oído, esto es, por la confianza de lo próximo; el oído es el oficio del filósofo. Verdaderamente, pensar sólo se puede si con-sumadamente, con otro y sobre todo para el otro; el mero dar vueltas a la ratio rationis reddendae, a su razón que quiere dar razón de la razón desde la razón que pide razón es trágico-neurótico y nos recuerda al Barón que pretendía salir del pozo en que había caído tirándose de la propia coleta. Cómo se pueda dar razón desde la pura razón: he ahí la quimera del ilustrado impenitente, ignorando que de los últimos principios no hay razón que valga, sino mostración, intuición, evidencia. Don Criticón, empero, remite a Don Hipercriticón y éste por su parte a Don Superhipercriticón Más Nuevo para renegar la evidencia, última en el conocimiento y primera en el reconocimiento. También aquí los últimos serán los primeros. Dar razón de algo exige preguntarse cuántos justos pueden salvar a Sodoma y Gomorra de su destrucción. Dicho de otra manera, el método, el camino del pensar no es otro que la coeundia con-fiada de dos que caminan juntos, aunque durante el trayecto hablen poco cuando lo importante es hacer aunque sea sin hablar, o hablando por los hechos, a pesar de que tal afirmación pudiera ser tildada de irracionalista.

¿Mas no constituye esto último una enorme ingenuidad? En parte, sí, si no difamamos la noción de esa ingenuidad que no es la simplonería de los perezosos, sino lo que no se pone de rodillas ante los mitologemas ilustrados por mucho que gocen de aplauso universal, y además lo genuino, lo que está en la estirpe o en la raíz de lo real. Por no arrodillado, por genuino, por su voluntad de llamar sin ira al pan pan y al vino vino, por su radicalidad de ir a las cosas mismas viviéndolas no sólo desde el discurso sino también desde la acción y para ella, por su vocación novatoria y su exigencia de transformar la realidad que el mero pensamiento dialógico sólo nombra pero no corrige, por todo eso el pensamiento genuinamente ingenuo ha de ser utoprofético. Tal vez cupiera hablar sin disfemismo, en todo caso, de una lúcida ingenuidad que propone pasar del pensamiento crítico ilustrado al pensamiento ingenuo, lúcidamente genuino. El día en que tal lo quiera el descendiente de Adán será también aquel en el que comenzará la lúcida ingenuidad.





## 2.4. Cuarto fruto prohibido: Irreligión

La cuarta promesa fallida con el subsiguiente fruto de amargura fue asimismo la de que verdad y creencia se excluyen, razón y fe se contraponen, por lo que terminada la fe advendría la luminaria de la Razón con una potencia absoluta: hemos dicho absoluta. Convicción esencial de los ilustrados: en materia religiosa, para las clases populares, fe; para la clase alta, razón; para la clase superior, escepticismo. A Pierre Bayle, prototipo de tal convicción, le parecía que una república de ateos sería más virtuosa y desinteresada que una república de católicos o de protestantes. Aquel atrevete a saber, aquella liberación del hombre de su culpable incapacidad, exigía la negación de la racionalidad religiosa, entendida como superstición. Semejante planteamiento, lejos de agradar a todos los ilustrados, disgustó a los menos enragés de entre ellos, por ejemplo Diderot y Dalember, los cuales definen en su Enciclopedia al filósofo (sinónimo por aquel entonces de rabiosamente irreligioso) como sigue: "Otros, en quienes la libertad de pensar se ha posesionado del razonamiento, son contemplados como los únicos verdaderos filósofos, porque se han atrevido a traspasar los límites sagrados de la religión, y han roto las trabas en que la fe encerraba a la razón. Confiados en estar libres de los prejuicios de la educación en materia religiosa, miran con menosprecio a los demás, como a almas despreciables, naturalezas serviles, espíritus pusilánimes, que se aterroran de las consecuencias que entraña la irreligión, y que no atreviéndose ni un instante a salir del círculo de las verdades establecidas, ni a caminar por nuevas rutas, se adormecen bajo el yugo de la superstición". La actitud del *philosoph* ha conducido a una razón unívoca, a una superstición de la razón, escrita con minúsculas pero leída con mayúsculas, que también hoy ciertos agnósticos inteligentes de otros países y aún del nuestro como Isidoro Reguera o Eugenio Trias por sólo citar un par de nombres ya han comenzado a censurar. Claro que hasta eso puede ser aducido por el irreductible ilustrado como una prueba más de que la Razón resiste a sus propias perversiones porque es capaz de autocriticarse; pero, al hablar así, desde luego fe no le falta: aquí se necesita humor para salir con buen pie. Mientras tanto, aquel resentimiento antirreligioso lejos de desaparecer ha dado en metamorfosearse adoptando apariencias más educadas aunque manteniendo la esencia de su intransigencia, en la medida en que parece perdonarle la vida al hombre religioso a condición de que se convierta al humanismo inmanente. Eric Fromm escribe en *Psicoanálisis y religión* apotegma tan radical como el que sigue: "La cuestión no es religión o no religión, sino qué clase de religión, si es una que contribuye al desarrollo del hombre, de sus potencias específicamente humanas, o una que las paraliza". O sea, cuestión de psicología: si funciona según las leyes del humanismo, entonces la religión es buena. Más sensatamente escribía Marcuse en su *Hombre unidimensional*: "Hay mucho de oremos juntos esta semana, ¿por qué no pruebas con lo cristiano?, zen, existencialismo, y modelos beat de vida. Pero estos modos de protesta y trascendencia son más bien la parte ceremonial





del behaviorismo práctico, su inocua negación, y el statu quo los asimila perfectamente como parte de su saludable dieta". O, si no se pone al servicio del juego, adopta una actitud criptomasonica: el compás y la regla de cálculo del escudo masónico humanizarán a todo miembro de la correspondiente logia. Tampoco faltarán quienes identifiquen religión con fiesta rociera, o con el supersticioso bendecir solemnemente el flamante automóvil, al bautizo por lo civil y por el mismo precio se verá sometida a referendos assemblearios, a círculos de opinión o a clubs neoliberales. Todo listo para la religión humanista-iluminista, al fin y al cabo para eso se ha decidido que el buen salvaje, lejos de haberse contaminado con la polución urbana o con la maldad estatal, continúa tan bueno y puro como fuera puesto en el edénico Jardín, bastando tan sólo para su (re)presentación en sociedad con restaurarle un poco, una manita más de purpurina sobre la áurea naturaleza. Nada, pues, como una buena Ilustración-Restauración para reencontrarse con el eslabón religioso perdido, todo será cuestión de paciencia. ¡Oh, el hombre! ¡Ah, oh, es él! Felicidad que colma, magnificencia que arrebat, perfección que abruma, en la futura sociedad humanista no habrá más accidentes de tranvías. Un español casi olvidado, Serafín Alvarez, escribía en 1873 El credo de una religión nueva con tales palabras: "Es necesario hacer desaparecer los templos para convertirlos en escuelas y talleres; situar, en el lugar de los santos, máquinas; en vez de altares, mesas de estudio; en vez del incienso, cajas de reactivos; en vez de púlpito, cátedras; en vez de la función religiosa, la discusión científica. Es necesario, en una palabra, que desaparezca la fe y que comience el imperio de la razón. En ese sentido camina la humanidad desde hace algunos siglos; nosotros no hacemos más que interpretar esa tendencia, declarar el pensamiento social que hasta ahora hemos realizado sin tener conciencia de ellos. ¡Oh! Dentro de algunos años ya no se nos tachará de utopistas. Las catedrales, que ya están carcomidas por el tiempo y que no se aumentan porque no hay ya fuerza en la religión para levantar ninguna nueva, se habrán destruido; las escuelas se habrán multiplicado en cambio, y entonces nosotros tendremos razón. Siempre quedará la religión entre nuestros hijos, como queda el recuerdo de una pesadilla, como viven dentro del cristianismo las vagas tradiciones de los magos y del culto de los espíritus, y el católico será como la gitana que hoy nos dice la buenaventura; pero esto no ejercerá ya influencia alguna en la vida. Las religiones antiguas han muerto ya para siempre en el corazón de los hombres"<sup>14</sup>.

Y es aquí donde se sitúa la expropiación de la dimensión religiosa del humano por el endiosamiento estatal, cuando las posibles verdades perennes pasan al Estado, gestor del consenso del que cabe decir lo que Sancho de Don Quijote: "Yo pensaba en mi ánima que sólo podía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no pique y deje meter cuchará". En este sentido, después de afirmar que lo justo e injusto, lo bueno y lo malo deben estar regulados por el Estado, en el capítulo XIX de su Tratado teológico-político establece Spinoza: "Quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que son soberanos y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante

<sup>14</sup> Fundación Banco Exterior, Madrid, 1986, pp. 35-36.





aquellos que están al frente del Estado; y además el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos". Y es así como el consenso dirigido por el Estado tiende a vaciar de convicciones profundas para mutarlas en la ilustrada ética cívica pública o religión del hombre o religión democrática según reza el Contrato social, religión natural o racional de la que se excluyen los misterios y los dogmas así como los mandamientos divinos, porque no se admite ninguna Revelación de Dios. El capítulo VIII del libro IV de dicho libro se convierte así en el breviario que impone la concepción religiosa de la Revolución francesa, a saber, que "los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios".

Así que, aleccionados por la incitación rusioniana, aunque sólo metodológicamente porque como está claro nos encontramos en sus antípodas, podríamos por nuestra cuenta y riesgo exponer la cuestión que nos ocupa tan clara y sintéticamente como sigue: -¿Qué se propone la ética cívica pública? Moralizar el comportamiento del hombre en cuanto ciudadano. -¿Cómo pretende lograrlo? Transformando al hombre (homme, buen salvaje) en ciudadano (citoyen, hombre con todas las de la ley). -¿De qué medios se sirve al efecto? Del Contrato o consenso social generado por las democracias parlamentarias protegidas por el Estado. -¿Dónde reside la fuerza de su intuición? En la convicción de que la ley no sólo genera convivencia, sino de que la regenera en su interior moralizadamente. -¿Quién es el cerebro gris de la misma? Rousseau, es decir, la Ilustración hedonista, que ha sustituido a Kant, o sea, a la rigorista. -¿A quién viene a suplantar? A la fundamentación de la moralidad a partir de cualquier imperativo categórico, especialmente a quien condujese tal imperativo a la fuente teocéntrica. -¿De dónde piensa extraer la fuerza para mantenerse? De una fe vaga pero ciega en la bondad natural del hombre, y en el Progreso a que conduce la educación". Si con las Bienaventuranzas no cabe elaborar ningún programa de gobierno (Napoleón dixit), ¡ay de las ciudades que se organicen contra ellas! Legiones de quiméricos buscadores de oro se lanzarán a la criba del fango precipitado por el rodar de la razón mundana, con la esperanza de hallar esa especie de aurífera piedra filosofal de la Naturaleza noble, pura, robinsoniana del hombre: "Pues ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La misma benevolencia y amistad son, si las tomamos adecuadamente, productos de una piedad constante, forjada sobre un objeto particular, pues desear que alguien no sufra ¿no es acaso lo mismo que desear que sea feliz?"<sup>15</sup>. Mas ¿dónde se ocultará esa ganga a la que se ha dado en llamar naturaleza humana? En ninguna parte. Ciertamente, a pesar de todo, existen en el hombre más cosas dignas de admiración que de desprecio, pero también las hay despreciables dada la tendencia transgresora del Adán avergonzado de su desnudez tras el pecado. David Hume se encarga de recordárnoslo a pesar de su ilustrada condición: "Cada vez que salgo de casa, dice, cierro la

<sup>15</sup> ROUSSEAU, J. J.: Discurso sobre el origen de la desigualdad, III, 155.

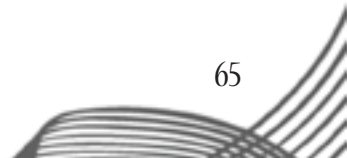


## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

puerta, escondiendo la bolsa, y me echo una daga al cinto. En estas tres acciones queda condensado lo que pienso del hombre". Dígame si el curso de los ilustrados días nos ha puesto en la tesitura de dejar las puertas abiertas (o por el contrario nos ha obligado a blindarlas), si no crecen los Guardabolsas que son los Bancos, y si las armas han desaparecido fulminantemente de escena, lo mismo individual que institucionalmente, o por el contrario constituyen el más grande y macabro negocio de nuestras calendas. Los hechos son en este punto, por desgracia, muchísimo más tozudos que las vagas proclamas teóricas sobre una supuesta y gaseosa edad esplendente del género humano, argumentos propios de una literatura rosa en cuyo favor nadie movería un dedo.

La fe en la humanidad, en suma, por muy respetable que resulte, no parece argumentalmente sostenible sin el parejo reconocimiento de su otra parte menos risueña, eros no existe en el hombre sin thanatos. En todo caso ¿por qué enorgullecerse de tener fe en la humanidad? Creer en Dios con plenitud invita asimismo a amar al hombre con plenitud. Y sin embargo persiste aquella crítica de charanga y pandereta contra el hecho religioso con la que el periodista Francisco Cañamaque escribía a mediados del XIX: "De nada a soldado; de soldado a guardia civil; de guardia civil a estudiante; de estudiante a abogado; de abogado a carlista; de carlista a diputado; de diputado a orador; de orador a faccioso; de faccioso a fraile, que es lo último de lo último, esto es, lo peor". No pocos patéticos reavivan al farmacéutico ilustrado protagonista de la flaubertiana *Madame Bovary*: "Si yo fuera gobierno dispondría que se sangrara a los curas una vez por mes; todos los meses una buena flebotomía en interés de la policía y de las costumbres". Todavía te encuentras, en cuanto rascas un poco en la superficie, con aquellos que para disimular su condición de comecuras desiderativos aseguran que las siglas C.N.T. de la anarquista Confederación Nacional de Trabajadores significan auténticamente Curas No Temáis. Aunque sea como mera muestra de lo infecundo de tales calamares que desfiguran lo que haga falta para esconderse tras la propia tinta, he aquí un par de opiniones amarillas pero hegemónicas: "Juan Pablo II proclamó la necesidad de rescatar las raíces cristianas de Europa como una forma de construir sobre bases morales duraderas el proyecto de la nueva casa común europea. Con ello parecía querer tirar por la borda la tradición laica y liberal nacidas al socaire de la Revolución Francesa, renunciando además al creciente pluralismo cultural y religioso que la aportación masiva de elementos extraeuropeos durante las últimas décadas ha hecho surgir en nuestro continente"<sup>16</sup>. Dejándose llevar por la misma corriente, que no precisamente corriente arriba, boga como sigue Alberto Cardín: "El Papa actual expresa todo un programa que es el mismo experimentado con éxito en Polonia (al menos en su parte negativa: derrotar al régimen ateo), y el que el Papa Wojtila pareció tener en mente desde el principio de su pontificado: la reconquista cristiana de Europa. El problema es si tras el hundimiento momentáneo de ese gran relato consolador que era el marxismo (no hablemos de fracaso definitivo: las doctrinas de salvación son recombinantes, y de hecho el marxismo

<sup>16</sup> El País, 28/3/1991.





ya está fundido con el cristianismo en la teología de la liberación) la opción de recambio debe ser necesariamente la vuelta a una ética normativa, con fundamento ontológico fuerte y, a ser posible, reforzada con lazos jerárquicos y litúrgicos; es decir, una especie de reactualización de la cristiandad medieval, tan atractiva en cuanto que proyecto civilizatorio homogeneizador como seguramente imposible en una sociedad plurimorfa, mediática, y tecnológicamente innovadora como es la actual sociedad europea<sup>17</sup>. No es para estar tan seguros de que hayan desaparecido los vampiros del clero, ni de que no postulen una flebotomía semanal del mismo. Queriendo humillar la fe y liberar al hombre de su "culpable" incapacidad racional, debajo del ilustrado se encuentra casi siempre un devoto inconfeso, un devoto de la ciencia. El ilustrado, al definir en última instancia a la verdad como proceso, culmina en el Hegel de la Ciencia de la lógica, glorificando al Todo a costa de las partes; puesto que las partes resultan falsas a la corta, ya que carecería de sentido dialéctico situar la verdad en el todo procesual si se encontrara ya previamente en cada una de ellas, la Dialéctica habrá de consistir en extraer a la larga Grandes Verdades de donde hubo pequeñas mentiras. Por dicha estrategia de inmunización lo falso es verdadero, lo verdadero es falso sin que tengamos que inmutarnos: toda ciencia deviene nesciencia, y toda nesciencia sabe. Como ha dicho Kolakowski con ocasión de la Dialéctica negativa de Theodor Adorno en su cáustico libro *Las principales corrientes del marxismo*<sup>18</sup>, la dialéctica negativa no es más que un cheque en blanco firmado y avalado por la Historia, el Ser, el Sujeto y el Objeto, en favor de Adorno y sus seguidores. Y, añadamos nosotros, de los seguidores de los seguidores.

Sin reconocerlo, a los supuestos prejuicios de la iglesia que combate siempre replica el ilustrado con otros estereotipos reales. Una "biblia" sustituye a la otra, porque el racionalismo produce sus propios dogmas. La ciencia que quiso vencer a la fe fabricó un catecismo y un nuevo latín, de modo que creyendo haber roto con la piedad permanece en ella con un oscurantismo ¡que presume de luminaria racional! Credulidad militante y todo credulidad de nuevo, que ha pasado del escuchar sin interpretar al interpretar sin escuchar o para no escuchar. Aquí el otro no habla, sino que es hablado, de modo que su discurso sólo dice lo que el otro quería oír. Sordera del otro, hiperacusia mía. Tal es de momento el paradójico desenlace final del racionalismo iluminista. Con Alain Finkielkraut podemos afirmar que, tomado como ser de razón, el hombre ilustrado es reconocido como soberano, pero tomado como sujeto psíquico religioso vive sometido, prejuzgando que el sujeto psíquico sano no puede a la vez vivir como sujeto religioso, pues la Ilustración reduce toda convicción de fe a disminución de la mente. La edad moderna se caracteriza por esa contradicción entre la presunta libertad de su espíritu, y la alienación efectiva de la conciencia con que prejuzga a las otras conciencias. Ya no existe logos alguno en el adamita ilustrado, y la significación de una palabra reside para ella no tanto en lo que el lenguaje dice, sino en el lugar desde el que la palabra es pronunciada. ¿Desde dónde hablas tú? Pregunta totalitaria por excelencia que

<sup>17</sup> El País 28/3/1991.

<sup>18</sup> KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza Ed, Madrid, T. III, 353 ss.





lleva a esta otra: ¿quién habla en ti cuando crees que eres tú quien habla? No, no podemos aceptar la Razón como mera luminaria sin reconocer por lo menos sus sombrías penumbras. No sólo de razón vive el hombre, y desde luego lo que estamos esperando de los ilustrados mismos es una redefinición de la razón más humilde, más comprensiva, más analógica, más vital, más completa, más ajustada. No sería siquiera ilustrado andar por la vida a la altura de los conocimientos actuales asustando a los niños con un ¡que viene la Ilustración!.

¿Resultados? La célebre deconstrucción, que es otra forma de marear la perdiz sin otro motivo que el de jugar a cazadores. La hermenéutica como mero subjetivismo. Los significados existen para ser descodificados o deconstruidos, el concepto de realidad objetiva es sospechoso parece formar parte de la niebla que los posmodernos ayudan a esparcir. El truco consiste en exiliar al autor del texto y proceder a descodificar o des-construir los significados que hablaban a través del autor, por más que él no lo supiera. Todos los significados tienen que abolirse poniendo de relieve las contradicciones escondidas en ellos. La verdad es elusiva, polimorfa, interna, subjetiva, nunca clara. Uno tiene la sensación de que el mundo no es la totalidad de las cosas construidas por personas, sino de los significados impersonales. La hermenéutica está para ello: cualquier cosa que sea está hecha por los significados que se le confieren, separados del flujo primario de existencia. Es una negativa a aceptar cualquier hecho objetivo o estructura en favor de los significados, histeria de la subjetividad del investigador. El significado no es tanto una herramienta de estudio como un embriagante conceptual, un instrumento de autoexcitación. El investigador demuestra tanto su iniciación en los misterios subjetivos de la hermenéutica como la dificultad del propósito objetivo mediante una compleja prosa llena de circunvoluciones para negar toda la idea de objetividad y claridad. Les interesa más lo que los antropólogos dicen acerca de ellos mismos. Las metarreflexiones sobre la crisis señalan el camino hacia las metatradiciones de metarrepresentaciones, y así sucesivamente. Nada pone fin al callejón sin salida para hipocondríacos que rechazan a quienes no sean lo bastante escépticos, que recurren a la duda como una justificación para su gran oscuridad y subjetivismo. Nada se parece realmente a nada y nadie puede conocer a otro (o a sí mismo) ni comunicarse. ¿Qué otra cosa puede hacerse como no sea expresar, en una prosa impenetrable, la ansiedad producida por esta situación? Su elaboración de una jerga científica, que ni tiene la agudeza de una definición, ni guarda ninguna verdadera relación con la realidad ni disciplina interna, suena lo suficientemente oscura e intimidante, donde cada uno puede presentarse como descubridor genial. Siempre es posible inspeccionar la propia alma y la ansiedad por no descubrir nada, para pensar sobre uno mismo y caer en la angustia hermenéutica.

Pero atención, contra toda subjetividad que no sea la propia: ¡ni una sola broma cuando alguien trata de desmitificar-deconstruirle a él, Su Mismísima Majestad Narciso! Aquí hemos terminado el juego porque no valen ya para mi magnífico y magnificado Yo las reglas lúdicas que habían venido rigiendo para ti. Cuando de mi propio ego se trata, hay que defenderlo a capa y espada para no desmitificarlo, pero el ego de los demás es otra historia.





Y, dado que en las universidades se emplea a gente para explicar por qué el conocimiento es imposible (en los departamentos de filosofía), tampoco queda nada claro por qué los departamentos de antropología tienen que reduplicar esta tarea, y además de forma un tanto amateur, al margen de cualquier flujo de conciencia objetivo ordenado y practicado<sup>19</sup>.

### 3. El profeta frío: Descartes

El personaje arquetípico de toda esta larga marcha podría resumirse en la persona del racionalista Renato Descartes (1596-1650), aunque de ningún modo le van a la zaga el Benito Espinoza autor de la *Ética* demostrada geoméricamente, la demostración geométrica de la bondad, ni G.W. Leibniz, cuya *Monadología* podría entenderse como una lectura energética de la realidad. En aquél se cumple la desconfianza, el solipsismo, la fe en el futuro de la razón sola, y la apología de la razón fría, así como el espíritu burgués<sup>20</sup>. Frente a la filosofía objetivista antiguo-medieval, el racionalismo confía en la razón como la única capaz no sólo de eliminar los errores y de hacer progreso al andar, sino incluso como el instrumento que nos ayudará a ser buenos. Esta exaltación de la razón, a la que incluso se

<sup>19</sup> GELLNER, E., *Posmodernismo, razón y religión*. Ed. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 37 ss.

<sup>20</sup> "Demasiados idealistas, demasiados pacifistas, demasiadas buenas personas y demasiados corazones nobles han hecho de lo espiritual una casa de retiro para los diversos reumatismos que acarrea la existencia. Al primer dolor dan un salto hacia el ideal, y en compañía de los grandes espíritus de todos los siglos y de todas las religiones, previamente vaciados de su carne y de su llama, reducidos al estado de fantasmas morales, hacen una triple y santa coraza de dulzura contra su misión de hombre. En el campo de los Puros se encontrarán todos los portadores de quimeras que condenan la acción, no porque esté manchada (aunque así lo piensen), sino porque no encuentran en ella ningún placer: los débiles, los indecisos, los mitómanos, los temerosos y aquellos que se las dan siempre de efefes, a quienes se les llama comúnmente idealistas. No trabajan por transfigurar la acción, la declaran un crimen. Incluso cuando creen actuar, se retiran hacia una línea de palabras generosas, palabras separadas del compromiso que en la elocuencia y en el fariseísmo están, aunque imperceptiblemente, en el centro de toda elocuencia moral. Mi auto, dice el burgués. Se equivoca: es el auto el que le posee a él. Es el auto el que se le impone; cuando el cielo está claro, le da la orden de marcha, y la carretera vibra bajo su paso; apenas se ha montado en él, el coche le acoge entre sus cojines, atrae sus brazos hacia los mandos y toma la iniciativa. A la vuelta, todos sus otros propietarios le esperan: su sillón, su puro, su periódico, su radio, su café, su teléfono y, dentro de sí mismo, ese otro él mismo que a veces desprecia, y que le aburre siempre. Su ideal de posesión es la languidez mortecina de los hábitos. Rebaño sin dueño de amores anémicos, prostitución del espíritu en todas las encrucijadas del tópico y del ídolo colectivo; del corazón a la dulce mentira de las visiones tranquilizadoras: del cuerpo a las comodidades del corazón y del espíritu. El poseedor y su bien se envuelven en una especie de inmunidad contra los cambios de la vida y el contacto de los hombres. La conquistadora envidia, el apego apasionado dejan lugar a un sentido miedoso y susceptible -solemne o delicado según el humor- de la inviolabilidad. Me contaron la historia de un hombre cuya vivienda fue desvalijada durante su ausencia, y que, incapaz de vivir en este lugar impuro desde entonces, se cambió de casa poco después. El burgués ha forjado un secreto de cajas fuertes, de presupuestos, de domicilios, de escándalos, hacia un se ruega no tocar, que no es otra cosa que una manifestación contra el amor" (MOONIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*. Ed. Zero, Madrid, 1972, p. 179).





## *El Fracaso de la Razón Fría Ilustrada*

escribe con mayúsculas, deificándola como diosa Razón, se sirve del método matemático al mismo tiempo que menosprecia el valor de la experiencia sensible. Renato Descartes quiere descubrir toda la verdad y nada más que la verdad. Para eso somete a revisión crítica todas las enseñanzas filosóficas tenidas por verdaderas hasta entonces. De ahí la duda metódica, la duda como método implacable para llegar a la verdad:

Duda de los sentidos: "Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado varias veces que los sentidos nos engañan y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez" (Meditaciones metafísicas, primera meditación).

Duda de la diferencia entre sueño y vigilia: "Considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrirnos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños" (Meditaciones metafísicas, primera meditación).

- Duda del valor de la imaginación: A veces nos juega malas pasadas pues no siempre las cosas son tal y como nos las imaginamos, pensemos en la imaginación enfermiza del celoso en extremo.

- Duda de la memoria: ¡Y eso que aún no se conocía la enfermedad de Alzheimer!

- Duda de Dios: ¿Podría engañarnos Dios si quisiera? La respuesta es que sí podría, pues es omnipotente y nada puede resultarle imposible. El resultado de tanto dudar es el escepticismo: de nada podemos estar seguros.

Sin embargo esta etapa dio pie a la seguridad: aunque dude, mientras dudo existo, pienso, luego existo. "Pero advertí luego que, queriendo yo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna realidad; y observando que esta verdad yo pienso, luego soy era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérle, juzgué que podía recibirla como el primer principio de la filosofía que andaba buscando" (Discurso del método, cuarta parte). Ahora bien:

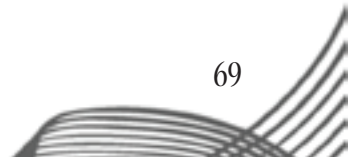
- Pienso luego existo es distinto a como luego existo, afirmación que podría ser falsa porque procede de los sentidos engañosos.

- Descartes descarta del ámbito del saber puro a los sentimientos, por el mismo motivo.

- Yo puedo existir en el mundo sin el tú, de ahí que su método sea denominado solipsista.

- Por pienso se entienden únicamente aquellas actividades que desarrollo con la mente cuando ésta no engaña, esto es, cuando se ejerce matemáticamente: la matemática es el único saber seguro (idea que Edmund Husserl defendió aún el siglo pasado en La filosofía como ciencia rigurosa).

- ¿Y qué afirmo cuando aseguro que existo como resultado de haber pensado? Qué la verdadera vida del espíritu no está en lo sensual, sino en la sabiduría pura, conforme al ideal del sabio de Platón y Aristóteles.





A partir de estas convicciones, he aquí las reglas del método para no engañarse:

Primera regla de la evidencia: "No admitir cosa alguna como verdadera que no supiera con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y los prejuicios y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda" (Discurso del método, segunda parte).

Segunda regla del análisis: "Dividir cada una de las distintas facultades examinadas en cuantas partes fuera posible, y en cuantas requiriese su mejor solución" (Discurso del método, segunda parte).

Tercera regla de la síntesis: "Comenzar ordenadamente los pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ir ascendiendo paulatinamente, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos" (Discurso del método, segunda parte).

Cuarta regla de la enumeración: "Hacer en todos los casos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada" (Discurso del método, segunda parte).

#### 4. Necesaria rectificación: del pienso luego existo al soy amado, luego existo

Pero el constitutivo formal de la realidad no es la duda, ni su resultado, el descubrimiento hiperbólico del yo solitario, ni nada que no sea eso que pese a su uso degradado se denomina amor. La persona es -en expresión de Juan Rof Carballo- un ser sietemesino, que depende absolutamente en su existencia toda del cuidado y del amor de una persona, que a su vez lo haya recibido previamente de otra. La ternura se manifiesta ya en la caricia y en el contacto piel a piel, pues no sin razón afirmó Paul Valéry que la piel es lo más profundo del hombre. Qué contraste entre el apriorismo kantiano, tan entusiasta del deber como alérgico al amor cuando criticaba explícitamente el cariño y las caricias a los hijos proporcionados por los padres, gente vulgar según decía, y las conclusiones obtenidas por A. Montagu poniendo de relieve la necesidad de la caricia, la sonrisa y la mirada en las diversas culturas: la visión del niño está enfocada precisamente a una distancia de unas ocho pulgadas, es decir, la distancia existente entre los ojos del niño y el rostro de la madre, hacia el que dirige el niño preferentemente la mirada durante su toma del alimento. Por eso, en sentido contrario, "quien recibe poca ternura ya no es capaz, en el resto de su vida, de dar a su turno amor; en realidad, amar por mandato no es posible. Sólo por el amor que el otro ha recibido es capaz, más tarde, de llevar a cabo, dentro de él, este mandamiento del amor". A esta conclusión final llega Montagu desde su propio campo de trabajo: el único modo de aprender a amar es siendo amado, no en virtud de supuestos impulsos o mecanismos del propio yo.

Amar conlleva una verdadera creación del yo amado por parte del amante, la persona amada aparece ante sí misma como valiosa, digna y merecedora de algo



absolutamente gratuito y no estrictamente exigible, el amor. Surge así ya en ella el poder y la capacidad activa de amar, a su vez: "La persona que se siente segura del afecto logra mayor grado de autoestima. Esta reafirmación le otorga valor y puede atreverse a amar: para poder amar debe tenerse cierta confianza en uno mismo. Ser amada le confirma a una persona que es digna, que merece que la amen. En este sentido puede decirse que el sentimiento de ser amado es realmente un milagro". Ello hace que este proceso humanizador primario sea bilateral, no unilateral. Este ambiente o atmósfera protectora, este entrambamiento, este entre-ambos de influjos mutuos, forma una urdimbre o entrelazado de causalidad transaccional, que no es una mera relación interactiva o de causa-efecto, sino la de un ser que actúa (la madre) sobre el niño al tiempo que lo acoge, y reciprocamente. El amor maternal no es algo instintivo e independiente de la actividad del infante y desligado de la experiencia filial, como tampoco el amor filial hacia los padres es algo independiente de la cantidad y del modo de los sentimientos placenteros experimentados en la relación filial con ellos. Si, pese a ello, se habla de "instinto maternal", habría que añadir que tal fenómeno surge no de sí mismo, sino del encuentro con el pequeño ser humano hacia el que se dirige: el niño es paradójicamente el creador de su propia madre, el activo creador del amor materno, tarea aún por perfeccionar, pues, como dijera irónicamente el reconocido etólogo Konrad Lorenz, "el eslabón por tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano somos nosotros"; nuestra época en su conjunto aún no ha accedido a su verdadera humanidad. Pasar de la situación hominal a la humana pide una agatología prospectiva al servicio del verdadero progreso humano.

Mientras tanto, en la dimensión psicológica de la experiencia amorosa primigenia se filtra un componente trascendente, que se manifiesta como confianza básica y que constituye el núcleo de la fe en que el mundo es algo lleno de orden, y eso es para el gran psiquiatra Juan Rof Carballo el barrunto básico que hace posible la fe religiosa. Desde la vivencia infantil de este orden, si el mundo tiene un orden, obedece a un principio, forzosamente se abrirá ante nosotros la realidad consoladora de un ser supremo que es, a la vez, amor previsor y orden de la existencia. Tras ese apoyo y seguridad físicas de la ternura existe la confianza básica, que no es sólo confianza en otro ser, sino, de manera mucho más definitiva y honda, confianza en ese supremo orden del mundo que se abre ante nuestros ojos todas las mañanas, con la reaparición de la luz, y ante el niño con el retorno constante de la sonrisa materna y, a través de los cuales, luz del día y sonrisa de la madre, se le presenta al hombre un orden superior que le trasciende, en la renovación constante del misterio de la creación. La experiencia de sentido, orden y coherencia de la realidad nos viene, pues, dada originariamente en la vivencia de un amor que confiere seguridad y confianza. Desde esta fe, que incluye esperanza y amor, se propicia una conexión íntima y profunda con la experiencia antropológica: "Si a este amor primario añadimos ahora la confianza y la esperanza básica, nos encontramos con las virtudes teológicas". En el fondo, la actitud filosófica y religiosa, así





como la pasión por el arte, nacen de algo que no está demasiado lejos de ese osito de trapo que el niño aprieta contra sí para no sentirse demasiado solo antes de conciliar el sueño. La universalidad de la experiencia del Amor básico creador está allende las concreciones explícitas particulares de tipo confesional: todo amor es, de alguna forma, eros diatrófico o tutelar, eros creador, y supone como trasfondo existencial, aunque quien lo practique sea un incrédulo o un agnóstico, esa confianza trascendente en una realidad que, en su última instancia, es amor y que nos da fe y esperanza.

Yo despierto a la autoconciencia por la llamada de un tú amante, diligor ergo sum: soy amado luego existo. La originaria objetividad de la experiencia de sí mismo ocurre necesariamente en la subjetividad del encuentro confiado y amoroso con las otras personas; se experimenta uno a sí mismo al experimentar al otro, no a lo otro. Tal experiencia de sí mismo o auto-experiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros; quien no encuentra al prójimo tampoco se encuentra a sí mismo, no es capaz de identificarse consigo mismo. De este modo la autorrealización depende indisolublemente de la manera como un sujeto realiza su encuentro con el otro. El niño se estima a sí mismo porque es estimado; se acepta a sí mismo porque es aceptado; descubre el porvenir como acción suya, vida suya. Tan fundamental en esta urdimbre como el troquelado o la trasmisión de pautas perceptivas es la tendencia del individuo a liberarse de ellas, a rebelarse contra el mundo que se le transmite, tratando a su vez de configurarlo a su manera. Para modificar libremente esas pautas transmitidas es preciso que la urdimbre primera haya permitido el desarrollo de la inteligencia, es decir, que hayamos sido acogidos y no rechazados, amados y no odiados por el mundo de los mayores. Para ser plenamente libre es preciso haber sido tutelado con amor en la infancia, pues toda ausencia de amor en el periodo constitutivo del hombre se paga más tarde con una esclavitud. En la toma de autoconciencia el tú precede a la afirmación del yo; de lo contrario, la persona experimentará una angustia básica: privada de un ámbito acogedor, verá al mundo entero como un lugar peligroso y terrible y se encontrará sola y desarmada en medio de él, siendo la esquizofrenia una de las graves derivaciones originadas por esa inseguridad ontológica. Por la confianza originaria o básica se desarrolla ese estado de confianza primaria en la realidad que se adquiere en los albores de la vida, al tiempo que se sienta la base para sentirse aceptable siendo uno mismo: la urdimbre proporciona o no, según haya sido tejida en los primeros meses de la existencia, una esperanza fundamental o sustrato biológico de la esperanza. Cuando ella falla, no sólo se convierte el mundo en algo absurdo, caótico e inexplicable, sino que además alguien tiene que ser responsable-culpable de todo ello. Y este alguien resulta ser, casi inesperadamente, el propio yo carente de confianza básica. Surge así un primigenio sentimiento de culpa, el cual viene a obedecer a este singular razonamiento inconsciente: si no me aman es porque no soy digno de ser amado, es decir, porque soy despreciable. No me abrazan, luego no existo<sup>21</sup>. Bien se ve que en el soy amado

<sup>21</sup> Cfr. DÍAZ, C., Manuel Cabada, personalista comunitario: el amor como energía esencial humanizadora, en:





¿Es verdadero que “existe por lo menos una X tal que sea X sea una proposición metafísica y X esté justificada?”

Jesús Jasso Méndez<sup>1</sup>

Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Tezonco

*¿Es verdadero que “existe por lo menos una X tal que sea X sea una proposición metafísica y X esté justificada?”*

*Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion.*  
*Hume, (1748), An Inquiry Concerning Human Understanding, Section XII, Part 3)*

Cuanto hablamos de la validez de “algo” en qué pensamos. En varias cosas supongo ex. gr. de cosas tan intuitivas como “se vale A” o “es posible defender A” o incluso “A es defendible necesariamente”. Sin embargo, el concepto de validez tiene un significado restrictivo en filosofía. En este caso, debemos considerar diferentes aspectos que determinan la bondad de un argumento. Por ejemplo, la noción de consecuencia lógica desde la lógica formal, la noción de plausibilidad desde la dialéctica, el concepto de persuasión desde la retórica. En términos muy generales, la validez<sup>2</sup> refiere a un método para evaluar argumentos, es decir,

<sup>1</sup> Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Tezonco, Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, Área: Lógica y Epistemología. Líneas de Investigación: Lógica, Epistemología, Filosofía del Lenguaje y Filosofía de las Matemáticas.

<sup>2</sup> Estrictamente ‘la validez’ refiere a un método de evaluación de argumentos deductivos en la lógica formal. Este método nos indica si efectivamente la manera en que se relacionan un conjunto de proposiciones clausuradas bajo el concepto de consecuencia lógica es exitosa o no. En este caso, decimos que un argumento es válido si se cumplen alguna de las siguientes dos condiciones: i. no es posible que obtengamos una conclusión falsa de premisas verdaderas (si las premisas son verdaderas entonces la conclusión será necesariamente verdadera), ii. si la conclusión es falsa entonces al menos una de las premisas también lo será. Ahora bien, cuidadosamente es posible ampliar la extensión de la validez si lo que nos interesa simplemente es referirnos a diferentes





identificar la forma en que se relacionan un conjunto de proposiciones tal que sea posible inferir alguna de ellas del resto justificadamente. Conjuntamente a la validez, considerar la “solidez” de un argumento es importante para determinar no solo su estatus formal, sino su consistencia material. En este caso, si un argumento es sólido presuponemos que es válido y además que estamos en condiciones de determinar un valor de verdad a sus contenidos proposicionales. En este contexto de discusión, la pregunta interesante para nuestra charla será: ¿los argumentos metafísicos son válidos y sólidos? y si lo son ¿bajo qué condiciones lo serían?

Ofreceremos una respuesta a las preguntas anteriores desde la tesis estándar de la epistemología empirista. En primer lugar, indicaremos cuál es el objeto primario de aplicación del empirismo como una perspectiva epistemológica distinguiéndolo del objeto de aplicación primaria de la metafísica en general. Además, señalaremos cuáles son los compromisos empiristas fundamentales adquiridos cuando se afirma ‘x conoce que ‘p’ de p. Como resultado de estas observaciones, en segundo lugar, veremos distintas complicaciones para aceptar proposiciones metafísicas como genuinamente significativas sobre el mundo externo desde el empirismo. Esto es, no solo las proposiciones metafísicas serán pseudoproposiciones genuinas sino además los argumentos metafísicos si bien pudiesen ser válidos, difícilmente serán sólidos. Por último, evaluaremos rápidamente las afirmaciones empiristas e indicaremos cuáles son algunos retos que debe enfrentar esta perspectiva al explicar las condiciones de conocimiento.

Es importante señalar dos aspectos respecto al contenido de este trabajo. En primer lugar, la perspectiva en la evaluación del tema es analítica y, en segundo lugar, siguiendo la motivación temática de este coloquio —en mi caso—, se hace énfasis en problemas y no en filósofos particulares aunque evidentemente señalaremos su responsabilidad con ciertas afirmaciones respecto a nuestro tema central.

## 1. Empirismo y Metafísica

Como sabemos la epistemología y la metafísica hablan de cosas distintas. La diferencia puede trazarse desde la identificación de sus objetos primarios de aplicación. Mientras los argumentos epistemológicos se dirigen al ‘conocimiento’ como su objeto primario, la metafísica se interesa centralmente en la conceptualización de la realidad. El empirismo es una teoría epistemológica y no metafísica. Por tanto, por transitividad el

---

formas de determinar buenos argumentos. En este caso más, la manera lógica de definir ‘validez’ tan solo es una posibilidad.





*¿Es verdadero que existe por lo menos una X tal que X sea...*

empirismo centra sus esfuerzos en la explicación del conocimiento y no en una reivindicación conceptual-ontológica de la realidad. Bajo estas condiciones es curioso por sí mismo evaluar la validez de la metafísica desde una teoría del conocimiento particular. Pero esto es lo que intentaré hacer a continuación.

Es claro que una teoría metafísica puede incluir afirmaciones epistemológicas como parte de su explicación de la realidad ex. gr. Platón (2003).<sup>3</sup> También es clara la posibilidad de incluir compromisos de orden ontológico y metafísico por parte de algunas teorías del conocimiento como consecuencias naturales de su análisis epistemológico. Un caso paradigmático de esta relación es el racionalismo cartesiano (Cfr., Descartes, 1641).<sup>4</sup> Pero tales inclusiones en, uno y otro caso, no implican confusión filosófica entre las bases que hacen de un argumento una instancia epistemológica o una instancia metafísica, ni confusión en la aplicación de predicados como el 'ser verdadero' y 'ser real'. En caso contrario, descuidadamente podríamos afirmar cosas como 'las sillas son verdaderas' o bien ontologizar proposiciones —este último caso es defendido por realistas semánticos de quienes esperamos al final buenos argumentos para sostener su ontología.

El problema del mundo externo en términos epistemológicos y ontológicos ha ocupado gran parte de la literatura filosófica clásica y de vanguardia. ¿Qué es lo que nos interesa saber del mundo externo?, ¿nos interesa su naturaleza, su conocimiento, ambas cosas? Sin duda, para el empirismo el problema del mundo externo se acota con la posibilidad de ofrecer proposiciones verdaderas sobre el mundo sin que ello implique necesariamente su existencia, su condición ontológica. Para el empirista la verdad no implica la realidad.

Empiristas como Locke (1690)<sup>5</sup>, Berkeley (1710)<sup>6</sup>, Hume (1758)<sup>7</sup> (empirismo inglés), Carnap (1931)<sup>8</sup> y (1935)<sup>9</sup> Hempel (1988)<sup>10</sup>, Ayer (1959)<sup>11</sup> (empirismo lógico), Quine (1962)<sup>12</sup>

<sup>3</sup> PLATÓN, Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes, Gredos, Madrid, 2003.

<sup>4</sup> DESCARTES, Meditaciones Metafísicas, Alianza, Madrid, 2005.

<sup>5</sup> LOCKE, J., An Essay on Human Understanding, ed. Woolhouse, Roger, Peguin Books, London, 1997.

<sup>6</sup> BERKELEY, G., Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Sarpe-los grandes pensadores, Madrid, 1985.

<sup>7</sup> HUME, D., An Inquiry Concerning Human Understanding, Indianapolis, IN: BOBBS- MERRILL, 1955.

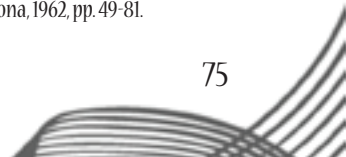
<sup>8</sup> CARNAP, R., Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, en: Ayer, A.J.(eds.), El positivismo lógico, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

<sup>9</sup> IDEM, Filosofía y Sintaxis Lógica, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988.

<sup>10</sup> HEMPEL, Fundamentos en la Formación de Conceptos en la Ciencia Empírica, Alianza Universidad, Madrid, 1988

<sup>11</sup> AYER, A.J. (ed.), Logical Positivism, Free Press / Allen & Unwin, Glencoe-Londres, 1959.

<sup>12</sup> QUINE, W. V. O., Dos dogmas del empirismo, en Desde un punto de vista lógico. [From a Logical Point of View, 2ª, ed., Harvard University Press, Cambridge], trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962, pp. 49-81.





(empirismo naturalizado), Penelope Maddy (1980)<sup>13</sup>, Phillip Kitcher (1984)<sup>14</sup>, T. Tymoczko (1991)<sup>15</sup> (empirismo matemático),<sup>16</sup> solo por mencionar algunos casos, trabajan sobre la base de alguna versión de la siguiente tesis básica:

E= "No tenemos alguna fuente de conocimiento de algún objeto que no sea la experiencia sensible".

¿Cuáles son las implicaciones de esta tesis?

- (i) La tesis niega la superioridad de la razón (propiedades naturales de la estructura
- (ii) cognitiva) como garantía de obtener conocimiento de la realidad empírica.
- (iii) El punto (i) no implica suprimir el papel del ejercicio racional para la construcción del conocimiento sobre el mundo, implica en todo caso, la insuficiencia de la razón para explicar el origen del conocimiento de 'p' sobre el mundo externo, por sí misma. Toda proposición verdadera sobre el mundo está fundada en última instancia en la percepción.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> MADDY, P., Perception and Mathematical Intuition, en: The Philosophical Review, 89 (1980), pp. 163-196.

<sup>14</sup> KITCHER, P., The Nature of Mathematical Knowledge, Oxford University Press, New York, 1984.

<sup>15</sup> TYMOZKO, T., Mathematics, Science and Ontology, en: Synthese, 88 (1991), pp. 201-228.

<sup>16</sup> Es importante dar constancia de hecho de la insistencia por parte de algunos filósofos de la matemática en reivindicar la ontología de la realidad formal ex. gr. números, conjuntos, clases, teoremas, etc. como una consecuencia casi natural de su epistemología empirista en matemáticas. Particularmente, para aquellos trabajos de corte quineniano, si bien los enunciados matemáticos no se justifican directamente por la percepción (opción desarrollada por los empiristas radicales en filosofía de las matemáticas ex. gr. Kitcher, Maddy, Tymoczko) éstos enunciados quedarán justificados mediante aquellos enunciados físicos cuya garantía epistémica está en la percepción, enfatizando con ello la aposterioridad como la forma de justificación de todos los enunciados de la ciencia.

<sup>17</sup> Los empiristas podrían aceptar la insuficiencia de la experiencia para ofrecer certeza sobre el conocimiento del mundo y, con ello estar de acuerdo con planteamientos ex. gr. racionalistas, sin embargo, esto no implicaría asumir la supremacía de la razón como un dispositivo indispensable para obtener conocimiento genuino del mundo externo, sino en todo caso, implicaría un grado de escepticismo insalvable sobre el conocimiento de la realidad. En este sentido, podemos ser racionalistas si consideramos la manera en que las proposiciones matemáticas se justifican (a priori) y, al tiempo, ser empiristas en tanto el conocimiento de objetos no matemáticos está fundado en la experiencia, sin caer en una contradicción lógica. El racionalismo y el empirismo entran en conflicto solo cuando consideramos cada una de estas perspectivas como la única forma de conocer la realidad en general, confrontándose radicalmente la tesis de la superioridad de la razón frente a la tesis de la percepción como la única fuente de conocimiento.

Por otra parte, empiristas matemáticos como Maddy (1980), Kitcher (1984), Tymoczko (1991) consideran desde una concepción empirista clásica (radical) a las proposiciones lógica-matemáticas como descripciones de una realidad formal no distinta a la realidad sensible. Para estos filósofos de la matemática, la realidad es una unidad





*¿Es verdadero que "existe por lo menos una X tal que X sea...*

Para el programa empirista, entonces toda forma de justificación proposicional del mundo externo adicional a la percepción queda fuera de consideración. En este sentido si 'p' es verdadera sobre p lo es si y solo si hay una experiencia sensible que sirve como garantía epistémica en la constitución y afirmación de 'p'. Si lo anterior es correcto, cualquier tesis en torno al conocimiento del mundo externo comprometida con aspectos distintos a la experiencia sensible como formas de conocimiento de realidad serán inaceptables para el empirista. La motivación básica de esta posición epistémica es disminuir todo riesgo de incluir contenidos proposicionales de corte metafísico, contenidos no fundados en la experiencia sensible, como parte de la explicación del mundo externo.

En esta línea, particularmente el empirismo rechazará la tesis de Intuición/Deducción y cualquier versión de la Tesis Innatista sobre el conocimiento del mundo externo. Veamos.

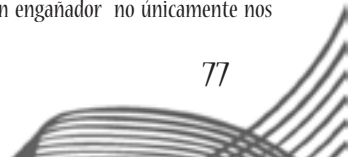
La tesis de Intuición/Deducción es una tesis racionalista y pone de relieve dos formas de conocimiento basadas en la naturaleza misma de la razón. Descartes en las Reglas explica la Intuición como un acto absolutamente simple y unitario. Este acto es puramente intelectual y tiene por objeto datos del pensamiento y del mundo externo inmediatamente evidentes.<sup>18</sup> La Intuición entonces como parte sustancial del entendimiento se distingue de la sensación, de la imaginación, de la memoria y de la voluntad. Son tres las características básicas de la intuición: su racionalidad, su inmediatez y su infabilidad.<sup>19</sup> La intuición como una forma de conocimiento, entonces, tiene por objeto eliminar de manera general todo pensamiento mal consolidado desde una lógica de lo probable. En esta línea, para el racionalista toda proposición fundada únicamente en la experiencia sobre el mundo externo es inaceptable. Los datos de los sentidos son dudosos al existir posibles condiciones que "engañen" de manera sistemática nuestra percepción.<sup>20</sup>

constituida por aspectos de distinto tipo. Estos aspectos van desde condiciones particulares de los objetos sensibles como su textura, dureza. Color, hasta aquellos aspectos generales como la propiedad reflexiva que tiene un objeto consigo mismo 'A - A'. En este caso, las proposiciones matemáticas al igual que las proposiciones sobre el mundo físico en última instancia se fundan en la percepción. Cfr., ALEMÁN, A., *Lógica, Matemáticas y Realidad*, Tecnos, Madrid, 2001, pp.16-17 ss.

<sup>18</sup> "all knowledge is certain and evident cognition" (Regla II, p. 1); "...and when we "review all the actions of the intellect by means of which we are able to arrive at a knowledge of things with no fear of being mistaken,"... we "recognize only two: intuition and deduction" (Rule III, p. 3). Ver; DESCARTES, R., *Rules for the Direction of our Native Intelligence*, in *Descartes: Selected Philosophical Writings*, transl. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

<sup>19</sup> Cfr. DESCARTES, Op. Cit., Regla II, III y XI.

<sup>20</sup> Solo para dar constancia del hecho, existen racionalistas contemporáneos en desacuerdo con la Intuición como una fuente de conocimiento certero. La aplicación de la tesis de un engañador no únicamente nos





Si bien la Intuición surge como una preocupación epistemológica encaminada a dotar de certeza y necesidad a nuestros contenidos proposicionales, el problema con ella no es en sí su propósito epistémico, sino el estatus mismo de su existencia ¿Qué es intuir una proposición y cómo ese hecho de intuición mantiene garantía sobre una creencia? Aceptar la intuición racionalista como una forma de conocimiento del mundo externo presupone aceptar ciertas características del entendimiento humano. Estas características para el empirismo son misteriosas pues respecto a la Intuición no es clara la consistencia de su inmediatez y su infalibilidad. En otras palabras, la Intuición presupone un conocimiento del entendimiento basado en proposiciones de carácter metafísico presumiblemente justificadas por la evidencia clara y distinta que nos ofrece de los objetos de experiencia — punto por demás difícil de demostrar.

Pensemos en una alternativa sobre la Intuición. El empirista aceptaría la intuición como una forma de conocimiento en términos moderados<sup>21</sup> i.e. omitiendo los presupuestos metafísicos de su constitución y funcionamiento, quedándonos únicamente con la idea de una relación directa entre un agente epistémico y la realidad externa. En esta línea, conocer que *p* bajo intuición es presuponer una relación directa entre *S*<sup>22</sup> y *p* vía la experiencia sensible de *S*. A partir de esta relación perceptual el agente epistémico puede constituir proposiciones sobre *p* justificadas mediante tal percepción. En este sentido, el conocimiento por intuición, desde una perspectiva moderada, es consistente con la tesis general del empirismo.

La Deducción, por su parte, será otra forma de conocimiento del mundo. Esta forma refiere a las diferentes relaciones conceptuales por parte de un agente epistémico con la finalidad de justificar nuevas proposiciones en dos sentidos. En primer lugar, el agente epistémico podrá formar contenidos proposicionales sobre el mundo externo mediante la relación conceptual de proposiciones justificadas por intuición (en sentido moderado), tal que el fundamento último de estas nuevas proposiciones no será el ejercicio racional sin más, sino la justificación perceptual de las primeras. En segundo lugar, el agente epistémico por deducción podrá obtener conocimiento en términos estrictamente conceptuales, esto es, bajo las leyes lógicas del pensamiento al margen de la experiencia. El caso paradigmático de este conocimiento serían las verdades matemáticas, las cuales están justificadas a priori

permite dudar de nuestras percepciones sino también de nuestras intuiciones. De acuerdo con esta postura, no es lógicamente incompatible aceptar que éste ser engañador —si es que existe alguno en lo absoluto— nos cause intuir proposiciones falsas, y al tiempo, aceptar que parte de su industria se encamina a producirnos percepciones de objetos no existentes en un mismo nivel.

<sup>21</sup> Esta alternativa epistémica para mantener a la “intuición” como una forma de conocimiento genuina a los ojos del empirista es responsabilidad de quien suscribe.

<sup>22</sup> Con ‘*S*’ nos referimos a cualquier agente epistémico.





*¿Es verdadero que "existe por lo menos una X tal que X sea...*

y no a posteriori. El empirista, tampoco estaría en desacuerdo con la Deducción como una forma de conocimiento, en éstos términos, sólo si prevalece una distinción clara entre la justificación de proposiciones matemáticas por una parte y la justificación de proposiciones acerca del mundo externo, por otra.<sup>23</sup> Además de suponer, claro está, tan solo una relación entre Deducción e Intuición, ésta última en un sentido moderado. Bajo esta distinción la tesis empirista se sostiene —e incluso por este caso es posible entender cómo filósofos tipo Descartes pueden ser racionalistas y empiristas en algún grado y sentido.

Ahora bien, el problema adicional del empirista con la tesis de la Intuición/Deducción es apelar a ella para la justificación de proposiciones cuyo contenido es de corte metafísico y este será el quid de su rechazo. Por ejemplo, todas las proposiciones acerca de la existencia de Dios y de sus propiedades a partir de la tesis de Intuición/Deducción son inaceptables pues implican una presuposición perceptualmente infundada. Para Descartes, por ejemplo, la proposición 'Dios es un ser perfecto e infinito' es una proposición cuya justificación queda garantizada al derivarse supuestamente de proposiciones justificadas por intuición<sup>24</sup>: 'El hombre es un ser perfectible y finito', 'El hombre tiene la idea de la perfección y de la infinitud y no es responsable de alguna de las dos', 'Dios es perfecto e infinito'. El problema entonces se relaciona con extender la garantía epistémica de las dos primeras proposiciones al justificarse mediante la intuición hacia una tercera proposición que si bien puede decirse que está justificada deductivamente —explicitando algunas premisas tácitas adicionales—, tal justificación no lo está perceptualmente en lo absoluto.

<sup>23</sup> Esta observación empirista estándar queda ejemplificada con la distinción humeniana entre "relaciones de Ideas" y "cuestiones de hecho", como los dos objetos de la razón humana. De las primeras son las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética, y, en definitiva, toda afirmación que es intuitivamente o demostrativamente cierta. Las proposiciones de esta clase pueden justificarse por la mera operación del pensamiento, sin depender de lo que existe fuera de la mente. Las cuestiones de hecho, no se verifica de la misma manera. Lo contrario de toda cuestión de hecho es posible, no implica una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción como si estuviese conforme a la realidad. Cfr., HUME, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section IV, Part I.

Recordemos desde el empirismo matemático (perspectiva empirista radicalizada) y el empirismo naturalizado —con sus diferencias internas por parte de cada propuesta— en general este punto es discutible. Por ejemplo, de acuerdo con Penelope Maddy (empirismo matemático) incluso las proposiciones matemáticas en última instancia también se justifican por la percepción. Por su parte, desde las trincheras empiristas naturalizadas Quine validará el criterio revisionista de los enunciados científicos incluyendo al conjunto completo de proposiciones considerando por supuesto la revisión de las proposiciones matemáticas. Con ello, Quine estará en desacuerdo con el concepto semántico de la analiticidad y el concepto epistemológico de la aprioridad como aspectos que diferencian a las proposiciones matemáticas del resto.

<sup>24</sup> En conjunción con el concepto innato de Dios como un ser perfecto e infinito. Esto lo comentaremos más adelante.





Para el empirista el resultado anterior genera un problema epistemológico irresoluble pues supone un salto metafísico (avalado, si se quiere, con un proceso deductivo legítimo) que un racionalista tipo Descartes no acierta a demostrar, sino solo a presuponer. En todo caso, una situación semejante sobre la existencia de Dios apela a un argumento metafísico válido cuyas proposiciones incluyen el concepto de Dios desde el concepto de existencia eterna por deducción, pero sin incluir claramente las condiciones para una evaluación veritativa de sus proposiciones. Adicionalmente y como un punto importante, la referencia del término subjetivo en 'Dios es perfecto e infinito' es borrosa en el mejor de los casos y abierta en la peor alternativa. Consecuentemente las condiciones para establecer la verdad en la atribución del predicado no pueden establecerse para su evaluación epistemológica.

El problema con la tesis de la Intuición/Deducción en este caso es entonces, recurrir a su aplicación como una manera de afirmar proposiciones cuya justificación no es a priori ni a posteriori i.e. proposiciones cuyo contenido implica un presupuesto necesario para una conceptualización integral pero particular de la realidad. Las proposiciones, 'Dios existe', 'Dios ha creado el mundo', 'Nuestra mente y cuerpo son sustancias distintas', 'Los ángulos de un triángulo igualan a dos ángulos rectos' son ejemplos claros de estos contenidos. Ahora bien, ¿en qué sentido estas proposiciones son verdaderas acerca de la realidad externa independiente de nuestro pensamiento?

En todo caso, las proposiciones y argumentos metafísicos implican formas de necesidad más allá de lo que la experiencia puede apoyar. Si lo anterior es correcto, la tesis de Intuición/Deducción origina preguntas que los partidarios de tal tesis deben contestar. Si nuestro conocimiento de verdades matemáticas es necesario, y por la intuición y la deducción se obtiene el conocimiento sustancial del mundo externo, ¿en qué consiste esta necesidad?. Una respuesta empirista a este pregunta gira el argumento hacia la manera proposicional de describir los hechos y no se centran en los hechos en cuanto tal: la necesidad reside en el modo en que hablamos de cosas, no en las cosas de las que hablamos (Quine, 1976, *Ways of Paradox and Other Essays*, p. 174).<sup>25</sup>

Ahora bien, el empirista también rechaza la Tesis del Conocimiento Innato. La tesis implica un conocimiento en S como parte de su naturaleza racional o estructura cognitiva. Se trata de un conocimiento que no adviene de la experiencia y, por tanto está constituido según sus defensores por proposiciones a priori.

En este tema podríamos argumentar sobre la confusión por parte de los partidarios de esta tesis entre los conceptos de "aprioridad" e "innatismo". Por ahora no es de nuestro interés profundizar en esto y solo damos constancia del hecho: la aprioricidad

<sup>25</sup> QUINE, *Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, 1976.





*¿Es verdadero que existe por lo menos una X tal que X sea...*

refiere a una forma de justificación de nuestras proposiciones, mientras que la extensión del concepto innato refiere a un estatus de existencia de objetos mentales.

De manera muy sencilla, lo interesante del innatismo es la afirmación de ideas y conceptos en el pensamiento de los agentes epistémicos independientemente del mundo, pero al tiempo, útiles para la constitución de proposiciones verdaderas sobre el mundo externo. En este caso, la experiencia es un dispositivo epistémico que puede ayudarnos a tener consciencia sobre este conocimiento innato pero es independiente a él.

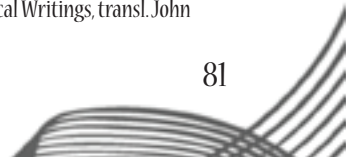
Para el empirismo, la afirmación concerniente a la existencia de ideas y conceptos innatos también tiene un estatus metafísico sediento de justificación. Por ejemplo, el germen del innatismo lo encontramos con Platón en el Menón cuando discute ¿cómo el alma de un esclavo aprendió —y, aprehendió— un teorema matemático? La respuesta a esta pregunta implicaba toda una teoría de la dialéctica, reminiscencia y la preexistencia del alma como parte fundamente de la metafísica de las formas platónicas: el dispositivo epistémico por excelencia es el alma y ésta persiste aun después del agotamiento de la materia de un cuerpo, posteriormente al encarnarse nuevamente lo hace con todo y el conocimiento ya aprehendido en el pasado. Sin duda, estas consideraciones pueden ser presupuestos relevantes para una manera de explicar nuevamente la totalidad de la realidad pero su significado proposicional dista mucho de ser no solo claro sino aceptable bajo algún principio de corrección epistemológico de corte empirista.

Un ejemplo más respecto a la propuesta innatista lo encontramos en las Meditaciones de Descartes. Este filósofo clasifica nuestras ideas en adventicias<sup>26</sup>, ficticias<sup>27</sup> e innatas. Particularmente las ideas innatas tales como la idea de Dios, de sustancia y de un triángulo perfecto están puestas en nuestra mente por Dios desde la creación. El argumento cartesiano corre al suponer la existencia de conceptos cuyo contenido no proviene de la experiencia como nuestras sensaciones e imágenes mentales, por ejemplo, nuestro concepto de Dios y de sus predicados. En conjunción con la tesis de la Intuición/Deducción la tesis innatista nos permite según Descartes afirmar que el concepto de Dios como un ser infinito y perfecto no se sigue naturalmente del concepto de un hombre perfectible y finitamente cognoscible<sup>28</sup> sino que será necesario conjuntar a estas condiciones materiales

<sup>26</sup> Las ideas adventicias son productos de nuestras sensaciones en general ex. gr. la sensación de frío o de calor, de amargo o dulce, etc., estas ideas se obtienen directamente a través de la experiencia sensible.

<sup>27</sup> Las ideas ficticias son elaboraciones mentales a partir de las ideas ya constitutivas del contenido de nuestro entendimiento ex. gr. la idea de una sirena o un minotauro.

<sup>28</sup> I must not think that, just as my conceptions of rest and darkness are arrived at by negating movement and light, so my perception of the infinite is arrived at not by means of a true idea but by merely negating the finite... DESCARTES, *Meditations*, Tercera Meditación in Descartes: Selected Philosophical Writings, transl. John





y conceptuales, con un concepto de Dios innato correspondiente, es ahí donde el método de intuición/deducción recupera todo su sentido epistémico. De hecho, el concepto innato de Dios como un ser perfecto se asume en Descartes como un prerequisite para el concepto de perfección finita obtenida desde la experiencia.<sup>29</sup>

Empiristas clásicos tipo Locke en respuesta a consideraciones de este tipo —An Essay Concerning Human Understanding— se preguntan cómo las ideas innatas llegan a nuestra mente. Para ellos es evidentemente falso la cuantificación universal de tener conocimiento de las ideas y conceptos innatos de manera consciente. Propositiones como ‘es falso que p y  $\neg$ p al mismo tiempo’ no son proposiciones aceptadas conscientemente ni por niños ni por aquellas personas con algún tipo de desorden mental, mucho menos proposiciones del tipo ‘Dios es perfecto e infinito’ serán evidentes. Por tanto, si la extensión del concepto innato no implica la aceptación consciente de una proposición por parte de todo ser racional, entonces cuál es su semántica: No proposition can be said to be in the mind, which it never yet knew, which it never yet was conscious of (Locke, [1690] (1997), Libro I, Capítulo II, Sección 5, p. 61).<sup>30</sup>

El innatista está seguro del conocimiento de ciertas proposiciones acerca del mundo externo y como no contamos con una explicación adecuada de corte extensional de cómo hemos ganado este conocimiento, entonces se trata de un conocimiento innato pues su contenido está más allá de lo que el agente epistémico obtiene de la experiencia directa y de lo que podemos ganar mediante la realización de operaciones mentales a partir de ella. El punto importante para el empirista no es entonces únicamente cómo justificamos las ideas o conceptos innatos en tanto contenidos, sino bajo qué términos afirmamos su existencia como fuentes de conocimiento genuino del mundo externo sin recurrir a presupuestos metafísicos. En este sentido, la tesis del conocimiento innato no solo es evidentemente inconsistente con la tesis epistemológica básica del empirista: “No tenemos alguna fuente de conocimiento de algún objeto que no sea la experiencia sensible; sino adicionalmente niega de forma radical toda afirmación racionalista sobre el mundo externo que esté basada en consecuencias innatistas y consecuencias Intuitivas/Deductivas i. e. en sofistiquerías metafísicas.

---

Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

<sup>29</sup> ...My perception of the infinite, that is God, is in some way prior to my perception of the finite, that is myself. For how could I understand that I doubted or desired—that is lacked something—and that I was not wholly perfect, unless there were in me some idea of a more perfect being which enabled me to recognize my own defects by comparison, (DESCARTES, Op.Cit., p. 94).

<sup>30</sup> LOCKE, J., An Essay on Human Understanding, ed. Woolhouse, Roger, Penguin Books, London, 1997.



*¿Es verdadero que "existe por lo menos una X tal que X sea...*

Es importante evidenciar que los compromisos primarios de la tesis innatista versan sobre contenidos proposicionales y no sobre disposiciones mentales para generar conocimiento acerca de la realidad. En esta línea, por ejemplo, Noam Chomski (1967) si bien ofrece una teoría innatista sobre la adquisición y desarrollo del lenguaje (la concepción racionalista de la naturaleza del lenguaje), esta vierte sus esfuerzos sobre las capacidades de aprendizaje y no sobre contenidos proposicionales. Por tanto, las tesis innatistas en semántica contemporánea de corte chomskiano no mantienen la tesis del conocimiento innato en los términos presentados por los racionalistas clásicos.<sup>31</sup>

## 2. Otras complicaciones para aceptar proposiciones metafísicas como genuinamente significativas

Una vena más del rechazo empirista a toda proposición no fundada en la percepción es la Teoría Verificacionista del Significado. Esta teoría se desarrolla en el seno del proyecto filosófico del Círculo de Viena. Las posturas generales de este círculo son netamente contrarias a la metafísica. Muestra de ello es la herencia logicista que permeó al positivismo y empirismo lógico en sus diferentes versiones.<sup>32</sup>

En general, de acuerdo con el positivismo lógico, sobre todo para las posturas iniciales, los textos metafísicos clásicos están constituidos por pseudoproposiciones totalmente estériles desde el punto de vista del conocimiento científico. En esta línea, se

<sup>31</sup> Cfr., CHOMSKI, Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas, en: Synthese (1967), Vol. 17, No. 1, pp. 2-11.

Solo para dar constancia de hecho existen versiones sobre la tesis del conocimiento innato desde la epistemología naturalizada, particularmente desde el Reliabilismo, Cfr. CARRUTHERS, Human Knowledge and Human Understanding, Oxford University Press, Oxford, 1992. Una versión más sobre Reliabilismo con compromisos empiristas en matemáticas está en PHILLIP KITCHER, en: BOGHOSIAN y PEACOCK (Eds.), New Essays on the A priori, Oxford University Press, New York, 2000.

<sup>32</sup> El positivismo lógico es una corriente filosófica iniciada en el Círculo de Viena. Este Círculo fue un grupo de filósofos y científicos dispuestos a reforzar el análisis de la ciencia con los recursos de la lógica moderna. Si al lector le interesa conocer los trabajos principales de los miembros del Círculo puede remitirse a las siguientes publicaciones: Erkenntnis (en 1930 salió por primera vez esta revista bajo la dirección de Carnap y Reichenbach), Journal of Unified Science (Neurath trató de continuar la publicación de Erkenntnis con esta publicación después de 1938), International Encyclopedia for the Unified Science (esta enciclopedia vio la luz en Estados Unidos bajo la dirección de Carnap a partir de su residencia en Chicago, 1936). Una recopilación accesible en inglés y en español de estos trabajos está en: AYER, A. J. (eds.), Logical Positivism, Free Press / Allen & Unwin, Glencoe-Londres, 1959. Versión en castellano: AYER, A. J. (ed.), El positivismo lógico, Fondo de Cultura Económica, México, 1955. También pueden consultarse: KRAFT, V., El Círculo de Viena, Taurus, Madrid, 1966; y Weinberg, J. R., Examen del positivismo lógico, Aguilar, Madrid, 1959.





consideran a las hipótesis metafísicas rechazables por inservibles pues sus contenidos incluyen problemas irresolubles al no ser objeto de contrastación empírica. Al respecto, Carnap (1931) en su artículo "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje"<sup>33</sup> señaló:

...en el campo de la metafísica el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo carecen totalmente de sentido (Carnap, en Ayer, 1965, p.66).<sup>34</sup>

Carnap en (1935):

A la metafísica (en el sentido que le damos a esta palabra [...todas aquellas proposiciones que afirman representar conocimientos acerca de algo que se encuentra sobre o más allá de toda experiencia, por ejemplo acerca de la verdadera esencia de las cosas, acerca de las cosas en sí mismas...]) pertenecen las doctrinas principales de Spinoza, Schelling, Hegel y —para ofrecer al menos un nombre contemporáneo— Bergson.

Examinemos ahora este género de proposiciones desde el punto de su verificabilidad. Es fácil darse cuenta de que tales proposiciones no son verificables. De la proposición: "El principio del mundo es el agua" no podemos deducir ningún enunciado que afirma algunas percepciones, sensaciones o experiencias...Por consiguiente la proposición: "El principio del mundo es agua" no afirma nada (Carnap, 1935, pp.10-11).

En general Carnap y Hempel consideran dos criterios para descartar del conocimiento científico numerosos conceptos: i. la adecuación de la forma de los enunciados filosóficos a las prescripciones de la lógica matemática; ii. el criterio empirista-

<sup>33</sup> CARNAP, R., *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, en: *Erkenntnis*, 2 (1931), pp. 219-241.

<sup>34</sup> IDEM, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, en: AYER, A.J. (eds.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 66.





*¿Es verdadero que "existe por lo menos una X tal que X sea...*

verificacionista del significado. La postura anti-metafísica del positivismo y empirismo lógico estaba basada entonces en un criterio semántico de las proposiciones científicas de corte empirista y en una concepción logicista en matemáticas aplicable a la ciencia:

¿Cuál es entonces el método de verificación de una proposición? Aquí tenemos que distinguir entre dos tipos de verificación: directa e indirecta. Si el problema se refiere a una proposición que afirma algo respecto de una percepción actual... entonces la proposición puede probarse directamente por medio de mi percepción actual. ..Una proposición P que no es verificable directamente sólo puede ser verificada mediante la verificación directa de otras proposiciones deducidas de P y de otras proposiciones ya verificadas (Carnap, 1935, p. 8).<sup>35</sup>

La manera de enfrentar el positivismo y el empirismo lógico el problema de la demarcación en el conocimiento científico si bien es un problema genuino de la filosofía de la ciencia como tal, particularmente es relevante para nosotros por algunas de sus consecuencias sobre la validez de la metafísica.

En primer lugar, el criterio empirista-verificacionista del significado y una concepción logicista en matemáticas fueron los estándares para limpiar el discurso científico de toda expresión, concepto y tesis metafísica. En segundo lugar, con este espíritu logicista y verificacionista, el proyecto se centró en construir una filosofía científica que estableciera un criterio de demarcación de la ciencia y de las teorías científicas como unidades básicas de ella. En tercer lugar, como consecuencia, en el dominio de la ciencia entre

<sup>35</sup> El formato de negrita en 'deducidas' es responsabilidad mía. Con este pasaje Carnap relaciona el papel de la experiencia en la justificación indirecta de proposiciones en el marco de una prueba o demostración lógica. Toda proposición justificada indirectamente, está justificada solo en la medida en que puede obtenerse como una conclusión desde proposiciones antecedentes (premisas) ya anteriormente justificadas de manera directa. Por tanto, la justificación indirecta presupone no solo el papel de la experiencia en la justificación de las premisas, sino una relación de deducibilidad lógica entre premisas y conclusiones (proposiciones justificadas indirectamente). Cfr. CARNAP, Filosofía y Sintaxis Lógica, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998, p.8 ss.





el conjunto de enunciados posibles solo hay dos propiamente científicos: los enunciados analíticos y contradictorios y los enunciados sintéticos cuyo contenido es confirmado por la experiencia.

Se llama determinada L a una oración si ésta es analítica o contradictoria [una oración que es verdadera exclusivamente por razones L]. Si las reglas L no son suficientes para la determinación de la verdad o de la falsedad de una oración dada, en otras palabras, si la oración no es determinada L, se denomina indeterminada L o sintética. Las oraciones sintéticas son aquellas que afirman una situación (Carnap, 1935, p. 30-31).<sup>36</sup>

Los enunciados analíticos constituyen el lenguaje de las matemáticas, la lógica y en general de las ciencias formales, la matemática es un sistema de símbolos determinados que se operan de acuerdo con determinadas reglas y por ningún lado se menciona el significado de los mismos, sino exclusivamente los distintos órdenes de símbolos y las operaciones formales a las que se someten (Carnap, 1935, p. 24). Por su parte, las ciencias con contenido empírico están constituidas por el segundo caso, esto es, por enunciados sintéticos en principio verificables por la experiencia (Cfr. Echeverría, 1989, pp. 13-14).<sup>37</sup> Otro punto importante para la explicación de la matemática y las ciencias naturales es la caracterización epistemológica de la justificación de sus conocimientos. En el caso de los enunciados matemáticos no solo serán analíticos sino su justificación será a priori, mientras los enunciados de la física serán sintéticos y su justificación será a posteriori.<sup>38</sup>

Como se puede ver el criterio verificacionista del significado filtra toda proposición del conjunto de conocimiento sobre el mundo externo tal que p' solo puede justificarse si en principio tenemos clara la referencia de su término singular y, por tanto, la realidad empírica

<sup>36</sup> Para una explicación de la sintaxis lógica de Carnap específicamente sobre estos términos, véase las secciones : "4. Términos sintácticos" y "5. Términos L" en CARNAP, Op. Cit., pp. 27 – 32.

<sup>37</sup> ECHEVERRÍA, J., Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX, Barcanova, Barcelona, 1989.

<sup>38</sup> De acuerdo con Carnap, el camino correcto para conocer la naturaleza de la verdad de los enunciados científicos en general es la prueba formal y a partir de ella ordenar jerárquicamente por el rango de generalidad de tales verdades los enunciados que ocurren en las ciencias. Los enunciados analíticos se encuentran en la parte más alta del ordenamiento sentencial pues su verdad tiene el mayor grado de generalidad al ser consecuencia lógica de la clase vacía de premisas. Carnap asume entonces a los enunciados analíticos como aquellos que expresan necesariamente verdades cognoscibles a priori.





*¿Es verdadero que existe por lo menos una  $X$  tal que  $X$  sea...*

como tal nos señala si la atribución de predicados a tal término subjetivo es correcta o no. En este caso proposiciones como: 'Dios es bueno', 'La felicidad es de color de rosa', 'Los objetos físicos tienen menos ser que los objetos con cognición', 'El mundo es voluntad', 'Los hombres somos sustancias individuales con un telos específico', etc. serán en estricto sentido expresiones lingüísticas sin sentido constituyendo ejemplares genuinos de pseudoproposiciones.

Cada frase cognitivamente significativa será entonces o bien, una proposición matemática i.e. verdades necesarias en virtud de su falta de contenido empírico y del significado de sus términos sin información sustancial sobre el mundo externo, o bien una proposición empírica cuyo significado y justificación la garantiza su verificación o confirmación mediante la experiencia sensorial — a posteriori.<sup>39</sup> No hay entonces un espacio para el conocimiento acerca del mundo externo por Intuición/Deducción o por condiciones no verificables como lo serían todas las ideas y conceptos innatos.

Actualmente en filosofía de las matemáticas, se han desarrollado versiones de la tesis empirista para justificar toda proposición empírica o matemática consistentes al rechazo de la metafísica clásica. Estas versiones han tomado diferentes caminos para explicar no solo el conocimiento matemático sino la referencia de sus objetos. Son dos las propuestas más importantes: a. un empirismo crudo en matemáticas, b. un empirismo naturalizado en matemáticas. Respecto al primer caso, toda verdad matemática se fundamenta en último término en nuestras percepciones sensoriales y en generalizaciones inductivas a partir de ellas:

[...] en el proceso de adquirir la habilidad de percibir conjuntos, adquirimos también creencias intuitivas muy generales acerca de ellos, y los más simples axiomas de la teoría de conjuntos son versiones lingüísticas de aquellas, [...] (Maddy, 1980, p.196)

Resumiendo, mi teoría del conocimiento matemático hace remontar el conocimiento de los individuos contemporáneos, a través del conocimiento de sus autoridades y mediante una cadena de autoridades previas, hasta el conocimiento perceptivo adquirido

<sup>39</sup> Cfr., AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, New York, 1952.





por nuestros ancestros remotos (Kitcher, 1984, p. 7)

Las verdades matemáticas de nivel medio son conocidas del mismo modo que las verdades científicas del nivel medio, a través de la evidencia de nuestros sentidos. Los axiomas fundamentales de las matemáticas son conocidos inductivamente... (Timczko, 1991, 208)

Respecto al segundo caso, Quine desde un empirismo naturalizado, sostiene que la matemática está imbuida de contenido empírico a través de su empleo en teorías, por ejemplo, físicas. En este caso no hay dos dominios independientes de proposiciones (matemáticas y empíricas) sino una red proposicional (holismo) que se enfrenta conjuntamente al tribunal de la experiencia:

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más causales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, con otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo: hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados (Quine, 1962, pp. 76-77)

Los dos casos anteriores refuerzan contundentemente la noción empirista del conocimiento del mundo externo. Pues si bien, tradicionalmente la realidad matemática se consideraba al margen de la experiencia, estas perspectivas sobre la fundamentación del conocimiento matemático llevan a sus últimas consecuencias la condición empirista de la





*¿Es verdadero que "existe por lo menos una X tal que X sea...*

verificabilidad al señalar que la percepción funda toda proposición epistemológicamente relevante i.e. de carácter matemático o empírico, descartando todo speech act no fundado en última instancia en la percepción.

## 2.1 ¿Los argumentos metafísicos son válidos y sólidos?

En consecuencia, veamos ahora rápidamente el estatus lógico y epistemológico de un argumento metafísico aplicando las restricciones de la tesis empirista.

En términos generales un argumento es un conjunto de proposiciones organizadas de cierta manera. Algunas de estas proposiciones juegan el papel de dar razones (premisas) y al menos una más requiere de bases proposicionales para su demostración (conclusión). Esta relación está clausurada bajo el concepto de consecuencia lógica.

Decimos que un argumento será válido en los siguientes casos: i. su conclusión no podrá ser falsa si sus premisas son verdaderas (esto es, si su conclusión es verdadera entonces sus premisas serán necesariamente verdaderas); ii. si su conclusión es falsa entonces necesariamente alguna de sus premisas también lo será.

En este caso tenemos el argumento metafísico A<sup>40</sup> sobre condiciones materiales en conjunción con la afirmación de la existencia de Dios:

1. Si Dios no existe, entonces todo está permitido.
2. Si el asesinato no está permitido, entonces no todo está permitido
3. El asesinato no está permitido.
- Por tanto,
4. No es el caso que Dios no exista

¿El argumento A es válido? Veamos

A lo podemos formalizar de la siguiente manera.

Diccionario:

P = Dios existe

Q = Todo está permitido

R = El asesinato está permitido

Traducción: Demostrar:  $\neg (\neg p)$

1.  $\neg p \rightarrow q$

2.  $\neg r \rightarrow q$

<sup>40</sup> El argumento que he llamado A' lo tomo de CORNMAN, PAPPAS, LEHRER, Introducción a los problemas y argumentos filosóficos, UNAM-IIFs, México, 2006, p. 20. El análisis posterior en torno a las consecuencias evaluativas sobre los argumentos metafísicos es responsabilidad mía.





3.  $\neg r$

Si aplicamos las reglas de inferencia de Modus Ponens y el Modus Tollens tenemos:

4.  $\neg q$  MP2,3

5.  $\neg (\neg p)$  MT1,3

Si concedemos la verdad de (1), (2) y (3) entonces es imposible que estas proposiciones sean verdaderas y la conclusión no. Por tanto, el argumento metafísico A sobre la existencia de Dios es válido, tal que la existencia de Dios queda demostrada.

Pero, ¿A es sólido?

La solidez de un argumento implica que estamos en condiciones de determinar un valor de verdad a las premisas de cualquier argumento y, además que el resultado de su asignación sea (V). Sin embargo, de la validez de un argumento no se sigue la verdad de la conclusión.

Como se ha mencionado un argumento es sólido si y sólo si cuando sus premisas son verdaderas y el argumento es válido y esto nos conduce al punto importante. ¿Cómo determinamos el valor de verdad de (1) en A sin presuponer algún contenido metafísico. La premisa (1) en este argumento es muy importante, pues de ella depende en gran parte que la conclusión sea verdadera no solo por evaluación formal sino por su condición material.

La solidez en este caso es un método de evaluación material que nos obliga a la verificación de las premisas y no a la concesión de su verdad. De acuerdo, con todo lo que hemos visto no es posible verificar (1) sin presuponer algún aspecto metafísico para su supuesta justificación (ya sea, ex. gr. intuición o idea innata). No hay manera de determinar la referencia del sujeto gramatical y por tanto no estamos en condiciones de su verificación. En este sentido A es válido pero no sólido. La premisa (1) no es significativa (como tampoco lo es (4)) y ambas instancias constituyen por tanto pseudoproposiciones inútiles respecto al conocimiento del mundo externo. Bajo estas condiciones A se mantiene conceptualmente pero no materialmente.

Así, llegamos a la proposición que da título a este trabajo: es verdadero entonces que 'existe por lo menos una x tal que x sea una proposición metafísica y x esté justificada' desde los compromisos epistemológicos del empirismo la respuesta es claramente NO. La relevancia de la validez de argumentos metafísicos y la verdad de proposiciones metafísicas tendrán que seguir incluyendo variaciones de la tesis de Intuición/Deducción y conocimiento innato, así como dado el caso, de aspectos dialécticos o persuasivos para determinarlas, pues desde el estricto examen empirista no hay tal cosa como la validez de la metafísica.



*¿Es verdadero que existe por lo menos una X tal que X sea...*

### 3. Retos del empirismo

La motivación del desarrollo de este trabajo no implicó hacer una defensa a ultranza de la epistemología empirista frente a la metafísica sino comentar un estado de cosas como consecuencia del enfrentamiento de algunas de sus tesis estándar. Ciertamente el conflicto entre estas perspectivas filosóficas surge únicamente cuando se toman ambas como las únicas formas de justificar el conocimiento y conceptualización del mundo externo. En otro caso, podrían incluso ser consistentes con algunos compromisos epistemológicos, particularmente con la eficacia del método deductivo para obtener nuevas proposiciones formalmente justificadas, aceptando además ambos casos la necesidad de los sentidos para la adquisición de conocimiento sobre el mundo externo.

Sin embargo, es también importante señalar las desventajas inevitables de la epistemología empirista en general i. e. demoles y retos que debe enfrenta y resolver adecuadamente. En primer lugar, cualquier versión empirista debe explicar en qué consiste la relación directa entre un agente epistémico y los objetos (sea esta una realidad matemática o empírica). En otras palabras, cómo se entiende una forma de acceso directo a la realidad (sin presuponer un carácter ontológico de tal realidad) y en qué consisten tales condiciones sensoriales. De la mano con lo anterior, en segundo lugar, los empiristas deben asumir el reto de contestar por qué sí (en caso de un empirismo naturalizado) o por qué no (en el caso de un empirismo lógico y estándar) si la percepción es la única fuente de conocimiento, entonces esta fuente sensorial constitutiva de proposiciones acerca del mundo externo implicaría un compromiso ontológico con los objetos percibidos. Pero principalmente, el reto del empirista está en el tema de la "necesidad" y la "certeza" de nuestras proposiciones. Si no tenemos alguna fuente de conocimiento de algún objeto que no sea la experiencia sensible y, al tiempo, se reconoce la necesidad pero no la suficiencia de la información sensorial sobre los objetos y hechos percibidos, entonces, en dónde radica su garantía epistémica.

Al parecer el empirista está condenado a un grado de escepticismo sobre el conocimiento del mundo en general, pues lo único empíricamente disponible son proposiciones altamente justificadas y argumentos altamente confirmados por las evidencias contenidas en sus proposiciones constitutivas. En este caso, la epistemología empirista es el seno apropiado de la inferencia deductiva y de una teoría del conocimiento fundada en la probabilidad. ¿la necesidad epistemológica requiere entonces necesariamente compromisos no empiristas?

Curiosamente, tomando el cuerno de esta última pregunta, en la literatura





metafísica actual de corte analítico, particularmente desde la filosofía de la lógica, la ontología analítica y la filosofía de las matemáticas se hace una defensa importante de la perspectiva realista no solo del mundo físico sino también de la realidad semántica y matemática, pero este interesante asunto, y en caso de tener la oportunidad, lo dejaremos para otra ocasión.

#### 4. BIBLIOGRAFIA

ALEMAN, A. (2001), *Lógica, Matemáticas y Realidad*, Tecnos, Madrid, 2001.

AYER, A.J. (ed.) (1959), *Logical Positivism*, Free Press / Allen & Unwin, Glencoe-Londres, 1959.

IDEM, A. J. (1965), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

CARNAP, R., *Filosofía y Sintaxis Lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1998.

IDEM, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, en: AYER, A.J. (eds.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

CORNMAN, PAPPAS, LEHRER, *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, UNAM-IIFs, México, 2006.

DESCARTES, R., *Rules for the Direction of our Native Intelligence*, in *Descartes: Selected Philosophical Writings*, transl. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

IDEM, *Meditations*, in *Descartes: Selected Philosophical Writings*, transl. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

HUME, D., *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis, IN: Bobbs- Merrill, 1955.

KITCHER, P., *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1984.



*¿Es verdadero que existe por lo menos una X tal que X sea...*

LOCKE, J., *An Essay on Human Understanding*, ed. Woolhouse, Roger, Penguin Books, London, 1997.

MADDY, P., "Perception and Mathematical Intuition", en: *The Philosophical Review*, 89 (1998), pp. 163-196.

QUINE, *Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, 1976.

QUINE, W. V. O., Dos dogmas del empirismo, en: *Desde un punto de vista lógico*. [From a Logical Point of View, 2ª, ed., Harvard University Press, Cambridge], trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962.

TYMOCZKO, T., Mathematics, Science and Ontology, en: *Synthese*, 88 (1991), pp. 201-228.

#### Bibliografía consultada adicionalmente

AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, New York, 1952.

BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Sarpe-Los grandes pensadores, Madrid, 1985.

CARRUTHERS, P., *Human Knowledge and Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

DESCARTES, R., *Principles of Philosophy*, in *Descartes: Selected Philosophical Writings*, transl. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

ECHEVERRIA, J., *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Barcanova, Barcelona, 1989.

HEMPEL, *Fundamentos en la Formación de Conceptos en la Ciencia Empírica*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.

KITCHER, P., en BOGHOSSIAN y PEACOCK, (Eds.) *New Essays on the A priori*, Oxford University Press, New York, 2000.





*Jesús Jasso Méndez*

PLATO, Meno, transl.. GUTHRIE, W. K. C., Plato: Collected Dialogues, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1973.

PLATÓN, Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes, Gredos, Madrid, 2003.





## "Hermenéutica analógica, phrónesis y ética"

Arturo Mota Rodríguez  
Universidad Anáhuac México Sur

La ética que se plantea desde la Hermenéutica Analógica, es una ética de virtudes, pero que exige el ejercicio prudencial, esto es, que tiene como principal elemento de desarrollo el acto prudencial, la prudencia. En efecto, la phrónesis es algo propio de la hermenéutica o el ejercicio interpretativo, pues aquella implica la deliberación previa al juicio que se da, e indica simultáneamente, una proporción y equilibrio, analogía. Una hermenéutica guiada por la phrónesis, será una hermenéutica dirigida por la analogía, en suma, una hermenéutica analógica. Y la ética derivada de ésta, tendrá como eje central de su realización la misma analogía, pero llevada a la práctica, es decir, la prudencia.

### 1. Naturaleza analógica de la Prudencia

La noción de virtud es analógica, pues hace coincidir lo singular y concreto de las acciones humanas, con lo general y universal de la ley o norma. Sin embargo este modo de concebir la virtud en general, asume ya el carácter analógico de la prudencia, y ésta se constituye como el modelo de la virtud analógica, de la praxis del sujeto analógico.

En efecto, la phrónesis o prudencia fue considerada ya como equilibrio o proporción desde los pitagóricos, como término medio, armonía y virtud (areté). Estos tenían una comprensión amplia de la prudencia, pues la asumían tanto en su carácter especulativo como en el práctico. Platón se pronunció a favor del carácter especulativo de la phrónesis, al asumir la virtud como conocimiento del bien, dejando de lado, aunque sin excluirlo, lo práctico de la virtud misma<sup>1</sup>. Es Aristóteles quien retoma el sentido práctico de la prudencia. Para él, es una virtud propiamente especulativa, pero preponderantemente volcada a la praxis, pues ayuda a juzgar y decidir la mejor acción correspondiente al caso particular<sup>2</sup>. La prudencia es, pues, una virtud de la relación, ya que hace convivir el caso concreto y singular con principios universales, y relaciona los medios con el fin deseado. Así, la prudencia implica la deliberación para la decisión, la consideración de un juicio que pondera equilibrada y proporcionalmente los actos por realizar con base en principios que rigen este razonamiento. En suma, la

<sup>1</sup> Cfr., ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963<sup>3</sup>, pp. 40 y ss.

<sup>2</sup> Cfr., AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Critica, Barcelona, 1999, p. 73.





prudencia como virtud, lo es principalmente como razón práctica analógica.

Posterior a Aristóteles existieron muchos intentos de concebir la prudencia como parte fundamental y fundante de una filosofía práctica, desde los medievales, hasta algunos contemporáneos, como Gadamer en el ámbito de la hermenéutica<sup>3</sup>, pasando por los modernos, con todas sus inconveniencias. Con todo, independientemente del carácter que se daba a la prudencia, teórico o práctico, se le concibió siempre como equilibrio, medida y proporción, y en eso consiste su naturaleza analógica.

### 1.1. Prudencia, analogía y virtud

Ya que la analogía es proporcionalidad, equilibrio y armonía, la analogicidad de la prudencia se manifiesta en la búsqueda de la proporción entre lo universal y lo particular, pero dando la mayor importancia a la particularidad, pues en la analogía predomina lo diverso sobre la identidad, aunque sin descartar el acceso a la unificación, pero de modo débil<sup>4</sup>. En efecto, la prudencia sirve de mediación y ayuda a hacer una deliberación, al establecer una relación proporcional entre los principios universales y la acción concreta y particular<sup>5</sup>.

Así, la *phrónesis* es análoga. Y gracias a esta relación, una ética postulada desde la analogía será también una ética articulada desde la prudencia. En otros términos, la prudencia sirve de modelo analógico de la ética, constituyendo una ética basada en la analogía y la proporción, es decir, una ética analógica.<sup>6</sup>

La realidad de un sujeto analógico exige, a su vez, un modelo también analógico de su realización práctica, y éste no es otro que la prudencia, pues la *phrónesis* es la analogía puesta en práctica<sup>7</sup>. La tesis anterior se expresa porque la analogía como proporcionalidad es el centro de la prudencia, ya que ésta facilita el encuentro con el término medio de los actos humanos; pero no es el sólo equilibrio de las acciones, que es en lo que consiste la virtud, sino, como virtud, ayuda a encontrar y disponer los medios para alcanzar los fines deseados. Por esta razón, la prudencia es el modelo de la virtud; por que toda virtud busca el medio de las acciones, pero la *phrónesis* es la que da el sentido del término medio, ella posibilita el equilibrio y la proporción. Y se adquiere y amplía al mismo tiempo que se van adquiriendo las demás virtudes.

<sup>3</sup> Cfr., GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 51 y ss.; también, IDEM, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

<sup>4</sup> Cfr., BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000<sup>2</sup>, pp. 23 y ss.

<sup>5</sup> Cfr., RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1981, p. 101.

<sup>6</sup> Cfr., BEUCHOT, M., *Ética*, Torres Asociados, México, 2004, p. 114.

<sup>7</sup> Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, D., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, Ducere, México, 2001, pp. 20 y ss.





Pero la prudencia es una virtud que se centra en lo práctico, en lo concreto, lo singular y cambiante, y por lo mismo, necesita de la analogía para poder hacer una adecuación proporcional con la realidad misma, que es de suyo, cambiante, y que, por tanto, especifica la contingencia de la praxis y las acciones mismas<sup>8</sup>. El fin de esta adecuación es doble, a saber: por un lado, hacer la acción con virtud, centrada en el medio de su propia realización; por otra parte, clarificar los medios más adecuados para la consecución del fin que se persigue, esto es, conseguir la eficacia en la acción<sup>9</sup>. Para ello, la acción prudente o phronética implica un juicio o deliberación, en el cual se asumen ciertas hipótesis, y se valoran los motivos a favor o en contra de la realización de la acción.

A partir de esta consideración se aprecia con mayor claridad la condición analógica de la prudencia, pues al hacer una deliberación, se hace una distinción, y esto implica, a su vez, el ejercicio de la ponderación, proporción, al menos, entre dos puntos de vista. Estas dos perspectivas son generalmente extremas, ante las cuales se ve necesario encontrar un término medio, por medio del cual se pueda acceder a ambos pero sin confundirse con ellos, sino sólo de modo proporcional y por ello se le vincula directamente con la hermenéutica.<sup>10</sup>

Esto es muy importante, porque la deliberación, que es el aspecto central en la phrónesis, ya que ordena, distingue y dirige proporcionalmente las acciones concretas en virtud de un principio más general, que toma en cuenta a modo de ícono. Así, la prudencia revela una estructura mixta, teórica y práctica. Teórica, porque permite la realización de un juicio por medio de la deliberación ponderada; y práctica, porque el juicio realizado versa sobre lo práctico, lo concreto, la circunstancia particular; encamina el juicio hacia lo práctico<sup>11</sup>. La prudencia, por tanto, tiene un carácter intermedio o analógico, pues hace converger proporcionalmente, sin confundirlos, tanto los aspectos más universales, como los particulares implicados en la acción misma.

Y es que cuando se afirma la proporción o proporcionalidad, ésta advierte un esquema predominante de la diferencia, aunque sujeta por la unidad. Al buscar la semejanza, ésta sólo se obtiene proporcionalmente, pues en la proporción predomina la diversidad, y la identidad sólo se consigue parcialmente. En definitiva, la acción resultante del juicio guiado por la prudencia, no es la automatización de una condición inscrita en el hombre, no es una determinación absoluta de la "naturaleza humana"; pero tampoco es la acción carente de sentido; sino que, aún cuando predomina la diferencia de lo particular, se sostiene en el sentido de la unidad, pero proporcionalmente.

Con ello, se aprecia la vinculación entre la prudencia y la sutileza, propia de la

<sup>8</sup> Cfr. VARELA, L., *Prudencia aristotélica y estrategia*, en *Convivium* 15(2002), pp. 5-36.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., *op. cit.*, pp. 35 y ss.

<sup>11</sup> Cfr., IDEM., *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, pp. 78-79.





analogía<sup>12</sup>. En efecto, la sutileza posibilita la distinción, para encontrar, entre dos caminos, uno tercero. La distinción posibilitada desde la sutileza nos permite encontrar el medio entre lo puramente unívoco y lo equívoco sin más, lo analógico, aunque apegado más a la diferencia de la equivocidad, pero sin perder sentido de identidad, aún cuando éste sea parcial. La sutileza ayuda a la prudencia a encontrar entre dos posiciones respecto a una acción, una intermedia. Así, entre el automatismo y determinación absoluta que puede implicar el seguimiento de la ley, y el relativismo de la pura circunstancia, se puede vislumbrar la realización de una acción que, considerando lo particular y contingente de la circunstancia particular, pondera un principio general que sirve de dirección para la acción misma: una acción prudente. Ésta supera la contradicción en la acción y hace converger, al distinguir, lo más propio de los actos, su particularidad, con una perspectiva icónica de la misma, pero de modo proporcional. Tal ética, es una ética de la proporción, de la medida, del equilibrio, sutil y analógica.

## 1.2. La prudencia como analogicidad de la razón práctica

La perspectiva ética centrada en el ejercicio analógico de la prudencia, asume la deliberación como aspecto central, pues, por medio de ella, se puede llegar a un juicio prudencial, que al mismo tiempo que se dirige principalmente sobre lo particular de las acciones, las conecta con algo general que las distingue e ilumina<sup>13</sup>, y permite, por ello una cierta consideración moral de las mismas, asumiendo, como ya se dijo, la posibilidad de asumir un sujeto analógico-icónico capaz de realizarse bajo tal esquema.

La prudencia, como hemos visto, coloca una acción concreta y particular en función de una consideración universal o general. Vincula lo universal de la ley con lo particular de la circunstancia. Tal vinculación es posible gracias a la deliberación que conduce a un juicio, pero como hipótesis<sup>14</sup>; y es la misma deliberación la que apoya o da fuerza al juicio planteado, rechazando los demás, y dirigiendo, así, a la acción misma hacia una realización concreta.<sup>15</sup>

No es azaroso que desde la antigüedad se haya relacionado a la prudencia con la filosofía práctica, pues esta última siempre versa sobre las situaciones y circunstancias que implican una acción. Esa acción es libre y, como tal, asume una elección dependiente la deliberación, gracias a la cual se ponderan los motivos por lo que se realiza una acción concreta.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Cfr. BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000<sup>2</sup>, pp. 24 y ss.

<sup>13</sup> VARELA, L., *op. cit.*

<sup>14</sup> Cfr., PEIRCE, CH., *La crítica de los argumentos*, en *Escritos lógicos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 202-205.

<sup>15</sup> Cfr. CORTINA, A., *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en *Isegoría* 13(1996), pp. 119 y ss.

<sup>16</sup> PALACIOS, L., *La prudencia política*, Gredos, Madrid, 1978<sup>4</sup>, pp. 93-98.



Ahora bien, la libertad por la que algo se realiza se encuentra enraizada en la analogicidad del sujeto actuante, y como tal, no está determinada de modo absoluto, sino es cambiante y débil, pero con la capacidad de dirección. La guía en el ejercicio de la elección se da por la deliberación previa que, toma en cuenta principios universales o generales de la razón teórica, pero su principal directriz la encuentra en la razón práctica, pues se debe buscar adaptación de los principios generales con la circunstancia, y esto sólo se da en el caso de los principios de razón práctica. Sin embargo, la adaptación postulada no significa univocidad en la acción, sino un riesgo, pues al ser un saber práctico realizado desde la libertad, asume la posibilidad de la equivocación. Y esto es lo propio de la phrónesis, no el error, sino la dirección o adaptación de lo particular en función de lo universal, pero proporcionadamente.

Hay que aclarar que la vinculación prudencial entre lo particular y lo universal no se da a modo de un método constituido como tal, sino a manera de guía que, sin embargo, no es absoluta, sino riesgosa, pues es dependiente de la comprensión del sujeto particular, aunque proporcionado por su naturaleza analógica, pero que no se escapa de la contingencia y mutabilidad de su misma singularidad<sup>17</sup>. La prudencia es, pues, una virtud teórica, porque tiene por objeto la comprensión de lo universal, pero está volcada sobre la praxis que es particular. Y por ello, la prudencia no es un método, sino la autoformación de la ponderación entre lo universal y lo particular, y por ello, es virtud.<sup>18</sup>

En otras palabras, la prudencia es virtud porque dirige y ordena analógicamente el obrar concreto, de tal modo que el sujeto que la ejercita pondera los medios más adecuados para la consecución del fin postulado, y aproxima su realización proporcionalmente al sujeto como ícono de sus acciones. Decimos que de modo proporcional, porque la prudencia, como hemos establecido, en cuanto versa principalmente sobre lo particular y concreto, se centra en la eficacia de las acciones por los medios; y eso hace de la prudencia una virtud y el modelo analógico de las demás virtudes.

## 2. La dirección prudencial de los actos humanos

Ya hemos dicho que la acción concreta es libre; pero su ejercicio exige una deliberación previa. Ahora bien, deliberar es ponderar y distinguir de entre diversas cosas una mejor. La prudencia ayuda a distinguir y valorar lo más conveniente para la acción, pues la phrónesis versa sobre lo concreto y, como tal, compete al ámbito de la razón práctica e instrumental, porque articula un conocimiento de los medios para la persecución de

<sup>17</sup> Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

<sup>18</sup> Cfr., BEUCHOT, M., *Ética*, ed. cit., p. 115.





los fines<sup>19</sup>. La ponderación de la que aquí se habla está determinada por la vinculación proporcional entre un principio o regla general y su aplicación al caso particular. Sin embargo, tal aplicación es más bien una adaptación de la norma general al caso concreto, modulada por la circunstancia. En otras palabras, la *phrónesis* contextualiza lo particular de la acción en función de lo general de la norma, es decir, es un ejercicio hermenéutico del obrar mismo.

## 2.1. *Phrónesis* y deliberación: hermeneuticidad analógica de la prudencia

La deliberación es el despliegue de la razón práctica que se concreta en un juicio práctico que responde y ordena la acción concreta. El juicio práctico es, sin embargo lo último en el orden de la razón práctica, y el punto de partida es la generalidad de los principios prácticos que dirigen el actuar humano a modo de límites de la acción. La razón práctica ordena, guía y concreta los deseos en un actuar concreto. El ordenamiento y dirección de las tendencias se explica a partir de la relación estrecha entre lo que se desea como fin y los medios que se necesitan para alcanzarlo. La razón práctica no ordena los fines, sino propiamente los medios, ella sólo toma el fin como su punto de partida, pero la acción ordenada se da siempre sobre los medios<sup>20</sup>. La deliberación es, pues, la ponderación de los medios proporcionadamente con el fin, y el juicio práctico asume la generalidad de los principios pero particularizados en la acción concreta.

Cada elección y acción concretas refieren a la generalidad de los principios, como el contexto en el que se determina la proximidad o alejamiento del fin<sup>21</sup>, es decir, su moralidad. Y en este caso, la prudencia despliega el ejercicio de la razón práctica que dirige la acción ordenada por la relación entre los medios próximos al fin, pero de modo proporcional. Hay, pues, una dirección de la acción particular en conformidad proporcionada con ciertos principios generales. De ahí que la prudencia como virtud se constituye como una regla, pero muy plástica y abierta a la multiplicidad de las cosas y casos concretos. Sin embargo, la realización de los principios en lo múltiple y diverso de lo particular, se da en la concreción de una acción, y esto es lo propio de la prudencia como ordenamiento de la razón práctica<sup>22</sup>.

La concreción de la acción depende, a su vez, de un juicio que sirve de consejo para la decisión. El juicio práctico dirige la elección de los medios más adecuados con el fin establecido. Sin embargo, la prudencia no es una mera habilidad de encontrar cualquier

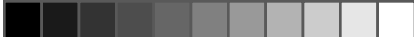
<sup>19</sup> Cfr. VARELA, L., *op. cit.*, pp. 5 ss.

<sup>20</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 A 30.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.





medio para el fin, sino el juicio prudencial hace una ponderación de esos medios pero tomando en cuenta principios generales proporcionados con las acciones particulares<sup>23</sup>. En este caso son principios derivados de la naturaleza analógico-icónica del sujeto, ya que ésta última permite hacer una valoración más o menos objetiva de las acciones de los sujetos particulares. Y es que el juicio práctico derivado de la deliberación es la concreción de la generalidad o universalidad de los principios analógicos.

Así, pues, la prudencia implica distintos momentos: la deliberación, el juicio y la elección. La deliberación antecede y prepara el juicio, pues al deliberar se considera la generalidad de los principios prácticos acorde con lo concreto y particular de los deseos y tendencias, para concluir en los medios suficientes para conseguir el fin, que es ya un acto hermenéutico, pero analógico, porque tal ponderación y consideración es proporcional en función de un contexto más general, y ya que la proporción es analogía, la ponderación presumida no es más que un ejercicio hermenéutico-analógico de la racionalidad práctica. En segundo lugar, el juicio es la concreción de la deliberación. Pero lo más decisivo del acto prudencial es la elección ejercida, como resultado del consejo prudencial de la razón práctica.

## 2.2. Implicación entre la generalidad y la particularidad de las acciones humanas

Hay que aclarar un aspecto fundamental, a saber: el reconocimiento de los principios directrices de la razón práctica como directrices de la acción concreta, y conformes con ella. Tal reconocimiento no es el resultado de un mero condicionamiento, sino es un discernimiento desde una racionalidad práctica que encuentra límites de la propia acción. Esta racionalidad es una racionalidad analógica y tal discernimiento no es sino una interpretación<sup>24</sup>. El resultante es un juicio desde una racionalidad analógica, no por mera connaturalidad con la "naturaleza humana", sino por una exigencia de la razón práctica que postula la vinculación proporcional de lo general con lo particular.

Desde luego la dirección de la voluntad no es perfecta o unívoca, porque no sería libre; pero tampoco se queda sin dirección o se pierde en la equivocidad. En este sentido, la hermenéutica ayuda a entender la dirección de la voluntad desde la racionalidad práctica. No entendemos la hermenéutica desde la lingüisticidad de las normas éticas, sino desde su misma racionalidad. Una hermenéutica analógica permite comprender la conformidad entre lo general de los principios prácticos y la particularidad de las acciones concretas, pues

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Esto es algo que ya es especificado por algunos pensadores contemporáneos, como Gadamer, que establece una vinculación fundamental entre prudencia y hermenéutica, en el ámbito de la praxis. Ver: GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, ed. cit., pp.35-48.





ella implica la contextualidad de lo concreto en un entorno más general. Bajo este punto de vista hermenéutico, el ejercicio prudencial es débil, pero no huido. El acto humano se comprende en un contexto general de la racionalidad práctica expresada en principios generales, como el mencionado en el capítulo anterior, asumiendo la analogicidad del sujeto que funda y permite la dirección de una acción determinada.

Es precisamente la analogía la que permite tal vinculación, y es la hermenéutica la que nos aproxima a su comprensión. En efecto, dado que la hermenéutica guiada por la analogía, nos hace comprender el texto desde y en un contexto más general, sin perderse en los extremos que se implican en tal relación, de igual manera, la hermenéutica analógica posibilita la realización de una acción a partir de algo más general, pero de modo análogo, con lo cual no hay pérdida de sentido ético-moral, pero tampoco absolutización de la ley unívocamente, sino de manera proporcionada.

### 3. La hermenéutica prudencial y el orden ético

Haciendo una recapitulación, el actuar humano se dirige y ordena por principios generales analógicos, gracias a la deliberación y al juicio práctico de la razón. Y es precisamente esta dirección la que permite establecer un rango de moralidad en la acción misma del sujeto actuante, que es también, como ya hemos mencionado, analógico-icónico.

#### 3.1. Mediación prudencial entre teoría y praxis

La naturaleza del sujeto analógico permite encontrar iconicidad en su actuar<sup>25</sup>, y por ello, conformar la corrección del mismo; pero no es una solución absoluta del problema implicado en la decisión concreta. En efecto, el sujeto como ícono permite sólo plantear esbozos que fungen como direcciones de las acciones particulares, y no determinaciones absolutas para todos los sujetos, porque cada caso es distinto.

No interesa, pues, si se puede plantear la corrección moral como una determinación total de la ley, sino como una orientación hacia sujeto que actúa, realizada gracias a una racionalidad analógica de los procesos concretos de la decisión, constituyendo, así, una racionalidad moral analógica.

Desde este punto de vista, los principios prácticos no son sólo principios

<sup>25</sup> Cfr. BEUCHOT, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 71 y ss.



proposicionales, o reglas de un discurso racional con una formulación lingüística<sup>26</sup>. No son principios de un razón teórica, ni de una razón académica, y tampoco son principios de un discurso que pretende normatividad socio-política. La moralidad de las acciones no depende de la racionalidad especializada, sino de una razón práctica común a todos los sujetos que actúan<sup>27</sup>.

Los principios prácticos son principios de la razón de un sujeto actuante que persigue algo con su acción. Por ello son principios de la praxis y que constituyen al sujeto de la acción, y con ello, establecen una orientación del obrar concreto, en cuanto dirigen los deseos y las tendencias encaminadas por el juicio práctico que se hace sobre las mismas<sup>28</sup>. La corrección de las acciones deriva, entonces, de la valoración del acto concreto en el contexto de estos principios, de la proximidad proporcional de la acción con la dirección propuesta por la racionalidad práctica y sus principios.

Los principios prácticos no son meras reglas para el proceso de decisión; son, más bien, generalizaciones de una racionalidad práctica y analógica de las decisiones, que posteriormente regulan, pero proporcionadamente, las acciones derivadas de las elecciones hechas. Precisamente gracias a la analogicidad de estos principios, las normas no son restricciones fundamentales; sino que, en conformidad con la decisión regulada por ellos, los principios pueden ser adaptados y revisados. Así, no son previos ni superiores al proceso de la decisión concreta; pero sí constituyen un criterio general aplicable a los procesos concretos de las decisiones. Es otras palabras, los principios prácticos asumidos desde una racionalidad analógica establecen dirección y ciertos límites de la misma racionalidad, y, por tanto, sirven de correctores morales.

### 3.2. Límites hermenéutico-prudenciales de los actos: la moralidad de las acciones

Estamos hablando de límites, pero no absolutos, sino abiertos a la pluralidad de las decisiones concretas, que implican una misma diversidad de procesos de decisión, desarrollada a partir de la ponderación o deliberación particular<sup>29</sup>. En este sentido, la ética buscará resolver la pregunta por la compatibilidad de la decisión con los principios prácticos que la dirigen. Es una ética de orden analógico y abierta, pues la corrección moral del obrar no es absoluta sino relativa a la particularidad de la decisión, pero encaminada por la

<sup>26</sup> Para ampliar esta perspectiva de la moral como discurso racional a partir de la validez de su formulación lingüística, ver: KUTSCHERA, Fundamentos de la ética...

<sup>27</sup> Cfr. LONERGAN, B., *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 19 y ss.

<sup>28</sup> Cfr. VARELA, L., *op cit.*, pp. 11-18.

<sup>29</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 B 5-7.





generalidad de los principios prácticos y analógicos que lo permiten. Y es que el actuar no es determinado por el exclusivo cumplimiento de reglas, sino que las acciones concretas se desenvuelven en las relaciones con los demás, con el otro, con el prójimo, con el sujeto análogo a mí<sup>30</sup>. Esto abre un campo de responsabilidad y compromiso que modifica la acción misma. Y es en función de esas relaciones, que asumimos una generalidad de la racionalidad práctica que dirige y corrige nuestro obrar, dándole un carácter moral.

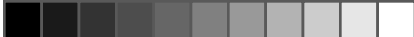
Así, estos principios especifican la naturaleza de los medios aptos para conseguir el fin, y por ello, también sirven de correctores de las acciones definidas por el fin mismo. El ejercicio de la prudencia toma principios generales y universales desde la analogicidad del sujeto mismo y adapta y conforma los medios adecuados desde esa generalidad. Por ello, no cualquier medio es el que ayuda a conseguir el fin, sino sólo aquél que está en dirección de esta racionalidad práctica analógica desde el sujeto como icono, y eso le da su carácter moral gracias al ejercicio hermenéutico-analógico de la comprensión de los principios generales y su adaptación con el caso y circunstancia particulares. En efecto, los límites de la subjetividad desde su analogicidad son proporcionales, no absolutos, pero sí especifican el desarrollo de lo actos propios desde los actos del prójimo, y eso ya es un acuse a la consideración de una racionalidad práctica que delibera en función de esa misma analogicidad.

### 3.3. Realización ético-prudencial de los actos humanos: entre absolutismo y particularismo

En la medida que hablamos de la ética, ésta se vuelca sobre los actos humanos y su carácter moral. La ética es, entonces, una reflexión sobre la praxis y apunta a la praxis misma. Sin embargo, se han dado distintas consideraciones sobre la praxis y la posibilidad de su corrección; en otros términos, se han esclarecido diversas reflexiones sobre el obrar en función de las preguntas por su fundamentación y corrección.

Tal vez, las posturas más importantes, y acaso extremas, son: Por un lado, aquella que postula un solo principio fundante y corrector del actuar humano. Es, pues, una ética que presume un carácter a priori autónomo y fundamental del obrar. Bajo este punto de vista, la racionalidad o razón es aquella capaz de establecer una generalidad como forma, casi absoluta, de las acciones. Ésta es una ética prescriptiva y normativa, que remonta lo puramente experiencial y se establece en lo "trascendental", en sentido kantiano, para asumir parámetros lo más universales de nuestra conducta. Una universalidad trascendental, única y absolutamente correctiva o moral. Es capaz de concluir normas como prescripciones que determinan el obrar humano en función de su moralidad. Así, las acciones se dirigen en su

<sup>30</sup> Cfr. RICOEUR, P., *Simismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003<sup>2</sup>, pp. 345-386.



carácter moral por la determinación que les incorpora la ley o norma, y ésta constituye, a su vez, el principio de su identidad moral.<sup>31</sup>

La identidad moral de los actos está subsumida en la corrección y racionalidad de la norma general, autónoma y trascendental. Con ello, la moralidad del acto individual se basa exclusivamente en la norma como parámetro y criterio último. La ética derivada de este principio centra su reflexión en la obligatoriedad de la ley, considerada de modo autónomo, y encerrada en lo moral<sup>32</sup>. Es, pues, una ética de la obligación y del deber, que presume una reivindicación de las acciones desde la racionalidad, ya que sólo ésta es capaz de dar unidad a la diversidad de las acciones individuales. Así, el carácter moral de la acción concreta trasciende su particularidad y se eleva a un nivel distinto por la comparación con la generalidad y absoluta universalidad de la razón.

Sin embargo, al ser trascendida, la particularidad de las acciones se pierde y desvanece su propio carácter y viveza. La praxis individual reducida a simple teoría general, desvanece la finalidad en la obligación, pues la sola obligación determina, oscurece la acción, y la esclaviza. Con ello, la intencionalidad del obrar resulta absolutamente determinada y la diversidad de las acciones queda anulada por el deber, fijando la moralidad de las acciones, y trascendiendo, al mismo tiempo, la particularidad y el sentido de la diversidad de la intencionalidad.

Por otra parte, se ha considerado una ética bajo una comprensión relativista que conduce la reflexión ética desde la sola individualidad y la particularidad de las circunstancias concretas<sup>33</sup>. En este sentido, no hay posibilidad de prescripción ni normatividad alguna. Por ello, queda imposibilitada la unidad de la moralidad de las acciones y su validez moral se reduce a la circunstancia individual. Así, pues, esta ética refiere las normas a acciones descritas en su estructura como procesos físicos o como una serie de sucesos meramente individuales, pero no a acciones en virtud de la identidad moral intencional. Toda acción se justifica moralmente en virtud de las circunstancias. Es, por tanto, una ética de la circunstancia, de los hechos. La intención y sentido de las acciones es completamente particular.

El relativismo anula, además, la posibilidad de la convención o consenso, porque no hay comunión o comunidad de circunstancias, ya que éstas se reducen a la pura individualidad del sujeto, y en la pura diversidad no hay parámetros de verdad ni bondad, ni de moralidad. En el relativismo, el sentido del obrar es absolutamente equívoco, como una teoría del obrar concreto y circunstancial.<sup>34</sup>

Ahora bien, el ejercicio de una acción guiada por la prudencia, asume los medios adecuados para la realización convenientemente proporcionada entre la circunstancia

<sup>31</sup> Cfr. GARCÍA MAYNEZ, *Ética*, Porrúa, México, 1953<sup>3</sup>, pp. 26 y ss.

<sup>32</sup> Cfr. BEUCHOT, *Ética*, ed. cit., pp. 90-101.

<sup>33</sup> Cfr., APEL, K. O., *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México, 1992, pp. 21-22.

<sup>34</sup> Cfr., MUGUERZA, J., *Entre liberalismo y libertarismo*, en *Zona Abierta*, 30(1986), pp. 20-45.





concreta y un principio general, como guía y dirección de la acción misma. La prudencia da a las acciones una medida, pero es una medida conveniente y proporcional con el sujeto análogo que las asume.

La ética guiada por la analogicidad de la prudencia toma en cuenta la intencionalidad del actuar humano centrada en la realidad analógico-icónica del sujeto. Reconoce la libertad en la elección de un acto, y una racionalidad práctica, no sólo teórica; una racionalidad teórico-práctica que asume la generalidad de ciertos principios racionales, pero guiados y volcados hacia la praxis. En el entorno de esta ética analógica, se presumen leyes o normas, pero sólo como parámetros generales que son direcciones del obrar concreto, pero no determinaciones absolutas. Son solamente íconos del actuar, que tienen un carácter de obligación proporcional, porque resulta de la iconicidad del sujeto mismo. En función del carácter moral del obrar, las acciones concretas se dan desde la particularidad de las acciones y las circunstancias que las rodean. Sin embargo, las acciones, las elecciones pueden ser dirigidas, en medio de la circunstancia, en el contexto de un criterio más general, esto es, principios de la racionalidad práctica.

El acto prudente ayuda a establecer el término medio, adecuado y proporcionado con el fin perseguido desde el querer concreto. Esta ética analógica establecida en función de la prudencia, no es sólo una ética de fines, pero tampoco una ética de deberes. Es, más bien, una postura intermedia entre la ética teleológica y la ética deontológica. Pero no es sólo un híbrido confuso y ambiguo, sino una verdadera reflexión ética centrada en la praxis del sujeto actuante, desarrollada desde su analogicidad. Si se quiere, desde la hermeneuticidad de la ética, pero desde la hermenéutica analógica, en cuanto que la hermenéutica misma posibilita una vinculación de la ética con la metafísica, pero analógicamente.

Es una ética desde la prudencia, en el sentido que ya especificaba Arendt, como conjunción de Aristóteles y Kant. Así, partiendo de la reflexión supuesta en los juicios estético teleológico, se puede llegar a un juicio del sentido común, como mentalidad agrandada. Con ello se consigue pensar más allá de la sola individualidad, y consigue pensar lo que piensan otros, haciendo hermenéutica de lo propio en lo ajeno, lo cual es muy proporcional y analógico, prudencial. Tal pensamiento resulta ser representativo, pues en él nos representamos el pensamiento de los otros, de modo análogo al nuestro. En tal perspectiva, se toman en cuenta los casos como ejemplaridad, con un carácter general, pues son aplicables a otros casos. Así, es posible considerar una generalidad ejemplar que dirige y guía la acción en otros casos particulares, en la medida que son proporcionados con aquél, lo cual es propio de la *phronesis*.<sup>35</sup>

Es, además, una ética abierta al diálogo, pues supone la intersubjetividad, la acción entre sujetos actuantes, en donde se da el acuerdo. Pero no se reduce al solo consenso, sino lo posibilita desde la analogicidad entre ellos, esto es, el analogizarse con los otros, pero de

<sup>35</sup> Cfr. ARENDT, H., *Between Past and Future*, Penguin, New York, 1993, p. 221.





modo proporcional. Esto es la representatividad posibilitada por la phrónesis, que significa representarse en el otro, con sus pensamientos y acciones, lo cual permite ya el acuerdo con los demás<sup>36</sup>. Es indispensable la analogización con los otros para conseguir el mayor acuerdo, la mediación y el equilibrio, para evitar la equivocidad anárquica y la univocidad tiránica y fanática.<sup>37</sup>

La elección desde la prudencia supone una interpretación que no se sustenta sólo en la determinación unívoca de la ley, pero tampoco en la relatividad del solo hecho, sino se consolida en la dirección de la norma como criterio general de acción, pero desde la acción misma. Con ello, se postula la prioridad de la diversidad del actuar, pero se sujeta de la generalidad de algunos principios de razón práctica, y así, la acción individual se realiza en el contexto de una generalidad. Y esto se permite por el acto hermenéutico-ético de la phrónesis.

La prudencia se constituye, de este modo, como la llave del actuar virtuoso. No, no reduce la virtud a la prudencia, sino que dirige el actuar virtuoso de las demás virtudes, pues cada una se dirige a una intencionalidad específica, peor guiada por la búsqueda del término medio adecuado con la acción, y esto es posible por un ejercicio prudente.

La reflexión ética desde la hermenéutica analógica y la prudencia constituye, pues, una ética diferente. Una ética del medio, una ética que no se reduce al absolutismo de la sola ley, pero tampoco se pierde en la oscuridad del relativismo. Una ética del ejercicio prudencial permite, por un lado, observar lo propio de las acciones particulares; y por otro, la moralidad de las mismas acciones en el contexto de la generalidad de algunos principios de la razón práctica, conseguidos principalmente desde la analogicidad y praxis del sujeto mismo. Es, pues, una ética como reflexión analógica de la praxis, una ética hermenéutico-analógica, prudente, proporcionada, coherente y vinculatoria, volcada sobre el individuo como sujeto actuante, pero sostenida proporcionadamente en la generalidad de los principios prácticos de la racionalidad analógica.

<sup>36</sup> Cfr. SÁNCHEZ, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 2003, pp. 107-108.

<sup>37</sup> Cfr. ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Cape, London, 1970, p. 24.





## *¿Es posible una historia universal en un contexto multicultural?*

*María Eugenia Guzmán Gómez*  
*Universidad Anáhuac México Sur*

¿Porqué hablar de Historia? ¿Qué es una filosofía de la Historia y cuál la importancia de ella? ¿Es posible hablar de una muerte de la Historia?

En la antigua Grecia, "Historia" se refería inicialmente a una investigación científica o a una descripción de las cosas. Se hablaba entonces de una "historia de las plantas" o una "historia de los animales". Posteriormente, la Historia fue la "ciencia del pasado" donde se contaban confusamente acontecimientos sólo unidos entre sí por la circunstancia de haberse producido aproximadamente en el mismo momento, "historia de las batallas", historia de los héroes" o "historia de los reyes". Después, la Historia significó la narración de los acontecimientos humanos en el tiempo.

El hombre tuvo la necesidad de relatar acontecimientos humanos cuando el individuo sale de su entorno y entra en contacto con otras culturas y comienza a compararlas con la suya propia y a cuestionarse sobre la verdad de unas y otras. Así surge la reflexión histórica. Surge, por tanto, la necesidad humana de explicarse el origen y la verdad de sus instituciones. "Para conocerse a sí mismo el hombre tiene que conocer su pasado" y se pregunta por qué tiene esa herencia cultural y no otra. De esa curiosidad del hombre por sí mismo nace la Historia. Marc Bloch decía que antes que el deseo de conocimiento, el simple gusto o la obra científica, la Historia era "un instinto lo que conduce a ella"<sup>2</sup>.

Nicolau Berdiaev argumenta en su libro *El sentido de la historia* que las catástrofes o cambios bruscos en el acontecer del hombre predisponen a meditar sobre la filosofía de la Historia, es decir, a tratar de comprender el proceso histórico y a idear las más diversas teorías para explicarlo. Cuando las instituciones históricas establecidas comienzan a vacilar en sus mismos fundamentos y comienza la desintegración, en ese momento se favorece un verdadero trabajo de construcción de la filosofía de la Historia, de reflexionar sobre el proceso histórico, ya que se produce un distanciamiento o desintegración entre el hombre y sus instituciones: "una abstracción del sujeto reflexivo con respecto a su existencia inmediata"<sup>3</sup> y donde tiene lugar una contraposición entre el sujeto y lo "histórico". Sin embargo, para

<sup>1</sup> CRUZ CRUZ, J., *Filosofía de la historia*, EUNSA, Navarra, 1995.

<sup>2</sup> BLOCH, M., *Introducción a la historia*, 15 reimp., FCE, México, 1990, p. II.

<sup>3</sup> BERDIAEV, N., *El sentido de la historia, experiencia de la filosofía del destino humano*, tr. Emilio Saura, Encuentro, Madrid, 1979, p. 22.





## *¿Es posible una historia universal en un contexto multicultural?*

llegar a una verdadera construcción de una filosofía de la Historia es necesario, después de experimentar la ruina del orden histórico, que el espíritu del hombre se abra de un modo especial a los misterios de lo histórico con una conciencia más aguda y una singular capacidad de reflexión, para poder confrontar y contraponer dos momentos: el de la permanencia inmediata en el seno de lo "histórico" y el del distanciamiento del mismo.

La tarea concreta de la filosofía de la Historia es comprender el destino del hombre a partir del conocimiento histórico concreto. El conocimiento histórico y la filosofía de la Historia es uno de los caminos que nos llevan al conocimiento de la realidad espiritual, es una ciencia del espíritu que se ocupa de una realidad espiritual concreta porque toma al hombre en la plenitud concreta de su esencia espiritual. La filosofía de la Historia estudia el destino del hombre que es el resultado de la interacción de todas las fuerzas universales.

La Historia no es un dato empírico, simple o un conjunto de meros hechos. La Historia viene conocida mediante la memoria histórica que es una actividad espiritual donde hay una cierta relación espiritual con lo histórico a través del conocimiento histórico. El hombre, por lo tanto, reencuentra la auténtica realidad del mundo histórico a través de la memoria, la tradición y la comunión interior entre los destinos de su espíritu individual y los de la Historia.

La filosofía de la Historia nos muestra comienzos imprecisos y un proceso de constitución prolongado, trabajoso y lleno de matices. San Agustín de Hipona (siglo V) que expuso sobre fundamentos teológicos la primera gran concepción de la Historia: un plan providencial de Dios; G.B. Vico (siglo XVIII), quien formuló ciertos principios para una ciencia nueva, una Historia y filosofía de la humanidad; Voltaire (siglo XVIII) a quien se le debe el término "filosofía de la Historia" (*philosophie de l'histoire*), donde muestra una actitud científica y crítica más rigurosa ante la investigación histórica, propia de los ideales de la Ilustración. Voltaire consideró a ese nuevo enfoque propio del que lee y hace historia como "filósofo", de ahí el término que acuñó; por último, Hegel (siglo XIX) quien identificó a la filosofía de la Historia con la historia de la humanidad, narrada de acuerdo a su supuesto curso racional, un modo de pensar el mundo en su totalidad, como "un discurso universal de los acontecimientos humanos."<sup>4</sup> Es a Hegel a quien se le debe que la filosofía de la Historia fuera finalmente reconocida como una disciplina filosófica.

Sin embargo, ya en el siglo XIX la filosofía de la Historia tiene también sus detractores como Dilthey quien le negó toda legitimidad a la disciplina, y en el siglo XX B. Croce quien se pronunció contra las "filosofías" de la Historia, Barth y Eisler quienes identificaron a la filosofía de la Historia con la sociología o Alfred Weber quien la disuelve con la sociología de la cultura. Ahora en el llamado pensamiento posmoderno se plantea la liquidación de la Historia con diversas modulaciones. Estamos ante un relativismo historicista.

<sup>4</sup> Cfr. GARCÍA VENTURINI, J. L., *Filosofía de la Historia*, Gredos, Madrid, p. 19.





¿A qué llamamos posmodernidad? Podemos hablar de posmoderno, al considerar que, en algunos de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. En la filosofía de la Historia, la modernidad se acaba cuando, debido a múltiples razones, deja de ser posible hablar de la Historia como algo unitario. La visión de la Historia implicaba la existencia de un centro a cuyo alrededor se reunieran y ordenaran los acontecimientos. Pensamos la Historia ordenándola en torno al año 0, del nacimiento de Cristo, y concretamente desde los acontecimientos de la zona central: el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan los pueblos primitivos o los pueblos en vías de desarrollo. Nos encontramos ante la historia universal eurocentrista. La filosofía del siglo XIX y XX ha criticado fuertemente la idea de una historia unitaria, revelando el carácter ideológico que tienen tales representaciones que son construidas por los grupos y clases dominantes.<sup>5</sup> El cuestionamiento es que lo que se transmite del pasado no es aquello que ha ocurrido, sino sólo lo que parece relevante para quien lo cuenta y esto corresponde a las clases dominantes. Entonces lo que tenemos no es una Historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, siendo ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, capaz de unificar todos los restantes.

La crisis de la idea de la Historia entraña la de la idea de progreso, si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que realicen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos también eran sostenidos desde un punto de vista determinado del ideal de hombre. Así tenemos a los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas y los historicistas que pensaban que el sentido de la Historia estaba en la realización de la civilización, es decir, de la figura del hombre europeo moderno. Igual que la Historia se piensa unitariamente sólo desde un determinado punto de vista que se coloca en el centro como la venida de Cristo o el Imperio Romano, el progreso sólo se concibe asumiendo como criterio un determinado ideal de hombre, el hombre moderno europeo.<sup>6</sup>

Así pues el conocimiento histórico es propiamente narrativo, no es mera crónica, sino que la narración expresa la conexión de una pluralidad de hechos. El recuerdo histórico no es simplemente un acto de reproducción, sino una síntesis intelectual original, es decir, una construcción.<sup>7</sup> La narración histórica no expresa una secuencia natural o física, impuesta por leyes naturales, porque un suceso condiciona al siguiente sólo como posibilidad real, no expresa una secuencia lógica o dialéctica ya que los hechos humanos no se comportan como premisas lógicas entre sí. El hecho es contingente, gracias a la libertad humana, por lo tanto, no es intrínsecamente necesario; y por último, expresa una secuencia de posibilidad, una

<sup>5</sup> MARTÍN MATEO, R., *Bioética y Derecho*, Editorial Ariel, Barcelona, 1987, p.10.

<sup>6</sup> BENJAMIN, W., *Tesis sobre la filosofía de la historia*, 1938.

<sup>7</sup> VATTIMO, G., "Una sociedad transparente" en ARDITI, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Venezuela, 2000.





*¿Es posible una historia universal en un contexto multicultural?*

secuencia que no es lógica ni biológica.

Las preguntas filosóficas sobre los fundamentos epistemológicos inevitablemente aluden a la forma narrativa que da cohesión a la Historia como disciplina. La narración sigue siendo fundamental, aunque de distintas maneras, para la Historia como forma de conocimiento sobre la vida humana. A pesar del declive de las grandes narraciones, la Historia ha conservado una forma narrativa sólida. No es de sorprender que la "narrativa" se haya convertido en la palabra crítica de las actuales disputas sobre la Historia, especialmente las metanarrativas.

Para White, la metanarrativa es un esquema general para organizar la interpretación y la escritura de la Historia. Tres de las metanarrativas más importantes de la Historia moderna son el modelo heroico del progreso a través de la ciencia, la épica de una nación estadounidense en desarrollo y la idea de lo moderno. El marxismo, el liberalismo y el propio posmodernismo, son ejemplos de metanarrativas, pues todas ofrecen vastas historias sobre los orígenes de los problemas de Estados Unidos y Occidente y la dirección que pueden tomar las vidas en la actualidad, así como las soluciones para el futuro. De estas filosofías de la Historia, sólo el posmodernismo ataca la metanarrativa junto con la propia narrativa como inherentemente ideológica. Según Appleby et al, en su texto "Postmodernism and the Crisis of Modernity" en *Telling the Truth about History*, la narrativa en Foucault y Derrida, la Historia en general y la narrativa en particular se denuncian como prácticas representativas mediante las cuales las sociedades occidentales producían individuos especialmente adecuados para la vida en un Estado posindustrial. Siguiendo la crítica posmoderna, la narrativa y la metanarrativa son ficciones útiles para la sociedad industrial moderna y nada más.

Lawrence Stone apoya también la idea de que una explicación coherente y científica del cambio en el pasado ya no es posible. Sin embargo, las teorías posmodernas van más allá de la formulación de Stone en cuanto a que sostienen que toda coherencia es sospechosa. La idea básica de la teoría posmoderna de la historiografía es su rechazo a que la escritura histórica escrita se refiere a un pasado histórico real. Roland Barthes<sup>8</sup> y Hayden White han afirmado que la historiografía no difiere de la ficción, sino que es una forma de ésta. White intentó demostrar<sup>9</sup> mediante el ejemplo de cuatro historiadores (Michelet, Tocqueville, Ranke y Burkhardt) y cuatro filósofos de la Historia (Hegel, Marx, Nietzsche y Croce) que no existen criterios de verdad en las narraciones históricas. Por lo tanto, no hay una diferencia sustancial entre la escritura y la filosofía de la Historia. El trabajo filológico con las fuentes puede descubrir hechos, pero la construcción de un relato histórico, está determinado, para White, por consideraciones científicas. La forma y el contenido no pueden estar separados en los textos históricos. Los historiadores tienen a su disposición un número

<sup>8</sup>CRUZ CRUZ, J., op.cit.

<sup>9</sup>BARTHES, R., *Discourse*, 1981, 3-28.





limitado de posibilidades retóricas que predeterminan la forma y en cierta medida también el contenido de su descripción, de modo que las narraciones históricas son ficciones verbales cuyo contenido es tan “inventado” como “real”.

J.F. Lyotard<sup>10</sup> se pronuncia ante la imposibilidad de encontrar la finalidad de la Historia. Y esto no se puede encubrir con ningún gran relato, llámese marxismo o cristianismo quienes sí encuentran una finalidad de la Historia. Vattimo<sup>11</sup> expresa que al carecer de fundamento o cimiento, no se puede tener un único lugar para interpretar o dar sentido a la Historia de forma objetiva. Por lo tanto, no hay ninguna verdad última, sólo “aperturas históricas”, que nos anteponen al fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante. Cito textual al filósofo:

Nos hallamos ante el problema de inventar una humanidad capaz de existir en un mundo en el que la creencia en una historia unitaria, dirigida hacia un fin (la salvación, la racionalidad científica, la recomposición de la humanidad después de la alienación, ha sido sustituida por la perturbadora experiencia de la multiplicación indefinida de los sistemas de valores y de los criterios de legitimación.<sup>12</sup>

Sin embargo, a diferencia de Lyotard, no piensa en abandonar todas las meta-historias o grandes narraciones de teología y filosofía de la Historia porque constituyen el único contenido de nuestro pensamiento y de nuestra cultura. Como lo interpreta José María Mardones<sup>13</sup>, Vattimo toma como propio el fin de la filosofía de la Historia y busca un sentido en la pérdida de sentido, en la multiplicación de los horizontes de sentido, en ese relativismo cultural, donde cada cultura ha de ser juzgada exclusivamente según sus propios principios, todos igualmente legítimos. Aquí cabría analizar la pregunta con la que inicia esta ponencia ¿es posible plantear una historia universal de la humanidad, con un sentido y finalidad para todas las culturas, o estamos ante la posibilidad que cada una de las culturas encuentre su

<sup>10</sup> LYOTARD, J.F., *El entusiasmo. Crítica Kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona.

<sup>11</sup> VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona.

<sup>12</sup> *ibidem*.

<sup>13</sup> MARDONES, J., “El neoconservadurismo de los posmodernos” en VATTIMO, G., et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.



*¿Es posible una historia universal en un contexto multicultural?*

propio sentido y fin? Lyotard lo plantea así, ¿podemos decirle adiós a los grandes relatos legitimantes y sustituirlos por millares de historias, pequeñas o no, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana? ¿Se pueden declarar unos valores y proyectos históricos como más humanos, racionales y justos que otros?

La crisis actual de la unidad de la Historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso y el fin de la modernidad, son eventos determinados por transformaciones teóricas, por las críticas al historicismo del siglo XIX: idealista, positivista o marxista. Las circunstancias históricas han favorecido que los pueblos llamados primitivos, colonizados por los europeos en nombre del poder de una civilización superior y más evolucionada, se hayan rebelado, volviendo problemática una historia unitaria y centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido revelando como un ideal más entre otros no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del Hombre. Junto con el fin del imperialismo y el colonialismo, otro gran factor se ha venido a sumar para la disolución de la idea de la Historia y para el fin de la modernidad. Se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación. Se sostiene que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los medios de comunicación (mass media) desempeñan un papel importante. Éstos caracterizan a tal sociedad no como una sociedad más transparente, más consciente de sí misma, más iluminada, sino como una sociedad más compleja y más caótica y es en este caos donde residen las esperanzas de emancipación.<sup>14</sup> Para Vattimo la emancipación y liberación de la pérdida de sentido de la realidad por la multiplicación de imágenes del mundo y la auténtica erosión del principio de realidad en el mundo de los mass media, consiste en lo que él llama "extrañamiento", que es al mismo tiempo un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que se podría llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto se desploma la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" (minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas) que no son reprimidas por la idea de que sólo hay una forma verdadera de realizar la humanidad.

Debido a que existe una brecha entre la realidad y su narración, que es su representación, en cierto sentido, la narración es inherentemente inválida. El hecho de que las narraciones sean creaciones humanas no las hace a todas igualmente ficticias o míticas. La narración es esencial tanto para la identidad individual como social. Por lo tanto, representa un elemento definitorio en la escritura de la Historia y la tradición historiográfica. La Historia posmoderna deberá de tratar nuevas y mejores teorías sociales, nuevas o mejores metanarrativas que reemplacen a la metanarrativa del progreso. William Reddy<sup>15</sup> argumentaba que proclamar el fin de las metanarrativas históricas es en sí mismo un

<sup>14</sup> VATTIMO, G., op.cit.

<sup>15</sup> APPLEBY, J. et.al., "Postmodernism and the Crisis of Modernity" en Telling the truth about history, en MORALES MORENO, L.G. Historia de la historiografía contemporánea, Instituto Mora, México, pp.108-148. Además: HERNÁNDEZ





“un acto bastante totalizador de narrativa histórica”. Rechazar todas las metanarrativas no puede tener sentido, porque éstas y las narrativas son los tipos de relato que hacen posible la acción en el mundo, y la hacen posible porque la hacen significativa. El posmodernismo ofrece otra interpretación del significado, incluyendo el significado histórico, aún cuando sostiene rechazar los fundamentos de todos los significados. No hay acción sin una Historia sobre cómo funciona el mundo. Los relatos siempre estarán cambiando, pero los historiadores siempre tendrán que contarlos a fin de darle sentido al pasado, y será importante saber si los relatan bien o no, de la manera más veraz y completa posible.

La postura posmoderna más radical la lleva al escepticismo y al relativismo radical. Rechazar la Historia, la política y la narrativa como ideas inevitablemente modernas, obsoletas en un mundo posmoderno, hacen perder al hombre el sentido de la Humanidad, sin proyecto de libertad y justicia.

La Historia posmoderna también parece consistir en denuncias contra la Historia tal como se ha conocido, más que en historias nuevas para el presente que nos proyecten hacia el futuro, ya que el posmodernismo no puede proporcionar modelos del futuro cuando sostiene que rechaza la idea completa de proponer modelos para el futuro.

Por lo tanto, estamos ante el debate de si es posible una Historia posmoderna, una Historia sin unidad, sin finalidad y sin sentido último, y por lo tanto, sin libertad o a favor de un relativismo cultural, donde cada cultura ha de ser juzgada exclusivamente según sus propios principios, todos igualmente legítimos.







FACULTAD DE FILOSOFÍA

## DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

*Somos Anáhuac*

DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
RVOE 995386

DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
DEL DERECHO  
RVOE 2005233



APERTURA 10 DE AGOSTO 2012

## MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

*Somos Anáhuac*

¿Qué puedo conocer?  
¿Qué debo hacer?  
¿Quién soy? ¿Qué es el hombre?  
¿Qué me es permitido esperar?  
¿Hacia donde voy?

### INFORMES

Mtra. Ma. Eugenia Guzmán Gómez  
filosofia.uams@anahuac.mx  
tel. (55) 5628 8800 ext. 171  
RVOE: 964167





Facultad de Filosofía  
Universidad Anáhuac México Sur

