

XIPE TOTEK



Experiencia moral y filosofía contemporánea Problemas y perspectivas

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Ángela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Equipo técnico

Editor B y administrador OJS: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Daniela Rico Cudurie

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 34, No. 123, enero-junio de 2025, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de julio de 2025.

Experiencia moral y filosofía contemporánea Problemas y perspectivas

• **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

• **In memoriam Luis García Orso**

LUIS GARCÍA ORSO, S.J.:
LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL,
EL CINE Y LA ESPIRITUALIDAD
Sergio Guzmán, S.J. 9

• **Experiencia moral y filosofía contemporánea. Problemas y perspectivas**

LA GRATITUD COMO EXPERIENCIA MORAL
EN PAUL RICCEUR
Rubén I. Corona Cadena, S.J. 17

LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA:
ÉTICA Y VIRTUD, VALOR Y MORAL
Aldo Guarneros 43

HACIA UNA ÉTICA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS
Rafael Luis Alonso Raygoza Chávez 70

PRINCIPIOS PSICOANALÍTICOS:
PLACER-DISPLACER Y PROHIBICIÓN DEL INCESTO
Antonio Sánchez Antillón 89

● **Acercamientos filosóficos**

YUSUKE OHNUMA: EL HOMBRE KABUKI
Leopoldo Tillería Aqueveque 122

EL CONCEPTO IGNORANCIA TELEOLÓGICA EN LA ÉTICA
TOMISTA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA
SUMA TEOLÓGICA Y LA SUMA CONTRA GENTILES
Edgar Iván Castro Guerrero 146

● **Cine y literatura**

EL MISTICISMO EN *SILENCIO*:
LA VÍA DEL MARTIRIO BLANCO
Jazmín Velasco Casas 176

MIRADA CALIDOSCÓPICA A LA VIOLENCIA MACHISTA
José Miguel Tomasena 182

Presentación

Esta presentación sólo puede comenzar evocando el entrañable recuerdo de nuestro amigo y colaborador Luis García Orso, S.J., quien escribió las reseñas de la sección de *Cine* de *Xipe totek* durante más de veintisiete años. Luis partió a la “casa del Padre” —como quizás él diría— el 1 de mayo de 2025, pero su valioso legado permanecerá en el archivo histórico de nuestra revista y en el corazón de muchas personas que lo admiramos y quisimos. Una de ellas es Sergio Guzmán, S.J., a quien invitamos a participar en el presente número con el texto *in memoriam* que lo abre.

La carpeta temática de este número 123 está dedicada a mostrar algunas perspectivas desde las que la filosofía contemporánea ha pensado y problematizado la *experiencia moral*. En la convocatoria correspondiente nos abstuvimos de definir de antemano dicha experiencia con el fin de no sesgar la mirada de nuestros posibles autores y de que fueran sus textos los que la iluminaran y nos permitieran reconocerla. Así lo hacen los cuatro artículos que proponemos en esta carpeta, cada uno en su propio horizonte teórico y reflexivo.

En el primer artículo, Rubén I. Corona Cadena, S.J., examina un tema que no fue desarrollado explícitamente por Paul Ricœur, pero que el autor considera abordable a la luz de la dialéctica entre *amor* (lógica de la sobreabundancia) y *justicia* (lógica de la equivalencia) que el filósofo francés establece en algunos de sus textos. Se trata

de la *gratitud*, a la que Corona Cadena ubica en el contexto de una *economía del don* y que, sin ser estrictamente una experiencia moral (pues, más bien, es de orden *supra-moral*), considera capaz de enriquecer dicha experiencia y, por ello, de actuar como ese puente articulador entre el amor y la justicia.

En el segundo artículo, Aldo Guarneros plantea una exploración histórica de algunas concepciones del *valor* y de la *virtud* con la intención de mostrar que el primero ha desplazado a la segunda en la filosofía contemporánea, sea subsumiendo a la virtud en el valor, sea borrando a aquélla del horizonte de análisis. Ante este diagnóstico, el autor alienta a una recuperación de la virtud interpretada como *fuerza y apertura metafísica*, lo cual, a su juicio, puede redimir a la *ética* como condición universal del habitar humano (que se concreta en las morales históricas y en sus valores) y, al mismo tiempo, dar razón del esfuerzo crítico de la *filosofía*.

En el tercer artículo, Rafael Luis Alonso Raygoza Chávez propone claves hermenéuticas para considerar plausible la tesis de que en la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer puede anidar, implícitamente, una *ética de las formas simbólicas*. La clave principal sería la conexión entre la *Crítica del juicio* kantiana (específicamente, el concepto de *juicio reflexionante*) y la teoría del *símbolo* del filósofo neokantiano, ya que ambas permiten el mismo movimiento de correlación entre razón teórica y razón práctica. El autor, finalmente, sugiere que una ética derivada de estos fundamentos mostraría la vigencia del pensamiento de Cassirer para repensar problemas contemporáneos que se ubican en la tensión entre universalismo y pluralismo histórico-cultural.

En el cuarto y último artículo de esta carpeta, Antonio Sánchez Antillón se ocupa del problema de la constitución del sujeto moral desde una perspectiva psicoanalítica. El análisis del autor, que se enriquece al poner en diálogo las teorías freudiana y lacaniana con las filosofías de Aristóteles y Spinoza, reconstruye cómo el *principio de placer-displacer* es mediado por leyes simbólicas fundamentales (como la *interdicción del incesto* y el *paso por el Edipo*), así como por mandatos derivados (como “no matar” y “amar al prójimo”), para constituir el *ethos* humano y sus diferentes configuraciones subjetivas.

En la carpeta *Acercamientos filosóficos* proponemos dos artículos.

En el primero de ellos, Leopoldo Tillería Aqueveque incursiona en el *pop art* del artista japonés Yusuke Ohnuma para poner en ejercicio una filosofía del arte sobre dos de sus obras, *Blue Nude* y *Bed*, cuyas imágenes se integran al texto. La hipótesis de este ejercicio, que el autor reafirma en las conclusiones, es que dichas obras pueden ser interpretadas desde la reflexión teórica sobre el erotismo, utilizando a la vez como método la hermenéutica de Paul Ricœur y, especialmente, su concepción de la metáfora; todo lo cual conduce a una conexión sintética entre Ohnuma, los modelos de sus acrílicos y el teatro tradicional kabuki.

En el segundo artículo, Edgar Iván Castro Guerrero discurre sobre la relación entre *teleología* e *ignorancia* en el pensamiento de Tomás de Aquino, de donde se desprende la distinción entre una ignorancia *invencible* (inevitable) y otra *vencible*, que conlleva responsabilidad y “pecado por negligencia”. En esta última se ubica, como entrecruce de teleología e ignorancia, la *ignorancia teleológica*, consistente en una falta de conocimiento acerca de los fines y del bien supremo al que deben orientarse las acciones. El autor explora las implicaciones morales

y epistemológicas de este tipo de ignorancia, a la vez que compara el planteamiento de Aquino con otras filosofías más recientes.

En nuestra carpeta *Cine y literatura* presentamos dos reseñas. En la sección de *cine*, Jazmín Velasco Casas propone una reseña no exclusivamente cinematográfica, ya que versa sobre *Silencio*, el largometraje de Martin Scorsese, basado en la novela del mismo título de Shūsaku Endō. Lo decisivo, a fin de cuentas, es la narrativa común a las dos obras, que relata las experiencias de un grupo de jesuitas portugueses perseguidos y martirizados en el Japón del siglo XVII. La autora centra su análisis en el proceso espiritual de *vaciamiento* y *donación* silenciosos que conlleva la práctica del *martirio blanco*.

En la sección de *literatura*, José Miguel Tomasena ofrece la reseña de *Todo pueblo es cicatriz*, la novela debut del escritor jalisciense Hiram Ruvalcaba. Nuestro colaborador sitúa esta novela en una tradición literaria que se propone narrar, entender y tratar de explicar las múltiples manifestaciones de violencia de la sociedad mexicana (machismo y feminicidios, desapariciones forzadas, asesinatos, etcétera), y destaca la obra de Ruvalcaba como una exploración calidoscópica de las raíces subjetivas de esta violencia, particularmente de las motivaciones machistas.

Desde el equipo editorial de *Xipe tottek* dedicamos este número 123 a la memoria de Luis García Orso, S.J. Asimismo, agradecemos la complicidad de nuestras y nuestros lectores, deseándoles un feliz verano.✕

Miguel Fernández Membrive

Luis García Orso, S.J.: la Teología Fundamental, el cine y la espiritualidad*

Sergio Guzmán, S.J.**



Recepción: 15 de junio de 2025

La Teología Fundamental es una disciplina de las ciencias teológicas que estudia los fundamentos y principios básicos de la fe cristiana. Estos temas tienen que ver con la realidad divina y cómo ésta se manifiesta en la historia y en la vida de los creyentes; con el diálogo entre la fe, la razón y la cultura; con aquello que se vincula con el creer, con lo que da sentido y valor a la existencia. El padre Luis García Orso, S.J., fue profesor de esta materia durante muchos años.

Yo tuve la fortuna, por los años noventa, de que Luis fuera mi acompañante espiritual y compañero apostólico cuando trabajamos en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en el Cerro del Cuatro, en Guadalajara, Jalisco. Y, después, de que fuera mi profesor de Teología Fundamental en el Colegio Máximo de Cristo Rey, en la Ciudad de

* En memoria de Luis García Orso, S.J. (1944–2025).

** Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Vicario parroquial en la parroquia del Sagrado Corazón, Chihuahua, y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). checoguz@hotmail.com

México, por un año, en la etapa de estudios que en ese entonces se llamaba “Teología acompañante”, previa al Magisterio.

Luis, como jesuita en formación, estudió Filosofía, Humanidades, Psicología y, finalmente, obtuvo el doctorado en Teología en la Facultad de Teología de Cataluña, con su tesis “Humanidad en lo no humano. Antropología de la liberación”.¹ Durante varios años, más o menos de 1982 a 1996, fue profesor de Teología, formador, superior de comunidades de estudiantes jesuitas y asesor en las CEBs de la colonia Mezquitera, en Guadalajara. A finales de 1996 o principios de 1997 fue destinado a la Ciudad de México y ahí nos impartió clases de Teología a mí y a un pequeño grupo de jesuitas.

Recuerdo bien todos los requisitos que pidió al grupo para poder tomar la clase de Teología Fundamental con él: escuchen las canciones del cantautor español Joaquín Sabina (que en ese entonces ya llevaba grabados más de diez discos, desde *Inventario* hasta *Yo, mí, me, contigo*), lean el libro *Crear que se cree* de Gianni Vattimo y *¿En qué creen los que nos creen?* de Umberto Eco y Carlo María Martini, vean la película *Kids, vidas perdidas* de Larry Clark (que se había estrenado hacía poco en la Ciudad de México y que causó mucha polémica por la forma en que representaba a un grupo de jóvenes de Nueva York que se reunían en un parque a pasar el rato, tener sexo y consumir drogas), vayan un domingo al tianguis del Chopo de la colonia Buenavista (un espacio de la cultura alternativa y *underground* de la Ciudad de México, en donde se reúnen personas de diferentes edades y estilos a comprar o intercambiar ropa, libros y discos de música rock, punk y otros géneros). No se trataba de hacer alguna entrevista, sino de observar, aplicar los sentidos, contemplar, como nos invita Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*: “ver, oír, mirar y considerar, reflectir sobre uno mismo”. Después de esta inmersión en la música, el cine, la literatura

1. Luis García Orso, *Humanidad en lo No Humano*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1989.

y en esos espacios culturales, en las primeras sesiones de su curso Luis desarrolló magistralmente el fenómeno de la postmodernidad; y, siguiendo al teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, S.J., en su libro *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, nos hizo reflexionar sobre la *fe antropológica* y la importancia del creer.

En el año 2016, cuando le pedí a Luis que me hiciera el prólogo o la presentación de mi libro de los superhéroes, *El creer de/en los superhéroes. Una mirada de fe a las películas de Marvel*, escribió generosamente y de manera muy fina:

Éste es un libro pensado especialmente para adolescentes, sobre superhéroes y sobre la fe. [...] La propuesta del autor recoge tres preguntas fundamentales que todo joven lleva en su interior, aunque no siempre sepa cómo explicitarlas: ¿Quién soy yo? ¿Qué creo que le da sentido a mi vida? ¿Cuál es la misión en la vida? Tres cuestiones de fondo que todo adolescente se plantea, de una u otra manera, con estas palabras u otras, lo diga o no lo diga. [...] Este camino es el camino de su fe: de lo que cree y da sentido y valor a su existencia. Y quizá este camino lo conduzca mejor a encontrarse con el Dios de Jesucristo, que nos ama, nos acoge y quiere para cada uno lo mejor, y a creer en él con más hondura.

También le agradecí que me dijera personalmente que el primer capítulo de mi libro, “Fe, identidad y misión”, “es una muy buena síntesis de Teología Fundamental”. ¡Qué honor! Luis fue un gran ser humano, teólogo, escritor, formador y un maestro de vida, que nos ha dejado un importante legado que hay que saber aprovechar para seguir haciendo teología en diálogo con la cultura actual.

Recordamos mucho a Luis también como cinéfilo, crítico de cine y maestro en el descubrimiento de imágenes del Espíritu (así, con

2. Sergio Manuel Guzmán García, *El creer de/en los superhéroes. Una mirada de fe a las películas de Marvel*, Buena Prensa, México, 2016, p. 5.

mayúscula) en el cine. En muchas revistas, como *Xipe totek*, han quedado sus análisis y lecturas que nos han emocionado, humanizado y ayudado a creer en el Dios de Jesucristo con más hondura y compromiso. Por ejemplo, en el número 22 de *Xipe totek* encontramos un artículo que Luis tituló “Miradas en una Cinta de Sueños”, en el que nos confiesa algo de su pasión por el cine: “A los quince años ya estaba perdidamente enamorado del cine, ¡y qué remedio! La historia había comenzado mucho antes, cuando a los cinco o seis años de edad mis padres me llevaron a un cine de San Diego, California, a ver *Bambi*, y aquellas imágenes tan tiernas y fantásticas me encantaron”.³

Alguna vez le escuché a Luis decir que “ir al cine, ver una película, es como entrar a un confesionario, entablar una conversación con alguien que nos quiere contar una historia”. El director se abre de capa para compartirte, a través de imágenes en movimiento, lo que cree, sueña, siente y espera. Y eso, a nosotros como espectadores, nos conmueve, nos hace pensar y nos convoca como seres humanos. Luis, en el artículo antes referido, se confiesa con nosotros, nos confía su historia cinéfila: “Pasé mi adolescencia viendo melodramas —en la realidad y en la pantalla—, y quizás aprendí algo diferente a mis compañeros de edad, quizás se sembró en mí el deseo de hacer el escenario de la vida un poco más humano”.⁴

En el número 68 de *Xipe totek*, en el artículo “Mi historia cinéfila de fronteras”, Luis sigue compartiendo su relación con el cine, las fronteras y el diálogo con la cultura:

Nací en Tijuana, México, en la frontera más transitada del mundo.
Cruzar fronteras está en mí desde que nací, cuando lo común era

3. Luis García Orso, “Miradas en una Cinta de Sueños” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. VI, N° 22, junio de 1997, pp. 129–134, p. 130.

4. *Ibidem*, p. 131.

tener la mica para cruzar la línea, y poco se hablaba de indocumentados. Así me crié, entre dos mundos, que luego empezaron a hacerse muchos mundos, gracias al cine.⁵

Aprendí a confrontar y profundizar la vida no con los textos de una decaída filosofía neo-escolástica sino con Bergman, De Sica, Fellini, Visconti..., con Godard en *Sin aliento (A bout de souffle)*, Buñuel en *Los olvidados* y *Nazarín*, René Clement en *Gervaise*, Jean Renoir en *La gran ilusión*, Visconti en *Rocco y sus hermanos* y *El gatopardo*, y con la Simone Signoret en *Room at the Top (Almas en subasta)*... Ellos estuvieron conmigo toda mi formación, hasta mediados de los setentas cuando otros nuevos cineastas fueron apareciendo.

El cine no dejó de acompañarme durante mis primeros 25 años como sacerdote jesuita en la inserción, la pastoral rural y suburbana, las comunidades de base, la teología de la liberación, la docencia y la formación, la teología fundamental, los cambios y las crisis con la C.G.⁶ el doctorado en Cataluña, el inicio y el crecimiento de la Primera Etapa en Guadalajara.

[...] con el cine sigo apostando a hacer de este mundo un hogar de todos más humano, más digno, más justo.⁷

Para Luis el cine es una forma de contar historias, y supo entrelazar esas historias con la propia vida, con la teología y el trabajo pastoral. En sus clases, conferencias, publicaciones y en los *Ejercicios Espirituales* hacía referencia a películas, y, con esto, nos ayudaba a profundizar más en la realidad, a descubrir a Dios “en el cine como en la vida” y a asumir un compromiso social.

Después de que el Centro de Reflexión Teológica (CRT) publicó su tesis doctoral, Luis escribió varios libros que tienen que ver con el cine, la teología y la espiritualidad. A mí me gustó mucho el de *Imágenes del*

5. Luis García Orso, “Mi historia cinéfila de fronteras” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XVII, Nº 68, pp. 377-382, p. 377.

6. Las siglas “C. G.” apuntan a la “Congregación General”.

7. *Ibidem*, p. 379.

espíritu en el cine,⁸ que es una fuente clave en mis talleres de cine y espiritualidad, o cuando coordino cine-foros. Comparto sólo el primer párrafo del capítulo que tituló “La espiritualidad en el cine”:

A través del cine entramos en contacto con historias humanas reflejadas en la pantalla, y en ellas y a través de ellas con el “espíritu” de hombres y mujeres: aquello que los guía, los anima, les da sentido a sus vidas, los hace sufrir y luchar, salir adelante y lograr sus esperanzas, vivir y morir. Si algo nos emociona como espectadores de las películas es precisamente estar en contacto tan vivamente con el espíritu de seres humanos, y entrar a ser parte de él.⁹

En este libro y en otros como *La vida en la pantalla. Del cine a la sociedad digital*¹⁰ y *Conducidos por la mirada: encuentros con el espíritu de las películas*,¹¹ así como en muchas reseñas cinematográficas que quedaron para la historia en las revistas *Xipe totек* y *Christus*, podemos gozar, identificar y celebrar ese espíritu que el cine nos regala y que Luis supo descubrir de manera sorprendente y muy humana.

A la luz de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, Luis propuso algunos métodos para ver cine y extraer de él algún provecho para nuestra vida. Éstos tienen que ver con la contemplación, con las repeticiones y con la aplicación de los sentidos. Con todo esto Luis nos invitaba a “valernos de la imaginación y de las imágenes para ir de lo visible a lo invisible, de lo que aparece a lo más profundo, a lo que se nos quiere dejar como acción del Espíritu. Abrir las puertas de los sentidos para descubrir la Imagen de Dios en las imágenes, el Espíritu en los espíritus”.¹² Estos métodos yo los sigo usando mucho

8. Luis García Orso, *Imágenes del espíritu en el cine*, Buena Prensa, México, 2000.

9. *Ibidem*, p. 9.

10. Luis García Orso, *La vida en la pantalla. Del cine a la sociedad digital*, Buena Prensa, México, 2016.

11. Luis García Orso, *Conducidos por la mirada: encuentros con el espíritu de las películas*, Buena Prensa, México, 2020.

12. Luis García Orso, *Imágenes del espíritu en el cine*, p. 25.

en mis cine-foros y los tengo como apéndices en dos de mis libros de cine y espiritualidad.

Luis murió el 1 de mayo de 2025, en tiempo de Pascua. Unos días antes, el 29 de abril, Pedro Reyes, S.J., y Paloma Robles lo entrevistaron en *Ve y diles*, el pódcast de la revista *Christus*, para que recomendara algunas películas que tuvieran que ver con la resurrección. De esa buena selección recuerdo la película japonesa-alemana *Días perfectos*, de Wim Wenders, que cuenta la historia de Hirayama, un hombre que trabaja en Tokio como limpiador de baños públicos y que encuentra belleza, sentido y realización en lo que hace y vive en su día a día. Luis consideró esta película como “una de las más hermosas y perfectas de estos últimos tiempos”. El día de la entrevista invitaba a reflexionar: “Hay gente que nos inspira... por cómo vive el día, cómo despierta, cómo se encuentra con las demás personas... ¿Con qué espíritu queremos vivir?”. Quienes fuimos amigos de Luis, compañeros de misión, alumnos, o lo escuchamos en alguna conferencia, lo vimos celebrar y predicar en una misa o fuimos al cine con él, podemos decir que fue de esas personas que inspiran y nos ayudan a vivir una vida más humana, más plena, más perfecta... como nos ha invitado y nos sigue invitando hoy Jesús: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”.¹³ X

Fuentes documentales

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2019.

García Orso, Luis, “Mi historia cinéfila de fronteras” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XVII, N^o 68, pp. 377–382.

_____ “Miradas en una Cinta de Sueños” en *Xipe totek*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, vol. VI, N^o 22, junio de 1997, pp. 129–134.

_____ *Conducidos por la mirada: encuentros con el espíritu de las películas*, Buena Prensa, México, 2020.

13. Jn 10, 10.

_____ *Humanidad en lo No Humano*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1989.

_____ *Imágenes del espíritu en el cine*, Buena Prensa, México, 2000.

_____ *La vida en la pantalla. Del cine a la sociedad digital*, Buena Prensa, México, 2016.

Guzmán García, Sergio Manuel, *El creer de/en los superhéroes. Una mirada de fe a las películas de Marvel*, Buena Prensa, México, 2016.

La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur

Rubén I. Corona Cadena, S.J.*



Recepción: 14 de mayo de 2025
Aprobación: 7 de julio de 2025

Resumen. Corona Cadena, Rubén I. *La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur*. La gratitud, tal como la conceptualiza Paul Ricœur en escritos como *Amor y justicia* o *Caminos del reconocimiento*, no parece que pueda ser considerada como una “experiencia moral”, puesto que pertenece al ámbito de lo supra-ético. Sin embargo, la dialéctica que establece Ricœur entre amor y justicia permite constatar que la gratitud enriquece la experiencia moral tanto en el juicio como en la decisión. Hay que examinar esta dialéctica con cuidado, puesto que se busca evitar caer en juicios sentimentales o en reducciones conceptuales que limiten el enriquecimiento ético de la gratitud.

Palabras clave: amor, justicia, sobreabundancia, desproporción, gratitud.

Abstract. Corona Cadena, Rubén I. *Gratitude as Moral Experience in Paul Ricœur*. It would seem that gratitude, as conceptualized by Paul Ricœur in texts such as *Love and Justice* or *The Course of Recognition*, cannot be considered a “moral experience” because it belongs to the realm of the supra-ethical. However, the dialectic that Ricœur establishes between love and justice serves to show that gratitude enriches moral experience both in judgment and in decision. This dialectic calls for careful examination, with an eye to avoiding sentimental judgments or conceptual reductions that would limit the ethical enrichment of gratitude.

Key words: love, justice, superabundance, disproportion, gratitude.

* Maestro en Filosofía y Teología por el Centre Sèvres de París, doctorando en Filosofía por la misma institución. Director y profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. rubencorona@iteso.mx

El filósofo francés Paul Ricœur puede considerarse un buen exponente de la reflexión sobre la experiencia moral. Sus estudios sobre ética y antropología logran identificar una interesante gama de sentimientos morales que estarían a la base de la constitución de las sociedades, de los procesos de paz o de los procedimientos de justicia. Sus estudios de la filosofía de Rawls, Hobbes, Arendt o Aristóteles ofrecen una visión muy amplia de las situaciones y dinamismos que podrían estar al pie de una determinada experiencia moral.

La expresión *experiencia moral* puede resultar un poco ambigua, dado que este término puede designar disposiciones humanas de tipos diversos, cuya característica común es suscitar un proceso de valoración o evaluación moral de una situación humana. Experiencia moral es el proceso mediante el cual se juzga y se evalúa una determinada circunstancia en términos éticos. Dicha experiencia no es un proceso que sólo se lleva a cabo en los casos de necesidad, aunque éstos son los más claros. No se trata solamente de la urgencia de decidir, sino también del modo en que lo hacemos. Aristóteles, por ejemplo, pone el peso de la experiencia moral en la deliberación del hombre prudente: “En efecto, parece propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”.¹ Esta capacidad no es únicamente cuestión racional, sino también experiencial. El prudente es una persona considerada *experta* en el modo de realizar la deliberación; y su experiencia es el criterio tanto para considerarlo prudente como para conocer la prudencia, puesto que, según Aristóteles, podemos acceder inicialmente a la prudencia sólo a través de la propia persona prudente.

Sin debatir sobre la preponderancia de los afectos o de la razón, en este estudio nos centramos en la experiencia de gratitud tal como la tematiza

1. Aristóteles, “Ética nicomáquea” en *Aristóteles II*, Gredos, Madrid, 2016, pp. 5-182, p. 97 (VI, 5, 1140a20-25).

Paul Ricœur en escritos como *Amor y justicia* o *Caminos del reconocimiento*. Él no elabora un estudio de la gratitud como tal, sin embargo, esa experiencia, que podemos denominar “de gratitud” —ya veremos en qué términos—, abre posibilidades a una gran variedad de acciones morales. Si Aristóteles considera la *justicia* —y querer ser justo— como el criterio mismo de la moralidad, Ricœur abre el ámbito de la experiencia moral a situaciones y sentimientos premorales, pero que llenan de riqueza los procesos por los cuales nos decidimos a vivir bien y a ser justos.

Todas estas experiencias premorales propuestas por Ricœur pertenecen a una dinámica que denomina *economía del don*; y son premorales porque la lógica del don no se atiene a relaciones de reciprocidad o de justicia: es una dinámica *excesiva*. Ahora bien, la intención de Ricœur al estudiar dicha economía es mostrar que tales experiencias premorales pueden enriquecer la búsqueda de moralidad si ambas logran articularse adecuadamente. Su propuesta incluye momentos en los que cada una es preponderante, pero afirma que ambas lógicas se benefician mutuamente cuando hay una adecuada tensión entre ellas.

La gratitud como experiencia moral

Debemos comenzar esta parte confesando que no hay un tratamiento de la gratitud como tal en la filosofía de Paul Ricœur; sólo la aborda explícitamente al final del tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*. No obstante, este concepto puede formularse dentro del imperativo supra-ético del que trata el artículo “Amor y justicia”, derivado de una conferencia suya en Tübinga, Alemania, en una ceremonia en la que se le entrega el Premio Dr. Leopold Lucas.²

2. En la página de Internet del Premio Dr. Leopold Lucas se apunta que éste consiste en un reconocimiento otorgado anualmente a quienes hayan realizado una contribución en los ámbitos de la teología, la historia intelectual, la investigación histórica y la filosofía, que vayan en el sentido de la promoción de la tolerancia. Algunos galardonados son Karl Rahner, Karl Popper, Michael Walzer, Michael Theunissen y Paul Ricœur. University of Tübingen, *Dr. Leopold Lucas Prize*, <https://uni-tuebingen.de/en/faculties/protestant-theology/faculty/lucas-prize/> Consultado 23/V/2025.

Comienza constatando la desproporción entre amor y justicia. En realidad, su conferencia busca ser una respuesta al estudio que realiza Gene Outka, intitulado *Agape: An Ethical Analysis*. Su crítica al libro de Outka no es total, sino que afirma que la diferencia entre el ámbito de la ética y el del amor no está suficientemente puesta en contraste ni puesta en tensión. Según Ricœur, tendría que desarrollarse de manera más clara una dialéctica entre amor y justicia que permita ver también los puntos en los que ambos son irreductibles.

Él encuentra tres mediaciones prácticas entre amor y justicia a partir de los rasgos fundamentales del amor en el libro de Outka. Los retomará más adelante en el estudio y son los siguientes: a) *una atención igual (an equal regard)*, es decir, una atención al prójimo que es fundamentalmente igual e inalterable; b) *el sacrificio de sí mismo*, una dinámica por la cual el *ágape* no hace concesiones al amor propio; y c) *la mutualidad*, un tipo de relaciones basadas en el intercambio, que desarrollan un sentido de comunidad, incluso de amistad. Para Ricœur hay algunas inconsistencias (incompatibilidad entre el segundo y el tercer rasgo, por ejemplo) en el modelo desarrollado por Outka, de modo que prefiere detenerse en aquello que del amor resiste al análisis directo y a ser tomado como modelo normativo último, criterio o valor de obligación.

Podemos retomar el estudio de Ricœur en dos partes. En primer lugar, sería interesante resaltar algunos de los hallazgos del estudio “Amor y justicia”³ respecto de la cualidad pre-ética del amor. Y, en segundo lugar, profundizar en la gratitud como tal, puesto que ella constituye eso que, en el registro del amor, nos mueve a actuar.

3. Paul Ricœur, “Amor y Justicia” en Paul Ricœur, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 13-31.

La rareza del amor

Ricœur intenta subrayar al inicio del estudio aquellas características del amor y de la justicia que señalan diferencias y tensiones entre ambos. Para su análisis decide seguir los terrenos del lenguaje: “¿cómo hablan el amor y la justicia?”. En este punto debemos aclarar que Ricœur parece analizar de manera lineal el discurso del amor y el discurso de la justicia para ponerlos en contraste. Tal es su finalidad, pero el punto de partida pasa un poco desapercibido: consiste en un análisis del amor desde la exégesis bíblica. Si bien no pretende realizar un análisis teológico, toma del Nuevo Testamento, al igual que Outka, el concepto *ágape* (amor). Sabemos que en griego hay tres palabras para decir “amor”: *philía*, *eros* y, finalmente, *ágape*. Esta última se refiere al amor más desinteresado, propio de Dios y de algunas creaturas, como las madres. Aristóteles describe este tipo de amor desinteresado, que se goza únicamente en el bien del otro, sin pedir ninguna reciprocidad;⁴ aunque en los libros VIII y IX de la *Ética nicomáquea* se sirve sólo de la palabra *philía* para referirse al amor. Por eso a Ricœur un tipo de amor como éste le resulta excesivo.

El análisis del lenguaje del amor en Ricœur tiene tres partes. En la primera se centra en el vínculo entre amor y alabanza. En la segunda examina el paradójico uso del imperativo por parte del amor desde la filosofía de Franz Rosenzweig. La tercera, más corta —aunque con un pie de página extenso— presenta un análisis del amor como sentimiento desde la filosofía de Max Scheler. Los dos primeros análisis tienen prioridad para Ricœur, quien busca a toda costa evitar el sentimentalismo discursivo al que se expone el discurso del amor. Lo primero que constata es que éste se asocia con el *discurso de alabanza*, el cual tiene varias expresiones. Es verdad que en la alabanza hay un gozo de quien la ejecuta, pero el sentimiento está referido a la grandeza del objeto.

4. Aristóteles, “Ética nicomáquea”, p. 137 (VIII, 8, 1159b25-31).

Se trata más de una especie de visión que de un acto de voluntad. La alabanza puede tener varias formas verbales: el himno, los macarismos (bienaventuranzas) o la bendición. Este discurso no es descriptivo ni analítico; hay “amplificaciones de sentido, asimilaciones inesperadas, interconexiones inéditas”⁵ que alejan el discurso de alabanza de la posibilidad de una inequívoca clarificación conceptual.

En segundo lugar, Ricœur toma el uso del imperativo por parte del amor. Se refiere a los mandamientos del tipo “¡Amarás al Señor, tu Dios!”. Si tomamos el imperativo en el sentido usual de la obligación, resulta desconcertante el hecho de ordenar el amor. Más allá de la paradoja de comandar un sentimiento, Ricœur se pregunta si este imperativo tiene la misma fuerza que aquéllos que buscan obediencia; o si en el plano de la ética sería comparable con los principios morales, aquellas proposiciones que gobiernan máximas subordinadas. En este punto se apoya en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, un estudio dividido en tres partes: la Creación (lo eterno antes), la Revelación (lo eterno presente) y la Redención (lo eterno todavía no). En la segunda parte nos disponemos —expresa Ricœur— a ser enseñados por la Torah, que en este punto no es todavía un conjunto de leyes. La precede el “acto solemne de apertura de la totalidad de la experiencia humana al lenguaje paradigmático de la escritura [...]. Es el mandato de amar”.⁶ Se trata de la palabra que el amante (Dios) dirige al amado (alma solitaria): *¡ámame!* Es un mandato que sólo tiene sentido si se trata del amor mismo comandándose a sí mismo; uno que contiene las condiciones de su propia obediencia.

Al parecer, el uso anómalo del imperativo —himno, macarismo y bendición— visto hasta ahora, sería suficiente para que Ricœur justifique la validez de la sutil distinción de Rosenzweig entre mandato y ley. Ello permite hablar de un uso poético del imperativo. La proximidad

5. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 15.

6. *Ibidem*, p. 17.

entre el mandato *¡ámame!* y el canto de alabanza hace que el mandato del amor se muestre irreductible a su sentido ético, al imperativo moral. Ricœur partirá de esta distancia en la tercera parte del estudio al establecer una dialéctica entre el uso poético del mandamiento y el mandamiento ético a través de la economía del don.

El tercero de los rasgos extraños del amor tiene que ver con su dimensión afectiva. Líneas atrás vimos que Ricœur no quiere caer en el sentimentalismo, por lo tanto, enfrenta esta dimensión a través del poder de metaforización de las expresiones del amor. Significa que el imperativo *¡ámame!*, que el amante dirige a su amada, es capaz de movilizar una variedad de afectos que, según él, designamos por sus estados terminales: placer vs. dolor, satisfacción vs. descontento, alegría vs. angustia, etcétera. No obstante, no se limita a desplegar estos afectos, sino que crea entre ellos una espiral ascendente y descendente, que corre en ambos sentidos.

La dinámica afectiva tiene su contraparte lingüística en la producción de analogías entre las modalidades afectivas del amor, gracias a las cuales pueden significarse mutuamente. Ricœur refiere aquí la obra de Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*.⁷ Extraigo algunos elementos a propósito de Scheler que expone Ricœur en una extensa nota a pie de página.

- El amor no se reduce a la simpatía.
- El amor no es espontáneo, sino reactivo; no ciega, sino que hace ver la esencia profunda a través del epifenómeno. En este caso, la simpatía descrita por Scheler tiene cierta correspondencia con aquello que coloquialmente nombramos *enamoramiento*.

7. Ricœur hace referencia a la obra francesa *Pour une phénoménologie des sentiments de sympathie, d'amour et de haine* (1913). El original alemán se reeditó —de manera corregida y aumentada— en el volumen *Esencia y formas de la simpatía*, y fue traducido al castellano por José Gaos. La edición consultada fue la siguiente: Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.

- El amor, según la teoría del valor en la ética de Scheler, tiene una dimensión evaluativa. Mientras que la simpatía está ligada al contexto social, el amor trasciende esta situación.
- El punto esencial: el amor es un acto positivo, puesto que es un movimiento que pasa de un valor inferior a un valor superior. “El amor es ese movimiento intencional gracias al cual, partiendo del valor dado a un objeto, su valor más alto es visualizado”.
- El amor crea, es la exaltación del valor. El amor aumenta el valor de aquello que ama.
- El amor se dirige a las cosas tales como ellas son, pero han de llegar a ser lo que son (o lo que pueden ser).⁸

Ricœur afirma que, dentro de un campo de gravitación afectivo con espiral ascendente y descendente, el poder de metaforización que juega en el plano del lenguaje es capaz de significar algo más. “Es gracias a él por lo que el amor erótico se hace capaz de significar más que él mismo y de apuntar indirectamente a otras cualidades del amor”.⁹

Es conveniente añadir otro pie de página de Ricœur en este ensayo. Al parecer, la palabra *eros* está ausente de la Biblia Septuaginta.¹⁰ No hay oposición *eros-ágape*; simplemente se usa *ágape* para indicar todos los tipos de amor. En el *Cantar de los cantares* tendríamos la misma situación, aunque se hace evidente el dinamismo de la metaforización. Incluso, si la intención del autor del *Cantar* hubiera sido escribir un poema sobre el amor sexual, la interpretación que se ha hecho se centra en la alegoría del amor espiritual. “Esta lectura ha hecho del

8. Ricœur no se equivoca al afirmar este aumento de valor y, en ese sentido, la posibilidad de una finalidad dentro del amor. Sólo habría que matizar que Scheler concede ese aumento de valor preferentemente en el amor de la persona a la persona, y lo llama *amor moral*: “si el amor al bien no es el amor moral, ¿qué delimita este amor moral? [...] Respondo: este valor especial lo tiene el amor *en cuanto es amor de la persona a la persona misma*.”. *Ibidem*, p. 230. Las cursivas se encuentran en el original.

9. Paul Ricœur, “Amor y Justicia”, p. 20.

10. Se trata de la traducción canónica de la Biblia al griego, hecha para judíos de la diáspora.

Cantar de los Cantares el paradigma de la metaforización del amor erótico”,¹¹ es decir, de la capacidad del *eros* para decir el *ágape*.

El discurso de la justicia

Ricœur no se detiene mucho en esta parte, lo cual resulta bastante curioso, puesto que este discurso corresponde a una época en la que él se ocupaba del problema de la justicia. Sus conferencias y discusiones con el juez Antoine Garapon, que se desarrollan durante los años noventa, verán la luz en los volúmenes *Lo Justo 1* y *2*. Ello nos puede indicar que el acento de Ricœur en este estudio se encuentra en la parte del amor, pero considerado dentro de una dinámica dialéctica con la justicia.

Ricœur caracteriza el modo de hablar de la justicia por los procedimientos que definen el aparato penal cuando existe un diferendo entre los intereses —generalmente opuestos— de dos particulares. Las instituciones encargadas de la impartición de justicia escuchan los argumentos de las partes en conflicto y llegan a una decisión. De hecho, lo esencial de estas instancias es que pueden imponer la decisión de manera coercitiva; es justo el punto por el que se recurre a ellas. Y en este primer punto que caracteriza la justicia, Ricœur señala una completa oposición con el lenguaje del amor: argumentar y coaccionar son acciones que están en las antípodas del amor.

Ricœur considera que el punto en el que la justicia puede tener rasgos que la distinguen claramente del amor es el hecho de considerarla fundamentalmente como *justicia distributiva*. Aquí coincide una buena cantidad de filósofos, desde Aristóteles hasta Rawls. En esta perspectiva, la sociedad aparece como distribución de ventajas y desventajas, derechos y deberes, reparto de roles, ganancias, etcétera. La concepción

11. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 20.

distributiva no considera la sociedad como una entidad aparte de los individuos, “pero los individuos no tendrían existencia social sin la regla de distribución que les confiere un lugar en el conjunto. Aquí es donde interviene la justicia como virtud de las instituciones presidiendo todas las operaciones de reparto”.¹²

¿Qué pasa con las distribuciones desiguales? Podemos citar dos soluciones. Aristóteles propone una regla de proporcionalidad para respetar la desigualdad entre los miembros —desigualdad de participación y de méritos—, que instituye un reparto justo como proporcional. Rawls, en cambio, establece la regla del *maximin*, que busca salvar la ecuación entre justicia e igualdad en los repartos desiguales. La regla pide que la ventaja del más favorecido sea compensada con la disminución de la desventaja del más desfavorecido. Aquí la justicia no es concebida como mera práctica judicial, sino como ideal de reparto equitativo en ventajas y desventajas.

Para Ricœur la igualdad de derechos, junto con la igualdad de oportunidades, puede ser fuente de cohesión social. Según él la justicia, como punto más alto, puede aspirar a una cooperación que surja del *mutuo desinteresamiento*, en el que los sentimientos de dependencia y recíproco endeudamiento estén sometidos a éste. Compara este sentimiento con el de *interés desinteresado* de Rawls, a propósito de la actitud básica de aquéllos que intentan establecer un hipotético contrato original. Para Ricœur el mutuo desinteresamiento no llega a los ideales en los que cada persona, al sentirse *deudora* del otro, construye una red de cooperación y solidaridad. El reconocimiento, la solidaridad y el mutuo endeudamiento se perciben solamente como punto de equilibrio inestable en la dialéctica entre el amor y la justicia.

12. *Ibidem*, p. 22.

Amor y justicia

Si existe una distancia, una desproporción entre amor y justicia, ¿por qué es necesario establecer una dialéctica entre ambas? Ricœur responde que las dos tienen una pretensión sobre la praxis individual y social, aunque no puedan ser puestas en el mismo plano. En el himno el amor es alabado por sí mismo, no por su altura moral; en la regla de justicia no se hace ninguna referencia al amor. Sin embargo, ambos se dirigen a la acción, así que Ricœur busca establecer una dialéctica, ya que la acción humana se ve solicitada de ambos lados.

Al buscar referencias bíblicas capaces de integrar una dialéctica encontramos la *regla de oro*.¹³ No obstante, en el evangelio de Lucas, capítulo 6, dicha regla está yuxtapuesta al mandato de amar a los enemigos. Ricœur plantea una doble interrogante: “¿cómo, por una parte, el mandamiento de amar a los enemigos se relaciona con el himno del amor?, ¿de qué manera por otra parte, la Regla de Oro anuncia la Regla de la Justicia?”.¹⁴ En la primera pregunta, en realidad, buscamos en qué momento la cualidad poética del himno se convierte en obligación. “El mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supraética* de una amplia *economía del don* y que [ciertamente] tiene otros modos de expresión que esta reivindicación del hombre para la acción. La economía del don desborda por todas partes a la ética”.¹⁵ Ricœur vuelve al “mandamiento nuevo” del amor a los enemigos, que se sostiene dentro del primer imperativo que analiza en Rosenzweig: *¡ámame!* Este mandamiento nuevo es considerado como *supra-ético* porque es una proyección ética de algo que la trasciende, que es la economía del don. Tenemos, pues, un acercamiento ético a la economía del don, que se resume en la expresión “por que te ha sido dado, da a su vez”.¹⁶

13. “Trata a los demás como te gustaría ser tratado”. Es curioso que Ricœur nunca explicita ni el contenido ni el origen de dicha regla, por lo menos en el presente artículo.

14. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 25.

15. *Idem*. Cursivas propias.

16. *Ibidem*, p. 26.

Los polos de oposición que integran la dialéctica de Ricœur son la lógica de la equivalencia y la lógica de la sobreabundancia, justicia y amor. Dentro de ellos la regla de oro revela una lógica de equivalencia que él trata de reconciliar con el mandamiento nuevo; pero el mismo Evangelio de Lucas hace difícil la tarea: en los versículos 6, 32-34 el evangelista alude a la regla para descalificarla: “Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que los aman”.¹⁷ Lo que busca Ricœur es si una lógica tiene que imponerse sobre otra, o si una descalifica a la otra.

Al final, puesto que la regla de la justicia tiende al igualamiento, a una distribución equitativa de bienes y desventajas, se puede poner del lado de la regla de oro con su lógica de equivalencia. En realidad, para Ricœur hay que interpretar el mandamiento nuevo en sentido de *generosidad*, por lo cual éste se hace necesario, pero en un sentido supra-ético. Dicho mandamiento sólo accede al ámbito de lo ético por medio de comportamientos paradójicos y extremos: “hagan el bien a quienes los odian”, etcétera. Ahora bien, él hace notar que no puede haber justicia distributiva alguna desde la lógica del mandamiento nuevo. La acción humana tiene que pasar por el principio de moralidad expresado en la regla de oro. Pero también la contraparte es pertinente: la reciprocidad de la regla de oro sólo puede abrirse a su propósito a través de aquel mandamiento, puesto que sin él sólo sería una regla instrumental que puede enunciarse como *do ut des*, “doy para que tú des”. Aquí la regla de oro cae bajo la crítica del Evangelio de Lucas. Incluso, dirá Ricœur, “la regla de la justicia, dejada a sí misma tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación”.¹⁸ Al final el filósofo admite que ambas lógicas son pertinentes porque se complementan mutuamente. La justicia se vuelve el medio necesario del amor por su cualidad supra-moral, que sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la protección de la justicia.

17. *Ibidem*, p. 27.

18. *Ibidem*, p. 30.

La gratitud

Al parecer, podemos atribuir a la gratitud la posibilidad de articular amor y justicia desde la óptica de Ricœur. Cuando éste formula el mandamiento supra-ético propio de la economía del don, “porque te ha sido dado, da a su vez”, asume el presupuesto de que el sujeto de la acción es capaz de reconocer que *le ha sido dado*. Hasta aquí Ricœur sólo distingue los campos del amor y de la justicia, pero sin confrontar las problemáticas que pueden suscitarse, derivadas de lo errática que podría resultar la economía del don. Se da por descontado que la *deuda de la gratitud* ingresa al individuo en la lógica del amor, dentro de una dinámica que le permite actuar desde la economía del don y no desde la lógica de la justicia, caracterizada por una *lógica de sobreabundancia* y no de reciprocidad. El filósofo parece buscar una especie de *deuda* derivada de la recepción de un don, un sentimiento que nos *obligue* a corresponder, a actuar en el mismo sentido. Y aunque en “Amor y justicia” habla de obligación, en otros escritos abandona el lenguaje de la deuda y pone el origen de la acción de agradecimiento como correspondencia a la generosidad del don. No obstante, la excesiva abstracción con la que aborda estos fenómenos ocasiona que se desprendan de sus particularidades y de la posibilidad de incorporar matices importantes. Quedan asuntos por resolver, como la pregunta que parece obvia: *¿todo don genera gratitud?* Es factible aceptar que la gratitud nos haría entrar en la economía del don, pero ¿qué nos lleva a ella? Hobbes expresa reservas respecto del don como suscitador de gratitud:

Haber recibido de uno, a quien consideramos igual a nosotros, beneficio más grande de lo que esperábamos dispone a fingirle amor; pero realmente engendra un íntimo aborrecimiento, y pone a un hombre en la situación del deudor desesperado que al vencer la letra de su acreedor tácitamente desea hallarse en un sitio donde nunca más lo viera. Porque los beneficios obligan, y la obligación es servidumbre; y la obligación que no puede

corresponderse, servidumbre perpetua; y esta situación, en definitiva, se resuelve en odio.¹⁹

El problema que define Hobbes en este párrafo del *Leviatán* es, justamente, la dinámica afectiva que se engendra a partir del *sentimiento de deuda*. Introducir una desigualdad entre iguales genera un sentimiento de dependencia y de deuda que, a la larga, podría derivar en odio. Aquí el don no logra el cometido que pretende Ricœur, no genera una disposición a la generosidad ni a la acción dentro de la economía del don. Más aún, Hobbes parece preferir la lógica de la justicia como la única aplicable acertadamente entre iguales dentro de una sociedad.

En su obra acerca del don en la Francia del siglo XVI, la historiadora Natalie Zemon Davis cita a Michel de Montaigne en sus reacciones a los lazos derivados de la gracia y del don, que crean obligaciones en la vida ordinaria: “Creo que uno debe vivir según la ley y no según la gracia [...] me niego a someterme a cualquier género de obligación, especialmente a aquellas que me atan por deber del honor. Nada me parece más costoso que aquello que se me ha regalado, puesto que hipoteca mi voluntad a título de gratitud”.²⁰

Por su parte, Marcel Mauss se pregunta al inicio de su *Ensayo sobre el don* algo que quizá resulta pertinente para buscar la experiencia moral dentro de la gratitud: “¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?”.²¹ En el fondo Mauss trata de entender qué suscita la dinámica del don, incluso si no se está refiriendo necesariamente a la experiencia moral detrás de él. Su análisis será retomado por Ricœur en *Caminos del reconocimiento* cuando examine la dinámica de la mutualidad, que también participa de la *economía del don*.

19. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 79-86 (capítulo XI: “De la diferencia de maneras”).

20. Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000, p. 74. Traducción propia. En el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* Ricœur retoma esta misma obra en la traducción francesa. En este artículo sólo pudimos consultar el original en inglés.

21. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, p. 71.

Antes de continuar con el examen de Ricœur a la economía del don, debemos inspeccionar con más detenimiento la dificultad que supone la lógica de la sobreabundancia para la acción moral. Porque ahí donde Aristóteles y Rawls proponen resolver los problemas de justicia a partir de reglas de *proporcionalidad*, la lógica del amor y la economía del don, por contener en ellas una lógica de sobreabundancia, nos hacen entrar dentro de una dinámica de *desproporción*. La acción amorosa, sobreabundante, no toma en cuenta los méritos ni las proporciones de las personas. No se rige por ese tipo de principios.

Equivalencia y sobreabundancia

Ricœur propone dos tipos de regímenes para la acción humana, uno que surge de la justicia y el otro que emerge de la gracia. Uno de los primeros escritos suyos en los que se desarrolla esta “lógica de la sobreabundancia” es un artículo de 1960, “El ‘pecado original’. Estudio de su significado”.²² Básicamente, al momento de interpretar el surgimiento del concepto de *pecado original* —no sólo en un estudio histórico, sino simbólico—, Ricœur encuentra en la Carta a los romanos de san Pablo una frase que nos libra de considerar como central el pecado original: éste no es más que un antitipo de la gracia de Dios.²³ Es decir, está construido para poder hablar de la acción divina: “donde abundó el pecado, *sobreabundó* la gracia”.²⁴

Otro artículo interesante en el que Ricœur retoma el concepto de *sobreabundancia* es “La lógica de Jesús: Romanos 5”,²⁵ un estudio publicado en 1980, veinte años después del artículo sobre el pecado original. En él

22. “Le ‘péché origine’: étude de signification”, aparecido originalmente en la revista *Église et Théologie* y publicado en el volumen *Le conflit des interprétations*, traducido al español como Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

23. *Ibidem*, p. 260.

24. Romanos 5, 20.

25. Paul Ricœur, “La logique de Jésus: Romains 5” en *Études théologiques et religieuses*, Institut Protestant de Théologie, Montpellier, Francia, vol. 80, 2005, pp. 79-84. Este texto, en realidad, es una homilía que Ricœur predicó en la Rockefeller Chapel de la Universidad de Chicago en 1976 y que fue transcrita por Mme N. Marcorelles.

realiza una lectura comparada entre la Carta a los romanos y el Evangelio de Mateo; concretamente, compara la lógica de la ley en el sermón de la montaña (capítulos 5 – 7). En ese artículo, cotejando la adhesión a la ley de Mateo y la crítica de san Pablo, un punto común de interpretación de ambas es lo que enuncia este último: “con cuánta mayor razón” (*pollo mallon* - πολλῶ μᾶλλον). Éste es motivo con el que actúa la gracia de Dios según Pablo. Los escritos del Nuevo Testamento muestran que la acción de Dios no se da en proporción al pecado, —tal como lo analiza Ricœur en su estudio sobre el pecado original—, sino en total desproporción. Lo que caracteriza la acción de la gracia es la *sobreabundancia*. Ricœur analiza los versículos del capítulo 5 de Mateo, que están consagrados a ilustrar la desproporción del amor y del *mandamiento nuevo* de Jesús. Los transcribimos a continuación:²⁶

[38] Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente.

[39] Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra;

[40] y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa;

[41] y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos.

[42] Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses.

[43] Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo.

[44] Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen;

[45] para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos.

La perícopa comienza enunciando la *ley del talión*, que el propio Ricœur ha puesto del mismo lado que la regla de oro. Se trata de una regla de

26. Tomado de la traducción Reina-Valera, 1960.

reciprocidad que multiplica las atenciones con los amigos e impide una venganza excesiva contra los enemigos. Para él se trata de una regla que guarda la lógica de la reciprocidad, pero que podría subordinar la cooperación a la competencia.²⁷ Sin embargo, el problema que percibe Ricœur se origina por el resto del discurso de Jesús, quien invalida la ley del talión y enuncia una serie de preceptos que sólo pueden entenderse en una clave de desproporción: dar la otra mejilla, ofrecer también el manto, etcétera. Todas estas recomendaciones —o imperativos— no se entienden dentro de una lógica legal o moral. Aquí hay que entender y aplicar lo paradójico del imperativo del amor: *¡ámame!* Implica que los seguidores de Jesús hacen también las obras del amor. El problema que ve Ricœur con todo esto es que, incluso si se trata de un imperativo paradójico, la lógica de la sobreabundancia puede poner fácilmente al débil en manos del fuerte —gente abofeteada, sin manto, etcétera—. En el artículo “Amor y justicia” no enfatiza los problemas que pueden surgir de una economía del don dejada a sí misma; no obstante, en “La lógica de Jesús: Romanos 5” se detiene un poco más en los inconvenientes susceptibles de presentarse si nos dejamos guiar únicamente por la lógica de la sobreabundancia: es la posibilidad de la falta de justicia, que también lleva a la ruptura de la cooperación y de la cohesión social.²⁸ Por esta razón Ricœur califica la economía del don como *supraética*: no se trata de acciones que puedan prescribirse universalmente; necesitan un ámbito de acción y una decisión particulares.

A pesar de la esencia supraética de las obras del amor, lógica de la equivalencia y lógica de la sobreabundancia se necesitan mutuamente. Por ese motivo Ricœur nunca propone a ninguna de ellas sola o abandonada a sí misma. Los títulos de los estudios hablan por sí mismos: “Amor y justicia”, “Reciprocidad y mutualidad”, “Lo justo,

27. Paul Ricœur, “Amor y justicia”, p. 30.

28. Hay que reconocer que Ricœur se inclina siempre a favor de la lógica de *la economía del don*. Al parecer, éste fue un motivo que lo acompañó toda su vida y que le produjo muchas preguntas filosóficas y teológicas.

entre lo legal y lo bueno”, etcétera. Es decir, en todos estos estudios de Ricœur hay una tensión entre reciprocidad y mutualidad que se debe mantener. Esto lo lleva a postular la importancia de la gratitud para los *estados de paz*. Se trata de que la justicia pueda salir de su propia dinámica de reciprocidad, puesto que, a la larga, aquélla dejada a sí misma puede caer en dinámicas de venganza. Es lo que él llama “agregar mal al mal”. De ninguna manera busca refutar o superar a Hobbes; más bien procura “aceptar el reto” y encontrar aquellos dinamismos que nos hacen salir de las pasiones del *estado natural*: la competencia, la desconfianza y la vanidad.

La gratitud y los estados de paz

El tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*,²⁹ última obra publicada por Ricœur, está consagrado al “reconocimiento mutuo”. La sección final de este estudio se llama “La lucha por el reconocimiento y los estados de paz”. En esta parte Ricœur vuelve al análisis realizado en “Amor y justicia” sobre la poética del amor y la prosa de la justicia, pero profundiza más decididamente en el problema que establece la economía del don.

Cuando Ricœur se plantea los distintos tipos de *estados de paz*, reconoce tres, que surgen de las diversas formas de denominar el amor en griego: *philia*, *eros* y *ágape*; como ya vimos, el filósofo privilegia este tercer concepto para definir los *estados de paz*. Cuando aborda la economía del don, también está buscando aquello que el *ágape* aporta a las relaciones humanas.³⁰ Junto con Boltanski, Ricœur se pregunta si la acción humana que surge bajo el signo del *ágape* no está motivada

29. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. Traducción de Agustín Neira.

30. Hay dos estudios que Ricœur retoma en este análisis. El primero es de Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences* (Luc Boltanski, *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000); el segundo es de Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité* (Marcel Hénaff, *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*, Lom Ediciones, Santiago, 2017). Es, sobre todo, Boltanski quien retoma el concepto de *ágape* como categoría sociológica.

por algún idealismo utópico o por algún engaño; y, por lo tanto, si no se trata de algo sólo parcialmente realizable. Podemos responder esta pregunta más adelante, ya que tiene relación con la bina *amor y justicia* que los estudios de Ricœur no dejan de poner en tensión.

La antropología del don

Uno de los problemas más fuertes que plantea la economía del don, desde la perspectiva de Ricœur, es proponer la acción humana desde la dinámica del *ágape*. ¿Cómo clasificar la acción surgida desde una dinámica *desinteresada* como la del *ágape*? Justamente, si a este último no le interesa la retribución, si no se inscribe en la línea de la reciprocidad y de la proporción, ¿cómo plantear una acción moral desde este dinamismo? Si ya concluimos que la esencia del *ágape* es supraética, ¿nos podemos plantear todavía la gratitud como experiencia moral?

Ricœur retoma las críticas de Luc Boltanski y Claude Lefort a Claude Lévi-Strauss a propósito de los ensayos de Mauss. No parece que se deba buscar la “obligación de devolver”³¹ en un ámbito distinto al de la “obligación de dar”. Es decir, la economía del don plantea una dinámica completa, de inicio a fin, con sus propias formas de reciprocidad. Siguiendo a Lefort, esta economía es una forma en la que “los hombres se confirman unos a otros que no son cosas”, alejándose de otras formas de reciprocidad propias del aparato judicial o del mercado. En este punto Ricœur retoma el libro de Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche*,³² que analiza la reciprocidad desde sus distintas dinámicas. Una constante que Anspach atribuye a los ciclos de reciprocidad es la existencia de un *tercero trascendente* entre dos partes. Para explicar la obligación de devolver entre los maoríes, Mauss postula un *espíritu del hau*, es decir, la reificación de una actividad que sucede entre las

31. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, p. 71.

32. Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Éditions du Seuil, París, 2002.

personas que realizan ese intercambio, que haría las veces de tercero trascendente. La diferencia entre reciprocidad y mutualidad recae sobre el tipo de tercero trascendente que se postula. Ricœur atribuye una mayor abstracción al tercero trascendente de la reciprocidad, y una mayor materialidad concreta al de la mutualidad.

A pesar de su sugerente análisis y de la distinción entre reciprocidad y mutualidad, me parece que Ricœur no explica muy bien esta diferencia ni ubica un equivalente de esto en nuestras sociedades contemporáneas. Al parecer, el tercero trascendente define siempre una forma de relación que, en la dinámica de reciprocidad, está bien tipificada y definida, y que, por lo mismo, Ricœur coloca “por encima” de los agentes; por ejemplo, la ley de la propiedad privada, que debe existir entre dos personas que hacen una transacción comercial. A esto se refiere Robert Nozick cuando afirma que “las cosas surgen ya poseídas (o con acuerdos ya celebrados sobre cómo deben ser poseídas)”.³³ El tercero trascendente está ahí antes de que podamos disponer de las cosas, en su origen mismo. Sin embargo, cuando tenemos una relación de mutualidad, típica del don gratuito, a pesar de que hay también el mismo tercero trascendente, que es la ley de la propiedad privada, ésta no define el modo en el que ambas personas le dan continuidad a esa relación. Por tal motivo, el don se vuelve algo que circula entre las personas de manera concreta, casi tácita, sin necesidad de un “contrato” previo. Jean Nestor define esta libertad en dos momentos. Respecto de la cosa podemos definir la gratuidad como “un bien del que se ha decidido que es de uso libre”.³⁴ Sobre la relación Nestor define el *don performativo* como aquél en el que hay una soto-determinación, “aquello que falta por comprender e inventar cuando una cosa ha sido dada y aceptada”.³⁵

33. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991, p. 217.

34. Jean Nestor, *Un don doit-il être gratuit?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, Francia, 2016, p. 89. Traducción propia.

35. *Ibidem*, p. 112. Traducción propia.

Es decir, la economía del don es aquélla que toma distancia y adquiere libertad en relación con el tercero trascendente, tal como se ha definido hasta aquí.

En el tercer estudio de *Caminos del Reconocimiento*, en el que Ricœur pone como tema central de la investigación el *reconocimiento mutuo* entre las personas, el don se vuelve el camino por el cual dicho reconocimiento puede existir. Puesto que aceptar un don es aceptar la generosidad del donante —quien, además, se pone a sí mismo en el objeto ofrecido— junto con la necesidad de corresponder de cierta manera, lo que se crea con el gesto del don, ofrecido y recibido, es el *tipo de relación* entre el donante y el donatario. Si aceptamos que todos los intercambios conllevan una dosis de reciprocidad y de mutualidad, habría casos en los que no se verifica esta mezcla. Por ejemplo, en las relaciones comerciales el pago con el que se concluye una operación comercial pone fin a la relación entre ambas partes, si es que ésta alguna vez existió. Ricœur diría que las relaciones comerciales son de reciprocidad sin mutualidad, esto es, sin reconocer la relación que surge con otra persona. Por ello, sostiene Anspach, en las relaciones sociales entramos en el terreno de lo impersonal.

En este momento Ricœur intenta definir de una manera más clara la diferencia entre mutualidad y reciprocidad: “Por convención de lenguaje, reservo el término de mutualidad para los intercambios entre individuos, y el de reciprocidad para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las ‘figuras elementales’ de la reciprocidad”.³⁶ Así, para él, la mutualidad es aquello que se da *entre* las personas, mientras que la reciprocidad está *por encima* de ellas.

36. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, p. 240.

Mutualidad y gratitud

Si recuperamos las críticas de Marcel Hénaff a Lévi-Strauss y a Mauss, veremos que hay dos puntos que Ricœur retoma respecto de la mutualidad y la economía del don. Hay una ruptura, en primer lugar, con la concepción moralizante del don, que lo separa de su dimensión festiva; en segundo lugar, con la concepción de la economía del don como ancestro —o sustituto— del intercambio mercantil. Hénaff sitúa el don en el ámbito de lo que no tiene precio, por lo que no podría albergar en él una dinámica mercantil. En realidad, a partir de su examen del *don ceremonial*, podemos afirmar que el enigma inicial sobre la cualidad del don, que fuerza a su devolución, se aclara cuando se ve el plano más amplio de la correspondencia como partes de una relación de reconocimiento mutuo que queda instalada. Es la mutualidad la que, de alguna manera, dirige la dinámica de la economía del don.³⁷

En seguimiento del análisis de Natalie Zemon-Davis,³⁸ Ricœur subraya que en las relaciones comerciales y las relaciones de don, la reciprocidad y la mutualidad se dan cotidianamente de manera alternada. No obstante, hay una especie de primacía de la mutualidad, incluso en las relaciones comerciales. La gente multiplica ayudas y obsequios, queriendo insinuar con ello que las personas, incluso en las relaciones comerciales, no están exentas de relaciones posteriores. Al respecto, señala: “El examen de estas situaciones mixtas lleva a reforzar el énfasis puesto en la *gratitud* como el sentimiento que, en el recibir, separa y une el dar y el devolver, como insistiremos en ello más tarde. Es la calidad de este sentimiento la que garantiza la firmeza de la línea de división que recorre desde el interior las mezclas entre don y venta”.³⁹ Sin embargo, también reconoce que la gratitud puede

37. Marcel Hénaff, *El precio de la verdad*.

38. Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*. Ricœur cita la edición francesa.

39. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, p. 246. *Cursivas propias*.

fallar o puede ser fuente de perversiones en la dinámica del don. Podemos evocar la cita de Hobbes —aunque Ricœur no la evoca en esta parte del análisis— que da cuenta de la posibilidad del fracaso del don.⁴⁰ En todo caso, cuando éste genera deuda o expectativas desmedidas, puede provocar incomodidad o, incluso, la ira de las personas involucradas. Evoca los ensayos de Michel de Montaigne, quien parece preferir la vida dentro del ámbito de la reciprocidad y los contratos explícitos, antes que entrar en el juego perverso de la concesión de favores y de acuerdos tácitos.⁴¹

Al análisis de Ricœur se puede añadir la afirmación de Lewis Hyde sobre el don y las relaciones que se generan: “el conflicto entre la libertad y los vínculos que establecen los dones no es absoluto, por supuesto. Para empezar, los dones *no nos generan un vínculo* a menos que nos conmuevan”;⁴² o, como argumentará más adelante, si la deuda está fuera de nuestras posibilidades de correspondencia. Este último es el don criticado por Hobbes o por Montaigne. No obstante, el don que logra conmover, involucrar afectivamente, es el que despierta nuestra gratitud, pues hay en ello una promesa de transformación,⁴³ junto con amistad y amor.

Es en este momento que Ricœur parece dar un paso definitivo en el análisis de la economía del don. Hay puntos esenciales que hemos encontrado en este análisis, los cuales quedan un poco dispersos; sobre todo, aquel punto del imperativo poético del amor que lleva a la acción: “*puesto que te ha sido dado, da a su vez*”. Esta frase de “Amor y justicia” no queda referida en esta parte del análisis, pero nos parece que ofrece un complemento para entenderla cuando cita a Mauss y los *movimientos del corazón*: “Uno se da al dar, y si uno se da es que se debe, a sí mismo y

40. Ver nota 16.

41. Paul Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, p. 247.

42. Lewis Hyde, *El don*, Sexto Piso, México, 2021, p. 129. Cursivas propias.

43. Promesa que Max Scheler definió como de “crecimiento en el valor” de la persona.

su bien, a los otros”.⁴⁴ La conclusión de Ricœur respecto del fracaso del don es que *recibir es lo que decide la cualidad de éste* y el modo en que el donatario acepta proseguir con la relación.⁴⁵ La gratitud es lo verdaderamente decisivo del don y su posibilidad; es el modo en que podemos entrar en la economía del don. En este sentido, la gratitud constituye el núcleo de la experiencia moral, sobre todo en el ámbito de las relaciones personales. Es desde ella que se valora la relación establecida con el don, al mismo tiempo que se decide cómo seguirá la misma.

En la última parte del análisis, Ricœur retoma la dimensión festiva del don como una ayuda para extraerlo del ámbito de la moralización. Se refiere a que la acción de aquél no puede erigirse en un deber o en una institución. No tiene nada contra las instituciones de beneficencia, pero sí se dirige contra la tendencia general a olvidar la dinámica de gratuidad que genera el don. La fiesta lo protege del equívoco del deber. Queda muy claro cuando hablamos, por ejemplo, del perdón: no es susceptible de ser institucionalizado. No hay cosa tal como un “deber de gratuidad” o de gratitud. Lo festivo y su carácter excepcional pueden habitar la vida ordinaria a través de los gestos de amabilidad, en las formas amistosas o incluso eróticas. Se ofrece dentro de la gestualidad, un equivalente al himno en la forma verbal.

Conclusión

Resulta un poco paradójico proponer la gratitud como “experiencia moral”. No sólo porque corresponde al ámbito de lo supra-ético, como bien señala Ricœur, sino porque su lógica es distinta de la moral. Marcada por dinanismos de desproporción y exceso, la gratitud introduce una medida de *generosidad* en la experiencia moral. Sí podemos afirmar

44. *Ibidem*, p. 248. La cita, tal como se encuentra en la versión en español del *Ensayo sobre el don* es la siguiente: “porque dando, uno se da y, si uno se da significa que uno se “debe” —uno mismo y su bien— a los otros”. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, p. 185. Las cursivas se encuentran en el original.

45. Misma idea propuesta por Nestor. Ver Jean Nestor, *Un don doit-il être gratuit?*, pp. 103-124 (capítulo V: “Y-a-t-il une relation du don?”). Cursivas propias.

que la gratitud es experiencia moral, en tanto que lleva a la acción y, como sostiene Aristóteles, a una decisión deliberada. En un mundo en el que se trata de pensar las cosas de la manera más objetiva posible, la introducción de la gratitud en el dinamismo ético añade criterios que nos van alejando de los *malestares de la modernidad*, tal y como los concibe Charles Taylor.⁴⁶

Con todo, un pequeño recorrido por la conceptualización de la dinámica del amor permite también darnos cuenta de sus límites y peligros al momento de proponerlo en tensión con la justicia. En muchos escritos Ricœur ha dejado claro que ambos dinamismos tendrían que enriquecerse mutuamente, teniendo en cuenta sus límites y sus aportes. Su cuidadoso análisis procura evitar los escollos de la excesiva ingenuidad al hablar del amor o de un sentimentalismo poco realista a la hora de plantearlo como contraparte de la justicia. X

Fuentes documentales

Anspach, Mark Rogin, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Éditions du Seuil, París, 2002.

Aristóteles, “Ética nicomáquea” en *Aristóteles II*, Gredos, Madrid, 2016, pp. 5-182.

Boltanski, Luc, *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

Davis, Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000.

Hénaff, Marcel, *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía*, Lom Ediciones, Santiago, 2017.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Hyde, Lewis, *El don*, Sexto Piso, México, 2021.

46. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992, pp. 9-19.

- La Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego.* Reina-Valera 1909, Bibles.org.uk, Londres, 2005.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- Nestor, Jean, *Un don doit-il être gratuit?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, Francia, 2016.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1991.
- Ricœur, Paul, “Amor y justicia” en Ricœur, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 13-31.
- _____ “La logique de Jésus: Romains 5” en *Études théologiques et religieuses*, Institut Protestant de Théologie, Montpellier, Francia, vol. 80, 2005, pp. 79-84.
- _____ *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.
- _____ *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1992.

Los nombres de la metafísica: ética y virtud, valor y moral*

Aldo Guarneros**



Recepción: 21 de marzo de 2025
Aprobación: 11 de abril de 2025

Resumen. Guarneros, Aldo. *Los nombres de la metafísica: ética y virtud, valor y moral*. En este artículo analizo el sentido que los conceptos capitales de *valor* y *virtud* han tenido en la ética, así como su significado metafísico. Dado que el interés de la filosofía actual por el valor desplaza la pregunta por la virtud, desarrollo cómo se llevó a cabo históricamente ese desplazamiento y, por tanto, cuáles son las semejanzas y diferencias entre ambos conceptos. La apertura de la filosofía que logre divisarse gracias al análisis de la virtud —en contraste con las dificultades restrictivas implícitas en el concepto de valor— permitirá comprender que la reflexión filosófica sobre el habitar humano se lleva a cabo más allá de la simple moral y que corresponde a la ética como condición de posibilidad de toda moralidad particular.

Palabras clave: filosofía práctica, valoración, virtud, fuerza, excelencia, habitar.

Abstract. Guarneros, Aldo. *The Names of Metaphysics: Ethics and Virtue, Value and Morality*. In this article I analyze the meaning that the key concepts of *value* and *virtue* have had in ethics, as well as their metaphysical meaning. Given that current philosophy's interest in value has displaced the question of virtue, I took at how this displacement took place historically and, consequently, at the similarities and differences between the two concepts. The openness of philosophy that can be discerned thanks

* Artículo escrito con el apoyo de una beca de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación para realizar una estancia posdoctoral con el proyecto titulado "Metafísica del habitar ético-político".

** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, desarrolla una estancia de investigación posdoctoral en la misma institución. aldoguarneros@yahoo.com

to the analysis of virtue —as opposed to the restrictive difficulties implicit in the concept of value— will serve to show that philosophical reflection about human inhabitation occurs beyond simple morality and that it is up to ethics to provide the condition of possibility for any specific morality.

Key words: practical philosophy, valuation, virtue, strength, excellence, inhabitation.

Con el fin de aportar a este dossier me interesa meditar sobre una de las dificultades esenciales de la ética, derivada de su historicidad y reflejada en las numerosas posturas actuales en las que se reúnen tesis fundamentales de la tradición, a saber, que la moral, debido a la relatividad y circunstancialidad en que se la vive, dificulta la determinación universal de fundamentos o principios éticos. La universalidad sería sólo la aspiración metafísica de la ética, para la cual la filosofía tiene cada vez menos disposición. Por eso, en contraste con una tradición en la que la relación entre ética y metafísica era fundamental para inquirir principios primeros, los siglos recientes dudan de esa relación, asumiendo que esta última impone principios a modo de valores morales que desbordan superlativamente la experiencia y carecen de aplicación.

Sin embargo, cabe replantear la interconexión de la metafísica con las meditaciones englobadas en la noción de filosofía práctica y desglosadas como ética y virtud, valor y moral, ya que, si bien el ser humano vive, experimenta, reflexiona, produce y crea en un determinado contexto histórico, la historia exhibe articulaciones y continuidad transformadora entre sociedades, lo cual sugiere una unidad que atraviesa las costumbres particulares. En otras palabras, si bien la relatividad de la moral es innegable, al estar fundada en valoraciones subjetivas, no resulta evidente de suyo que el *valor moral* tenga el mismo sentido que la *virtud ética* como fundamento del habitar en sociedad.

Sin ser evidente de suyo la equivalencia entre virtud y valor, ni entre ética y moral, la pregunta fundamental de este artículo girará en torno a su relación y diferencia. Dado el carácter histórico de la pregunta, examinaré su despliegue en la tradición. Si bien semejante estrategia impide profundizar en un pensador o una corriente, ofrece un hilo conductor para subsecuentes tematizaciones. Procederé en cuatro momentos. Advierto, en primer lugar, que el lenguaje de la filosofía actual no sólo vuelve capital la noción de valor, sino que la destaca por encima de la virtud, y expongo, en segundo lugar, de dónde proviene esa primacía del valor según sus orígenes. Ello pondrá de manifiesto un sentido de la metafísica que da razón de su rechazo. Mas, siendo posible comprender otra idea de metafísica desde la ética y la virtud, que expresa una amplitud de sentido, analizo, en un tercer momento, las razones históricas por las cuales el concepto de virtud se confunde con el de valor y en qué consiste su diferencia. Concluyo, en cuarto lugar, reafirmando a la ética como estancia o habitar que abre la reflexión metafísica, la cual no sólo es asunto del pasado, sino de la filosofía presente y futura.

Moral y valoración

Mientras que la filosofía se sirvió durante varios siglos del concepto de virtud al meditar el fundamento del comportamiento humano, la filosofía más reciente privilegia la idea de valor. En ocasiones virtud y valor se toman como sinónimos; en otras, se enfoca en el último, haciendo caso omiso de la primera. John Mackie, por ejemplo, sostiene con su relativismo ético la inexistencia de valores objetivos, sin preocuparse de las virtudes. Anticipa posibles reacciones adversas del lector ante su tesis (que escandalice, que se la tenga por trivial o que sea irrelevante por tratar de un asunto irreal),¹ pero no se le ocurre pensar que lo controvertido radicaría en haberse expresado sobre la virtud de la

1. John Mackie, *Ética. La invención del bien y del mal*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 17.

misma manera que sobre el valor. Quizá, no obstante, esa precisión importa poco en la época actual, que hace depender la moralidad de “inculcar valores” nacionales, religiosos o familiares. No es de extrañar que una de las tendencias —que no hunde raíces demasiado lejos en la tradición— sea la axiología o teoría de los valores, explorada por diversas corrientes.² Estas teorías no sólo se consagran a delimitar el bien y el mal en su sentido valorativo, sino que hacen de la vida humana en su conjunto un asunto de valor, tal como en tiempos recientes lo han hecho Christine Korsgaard, desde la deontología, o Thomas Scanlon, con vistas al contractualismo. En efecto, para Korsgaard el deber se fundamenta en el valor, dado que “nada puede ser normativo a menos que asintamos a nuestra propia naturaleza, a menos que nos otorguemos un valor”;³ no en el sentido de que el humano valore accidentalmente su ser “invaluable”, sino en tanto que “valorarse a sí mismo es [...] su naturaleza. Decir que la vida es un valor es casi una tautología [...] la moralidad es simplemente la forma que toma *la vida humana*”.⁴ Scanlon, de manera semejante, intuye, a la base de su ética, que “la idea de valorar la vida humana y la de respetar los propios deberes y los derechos de otra gente deben estar estrechamente unidas, si es que no son lo mismo”.⁵ Este fundamento valorativo del neo-contractualismo da un paso más allá del contractualismo clásico fundado en hacer valer la legitimidad del contrato, convirtiendo la valoración no sólo en un asunto de la legalidad convenida, sino del humano en cuanto tal. A causa de la determinación valorativa de la vida, puede incluso proponerse la relatividad de su valor, como lo hace Peter Singer desde una perspectiva utilitarista, pues establecer que “el valor de la vida humana varía”,⁶ ofreciendo así un “nuevo mandamiento”, no hace sino

2. Dicha axiología, literalmente, hace escuela, como en el caso del neokantismo desarrollado en las escuelas de Marburgo y de Baden. No obstante, los ejemplos que vienen a continuación darán cuenta de un interés en el valor que se extiende a otras tradiciones.

3. Christine Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p. 205.

4. *Ibidem*, p. 190. Las cursivas se encuentran en el original.

5. Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 144.

6. Peter Singer, *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 188.

reiterar la idea de que la vida depende de la evaluación que hacemos del individuo según su conciencia y capacidad para interactuar o decidir, otorgando así valía en los términos de “consideración y respeto”.⁷

Ahora bien, un fenómeno más sintomático de las teorías valorativas es que la virtud ética se explique mediante el valor moral. Varias propuestas conciben el valor como la meta para la cual la virtud sólo es un medio. Piénsese en la fenomenología de Max Scheler o, previo a él, en el intuicionismo de George Edward Moore. La ética material de Scheler tiene su fundamento en el valor en tanto realidad y objetividad, porque “lo que lleva en sí el valor material ‘bueno’ y ‘malo’ es la ‘persona’, el ser mismo de la persona”; por lo cual “‘bueno’ y ‘malo’ son valores personales”.⁸ Desde ese fundamento puede hablarse, según Scheler, de “los valores de la virtud”.⁹ Ello implica que el valor da cuenta del deber-ser, mientras que la virtud es una dirección, esto es, el poder o la capacidad por la que lo debido es posible.¹⁰ La virtud no es algo en sí, sino algo para el valor. También Moore niega el ser en sí de la virtud al enfocar su análisis en “la cuestión de si las disposiciones y acciones consideradas por lo común [...] como virtudes o deberes, son buenas en sí, si tienen valor intrínseco”.¹¹ Concluye que no lo tienen “en tanto que son disposiciones generalmente valiosas como medios”.¹² En otras palabras, una virtud “generalmente no tiene valor en sí y, cuando lo tiene, está lejos de ser lo único bueno o el mejor de los bienes”.¹³ Esa dinámica (que el valor sea medida de todas las virtudes) cobra tal influencia que penetra incluso en reflexiones consagradas específicamente a la virtud. Así, la ética de la virtud de Alasdair MacIntyre sostiene que en la historia “las virtudes se valoran y redefinen”.¹⁴ La razón por la que su ética

7. *Ibidem*, p. 189.

8. Max Scheler, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 76. Las cursivas se encuentran en el original.

9. *Ibidem*, p. 168.

10. *Ibidem*, p. 295 y ss.

11. George Edward Moore, *Principia ethica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959, p. 163.

12. *Ibidem*, p. 164.

13. *Ibidem*, p. 171.

14. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 215.

se apega a Aristóteles es que “vincula valoración y explicación”.¹⁵ En la medida en que “la moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en ninguna parte”,¹⁶ la adscripción a la moral del caso hace de las virtudes materia de valoración. MacIntyre concluye su obra valorando el empeño de una vida consagrada a la virtud: “el ejercicio de las virtudes no sólo es valioso en sí mismo [...] sino que tiene más sentido y propósito, y en realidad al captar ese sentido y propósito llegamos a valorar en principio las virtudes”.¹⁷

Esta muestra más o menos representativa de los últimos siglos, no exhaustiva ni detallada, ilustra que la filosofía actual exalta el valor antes que la virtud, a tal grado que ésta debe justificarse en razón de su *apreciación* valorativa, haciendo que la propia filosofía práctica, en general, se sienta impelida a justificar su *utilidad*. Las discusiones recientes versan, por tanto, en torno a la unidad o escisión, y sobre la objetividad o subjetividad de los valores —sea que ello se interprete como equivalente a una discusión en torno a la virtud o sea que pretenda suplantarse la pregunta por ella—, de suerte que el cambio de lenguaje representa no sólo un viraje o “actualización” de los conceptos fundamentales, sino también un desplazamiento mediante el cual la valoración restringe la virtud, independientemente de la determinación que ella adquiera. Pues un valor siempre es, precisamente, determinación y, por consiguiente, expresa una valuación que, aunque cambiante, responde a patrones, costumbres, usanzas, inclinaciones o preceptos de la *morada* histórica que se habita, esto es, la *moral* dominante en la que se nace. Tener que justificar el valor de la virtud o el de la filosofía práctica en general implica que se teme su posible “devaluación” que, aun cuando no se acepte *de facto*, se considera *factible*.

15. *Ibidem*, p. 247.

16. *Ibidem*, p. 325.

17. *Ibidem*, p. 334.

Lo anterior no sorprende dada la esencia del valor. El término latino *valeo*, al igual que la raíz proto-germánica *werþaz* —de la cual derivan las nociones *worth*, en inglés, o *Wert*, en alemán—, indican la determinación cuantitativa de intercambio o la estimación subjetiva sobre algo, implicando, así, el precio y la utilidad en un contexto dado. La advertencia de la filosofía sobre la dificultad de su pretensión universal en la reflexión sobre los valores es atinada, pero mal planteada, porque la naturaleza de los valores es parcializante por sí misma. Como señala Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, “al designar a algo como ‘valor’ se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia [*Würde*]. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre”.¹⁸ Se requiere, pues, la pregunta por la condición de posibilidad de las determinaciones valorativas de la moral. Ahora bien, esa condición de posibilidad no puede consistir en un valor moral extraído de la historia ni depender de una teoría que pretenda la parcialidad de su aplicación, porque sería entonces una condición incapaz de dar razón de su unidad histórica. En cambio, comprender los orígenes de los valores puede ayudar a orientar el modo de concebir tal condición de posibilidad. ¿Cuáles son?

Orígenes de los valores

Hablar de orígenes puede referirse a los orígenes históricos —que abordaré en el siguiente apartado— o —como haré en éste— a los ontológicos. Estos últimos llaman la atención porque, si bien el valor moral parece algo *dado* en la existencia cotidiana, a partir del siglo XIX hay tendencia a determinar orígenes “extra-morales” que muestran que la aplicación moral de los valores es problemática.

18. Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 285.

Al respecto, Nietzsche es un referente ineludible. Él interpreta la tradición filosófica en su conjunto según valores que se desarrollan y tergiversan históricamente. La genealogía —histórica y ontológica— que practica se desarrolla sin cuestionar diferencia alguna entre *Wert* y *Tugend* (valor y virtud). Piénsese en el capítulo “De los virtuosos” en *Así habló Zaratustra*.¹⁹ Ahí critica que los virtuosos simplemente se preocupan por la *remuneración* y permite ver que su idea de virtud es valorativa, ya que éstos la interpretan a partir de *patrones subjetivos* como sufrimiento, inacción del vicio, negación absoluta del propio ser, negación relativa de la carga de la propia existencia, comportamiento mecánico, venganza o, en fin, la incapacidad para ver correctamente. En el simple ver, de hecho, yace para Nietzsche la primera consideración valorativa sobre la virtud, si es que, como afirma, los griegos pensaban “que los ojos de los dioses continuaban contemplando la lucha moral [pues] la virtud sin testigos era algo completamente impensable para aquel pueblo de actores”.²⁰

El problema capital de Nietzsche en torno a la moral es el siguiente: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?”²¹ Desde luego, le resulta claro “que estas ideas de ‘bueno’ y ‘malo’ no tienen sentido más que en relación con el pensar de los hombres”.²² En todo caso, los valores tienen primacía sobre las virtudes porque a éstas las determinan aquéllos; y, además, los valores se determinan a sí mismos en completa relatividad: “Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original”.²³ El valor que adquieren los juicios de valor es, pues, resultado del impulso de dominio como voluntad de poder manifiesta en todos; incluso en aquella “voluntad de los enfermos de representar

19. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 147–150.

20. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2005, p. 90.

21. *Ibidem*, p. 24. Las cursivas se encuentran en el original.

22. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 2006, pp. 61–62.

23. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 147.

una forma *cualquiera* de superioridad [y] su instinto para encontrar caminos tortuosos que conduzcan a una tiranía sobre los sanos, —¡en qué lugar no se encuentra esa voluntad de poder precisamente de los más débiles!”²⁴ El origen de los valores depende del impulso de la voluntad que posibilita su transvaloración histórica. Pero, en última instancia, el origen es un error metafísico imperante desde la Antigüedad: la idea del bien expuesta por Platón.

Nietzsche se sirve de Zarathustra para criticar esa tradición porque él fue el primer moralista y, por tanto, ha de ser el último. Sin embargo, con ello Nietzsche perpetúa o, en realidad, inaugura una forma de filosofía moral, aun cuando la transvaloración de los valores pretendía abrir un camino diferente. Así lo sugiere al menos la manera en la que Zarathustra reformula el sentido no únicamente del valor, sino de la virtud en cuanto tal: “Que vuestra virtud sea vuestro sí mismo y no algo extraño, una piel, un manto”.²⁵ Este “sí mismo”, el cuerpo, de donde surge en rigor la razón supuestamente pura, da señas de una originalidad radical: “si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie [...]. Una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos”.²⁶ No obstante, esta intuición no es ulteriormente explorada por Nietzsche al enfocar sus esfuerzos en la transvaloración con la que los valores giran sobre su propio eje.

Otros análisis dan cuenta de una dinámica interna semejante, aunque proveniente de otras fuentes. Piénsese en la valoración como resultado de la estructura subjetiva del proceso psíquico examinado por Freud. Al dar razón del ideal o *superyó* que surge del *yo*, Freud establece la fuente de la conciencia moral y del imperativo categórico, pues el *superyó* constituye la advertencia y prohibición de lo que el *yo* debe

24. *Ibidem*, pp. 159–160. Las cursivas se encuentran en el original.

25. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 148.

26. *Ibidem*, p. 67.

y no debe ser.²⁷ En su oposición al mundo exterior o real del yo, el *superyó* domina desde el mundo interior del ideal como “expresión de los impulsos más poderosos del ello y de los más importantes destinos de su libido”.²⁸ Se presenta, pues, una sublimación: cuando “los impulsos sexuales [...] son desviados de sus fines propios y dirigidos a fines más elevados socialmente, faltos ya de todo carácter sexual”,²⁹ cuyo “resultado será óptimo si se sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual”.³⁰ En esto se fundamenta la religión y la ética, esto es, la normatividad moral: “El *súper-yo* cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de la ética. En todas las épocas se dio el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas”.³¹ Dado que el *superyó* expresa los impulsos del *ello*, del inconsciente, “aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana, conforme siempre a nuestra escala de valores”.³² Así, la valoración no surge de lo alto, sino de los impulsos psíquicos “groseros”.

Fueron, sobre todo, Marx y Engels quienes llevaron hasta sus últimas consecuencias la influencia de la valoración sobre la moralidad según sus orígenes radicales. Efectivamente, con sus nociones de valor de uso y valor de cambio explicitaron mejor que nadie el sentido original del acto de valorar, exponiendo una dinámica imperante en la historia que sacude por completo cualquier establecimiento de una ética, pues el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo en la mercancía tiene consecuencias semejantes para el trato social. Si la mercancía cuenta con una

27. Sigmund Freud, *El yo y el ello*, Alianza, Madrid, 2012, p. 33.

28. *Ibidem*, p. 35.

29. Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 2011, p. 22.

30. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2016, p. 76.

31. *Ibidem*, p. 147.

32. Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 36.

cualidad, “la de ser producto de trabajo”,³³ esa cualidad —la objetivación del trabajo humano— es cuantificable porque “lo que determina la magnitud de valor de un bien es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario o el tiempo realmente necesario para producirlo”.³⁴ A ello corresponde el valor de cambio, es decir, “la relación cuantitativa o la proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra”.³⁵ Fundamental en este proceso es que lo cuantitativo impera sobre lo cualitativo, pues la utilidad de la mercancía en la sociedad no se establece gratuitamente: “El valor de uso no es, ni mucho menos, algo [que se ame por sí mismo] en la producción de mercancías. Si se producen, en general, valores de uso es, sencillamente, porque éstos son el sustrato material del valor de cambio, aquello en que toma cuerpo el valor”.³⁶ Esto abre paso a la posibilidad de la valorización en la que el capitalista busca producir “una mercancía que valga más que la suma de valor de las mercancías requeridas para producirla [...]. No se propone producir solamente un valor de uso [...] sino un valor, y además del valor, la plusvalía correspondiente”,³⁷ cosa imposible para el obrero. Ese cambio de lo cualitativo a lo cuantitativo es, como tal, el tipo de relación humana de las sociedades históricas, que “ha disuelto la dignidad humana [*persönliche Würde*] en el valor de cambio y ha sustituido las libertades garantizadas y legalmente adquiridas por la única libertad, la libertad de comercio sin escrúpulos”.³⁸ Consecuentemente, la noción de moral, según la valorización, no es más que la forma de dominio espiritual derivada del dominio material, al punto de que “las leyes, la moral, la religión son [...] prejuicios burgueses, bajo los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses”,³⁹ y el principal de ellos es la explotación.

33. Karl Marx, *El capital* I, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 43.

34. *Ibidem*, p. 45.

35. *Ibidem*, p. 42.

36. *Ibidem*, p. 169.

37. *Ibidem*, p. 170.

38. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2005, p. 44.

39. *Ibidem*, p. 55.

Desde esta perspectiva, *la idea de valor expresa formas de poder como dominio sobre el otro*, cuyo éxito requiere la debilidad de ese alter ego.⁴⁰ Advertir esto debería bastar para cuidarse de la noción de valor no sólo en filosofía, sino incluso en la vida cotidiana, toda vez que se enseñan valores supuestamente universales y dominantes, inculcados por los progenitores, idealizados por la cultura y explotados por los sistemas educativos. Es asunto de cuidado, además, porque el fracaso de la universalización del valor resulta en la anulación de la validez moral, extendiéndose a la falta de sentido de la ética, tal como lo tematiza, por ejemplo, Wittgenstein. En efecto, asumiendo sin más que la ética trata sobre lo valioso, no en sentido relativo, sino absoluto,⁴¹ Wittgenstein se dirige al lenguaje como núcleo esencial de su análisis. Qué valores tienen las proposiciones es cosa sencilla de responder según los límites que el lenguaje establece. Los pensamientos se expresan en proposiciones con sentido⁴² que descansan sobre la figura lógica, que “figura la realidad en la medida en que representa una posibilidad del darse y no darse efectivos de estados de cosas”.⁴³ Estos estados de cosas o circunstancias son los *hechos*, a los que Wittgenstein denomina “el caso”, es decir, “el mundo”. Las proposiciones, así, tienen sentido en tanto que describen eso que acaece en el mundo, los estados de cosas, y en ellas la “verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad”.⁴⁴ Consecuentemente, “todas las proposiciones valen lo mismo”.⁴⁵ Esto puede significar que no tienen valor alguno o que, de tenerlo, sería sólo el de los valores lógicos de verdadero y falso, con los cuales el lenguaje posee, a lo mucho, el valor relativo de describir estados de cosas dentro del mundo. La ética, en cambio, “surge del deseo de decir algo sobre el sentido

40. Sobre esta dinámica entre poder y debilidad versará la próxima entrega de mi investigación, enfocando la idea de democracia para explicitarla.

41. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 35.

42. Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, Alianza, Madrid, 2015, p. 49 (4.001 y 4).

43. *Ibidem*, p. 27 (2.201).

44. *Ibidem*, p. 29 (2.222).

45. *Ibidem*, p. 177 (6.4).

último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso”.⁴⁶ Ella requeriría, entonces, decir algo sobre el sentido del mundo en su totalidad, en la medida en la que “*el bien absoluto*, si es un estado de cosas describable, sería aquel que [cualquiera], independiente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente*”.⁴⁷ No obstante, el sentido o la dirección del mundo tendría que apuntar hacia algo más allá de él: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor”; es decir, carecería de valor absoluto, ya que “todo suceder y ser—así son casuales”.⁴⁸ Las proposiciones éticas son empleos malogrados del lenguaje al pretender decir algo más alto,⁴⁹ más allá del mundo y del lenguaje significativo, algo “sobrenatural”.⁵⁰

En resumen, los orígenes ontológicos de los valores son genealógicos, psicológicos, económicos o lingüísticos en términos lógicos, de modo tal que implican la relativización de su sentido como fundamento, ya que resultan de operaciones en las que la imposición de ideales apunta a una aspiración irreal: sea por la tergiversación de valores tradicionales, sea por la represión de los impulsos sexuales, sea por abuso de la explotación, sea por mal uso del lenguaje. Los orígenes de los valores se revelan, entonces, como meta-mundanos, meta-psicológicos, meta-materiales y meta-lógicos. En pocas palabras: se revelan como metafísicos.

De ese modo, valor y moral se vuelven nombres de la metafísica. Sólo que la nombran dándole un sentido peyorativo, ya que los valores morales se toman por medida de todas las cosas a partir de ciertas ideas impositivas de racionalidad y de principios absolutos carentes

46. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, p. 43.

47. *Ibidem*, p. 38. Las cursivas se encuentran en el original.

48. Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, p. 177 (6.41).

49. *Idem*.

50. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, pp. 43 y 37.

de contenido, al ser extraídas de otras fuentes. La metafísica, según ello, trata sobre prejuicios denominados *razón* y *absoluto*. Puede ser, no obstante, que ese prejuicio, lejos de surgir de la metafísica, le haya sido impuesto. Me refiero a que los juicios de valor, supuestamente propios de su quehacer, implican el pre-juicio de que el valor moral —y no la virtud— es aquello a lo que la metafísica y la ética limitan su labor. Las explicaciones del origen del valor llevan a cabo una valoración del *μετά* de la metafísica, interpretándola como pensamiento *allende* lo real y fuera de la existencia relativa. Semejante valoración pretende establecer una *respuesta* sobre cuál sea el sentido de la metafísica, con la finalidad de encerrarla en su propio ámbito, uno generalmente entendido como ajeno al mundo. Sin embargo, con este supuesto se elude la *pregunta* por lo que sea la metafísica *más allá de los valores*; pregunta que ha de ir más allá de los prejuicios. En ese mismo sentido, si bien la noción de valor considera la virtud de un modo tal que la define como algo *dado*, acotado y agotado, según los límites de sus orígenes, en rigor, la virtud involucra la posibilidad de una *apertura* que habrá de examinarse a continuación. Pero, dado que la filosofía no inventa *ex nihilo* la confusión entre virtud y valor únicamente a partir del siglo XIX, comprender su diferencia requiere explicitar la causa de su confusión.

Semejanza y diferencia entre virtud y valor

En cuanto al origen histórico de la noción de valor, puede rastrearse en pensadores como Hume, Kant y Hegel. Si bien ellos todavía hablan de *virtue* y *Tugend* (siguiendo el lenguaje previo que se remonta a la noción griega de ἀρετή y su traducción latina, *virtus*), sus enfoques vuelven imperativa la idea de *apreciación*. A continuación señalo únicamente de qué modo estos pensadores hacen de la virtud asunto de valoración, dado que en ello hay un indicio importante de la confusión entre valor y virtud.

Hume destaca la valoración al colocar la moral en el ámbito del *sentimiento* porque su propuesta define la virtud como “cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación”.⁵¹ Kant, por su parte, considera que “la virtud en su auténtica figura no es otra cosa que presentar la moralidad desvestida de toda mezcla de lo sensible”.⁵² Así, se opone a quienes conciben la moralidad como una suerte de homúnculo “que se parece a todo lo que se quiere ver en él, sólo no a la virtud”.⁵³ Sin embargo, introduce en ello los conceptos de *valor relativo* y *valor absoluto* para distinguir entre *cosas* y *personas*, *finés subjetivos* y *finés objetivos*, o *medios* y *finés en sí mismos*.⁵⁴ De esta manera, pone la pauta para una teleología fundada en un ideal que persigue el progreso. Hegel, finalmente, examina la virtud como *figura de la conciencia* contrapuesta dialécticamente a la otra figura que denomina *curso del mundo*. De este modo, da razón de la contraposición entre, por una parte, la universalidad de algo *en sí* que busca la conciencia del sujeto; y, por otra parte, la individualidad del “para” del que hace gala el mundo en su existencia: “Lo que a ojos de la virtud es *en-sí*, a ojos del curso del mundo es sólo para él [para el curso], él está libre de cualquier momento que sea fijo y firme para ella, y al que ella esté atada”.⁵⁵ Con ello, la virtud es sólo una *mediación* del proceso del espíritu analizado según aquel concepto de *valer-para* que impregna la *Fenomenología del espíritu*: el *gelten*. La virtud deja de ser preminente frente a la individualidad del curso del mundo porque “la individualidad [...] es el principio de la *realidad efectiva*; pues ella es justamente la conciencia de que *lo-que-es-en-sí* es igualmente *para otro*”.⁵⁶ La conciliación de esa dialéctica recae sobre el curso del mundo, no sobre la virtud: el curso

51. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2006, p. 185.

52. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 183 (Ak. 426).

53. *Idem*.

54. *Ibidem*, p. 187 (Ak. 428).

55. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada/Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid, 2010, p. 467. Las cursivas se encuentran en el original.

56. *Ibidem*, p. 469. Las cursivas se encuentran en el original.

del mundo “no es tan malo como parecía; pues su realidad efectiva es la realidad efectiva de lo universal”.⁵⁷ La virtud, a decir de Hegel, posee un valor abstracto y vacío por su indeterminación.

Estos sistemas establecen, así, la subjetividad de la virtud. De ahí que el ser-ético del humano se tenga por asunto individual o privado, escindido de su ser-político, esto es, del aspecto que daría razón propiamente de su vida pública, así como de la justicia y del derecho involucrados en ella. Por eso Hume y Kant separan de la ética sus teorías del derecho. Más aún, Hegel afirma que la virtud ya no es una forma de conciencia adecuada a su presente, sino algo propio de la Antigüedad. Desde luego, hay formas de la subjetividad ética que no derivan en una valoración. Piénsese en el *sujeto existencial* de Kierkegaard, cuya interioridad es inescrutable,⁵⁸ máxime para la exterioridad de lo universal-histórico.⁵⁹ Piénsese también en el *sujeto avolitivo* (*willenlos*) de Schopenhauer, que no es un sujeto guiado por concepto alguno ni por el principio de razón suficiente,⁶⁰ sino por un conocimiento puro quietador de la voluntad,⁶¹ encaminado al ascetismo.

La diferencia, por un lado, entre el sujeto empírico de Hume, el sujeto trascendental de Kant o el sujeto-objeto de Hegel; y, por el otro lado, el sujeto individual existente de Kierkegaard o el sujeto avolitivo del puro conocimiento de Schopenhauer, radica en que estos últimos no determinan la subjetividad desde un punto de vista intelectual del que depende la objetivación de todo lo que pueda ser conocido; no la toman por fundamento del valor absoluto. Schopenhauer, de hecho, muestra que la noción de valor absoluto es una *contradictio in adiecto*: “Todo *valor* es una magnitud comparativa y está incluso en una doble

57. *Ibidem*, p. 471.

58. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2008, p. 322.

59. *Ibidem*, p. 135.

60. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 268.

61. *Ibidem*, p. 499.

relación: pues, en primer lugar, es *relativo* en tanto que es *para* alguien; y, en segundo lugar, es *comparativo* en tanto que es en comparación con alguna otra cosa según la cual es apreciado. Separado de estas dos relaciones, el concepto de *valor* pierde todo sentido y significado”.⁶² Por tanto, toda pregunta que interroga si la virtud posee un valor-en-sí es un despropósito *ab initio*: lo en-sí es, por definición, lo que no es para-alguien; mientras que el valor es siempre para-alguien y jamás puede ser “apreciado” en-sí. La subjetividad esencial que plantean pensadores como Hume, Kant y Hegel es precisamente el “para” ante el cual las virtudes son interpretadas como *atributos* de contenido *delimitado* que *posee* el individuo. Al interpretar la virtud desde semejante concreción, su valor se vuelve *medida* como *medio* de la meta a la que sirve, incluida la figura del *progreso*, como en Kant y Hegel. El significado de la virtud depende, entonces, de lo que establezca la subjetividad dominante en cada situación histórica, expresada eminentemente por doctrinas religiosas y convenciones sociales. El ejemplo más eminente de esa dependencia lo expresa el cristianismo, en tanto que, según su esquema, hasta las virtudes “sin referirlas a Dios [...] son vicios más bien que virtudes. Y [si son] consideradas en sí mismas [...] están infatuadas, son soberbias, y, por tanto, no se las puede considerar como virtudes, sino como vicios”.⁶³ Esto conduce a la postre a una *jerarquización* de la *pluralidad* de virtudes, tal como la establece Tomás de Aquino:

De la misma manera que el pecado consiste [...] en el desprecio de Dios y adhesión a los bienes pasajeros, el mérito del acto virtuoso consiste [...] en la unión con Dios y en el desprecio de los bienes creados [...]. Y, por lo mismo, las virtudes teologales, con las que nos unimos directamente al mismo Dios, son más importantes

62. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 189. Las cursivas se encuentran en el original.

63. Agustín de Hipona, *Obras completas XVII: La ciudad de Dios II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 625 (XIX, XXV).

que esas virtudes morales por las que despreciamos algo terreno para unirnos con Dios.⁶⁴

Número, pluralidad, progreso, magnitud, medida y comparación son determinaciones cuantitativas de la virtud según las cuales las preguntas esenciales son cuántas y cuáles hay, cómo medirlas según el caso, su relación (o falta de relación), bajo qué jerarquía catalogarlas y cómo pre-determinar su alcance: formas usuales de evaluación que se les aplica. La pregunta por la *unidad* de la virtud queda en entredicho, a pesar de los esfuerzos tempranos de Platón por plantearla. Para esta pregunta no es adecuada la cuantificación, pero tampoco la cualificación. La determinación cualitativa de la virtud la presenta como materia de posesión, en la medida en la que se considere que las virtudes, como unidades plurales pero concretas, se enseñan y adquieren según estándares histórico-culturales, volviéndose atributos de la persona. El problema de la posesión de las virtudes lo plantea la pregunta de los estoicos antiguos acerca de si se puede perder o no la virtud.⁶⁵ A ello apunta la duda sobre la posibilidad de su enseñanza según la discusión entre filósofos y sofistas. A eso se aboca la indagación original por la relación entre virtud y conocimiento. No obstante, he ahí que la tradición ofrece también una concepción alternativa de la virtud, ajena a la forma cuantitativa de la extensión, para meditarla, por así decirlo, en tanto *intensión*, esto es, *fuerza* o *potencia*. Así, Spinoza la define como potencia y caracteriza el actuar conforme a la virtud como “conservar su ser [...] bajo la guía de la razón”.⁶⁶ La virtud es, entonces, conocer y, en concreto, “conocimiento de Dios”.⁶⁷ La potencia de la conservación que esto consigue es el “supremo esfuerzo del alma y su virtud suprema [al] conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”,⁶⁸ a saber, la intuición filosófica.⁶⁹ Por su parte, para Leibniz también es

64. Tomás de Aquino, *Suma de teología II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p. 214 (c. 104, a. 3).

65. *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 306 (SVF 568).

66. Baruch Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 2006, p. 312 (IV, XXIV).

67. *Ibidem*, p. 314 (IV, XXVIII).

68. *Ibidem*, p. 410 (V, XXV).

69. *Ibidem*, p. 164 (II, XL).

menester comprender la virtud mediante la unidad de la sustancia que denomina —en “Sobre la naturaleza”— “fuerza primitiva de actuar”.⁷⁰ Leibniz expresa el sentido de esa fuerza en el “Examen de la física de Descartes”: “la fuerza derivativa y accidental o mudable será cierta modificación del poder (*virtus*) primitivo esencial, que es lo que persiste en toda sustancia corpórea”.⁷¹ La comprensión ética de este impulso físico que conduce a la ciudad de Dios es —como afirma en “Del destino”— una contemplación que “alcanzarán antes y mejor que los otros quienes se hayan abierto mejor el camino con su entendimiento, disponiendo su hacer conforme a su mejor concepto, con orden o según la razón, y para el bien, en lo cual propiamente consiste la virtud”.⁷²

La noción de virtud en tanto fuerza y poder según el razonar e intuir es un eco que se remonta al pasado. Uno de sus antecedentes eminentes es el estoicismo, que explica las virtudes “particulares” como unidad del κράτος o *fuerza* aplicada de diversos modos: “esta misma fuerza y potencia, cuando se aplica a las cosas que aparecen como dignas de seguir existiendo, es templanza; cuando se aplican a aquellas que se deben afrontar, coraje; cuando se refiere a las valiosas, justicia; cuando a las que se han de evitar o buscar, prudencia”.⁷³ Esa unidad común, que Cleantes consideraba —igual que Leibniz— una fuerza en sentido físico y ético, es descrita por Zenón como “fuerza generada por la razón”.⁷⁴ De ahí que éste explicase la pluralidad de virtudes como formas de la sabiduría, dando razón de “una sola virtud, que parece diferir por sus relaciones con las cosas, según la acción”.⁷⁵ Finalmente, Sócrates es el antecedente más antiguo de esta concepción en lo que canónicamente se denomina “historia de la filosofía”.

70. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Sobre la naturaleza” en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 553–571, p. 565 (§12, GP VII 512).

71. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Examen de la física de Descartes” en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 500–510, p. 506 (GP IV 397).

72. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Del destino” en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 441–448, p. 447 (DS 54).

73. *Los estoicos antiguos*, p. 304 (SVF 563).

74. *Ibidem*, p. 127 (SVF 202).

75. *Ibidem*, p. 126 (SVF 200).

Su tesis de que la virtud está emparentada con el conocimiento, y que discernimiento y virtud (φρόνησις y ἀρετή) son inseparables entre sí —y ajenas a la fama u opinión— hace eco de la tesis de Heráclito del discernimiento mismo como virtud en cuanto tal (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη).⁷⁶ Esta tesis suya no era del total agrado de algunos, como Aristóteles (gran catalogador y mensurador de la virtud), al menos hasta cierto punto. Éste critica la idea socrática de la unidad entre φρόνησις y ἀρετή;⁷⁷ y, no obstante, considera que el hábito de la virtud es posible para los que “viven de acuerdo con cierta inteligencia [νοῦς] y orden recto y que tengan fuerza [que, si bien hace referencia a las leyes, en general] es la expresión de cierta prudencia e inteligencia [φρόνησις y νοῦς]”.⁷⁸ En todo caso, la formulación de esa fuerza en Sócrates es uno de los conceptos más significativos que expresan la virtud: ἐγκράτεια (fuerza, dominio o poder sobre sí).

Por lo antedicho, la confusión entre valor y virtud, o el “dominio” de aquél sobre ésta, tendría que desconcertar no menos de lo que desconcertaba a Sócrates “que uno pudiera cobrar dinero por predicar la virtud”.⁷⁹ No por la nobleza de la gratuidad que ello debiese involucrar, sino por las consecuencias de que la valoración se imponga ante la fuerza de la virtud. Esa ἐγκράτεια que Sócrates ostentaba no era dominio sólo sobre el placer que procura el cuerpo, sino sobre “el que procura el dinero [...] porque [Sócrates] creía que quien toma dinero del primero que llega se impone a sí mismo un dueño absoluto, y no hay nada más vergonzoso que ser el esclavo de una esclavitud”.⁸⁰ De ahí la diferencia con la sofística, que reconoce únicamente la fuerza de “convertir el argumento más débil en el más fuerte”.⁸¹ No es de extrañar que la sofística sea el primer movimiento en explotar la idea de progreso (ἐπιδιδόναι)

76. *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, p. 393 (B 112).

77. Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 2000, p. 289 (VI, 13, 1144 b 19–20).

78. *Ibidem*, p. 404 (X, 9, 1180 a 18–22).

79. Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, Alianza, Madrid, 2009, p. 136 (I, 2, 7).

80. *Ibidem*, p. 171 (I, 5, 6).

81. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1997, p. 104 (fragmento 21).

como ser mejor (βέλτιον)⁸² mediante la relatividad argumentativa (τὸ πρὸς τι).⁸³ Se presenta, consecuentemente, como movimiento de dominio no de sí mismo, sino sobre el otro.

El κράτος de la ἐγκράτεια socrática y la comprensión de la virtud según su intensidad, en tanto fuerza asociada a la razón y a la intuición, implican, en cambio, la libertad. Lo que la ἐγκράτεια expresa vía negativa, como rechazo de la esclavitud, queda dicho positivamente en aquella interpretación etimológica de la virtud en el *Crátilo* de Platón. Así, sirviéndose de la diferencia entre *impase* y *facilidad de tránsito* (ἀπορία y εὐπορία, también traducidas como “escasez de recursos” y “abundancia”), Platón analiza el vicio y la virtud (κακία y ἀρετή), y entiende el primero como un caminar con impedimentos o trabas, mientras que la segunda es “siempre fluuyente” (αειρέτην) o “el hábito más deseable” (αίρετήν), y significa, pues, que “el flujo del alma [...] está siempre en libertad”.⁸⁴ En ese fluir yace la apertura de la virtud, ofreciéndose como condición de posibilidad ilimitada, en lugar de ser una posesión de características limitadas. Lo que posibilita dicha condición es la delimitación de los valores, de suerte que la virtud no está subordinada al valor, sino que éste está condicionado por aquélla.

Ética y virtud

En la Antigüedad ἀρετή significaba “excelencia y perfección”. Guarda relación con el superlativo ἄριστος, cuya definición era la misma que κράτιστος: “adecuado”, “apropiado”. Desde esta perspectiva, hacer de la perfección o excelencia un asunto de comparaciones valorativas es un despropósito semejante al absurdo de hablar de “lo más perfecto” o lo “perfectísimo”, como si lo “meramente perfecto” fuese algo carente y, por tanto, imperfecto respecto de sus hipotéticos comparativo y

82. *Ibidem*, p. 93 (fragmento 5).

83. *Ibidem*, p. 100 (fragmento 14).

84. Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 2004, p. 420 (415 d).

superlativo. Lejos de ello, la virtud hace referencia a la fuerza en una plétora de actividades porque, en todo obrar, el ser humano puede ir *más allá* de las limitaciones pre-concebidas, las adoptadas según valores impuestos y sin mediación de un juicio. De ahí que los límites en el obrar tengan el carácter de pre-juicios y que ir más allá de ellos consista en liberarse de los prejuicios valorativos. Me parece que ése es el sentido del *más allá* o *μετά* de la metafísica cuando su sentido no se acota a lo definido por un pensador, sino que se busca su alcance histórico. No se trata del mero ir “más allá de lo natural”, sino de ir más allá de prejuicios y de límites preconcebidos. El más allá metafísico es, así, una indicación de la potencia de la virtud. En ese mismo sentido, la ética nombra *algo más* que la mera moral, porque, si bien ἦθος es el carácter o marca que tipifica al individuo —semejante a lo indicado con el vocablo latino *moralis*—, la ética designa, además, la *estancia* o el *habitar* abierto, e implica que el carácter particular procede del libre hábito si, en efecto, ἦθος (carácter) procede de ἔθος (hábito), según afirma Aristóteles⁸⁵ y, antes aún, Platón en las *Leyes*.⁸⁶ Gracias a ese espacio libre, como condición de posibilidad, se desarrollan costumbres y usanzas de morales particulares. Pero, ante todo, la libertad ética es condición de posibilidad del pensamiento capaz de criticar los prejuicios habidos en dichas morales.

Cabría parafrasear en este contexto lo enunciado por Hegel sobre la verdad: hay que dejar a un lado la opinión de que la virtud sea algo palpable.⁸⁷ No por intangible o inalcanzable, sino porque no es *una cosa* agotada en lo dado. Su ser-cosa es prejuizado a causa de la confusión entre virtud y valor, y de la idea de *posesión* de la virtud. Ahora bien, la virtud implica un cierto poseer, mas no el del aseguramiento personal de atributos adscritos a las costumbres azarosas del caso. Se trata, en cambio, del *poseer* en el sentido etimológico de *potis-sedere*:

85. Aristóteles, *Ética nicomáquea...*, p. 160 (II, 1, 1103 a 19–20).

86. Platón, *Diálogos IX*, Gredos, Madrid, 1999, p. 17 (VII, 792 e).

87. Me refiero al pasaje de la Introducción a su *Ciencia de la lógica*.

poder ser.⁸⁸ De ello tratan Aristóteles y Tomás de Aquino al caracterizar la virtud como *modo de ser*, lo cual se dice en latín *habitus* y en griego ἔχισ, esto es: “habilidad”, “capacidad” o “disposición para la práctica”. De hecho, “habilidad” procede del latín *habeo* —igual que *habitus*— y significa “haber”, “tener” o “poseer”, equivalente al ἔχειν griego —del que proviene ἔχισ—. Si aquí enfatizo el carácter de *posibilidad* de la virtud se debe a que se halla emparentado con el poder en tanto fuerza que no se agota en lo dado, sino que señala la apertura del camino como *libertad para serse*, es decir, para ser “*sin más*”, sin valores dados.

Paradójicamente, *ser sin más* requiere “un más”, a saber, ir *más allá*; pero no de sí mismo, sino de doctrinas y valores prejuizados, los cuales, mermando nuestra posibilidad, nos impiden ser más que aquello que pre-concebimos y nos de-limita. Sólo que *ser más* no implica una suma, sino, acaso, una resta: ser menos prejuicioso. Aunque, expresándonos así, volvemos a caer en el problema que lleva a confundir valor y virtud, a saber, la recurrencia a valores aritméticos: el más y el menos, fundantes de la idea de virtud como justo medio, progreso, mediación, etcétera. He ahí una aporía, pues sin la especificidad que aportan esos valores parece haber riesgo de volver inexistente a la virtud. ¿Será el temor ante ese riesgo lo que conduce a la filosofía actual a justificar el valor de la virtud o su propia valía? En todo caso, de la existencia de la virtud cabe expresarse como Descartes lo hizo de la existencia de lo corpóreo, aunque en sentido inverso: la virtud ciertamente existe, pero no como objeto de la matemática pura. Que no sea mensurable no la hace irreal. No se halla en la lejanía de una aspiración inalcanzable, pero tampoco en la miope cercanía de lo que se dice comúnmente en casa, en las instituciones, en las escuelas, etcétera.

88. Al respecto ver Aldo Guarneros, “Virtud y habitar ético-político” en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, vol. 57, N° 159, julio/diciembre de 2025, pp. 46–82.

Existe la posibilidad de refrenar por un momento el afán de dar *respuesta* a lo que sea la virtud para tratar de formular la *pregunta* por ella. Y con eso, sin percatarnos, le somos más próximos: nos hallamos en la marcha perpetua que se encamina a *algo más*, poniendo en duda lo consabido. La sugerente tesis de Platón sobre la virtud como fluir no debe confundirse, por tanto, con un paseo tranquilo. La fuerza de la virtud es un *esfuerzo*, como el que describe Aristóteles no en sus tratados mayores, sino en un poema de juventud:

Virtud, camino de penalidades para el género humano,
 el más hermoso galardón de la vida,
 en la Hélade la belleza de tus formas, oh Virgen,
 convierte en un destino envidiable hasta la muerte
 y los padecimientos perpetuos y terribles que se han de afrontar.
 El fruto inmortal con el que llenas nuestro corazón
 es más poderoso que el oro, prevalece sobre nuestros padres
 y se impone al sueño que sustrae el vigor de nuestros ojos.
 Por ti Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
 mucho soportaron en sus esforzados trabajos
 para proclamar tu poder.⁸⁹

En este sentido, la virtud no está reducida a las morales. Se encuentra en la apertura del habitar ético que es, a la vez, metafísico, científico, político, estético, etcétera. Un ejemplo bello de su sentido lo ofrece el arte: *excelente* no es el artista satisfecho por lograr una ejecución que cumpla estándares, sino el que re-conoce que puede hacer *más*.

En su caminar histórico la virtud ética va dando señas de su ser mediante los diversos planteamientos filosóficos. Ninguno de ellos tiene la última palabra sobre lo que sea la virtud ética, pero todos pueden atisbarla y son, en cuanto tales, exhibición tanto de la fuerza de la virtud como de la apertura de la libertad ética, aun cuando lo

89. Aristóteles, *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005, pp. 472-473.

hagan versando sobre morales específicas o construyendo sistemas de valores determinados. Ética y virtud, valor y moral son dos mancuernas que expresan de distinto modo el sentido de la metafísica y su quehacer, pero que no están completamente dissociadas. Piénsese en cada uno de los siete sabios de Grecia para confirmar cómo dan razón por igual de la universalidad de la ética y de la particularidad de la moral. Sus sentencias agrupan, a la vez, indicaciones sobre la virtud (“domina el placer”, “domina el ímpetu”, “conócete a ti mismo”) y una serie de valores que su sociedad requería inculcar. Pero, más aún, sirva como ejemplo la enorme tradición filosófica de la que aquí ofrecí sólo un esbozo: en la adopción de conceptos nuevos y la renuncia a los antiguos no deja de haber, en rigor, la intuición común de un camino por recorrer que *no vale* por las respuestas dadas, sino que se *esfuerza* en abrir sendas a través de interrogantes. También la filosofía actual, enfocada en el valor, manifiesta con su meditación —no así con su vocabulario— la virtud ética que se intensifica en su libertad.

Con el desarrollo histórico aquí esbozado he querido mostrar el *esfuerzo* común de la virtud desplegándose en su historicidad, con lo cual ella es la condición de posibilidad de la investigación por la cual pregunta la ética. Implícito en ello está que toda filosofía es ética. No porque cada una elabore un sistema moral que explicita valores, sino por el fundamento común de la *estancia* o el *habitar* desde la libertad. La eticidad de lo ético *está* en la *trascendencia* implícita en el *μετά* de la metafísica, que no va allende lo existente, sino que atraviesa dialógicamente *aquende* la historicidad del pensar, dando razón del principio de unidad de la estancia en la que todo ser humano puede-ser-se. X

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 2000.
 _____ *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005.
- De Aquino, Tomás, *Suma de teología IV*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- De Hipona, Agustín, *Obras completas XVII: La ciudad de Dios II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2016.
 _____ *El yo y el ello*, Alianza, Madrid, 2012.
 _____ *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 2011.
- Guarneros, Aldo, “Virtud y habitar ético-político” en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, vol. 57, N° 159, julio/diciembre de 2025, pp. 46–82.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Abada/Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid, 2010.
- Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.
- Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, Alianza, Madrid, 2009.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2008.
- Korsgaard, Christine, *Las fuentes de la normatividad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, “Del destino” en Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 441–448.
 _____ “Examen de la física de Descartes” en Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 500–510.

- _____ “Sobre la naturaleza” en Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 553–571.
- Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1984.
- Mackie, John, *Ética. La invención del bien y del mal*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Marx, Karl, *El capital I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2005.
- Moore, George Edward, *Principia ethica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2005.
- _____ *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2005.
- _____ *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 2006.
- Platón, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 2004.
- Platón, *Diálogos IX*, Gredos, Madrid, 1999.
- Scanlon, Thomas, *Lo que nos debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Scheler, Max, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- _____ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- Singer, Peter, *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Sofistas. *Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1997.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Alianza, Madrid, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 2011.
- _____ *Tratado lógico-filosófico*, Alianza, Madrid, 2015.

Hacia una ética de las *formas simbólicas*

Rafael Luis Alonso Raygoza Chávez*



Recepción: 22 de marzo de 2025
Aprobación: 5 de junio de 2025

Resumen. Raygoza Chávez, Rafael Luis Alonso. *Hacia una ética de las formas simbólicas*. Ernst Cassirer dedicó múltiples obras a presentar su postura teórica. Sin embargo, no existen muchos textos respecto a su postura práctica. En el presente artículo busco mostrar que la carencia de obras prácticas del neokantiano se explica a través de la correlación que su filosofía supone entre *razón pura* y *razón práctica*. Para lograr este cometido comenzaré mostrando cómo la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant supone una correlación entre razón pura y razón práctica, pero que sólo es efectiva en los juicios estéticos y teleológicos. Posteriormente, pondré de manifiesto que la *Filosofía de las formas simbólicas* surge y se cimienta en la *facultad de juzgar reflexionante*. Por último, consecuente con la *Filosofía de las formas simbólicas*, propondré una manera de comprender una ética de las formas simbólicas, estimulante para pensar problemas contemporáneos.

Palabras clave: Cassirer, cultura, ética, Kant, juicio reflexionante, símbolo.

Abstract. Raygoza Chávez, Rafael Luis Alonso. *Toward an Ethics of Symbolic Forms*. Ernst Cassirer devoted multiple works to laying out his theoretical stance. However, few texts deal with his practical stance. In this article I set out to show that the lack of practical works by the neo-Kantian can be explained by the correlation his philosophy assumes between *pure reason*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. rafael.raygozach@gmail.com

and *practical reason*. In order to make my case, I begin by showing how Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment* assumes a correlation between pure reason and practical reason, but that it is only effective in aesthetic and teleological judgments. Subsequently, I argue that *The Philosophy of Symbolic Forms* emerges from and is grounded in the *reflective power of judgment*. Finally, in line with *The Philosophy of Symbolic Forms* I propose a way of understanding an *ethics of symbolic forms* that could help to think about contemporary problems.

Key words: Cassirer, culture, ethics, Kant, reflective judgment, symbol.

De la crítica de la razón pura a la facultad de juzgar reflexionante

No cabe duda de que la *Crítica de la razón pura* (CRP) de Immanuel Kant es una de las obras filosóficas más famosas y estudiadas. Sin embargo, a pesar de la gran relevancia filosófica de la primera *Crítica*, para algunos —como los idealistas alemanes— la obra kantiana más importante es la *Crítica de la razón práctica* (CRPr). Después de estas dos viene todavía la tercera *Crítica*, la *Crítica de la facultad de juzgar*, quizá la menos famosa, la que menos reflectores ha tenido. No obstante, para los entusiastas de la filosofía kantiana, esta última ofrece armonía a todo su pensamiento y permite el encuentro entre *razón pura* y *razón práctica*.

A través de la CRP Kant elabora su propuesta filosófica. Si bien hay diversos conceptos fundamentales en el despliegue del sistema kantiano, resultan imprescindibles —al menos para los fines del presente texto— los siguientes: *juicio analítico*, *juicio sintético a priori*, *juicio sintético a posteriori*, *trascendental*, *fenómeno* y *noúmeno*. El juicio analítico es aquél en cuyo predicado, de alguna manera, está contenido el sujeto. En el juicio sintético su predicado añade algo nuevo al sujeto. Cuando es *a priori*, el conocimiento se da de manera universal, independientemente

de la experiencia; cuando es *a posteriori*, el conocimiento requiere de comprobación empírica. “Trascendental” es el concepto que el filósofo de Königsberg utiliza para salir de los términos “inmanente” y “trascendente”, aseverando que se refiere no tanto a los objetos, sino a su modo de conocerlos, en tanto que tal modo es posible *a priori*.¹ Por último, los términos de la dicotomía fenómeno–noúmeno hacen referencia, el primero, a los entes sensibles y a nuestro modo de conocerlos, y el segundo, a los *entes inteligibles*.²

Una vez teniendo estos conceptos en mente, recordemos que el objetivo principal de la CRP es, en términos generales, responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, y, de manera más precisa, la pregunta central de la razón pura: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Es decir, cómo se puede hablar de *juicios sintéticos* que no requieran de la experiencia para ser universales y objetivos. La importancia de esta pregunta radica en que, para Kant, los juicios sintéticos *a priori* son los propios de la ciencia de su época. Y a propósito del objetivo de la primera *Crítica* Manuel García Morente escribe lo siguiente:

El problema de la crítica queda aquí expuesto en toda su integridad. Se trata de mostrar cómo es posible el conocimiento científico, y cuál es la garantía de su validez objetiva. La cuestión se desdobra en tres momentos: primero, descubrir los principios sintéticos a priori en que se fundan matemáticas y física. Segundo, mostrar que esos principios sintéticos a priori son las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Tercero, probar que las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos.³

1. El objetivo del presente escrito no es desarrollar estos conceptos. Para una profundización acerca de ellos conviene revisar la introducción completa de la *Crítica de la razón pura*.
2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2013, pp. 268–269 (B306).
3. Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa–Calpe, Madrid, 1976, p. 39.

Si acudimos al apartado de la CRP titulado “El canon de la razón pura” podemos afirmar que Kant, idealmente, se propone atender tres interrogantes en esa obra:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?⁴

Si bien la primera parece quedar resuelta a través de la estructura argumental y conceptual otorgada por la CRP, de las dos últimas apenas tenemos un esbozo en esa obra. Así pues, en su segunda *Crítica* Kant decide atender la segunda pregunta; pero ya no con interés en el conocimiento científico y su validez (esto es, ya no en cuanto a las condiciones de posibilidad de que el sujeto conozca los objetos), sino en cuanto a que el sujeto conozca la relación entre la razón, la voluntad y su causalidad.⁵ Si la primera *Crítica* busca entender los juicios sintéticos *a priori* para fundar a partir de ellos la condición de posibilidad del conocimiento en general, la segunda pretende identificar los principios *a priori* de la ley moral y explicar cómo operan éstos en la vida práctica.

Ahora bien, el problema de dividir la CRP de la CRPr es que se produce una escisión del ser humano, pues, por un lado, éste parece estar inmerso en el mundo de los fenómenos (sensible), mientras que, por el otro, pertenece también al mundo nouménico (inteligible, *en sí*). Así, el ser humano —o, cuando menos, su razón— se encuentra dividido entre la razón pura (sensible) y la razón práctica (inteligible). Podemos identificar esto con claridad cuando Kant, en la CRPr, sostiene:

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento empírico (y esto se demuestra

4. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 630 (A805/B833).

5. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Gredos, Madrid, 2010, p. 98 (A32).

mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad). Al mismo tiempo muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra conciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas.⁶

Pues bien, Kant se propone resolver tal escisión generada a partir de las primeras dos críticas con la aparición de la tercera, *La crítica de la facultad de juzgar*. En esa obra Kant, consciente de las discusiones encendidas por la división entre razón pura y razón práctica, entre lo sensible y lo inteligible, coloca desde la introducción un párrafo titulado “De la crítica de la facultad de juzgar como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo”. Allí explica:

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, pudiese, no obstante, tener algún suelo y una cierta índole de éste, para el cual justamente sólo este principio pudiera ser válido.⁷

Así, en la tercera *Crítica* Kant reconoce una facultad “intermedia” a la que llama “facultad de juzgar”, la cual se encarga de enlazar *entendimiento* y *razón*, facultades propias de la razón pura y de la razón práctica. Ahora, en la facultad de juzgar encontramos el *juicio*

6. *Ibidem*, p. 127 (Ak. v42/ A72).

7. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991, p. 88 (BXXII). Las cursivas se encuentran en el original.

determinante y el juicio reflexionante. Ambos cuentan con principios *a priori*; no obstante, el primero toma principios del entendimiento como universales y, a partir de ahí, subsume lo particular; mientras que el segundo parte siempre de cosas particulares y crea él mismo los principios universales, a través de los cuales es posible entender las particularidades. Sobre el segundo, que interesa más a este texto, el filósofo de Königsberg expone:

La facultad de juzgar reflexionante, que tiene la obligación de ascender desde lo particular en la naturaleza hacia lo universal, requiere, entonces, de un principio que no puede tomar a préstamo de la experiencia, porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, [establecer] la posibilidad de la subordinación sistemática de unos a otros. Sólo la misma facultad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería facultad de juzgar determinante), ni prescribírselo a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.⁸

De tal manera que, el juicio reflexionante surge de la facultad de juzgar, lo cual implica una conjunción de razón pura y razón práctica. Pero, además de eso, tal juicio tiene la capacidad de formar principios universales, *trascendentales*, a partir de los cuales nos es factible la comprensión de lo particular bajo leyes universales. Por último, aquéllos son posibles gracias a una “conformidad a fin” (dada por el juicio teleológico) que no viene de los objetos, sino del sujeto, gracias a la cual nos es lícito establecer esos principios *a priori*.⁹ Ahora bien, cabe aquí una aclaración: en el pensamiento kantiano la facultad de juzgar, de la que surge el juicio reflexionante, sólo opera a través de los juicios estéticos y los juicios teleológicos, ya que tanto el conocimiento de los

8. *Ibidem*, p. 91 (AXXV/BXXVII).

9. *Ibidem*, pp. 91–92 (AXXVI/BXXVIII).

fenómenos como el gobierno moral de la voluntad se dan a través de los juicios del entendimiento y los juicios de razón, respectivamente; reservando para la facultad de juzgar nada más la posibilidad de atribuir juicios regulativos que, a lo mucho, pueden “guiar la investigación”.¹⁰ Teniendo en cuenta esto, avancemos a identificar cómo es que a partir del juicio reflexionante se estructura la totalidad de la filosofía de Cassirer, suprimiendo toda distinción de juicios y, por tanto, generando una correlación entre filosofía teórica y filosofía práctica.

Cassirer: de la facultad de juzgar reflexionante al mundo simbólico

Si bien no existe una cita en la que, de manera contundente, Ernst Cassirer reconoce que su *Filosofía de las formas simbólicas* surge del juicio reflexionante, sí contamos con suficientes elementos para aseverar con seguridad que, en efecto, es así. El primer punto al que acudiremos es la reconocida intención de Cassirer de expandir la filosofía crítica kantiana hacia una filosofía de la cultura. Esto lo podemos encontrar desde la introducción del primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*:

Ya a Kant mismo le pareció demasiado estrecho cuando procedió a desarrollar el verdadero «sistema de la razón pura» en el conjunto de las tres Críticas. [...]

Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística, de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas una configuración perfectamente determinada no tanto del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva.

10. *Ibidem*, p. 306 (291/295).

La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura. Trata de comprender y mostrar cómo todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que esté fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu. Sólo aquí encuentra la tesis fundamental del idealismo su auténtica y completa confirmación.¹¹

En esta extensa cita podemos identificar con claridad el apego del filósofo de la Escuela de Marburgo al pensamiento crítico kantiano. Pero, además de ello, cabe poner atención en cómo asegura la incapacidad de la función cognoscitiva pura (el ser científico natural-matemático) para “agotar la realidad”.¹² Ante esta incapacidad se genera la necesidad de pensar la cultura como elemento integrador de toda la realidad; pero aún falta otorgarle a aquélla un “fundamento o principio formal universal”. Este principio será el *símbolo*:

Si pudiera encontrarse un medio a través del cual pasaran todas las configuraciones realizadas por separado dentro de las direcciones espirituales fundamentales, conservando también su particular naturaleza y su carácter específico, entonces se proporcionaría el término medio necesario para la reflexión que trasladara a la totalidad de las formas espirituales lo que la crítica trascendental realiza con respecto al conocimiento puro. La siguiente cuestión que tenemos que plantearnos consistirá en saber si existe de hecho semejante campo intermedio y una función mediadora para las múltiples direcciones del espíritu, y si esta función ofrece rasgos fundamentales típicos y determinados en virtud de los cuales se le pueda conocer y describir.¹³

Después precisará que ese medio es el símbolo, ya que nos permite ordenar y dominar el mundo de las percepciones sensibles particulares mediante “ficciones” ideadas por el conocimiento de manera

11. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, pp. 36-37.

12. *Ibidem*, p. 36.

13. *Ibidem*, p. 43.

puramente intelectual y no sólo en el ámbito científico, sino también en el mítico, lingüístico, artístico y, probablemente, en toda manifestación cultural.¹⁴ El símbolo, entonces, será aquel mediador entre la “particular naturaleza” de las diferentes manifestaciones del espíritu y la “totalidad de las formas”.

Tenemos así dos aspectos mediante los cuales podemos vincular con cierta seguridad el pensamiento del neokantiano con la facultad de juzgar reflexionante. El primero es su reconocida intención de expandir la crítica kantiana hacia una crítica de la cultura, reconociendo que, para este propósito, es insuficiente pensar el conocimiento científico natural-matemático y que, aun así, se requiere de un fundamento que sirva como “principio formal universal”. El segundo es que este principio será buscado en el símbolo, debido a su capacidad de permitirnos pensar la particularidad sin renunciar por ello al principio mismo. Ambos aspectos se encuentran presentes en la facultad de juzgar reflexionante. Pero, además, no es difícil encontrar las similitudes entre la noción de símbolo que utiliza Cassirer y el “símbolo” kantiano —presente en la tercera *Crítica*—, ya que, para el marburgués, el símbolo no posee realidad física en la naturaleza y, sin embargo, tiene sentido;¹⁵ mientras que el filósofo de Königsberg sostiene en la *Crítica de la facultad de juzgar* que el símbolo sirve para representar, de manera analógica, algo que sólo la razón puede pensar y que no cuenta con ninguna intuición sensible que se adecue por completo a él.¹⁶ En ambas comprensiones el símbolo, aunque carece de referente empírico, nos permite entender o dar sentido a percepciones de la experiencia. Ahora bien, en el símbolo Cassirer buscará cimentar toda su filosofía; será el “principio formal universal”, lo cual solamente será posible a través de la facultad de juzgar reflexionante.

14. *Ibidem*, pp. 43-45.

15. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, pp. 112-113.

16. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 257 (252).

Existe un tercer punto relevante, el cual posibilita sostener que la propuesta de Cassirer surge de la tercera *Crítica* y, en especial, de la facultad de juzgar reflexionante. Este punto también se articula con los anteriores: en esa obra el filósofo de Königsberg define la cultura y, además, sostiene que ella es el resultado de los fines que el hombre pone no sólo a la naturaleza, sino a su propia existencia: “La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura. Así, pues, sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano”.¹⁷ Por su parte, Cassirer centrará todo su estudio en la cultura y sostendrá que ésta, además de surgir necesariamente del símbolo, atenderá de manera principal el sentido, es decir, el significado que el hombre le atribuye a la naturaleza.¹⁸ Tenemos así elementos suficientes para confirmar que la *Filosofía de las formas simbólicas* parte de los principios que podemos identificar en la *facultad de juzgar reflexionante*.

Una vez reconocido el punto de partida de la *Filosofía de las formas simbólicas*, repasemos brevemente cómo a partir de las formas simbólicas se conforma toda la cultura. Para Cassirer todo conocimiento trabaja con conceptos, de manera que la pregunta por las *condiciones de posibilidad* del conocimiento podría traducirse en “¿cómo generamos conceptos?”. Y nuevamente aquí cabría hacer hincapié en que estos últimos abarcan todo tipo de conocimiento, sea científico o no. Así, otra forma de elaborar la pregunta sería la siguiente: “¿cómo es que el ser humano significa el mundo en sus diversas manifestaciones?”. Y reconocer que, aun cuando cada forma cultural tenga su propio sentido, existen estructuras que deben respetarse siempre que quiera significarse algo.

17. *Ibidem*, p. 358 (382).

18. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 48-49.

Un rasgo distintivo del pensamiento de Cassirer es que, para él, un *universo simbólico* significa algo de acuerdo con su *función*. Este concepto lo toma de Leibniz y se entiende por él un conjunto de relaciones lógicas establecidas entre dos o más símbolos. Según aquél, el primer filósofo en utilizar el concepto matemático de *función* en un ámbito filosófico fue éste,¹⁹ y no parece casualidad que, antes de su gran interés por Kant, sus estudios hayan tenido una peculiar inclinación hacia el filósofo de la mónada.²⁰ Así, este concepto empleado por Cassirer tiene un origen matemático sin lugar a dudas. Pues bien, aunque todas las formas simbólicas deben respetar ciertas categorías, entre las que no pueden pasarse por alto las categorías de “número”, “tiempo” y “espacio”, cada fenómeno percibido, cada símbolo, se valdrá de esas categorías de diferente manera según su *función*, es decir, de acuerdo con su propio universo simbólico u horizonte de significación. Así, por ejemplo, el número no es interpretado de la misma manera en las formas simbólicas del mito y en las formas simbólicas de la ciencia: mientras que, para el primero, se trata de un modo de separar lo sagrado de lo profano (es decir, cumple una *función* principalmente cualitativa), para la segunda es un elemento de distinción totalmente cuantitativo. Éste es un ejemplo sencillo, pero suficiente para resaltar la distinción entre la *función* del número en un ámbito y en otro, y para identificar la noción de *función* en el pensamiento de Cassirer y su importancia y centralidad en el desarrollo de las *formas simbólicas*. A propósito, Sebastián Luft señala:

La tarea concreta de la filosofía de lo simbólico es describir la «lógica simbólica» en cada caso de formación simbólica. Una cosa individual es construida como símbolo; esto hace sentido solo en el contexto de otras cosas; por consiguiente, el símbolo es el «lanzar al unísono» (*sym-ballein*) de lo individual y lo general. Su significado es *contextual* y tiene diferentes significados en diferentes miradas

19. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 76–124.

20. Gregory Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899–1919*, Anthem Press, Londres, 2014, pp. 85–90.

simbólicas. [...] El mito, el arte, la religión, la ciencia, todos tienen sus principios estructurales y maneras de funcionar. Por tanto, hemos llegado desde el idealismo crítico, al idealismo simbólico.²¹

Pues bien, para Cassirer todo aquello producido por el ser humano, todo eso a lo que llamamos cultura, en la cual es posible englobar la ciencia, la religión, el mito, el arte, el lenguaje y quizá todo cuanto hemos conceptualizado, es una producción meramente simbólica, que tiene significado debido a su propia *función*. Pero estas construcciones poseen un fundamento *a priori*; por eso podemos hablar con certeza de ellas. Tal fundamento se encuentra en la facultad de juzgar reflexionante, y, a partir de ahí, se configura toda una red simbólica que faculta al ser humano para dotar de sentido a la existencia y que, no obstante y al mismo tiempo, le obstruye el conocimiento directo de la naturaleza. Por eso Cassirer no llama al ser humano “animal racional”, sino “animal simbólico”, puesto que la única manera que tenemos de relacionarnos con el entorno que nos rodea es a través de los símbolos creados por nosotros mismos. Pensamos con esos símbolos y dialogamos entre nosotros y con la realidad sólo a través de ellos.

Hacia una ética de las formas simbólicas

Aunque Cassirer no cuenta con una obra específica en la que haya plasmado su postura práctica, podemos encontrar ciertos indicios de su apego a la postura republicana,²² tanto por la fuerte influencia que su filosofía recibe de Kant y Hegel como por algunos textos que hacen evidente esta postura. Así, por ejemplo, en *La Conferencia de Weimar* el filósofo neokantiano afirmará:

21. Sebastian Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019, p. 76. Las cursivas se encuentran en el original.

22. Entenderemos por “republicanismo” la creencia en un Estado de derecho cimentado en normas universales que surgen, en un primer momento, de la autonomía de los individuos.

Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia intelectual alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias. Pero también esta comprensión histórica quedaría como algo infructuoso e ineficaz si pretendemos entenderla exclusivamente como un saber del pasado, de lo que ha sido y está despachado. «Lo mejor que tenemos de la historia —dice Goethe— es el entusiasmo que suscita». Así pues, el zambullirse en la historia de la idea de la constitución republicana no debe significar exclusivamente un viaje hacia el pasado, sino que debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas.²³

Para dar un poco de contexto, la regularmente llamada *Conferencia de Weimar* fue dictada después de la Primera Guerra Mundial. En aquel entonces, a ojos de muchos, Alemania fue castigada de manera desmedida con muchos acuerdos internacionales. En su conferencia Cassirer intenta justificar que en el fondo de tales acuerdos internacionales se encontraban los ideales republicanos y que esos ideales habían surgido en el seno de la cultura alemana. Por ello, en cierto sentido, eran normas y penalizaciones emergidas de la misma conciencia alemana y, por tanto, no debían ser vistas con malos ojos. Sin embargo, además de eso, podemos identificar aquí la fuerte influencia hegeliana de Cassirer al invitar a los oyentes a no recibir la idea republicana como si fuera algo del pasado, sino por el contrario, algo que aún tiene apertura al futuro, que todavía está en configuración. Cassirer sugiere a quienes lo escuchan que no sean pasivos ante la ley, porque así se está yendo en contra de la república, en donde lo primordial es la autonomía del sujeto. Más aún, argumenta que, aunque las leyes del Estado surgen en un primer momento de la autonomía

23. Roberto Aramayo, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, México, 2009, pp. 65–66.

del individuo, no son leyes eternas, sino en un constante hacerse a través del despliegue de la historia de diversas culturas y civilizaciones.

Ahora bien, el apego del filósofo neokantiano a la idea republicana no nos dice mucho de la fundamentación de su postura práctica. Si bien es evidente que existen ideas tanto kantianas como hegelianas en la filosofía de Cassirer, no podemos afirmar a partir de esa constatación que él cimiente su postura de manera exactamente igual que los autores que lo influenciaron, ya que aun entre ellos hay diferencias abismales. Así, ensayemos una pequeña “reconstrucción” de lo que posiblemente sería una ética emanada de la *Filosofía de las formas simbólicas*.

Se introdujo con anterioridad, aunque someramente, el concepto de *función*. Se afirmó que este concepto es tomado de Leibniz. Puntualicemos ahora por qué tal concepto es fundamental para comprender la *Filosofía de las formas simbólicas* y, por tanto, necesario para las pretensiones del presente apartado.

En su obra *Substance and Function* Cassirer arremete contra la metafísica clásica y contra las teorías del conocimiento clásicas que sostienen que una cosa o un objeto es realmente conocido sólo a través de su *substancia*, entendiendo por ésta algo muy similar al concepto clásico de *sub-stare*, “lo que está debajo de”. Si somos consecuentes con esta noción de substancia, diríamos que, debajo de todas las cualidades de un objeto, detrás de todas sus características inmediatamente perceptibles, existe algo que permanece, y sólo cuando accedemos a eso estamos en condiciones de experimentar el verdadero conocer. En contra de esto, Cassirer propone el conocimiento a través de *funciones*, es decir, por medio de las relaciones lógicas que se dan entre lo percibido, su entorno y el sujeto, formando así un contexto de significación y de sentido: “el contenido de la experiencia se vuelve ‘objetivo’ para nosotros cuando entendemos

como cada elemento está entrelazado con el conjunto”.²⁴ Así, el conocimiento de cualquier cosa o el significado de algo sólo existe “en relación con”, es decir, únicamente un conjunto de cosas, una red o un sistema puede “significar” algo. El conocimiento ya no se busca directamente en la “cosa” o en el “objeto” —en otras palabras, en la “substancia”—, sino en la “función”, en el sistema lógico creado a partir de las relaciones que lo circundan.²⁵

Al unir el concepto de función con el de símbolo Cassirer construye uno de sus conceptos más estudiados: *función simbólica*. Si decíamos que la “función” refiere a la capacidad de encontrar significado a través de relaciones y conexiones lógicas, y que el “símbolo” nos permite dotar de sentido y fundamento a un concepto inteligible que carece de representación física, entonces entenderemos por “función simbólica” aquella capacidad de generar sentido y significado por medio de las relaciones lógicas que se dan en un determinado “universo simbólico”, generando así “objetividad”, una totalmente separada del mundo sensible. Dicho en otras palabras, la función simbólica es el procedimiento humano mediante el cual se significa el mundo y se construye el “mundo de la cultura”.

Si bien hemos reconocido una influencia kantiana (juicio reflexionante-símbolo) y una leibniziana (función) en la elaboración teórica de Cassirer, la comprensión de su *Filosofía de las formas simbólicas* no está completa sin reparar en el aporte teórico que significó la filosofía hegeliana, pues, para el filósofo de la escuela de Marburgo las formas simbólicas nunca están acabadas ni son estáticas, sino que se encuentran en un continuo movimiento, en un constante hacerse, pasando del ser al no ser y conformándose a través de la historia. Podemos

24. Ernst Cassirer, *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*, The Open Court Publishing Company Chicago, Chicago, 1923, p. 284.

25. Si bien en *Substance and Function* no hace referencia directa a Leibniz, podemos identificar en repetidas ocasiones que el uso del concepto es de origen matemático y es consonante con el pensamiento de Leibniz. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento II*, pp. 76-124.

identificar esta noción en diversos pasajes del tomo III de esta obra,²⁶ sin embargo, desde su introducción, cuando explica por qué ese tomo lleva por subtítulo “Fenomenología del reconocimiento”, precisa:

Quando hablo de una “fenomenología del conocimiento” no me uno a la terminología moderna, sino que me remonto al significado fundamental de la “fenomenología” que Hegel estableció, fundamentó sistemáticamente y justificó. Para Hegel la fenomenología se convierte en el supuesto fundamental del conocimiento filosófico, puesto que a éste le impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales, y porque, según Hegel, esta totalidad solo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra. La verdad es el “todo”, pero este todo no puede darse de una buena vez, sino que tiene que ser desenvuelto progresivamente por el pensamiento en su propio movimiento y siguiendo el ritmo de éste.²⁷

Así, para Cassirer la realidad es un cúmulo de símbolos elaborados por el ser humano. Tales símbolos significan algo según su universo simbólico, la función de la que forman parte. Pero esas funciones simbólicas no son eternas, sino que están en un constante despliegue, en un constante hacerse a través del devenir histórico. Éstos son los principios teóricos fundamentales de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Pero si somos consecuentes con lo expuesto hasta ahora, tendríamos que afirmar que en esa postura no existe distinción tajante entre filosofía teórica y filosofía práctica, porque las formas simbólicas surgen de la facultad de juzgar reflexionante, aquélla que funge como unión entre razón pura y razón práctica. Eso significaría que los principios teóricos fundamentales podrían ser los mismos que los principios prácticos o, cuando menos, que los principios teóricos y los prácticos se encontrarían en una estrecha correlación. Esto se pone de manifiesto cuando Cassirer escribe:

26. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* III, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, pp. 355-360.

27. *Ibidem*, p. 8.

Este sistema [el idealismo] siempre estuvo encaminado a colocar, frente al *mundus sensibilis*, otro cosmos, el *mundus intelligibilis*, y a trazar las fronteras de ambos mundos. Pero en lo esencial tomó la frontera un curso tal que el mundo de lo inteligible quedó determinado por el factor de la pura actividad y el mundo de lo sensible por el de la receptividad. Allá dominaba la libre espontaneidad del espíritu; acá, el constreñimiento, la pasividad de lo sensible. Pero para esa «característica universal», cuyo problema y tarea nos plantea ahora en sus perfiles generalísimos, esta oposición ya no es irreconciliable y excluyente, pues entre lo sensible y lo espiritual tiéndese ahora una nueva forma de reciprocidad y correlación. El dualismo metafísico de ambos parece salvado en la medida en que pueda mostrarse que precisamente la misma *función* pura de lo espiritual debe buscar en lo sensible su realización concreta, pudiéndola hallar, en última instancia, solamente aquí.²⁸

Esto implicaría que nos encontremos ante una filosofía moral que partiría de fundamentos subjetivos, pero universales —una ética *simbólica*, si cabe la palabra—, determinables únicamente a partir de la función o universo simbólico que los significa y, además, en un constante despliegue.

De tal manera que el punto ideal al que tiende la postura práctica de Cassirer es la República, un Estado en el que la legislación surge en un primer momento de la autonomía del sujeto. Ahora bien, esa autonomía comprende la conformación de las formas simbólicas de manera fenomenológica y el modo en el que, a través de sus *funciones*, significamos el mundo. Lo interesante aquí es que esa significación orienta por completo la vida práctica, y esta última también orienta la significación, las funciones simbólicas. Tenemos así la posibilidad de pensar una ética de las formas simbólicas, en la cual no hay distinción entre razón pura y razón práctica, puesto que están correlacionadas y, además, se mantienen en un constante despliegue.

28. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, p. 45. Las cursivas se encuentran en el original.

Una filosofía moral de esa índole representaría una postura interesante para pensar problemas contemporáneos —sobre todo aquéllos en los que pretende imponerse cierto fanatismo conservador que cree gozar de autoridad absoluta—, pero sin renunciar por ello a la razón; una filosofía moral que se encuentre “en una posición intermedia entre el fundamentalismo racional y el relativismo posmoderno”.²⁹ Es decir, una posible “ética de las formas simbólicas” permitiría la apertura a normas morales cambiantes y en constante configuración, quizá relativas en el sentido de la función simbólica, mas no por eso carentes de fundamentos y, menos aún, ajenas a la razón. Una ética que no reniega de principios “antiguos”, siempre que conserven una significación *funcional*, pero que tampoco se cierra al despliegue de nuevas configuraciones normativas morales. Una ética capaz de ser crítica, pero también constructiva.³⁰ X

Fuentes documentales

Aramayo, Roberto, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, México, 2009.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

_____ *El problema del conocimiento II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

_____ *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

_____ *Filosofía de las formas simbólicas III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

_____ *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, Herder, Barcelona, 2010.

29. Sebastian Luft, “La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: entre la razón y el relativismo. Una valoración crítica” en Gustavo Esparza (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024, pp. 61–92, p. 61.

30. Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 124–125.

- _____ *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*,
The Open Court Publishing Company Chicago, Chicago, 1923.
- Esparza, Gustavo (coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter
Lang, Nueva York, 2024.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Latinoa-
mericana, Caracas, 1991.
- _____ *Crítica de la razón práctica*, Gredos, Madrid, 2010.
- _____ *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2013.
- Luft, Sebastian, "La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: en-
tre la razón y el relativismo. Una valoración crítica" en Esparza,
Gustavo (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang,
Nueva York, 2024, pp. 61-92.
- _____ *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía
trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Editorial Aula de Hu-
manidades, Bogotá, 2019.
- Moynahan, Gregory, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany
1899-1919*, Anthem Press, Londres, 2014.

Principios psicoanalíticos: placer–displacer y prohibición del incesto

Antonio Sánchez Antillón*



Recepción: 14 de mayo de 2025
Aprobación: 2 de julio de 2025

Resumen. Sánchez Antillón, Antonio. *Principios: placer–displacer y prohibición del incesto.* En este escrito desarrollo dos temáticas que constituyen la moralidad del sujeto desde la teoría y la práctica psicoanalítica: la configuración de los sentimientos morales a partir del principio del placer y displacer, y de la ley moral por la interdicción del incesto. Como antecedente del primer tema, desarrollo la teorización de Aristóteles sobre el placer y el esfuerzo en la configuración del hábito. Y, para el segundo, articulo la prohibición del incesto en Sigmund Freud y su relectura en Jacques Lacan acerca de la interdicción de la madre, la cual gesta una primera aprehensión de realidad; mientras que la aprehensión de realidad propiamente dicha se da vía incorporación de la ley moral en la declinación del Edipo, gracias a la identificación con el ideal del yo. Después elaboro una reflexión en torno a la correlación entre el mandamiento de no matar y de amar al prójimo, ponderando la relectura de que el sujeto *se haga él mismo*, en su relación con su deseo, su propio prójimo. Concluyo con algunas consideraciones finales respecto a lo expuesto.

Palabras clave: placer–displacer, ley moral, interdicción, incesto, psicoanálisis.

Abstract. Sánchez Antillón, Antonio. *Principles: Pleasure–Displeasure and Prohibition of Incest.* In this article I develop two topics that constitute the

* Doctor en Psicología por la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales. Profesor en el ITESO. antonios@iteso.mx

subject's morality in psychoanalytical theory and practice: the configuration of moral sentiments on the basis of the principle of pleasure and displeasure, and the moral law forbidding incest. As background for the former topic, I develop Aristotle's theorization about pleasure and effort in the configuration of habit. And for the latter, I relate the prohibition of incest in Freud to its re-reading by Jacques Lacan regarding the prohibition of the mother, which engenders a first apprehension of reality, while the apprehension of reality as such occurs by way of the incorporation of moral law in the decline of Oedipus, thanks to identification with the ideal *ego*. I then make a reflection about the correlation between the commandment not to kill and the commandment to love one's neighbor, considering the re-reading that subjects *make themselves* their own neighbors with respect to their desire. I conclude with some final considerations.

Key words: Pleasure-displeasure, Moral law, Prohibition, Incest, Psychoanalysis.

La proposición de Sigmund Freud “gobernar, educar y analizar son tareas imposibles” permite situar el primer tema nodal que se desarrolla en este escrito, a saber, que el procesamiento del impulso primario, en virtud de las imposiciones sociales, no es algo que se logra del todo ni de una vez y para siempre; sin embargo, es indispensable para el sostenimiento de la vida social. Esta idea conlleva cierto realismo para no desfallecer de impotencia ante el sufrir existencial y pasional que se escucha en el dispositivo analítico. Quien acompaña este dispositivo de escucha juega con al menos dos procesos lógicos de pensamiento: 1) escucha desde la singularidad para inferir ciertos patrones generales en el discurso, y 2) considera el saber general de la teoría para entender la particularidad del hablante. La técnica implica el ejercicio de la dialéctica socrática actualizada en el diálogo analítico, mediante el cual el sujeto se va apropiando de su hacer en su decir. Y más allá del lenguaje médico —y exceptuando casos de padecimientos graves u orgánicos—,

1. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en Sigmund Freud, *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 57-140, p. 249.

aquí se postula que la meta del tratamiento es una reconfiguración del *ethos* del sujeto² bajo las coordenadas del deseo.

Lo que importa en esta praxis discursiva es entender el tamizado que el analizante tiene y obtiene al desvelar (por εὐρίσκειν, heurística) lo vivido. Dicho así, el mundo que se escucha en ese dispositivo consiste en las impresiones que los otros han dejado sobre aquél, no sin su reacción o participación en lo vivido, percibido, visto o escuchado. En esa tramitación es fundamental que el profesional sepa de qué manera se articulan el placer, el goce y el deseo como signos de un bien pretendido, y cómo derivan de ello sus contrarios, haciéndolos padecer.³

2. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 1995. Lacan, en la presentación de su programa, expresa que la experiencia analítica no intenta amortiguar la experiencia moral por una reflexión; no pretende desdibujarla porque la vemos referida en nuestra experiencia cotidiana. Contra la reflexión abstracta, le regresó su importancia al análisis: “[...] el análisis sigue siendo la experiencia que volvió a dar al máximo su importancia a la función fecunda del deseo como tal. Hasta el punto de que puede decirse que, en la articulación teórica de Freud, en suma, la génesis de la dimensión moral arraiga tan sólo en el deseo mismo”. *Ibidem*, p. 12.
3. Estos tres conceptos: *placer, goce y deseo*, tienen todo un desarrollo tanto en la obra de Freud como en la de Lacan. De hecho, algunas explicaciones dadas en este escrito bordean estos conceptos. En virtud de los intereses del artículo, se sintetiza a continuación el sentido de estos términos. Se comprende, siguiendo a Joël Dor, que en Lacan el principio del placer sigue las coordenadas de Freud cuando se asume que modera la economía libidinal del sujeto gracias al lenguaje y al procesamiento simbólico de la vivencia (Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 1995). Es decir, el principio del placer actúa como barrera al goce excesivo o transgresor. El goce es aquello que rebasa el principio del placer, como bien sinteriza la siguiente analogía: “El goce es el tonel de las Danaides, que, una vez que se entra, no se sabe hasta dónde va. Se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce” (Jacques Lacan, *Escritos 1, Siglo XXI, México, 2009*, p. 76). En el *Libro 7* el goce es entendido como el mal que atenta contra mi bien y el del prójimo. En el Seminario *El deseo y su interpretación*, Lección XX, sostiene que el deseo es la *cosa freudiana*, el *Luts*. Y cuando ahí mismo explica el grafo del deseo, discrimina entre la *demanda*, que es la relación constitutiva entre el niño y la madre como primera marca de la exterioridad que implica un posibilitador de la palabra, pero también del límite en lo que hay de interdicción del incesto materno, como se explicará más adelante. El *Lust* (deseo voluptuoso) trastorna la percepción del deseo: “degrada al objeto, lo desordena, lo envilece [...] y a veces llega a disolver incluso a quien lo percibe, es decir, al sujeto” (Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, Paidós, Buenos Aires, 2014, p. 397). Bajo estos desarrollos previos explicados en el grafo del deseo un año antes, en el *Libro 7*, Lección XXIV, jugará Lacan con la pregunta siguiente: “¿has actuado en conformidad con tu deseo?”. A ella responderá precisando, primero, que todo atravesamiento del deseo implica el peaje, se paga con culpa, “o el sujeto traiciona su vía, a sí mismo [...] o tolera que alguien a quien se consagró [...] haya traicionado su expectativa” (Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 381). Como sabemos por el estudio de su obra, poco le importa dar una definición única; juega con el lenguaje con vistas a demarcar el campo dilemático que está problematizando en cada seminario. En este último asigna distintos atributos al *deseo*: “metonimia de nuestro ser”, “la modulación de la cadena significante”, “es lo que somos y no somos”, “y lo que en el acto es significado” (*Ibidem*, p. 382).

Las preguntas que guían este escrito son las siguientes: ¿cuál es la relación entre el dolor orgánico, el sentir gozante inaugural del nacimiento y el campo relacional en la admisión del placer y displacer que configura el *ethos* del sujeto? ¿Cómo la mediación relacional, la acción específica, posibilita la tramitación de los estímulos indiscriminados, el dolor y el displacer, e instala la ley del deseo sostenida en la pulsión de autoconservación gracias a la ley del lenguaje? ¿Cómo, desde su establecimiento, la ley moral, pensada desde el psicoanálisis, es gestora y conservadora de la cultura humana? Para responder los cuestionamientos anteriores el escrito está organizado en dos apartados. En el primero se aborda el desarrollo del bien y del placer en Aristóteles,⁴ además del papel del afecto y del deseo en Baruch Spinoza.⁵ Posteriormente, se entabla un diálogo entre esos conceptos desde el psicoanálisis, precisando los términos “proceso de pensamiento primario” y “proceso de pensamiento secundario”, propuestos por Freud,⁶ así como las coordenadas comprensivas desarrolladas por Jacques Lacan desde el campo freudiano. En el segundo apartado se interroga el entretejido lacaniano sobre la ley moral desde dos claves: la interdicción del incesto, articulada en la ley de la madre y el paso por el Edipo, que implica la elaboración del padre real al simbólico, y el mandamiento de “no matarás”, que tiene su correlato en el amor al prójimo.

Por las razones descritas a continuación, se decide abordar a Aristóteles y a Spinoza para dialogar con Freud y Lacan. Primero, para ser consecuentes con la intención dialógica que plasma Lacan entre Freud y Aristóteles a propósito del principio del placer, sobre todo en las Lecciones II y III de *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7*. En ellas

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999; Aristóteles, *Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
5. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1980.
6. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” en Sigmund Freud, *Obras completas. I. Publicaciones psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 323-446; Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños (segunda parte)” en Sigmund Freud, *Obras completas. V. La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 578-608.

elabora el planteamiento del problema sobre el placer y *displacer*, y, siguiendo a Aristóteles, acepta la diferencia entre moral y ética propuesta por éste.⁷ Si bien hay diálogos con otros autores en ese escrito (por ejemplo, con Kant), se decidió centrar la atención en Aristóteles, a quien aquél nombra 57 veces en su *Seminario* y a quien posiciona como un punto de partida en su teorización sobre la ética. Esta idea la reconoce explícitamente aún años después: “Tratando hace mucho, mucho tiempo de la ética del psicoanálisis, partí nada menos que de la Ética a Nicómaco de Aristóteles”.⁸ Por ser ideas antecesoras de la teorización en Freud, Lacan retoma de Spinoza la idea base acerca del impulso de vida y del deseo, así como la propuesta de que la afición es causada por la idea de una cosa externa. La segunda razón es que este filósofo moderno fue uno de los primeros en reconocer que el yo está constituido por la idea que nos hacemos de las distintas cosas, tal como lo refieren estudios recientes.⁹ Y si bien no articulamos aquí a Spinoza con Lacan, éste le da el crédito a aquél de ser antecedente del pensamiento freudiano y de haber formulado un planteamiento base de su propuesta: “El deseo es la esencia del hombre”.¹⁰

Dadas las distintas lecturas sobre los textos freudianos y lacanianos, el presente artículo se suscribe en la comprensión de Néstor Braunstein, quien expone “Lacan no es un superador de Freud, sino que viene a ‘legitimar’ y ‘prolongarlo’”.¹¹ Por ello, aquí se señalan ciertas confluencias y desarrollos entre un autor y otro. Por otro lado, el esfuerzo de articular a los filósofos con el psicoanálisis sigue la perspectiva de Lacan, a saber, elaborar una genealogía entendida “como sucesión de éticas, es decir de la reflexión teórica sobre la experiencia moral”.¹²

7. *Ibidem*, pp. 10 y 20.

8. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún. 1972-1973*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 66.

9. Enrique Carpintero, “Spinoza y Freud: afinidades y tensiones” en Enrique Carpintero, *Spinoza, militante de la potencia de vivir*, Topía, Buenos Aires, 2024, capítulo 4.

10. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 16.

11. Néstor Braunstein, *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Buenos Aires, 1994, p. 60.

12. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 49.

Deseo, placer y esfuerzo: indicadores del bien

Aristóteles desarrolla en su *Retórica* las coordenadas de comprensión del placer, el deseo, el bien y sus contrarios. Precisa cómo esos desiderativos tienen como finalidad la búsqueda de la felicidad. Sobre el placer reconoce que, inicialmente, es tendencia de la naturaleza, pero en el ser humano ésta es reconducida hacia la habitualidad, es decir, la costumbre. Este detener o encauzar el impulso se vive como displacentero, ya que todo lo forzado es doloroso y se experimenta como violento; porque todo lo deseado es búsqueda de placer, el deseo es apetito de lo placentero.

Los apetitos irracionales son los demarcados por la naturaleza, son propios del cuerpo, tienden hacia lo agradable y esquivan lo desagradable: la sed y los referentes al gusto, a lo venéreo, al tacto, al oído y a la vista. Por su parte, los apetitos racionales se incorporan vía persuasión y hábito. Dado que el placer se sostiene en la sensación y en la búsqueda de satisfacción, ésta se puede suscitar por imaginar lo vivido, por suponer un futuro o por ser presente. El placer, en cierto modo, es satisfacción de un apetito (causa final); su deseabilidad (causa eficiente) puede encontrarse en el goce mismo. Los placeres están ceñidos a una regulación en tiempos, lugares y personas (recuérdese que Platón propone cierta edad en el hombre y la mujer para la procreación).¹³ Tanto en el uso de los placeres como de los bienes, serán mejores aquéllos obtenidos con menos daño y que sean más duraderos. Asimismo, se reconoce el bien y cierto placer al no padecer males o cuando se produce alivio al verse librado de un mal. Demarcadas algunas conexiones comprensivas entre el placer, el deseo y el goce, es importante advertir que Aristóteles desarrolla de manera muy extensa los grados de bien y las condiciones en las que se configura; no obstante, estos temas no se desarrollarán aquí por los alcances del trabajo.

13. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999, p. 114.

Aristóteles precisa el papel del apetito, el deseo, el placer y la fruición como causas primeras, que son consideradas un bien si llevan a un estado de bienestar *eudemónico*, ya sea por la recurrencia de la naturaleza al placer o porque se configuraron por disuasión como bienes (pues alguien llevado por la razón buscará el mayor bien y el mal menor). La ética aristotélica propone la búsqueda del bien primero y mayor, articulando esta primera moral de la naturaleza-placer con el principio de lo bello, lo virtuoso, lo útil y lo verdadero, para lo cual aconseja la disciplina del hombre libre, quien debe discernir entre la carencia y el exceso, y optar por el punto medio.

En resumen, lo irracional es el principio del placer dado por la naturaleza, mientras que los placeres instalados por la razón devienen por disuasión; y, aunque estos últimos se viven como displacenteros y forzosos inicialmente, asumirlos evitará dolores más grandes. Cuando los placeres son guiados por la virtud, se adecuan al principio del bien, el término medio y lo beneficioso; mientras que los guiados por lo insensato, por disuasión o por hábito, se instalan en la desmesura —carencia o exceso— y provocan sufrimientos a causa del vicio.

En el *Libro VII* de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles elabora una primera cartografía de los actos que acompañan a los modos del ser vicioso y sus contrapartes. Estas *formas de ser* son categorizadas en pares: continente-incontinente; templado-desenfrenado; morigerado-lascivo. Al desenfrenado y al lascivo les da atributos que en la patología moderna podríamos considerar lo propio de los sociópatas, a saber: moverse bajo el imperativo de regodearse en el exceso, gozar en hacer el mal por el mal y ser insensibles en el ejercicio de la crueldad. Es importante aclarar que hay otras acciones no incluidas entre los actos humanos, calificadas de brutales o bestiales, como incesto y canibalismo. Así, se advierte que, en la tensión entre el hombre de la virtud y el vicioso, este último es considerado esclavo de sus pasiones.

Por otro lado, Spinoza propone como principio el *conatus* de vida, el apetito que, en tanto consciente, es figurado en deseo y se expresa inicialmente en un par modal: tristeza y alegría, el cual opera por una idea de causa exterior. Bajo esta coordenada Spinoza diseña toda su geometría de las pasiones. Su ética consiste en indagar cómo esa suscitación incrementa o disminuye la capacidad de obrar en nuestro cuerpo y nuestra mente para favorecer o no el *conatus* de vida.

Spinoza presenta un esquema deductivo de las pasiones y, de acuerdo con la pretensión de su época, sostiene que son expresión de la naturaleza y, con esto, les da cierta fiabilidad.¹⁴ Es decir, por un lado, se desliga de la perspectiva cristiana del mundo como creado; y, por otro lado, apuesta a que el *Ser*, en la medida en la que conozca la naturaleza, será más perfecto. Cuando deriva de ahí su visión del hombre, sostiene que el espíritu no se conoce a sí mismo, sino en tanto que percibe las ideas de sus afecciones. Su método reflexivo parte de la premisa de que el conocimiento de los afectos-ideas es confuso, por lo que requiere de ese ejercicio de discriminación hasta conocer su causación y determinación; cada cosa se esfuerza por perseverar en su propio ser.¹⁵ La diferencia que podemos destacar con la teorización freudiana de principios del siglo XX es que ésta ya no aspira a proponer una geometría ni una base única comprensiva derivada de la reflexión cosmológica teísta o naturalista, sino que, interpelado por la experiencia clínica, Freud trata de explicar la emergencia de los afectos y las ideas en un *dispositivo*¹⁶ de escucha.

14. Para más claridad sobre esta afirmación ver Miguel Omar Masci, "Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones" en *Eidos*, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, N° 9, julio/diciembre de 2014, pp. 282-311.

15. Robert Misrahi, *Spinoza*, EDAF, Madrid, 1975, p. 52 y ss.

16. El sentido que se da de *dispositivo* está tomado de Georges Lapassade, quien precisa que es un ceremonial dotado de accesorios como el diván, el sillón, el analista —quien desempeña una función— y ciertos horarios, reglamentos y frecuencia de sesiones. Este conjunto de elementos propicia una situación en la que lo imaginario (lo *icc*) se verá cercado, asediado e incitado a hablar y puesto al borde de un paso al acto constantemente aplazado.

Lo primero que evidencia Freud en los casos llamados “de histeria” es que las palabras y los gestos van acompañados de recuerdos y de cierto displacer del pensar reproductivo. En el escrito “Tres ensayos de teoría sexual” articula varias hipótesis teóricas, dando razón de cómo la tramitación de la substancia pulsional deviene en la configuración erótica del cuerpo.¹⁷ El *Lust* (deseo voluptuoso) entra desde el inicio junto con el alimento y tiene un ordenamiento necesario para configurar la pulsión de vida. Freud, siguiendo la tradición de la filosofía de Occidente, expresa la importancia de la censura de los impulsos en las relaciones primarias.¹⁸ Ésta produce la primera ley moral: los afectos de vergüenza, dolor y asco hacen dique a los impulsos. El proceso de intervenir la exigencia pulsional en y con el medio será la fuente de toda expresión sintomática. Toda tramitación de la pulsión y de los afectos implica algún tipo de proceso de pensamiento mediado y sostenido por los hábitos para sostener la vida en un entorno social determinado.

Se resaltan tres razones por las cuales tiene sentido poner sobre la mesa la noción aristotélica de placer y los afectos básicos expresados por Spinoza para comprender las resonancias teóricas de esas ideas en el concepto de la pulsión freudiana. La primera razón, para señalar que en el proceso de moralización de la persona la variable a considerar consiste en los modos de gozar, así como en la frecuencia y los contextos. La segunda es que el impulso básico de placer es considerado una tendencia de la naturaleza, si bien éste queda acotado por las hábitos sociales, ya que hay ciertos placeres y goces que se establecen como buenos por persuasión o porque el yo

17. Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” en Sigmund Freud, *Obras completas. VII. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora»)*, *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 109-223.

18. Abraham Godínez Aldrete contrasta cómo la sociedad victoriana de Freud influye en su concepción de las fuentes de sufrimiento, así como del deseo, valores contrarios a la moral moderna: “En oposición a la represión, las sociedades liberales se han creado para permitir que la mayoría de las personas puedan realizar la mayor cantidad de deseos. Puedan potencializar sus cuerpos [...] y puedan enfrentar las inclemencias naturales”. Abraham Godínez Aldrete, *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018, p. 40.

se identifica con varias cosas del exterior. Y la tercera razón, que la servidumbre humana de las pasiones está dada por la causa externa a la cual se le atribuye la afectación. En ese sentido, si supongo que el *otro* me ama o me odia, responderé amando u odiando al *otro*; en esta lógica se expresa el juego imaginario del padecer. Freud retoma estos problemas intelectuales para tamizarlos desde la experiencia analítica. Desde el inicio de su propuesta demarcó los campos comprensivos sobre el deseo y el sentir afectante: uno de ellos es la lógica de la pulsión, otro es el de los afectos y uno más es la ligazón de éstos con la representación-cosa y la representación-palabra. La causa eficiente es la palabra mediante la cual se articulan los campos de sentido.

Si bien los filósofos considerados en este escrito son antecedentes del pensamiento freudiano y son andamiajes que usa Lacan para montar su propuesta sobre la ética, es justo reconocer que el psicoanálisis se distancia de la filosofía al insertar y enfatizar que el deseo sólo es posible por la ley cultural: la interdicción del incesto. Éste no es la expresión de la *Naturaleza*, como propone Spinoza, sino que, desde un inicio, está capturado por el lenguaje, por lo que es producto de un pacto cultural. Así, el deseo es un extravío de la naturaleza por la interdicción del incesto, como se explicará en el segundo apartado de este escrito.

A continuación se abordan algunas consideraciones psicoanalíticas para comprender el entrecruce entre el proceso de pensar y el padecer (afección): el sufrimiento existencial, entendido como un dolor sordo y continuo, debido a la inversión de esfuerzo cotidiano por adaptarse a las demandas de los otros, tiene como fuente las primeras relaciones con los auxiliares, es decir, los tutores. De ahí que la estimación como desestimación del *otro* genera un potencial o una disminución en las ganas de vivir.

Experiencia de satisfacción y principio de displacer

Freud precisa la primera experiencia de satisfacción como el encuentro entre un neonato y la acción específica del tutor. Tras ese grito hueco de sentido hay la respuesta de un *otro* que posibilita significándola, gestando la demanda y siendo causa de esa experiencia somatotónica. Así, antes de ese encuentro, de esa primera experiencia de satisfacción, ¿qué hay? ¿Una expresión pura de la naturaleza? ¿Esa experiencia pura es de indiscriminación del sentir? Si recreamos el fenómeno del nacimiento de un humano, el cual normalmente después de respirar lanza un alarido y un llanto, el auxiliar, por experiencia, infiere que alguien sufre de necesidades. Sin embargo, ese sufrir es un campo de sentido que se otorga en ese primer momento por *otro*; y, gracias a su sentido común, el tutor atiende ese llamado calificándolo como expresión de displacer o dolor.

Aristóteles expone que los sentidos, en un primer momento y por el contacto con su medio, experimentan dolor, pues no es sino con el uso de los órganos (costumbre) como aquéllos pasan a ser agradables. Bajo la misma idea Freud refiere el estado de un naciente, sólo que usa la analogía con otro canal perceptual: la reacción de los ojos del neonato ante la luz. En esta reconstrucción conjetural del nacimiento los umbrales perceptivos se embotan, el neonato queda impactado por la disrupción de un real externo al cual no tiene ni la costumbre ni el aparato simbólico para nombrar y, con ello, tomar distancia de esa injerencia en su cuerpo. La exterioridad entra sin permiso por sus sentidos y, así, experimenta una devastación de los umbrales perceptivos; hay cierto exceso del sentir. Y no es sino con la participación del *otro*, de voces, melodiosas que hacen mimos (eufonías) y de movimientos oscilatorios acompañados de un sostén, como ese cuerpo nuevo va apaciguando esa dolorosa indiscriminación del sentir. Esta conjetura lógica que se hace sobre la inmersión del neonato en lo humano puede sostenerse actualmente tanto por la biología como por la psicología y aun por las neurociencias.

El medio externo inicialmente hostil se vuelve posibilitador de confort, una vivencia de alivio al menguar ese dolor nudo. Siguiendo esta narrativa aristotélica y freudiana, ya tenemos tres premisas que pueden orientar la comprensión del tema de análisis. La primera es que el dolor inicial se vuelve alivio gracias a la respuesta que tiene el medio para atender no sólo el llamado de alimentación, sino también el de gratificación, disfrutando así el neonato del contacto humano y erogenizando la boca, su cuerpo. La segunda consiste en que, dada la ausencia de aparato simbólico en el neonato, al inicio éste sólo vivencia dolor, el exceso del estímulo frente a la disrupción de la exterioridad. Y la tercera premisa: en un primer momento se gesta un *yo real*, un agente que tramita excitaciones internas o externas; y la primera tramitación no es de cualidades simbólicas, sino de cantidades energéticas suscitadas por las tensiones internas de hambre o por estímulos externos disruptivos. En este arranque la presencia del *otro* es fundamental para la pervivencia. La ejecución de la acción específica del tutor es eficiente cuando regula la tensión interna o el estímulo externo del novato, permitiéndole ir adecuándose de manera paulatina al medio y gestionando así el placer en tanto equilibrio de tensiones.

Freud propone que esa primera vivencia de indiscriminación de los estímulos es una inserción disruptiva; la exterioridad como un *das Ding* (“la cosa”) que tiene una fuerza de impacto y que deja una huella a-simbólica en tanto signo de exterioridad. Lacan articula esta palabra (*das Ding*) con la propuesta hipotética del valor *X* kantiano. Para Lacan el inicio comprensivo del *a* como fenómeno empírico requiere de un previo, el *a priori*, que, aun cuando no se puede constatar empíricamente, es posible inferirlo por sus efectos. Para este autor el objeto *a* es la primera marca de exterioridad que produce un exceso de placer (*plus de goce*) en el nuevo organismo. El asunto es que, después de la retirada de ese objeto externo que produce la primera experiencia de satisfacción, queda un resto, una huella de nostalgia tras la pérdida de su presencia. La pérdida del exceso de placer experimentado en la primera vivencia de

satisfacción, dada la carencia de recursos de simbolización del objeto externo, configura esa membrana liminal —de lo *ex* y lo *in*—, por lo que será dilemática la diferenciación entre interioridad y exterioridad desde el origen. Así, la conquista intelectual y afectiva de esas diferencias va configurando *la primera aprehensión humana*, la noticia del “de suyo”, de la exterioridad y de las conjunciones que tiene con lo íntimo. Con ello se inaugura el reto de vida del humano: la apropiación del propio sentir y desear; se va configurando a la par el “de suyo” de la exterioridad como base de toda alteridad posterior. Y es gracias a ese intercambio entre el neonato y su socorrente como se gestan los cimientos constitutivos del *ethos* humano.¹⁹

Lacan sitúa el fenómeno de la repetición como el efecto de entropía suscitado por el *a*. Propone la hipótesis de que la búsqueda y la preferencia del exceso de goce en la repetición es un efecto residual, una forma de expresarse en acto esa marca; es un intento trófico de recuperar el plus de goce “perdido” en esa inscripción muda inaugural. Ahora bien, la experiencia de repetición de goce es también un intento reparatorio en búsqueda de lo mismo; y los objetos parciales oral, anal, fálico y genital serán insuficientes para agotarla. Mientras tanto, el deseo, que se constituye gracias a la demanda del *otro*, buscará, por un lado, sostener el principio de inercia, proporcionando alivio temporal en el placer a ese aparato gozante que llamamos *humano*. Y, por otro lado, en un momento ulterior, después del atravesamiento o desalienación de la demanda, se constituirá en un deseo *por ser* y *para ser*, dando admisión y valor al *otro* en tanto “de suyo”, en su diferencia. Es decir, descentrándo–se y desalienándo–se se produce el campo de la alteridad propia de un narcisismo secundario, pero no sin antes elaborar el

19. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969–1970*, Paidós, Buenos Aires, 2008; Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20...*; Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*

fantasma que se abre bajo la pregunta “¿qué quiere de mí ese *otro*?”, así como su contraparte “¿qué quiero más allá de la demanda del *otro*?”.²⁰

En esta primera cartografía se inaugura la persona humana, cuyo arranque es el impulso para mantenerse en la vida, lo cual implica procesos de “digestión” o tramitación del dolor orgánico, sea por las tensiones internas dadas por el hambre, el sueño y la sed; sea por la disrupción de estímulos externos, ya que los sentidos tratan de adaptarse a un medio fuera del vientre materno. Este organismo humano inicia su apertura a un mundo de sentidos (código lingüístico) que lo espera. El sentir en tanto humano es primero una marca indiscriminada que va obteniendo cualificación afectiva gracias a una exterioridad que con-siente. Atendiendo ese displacer como primera vivencia somática y posibilitando el placer (alivio de tensión-apaciguamiento) devenido del contacto con el *otro* en tanto que alivia con palabras, arropamientos, tacto, movimientos y, claro, los cuidados básicos, como la alimentación, este nuevo cuerpo, cuando apercibe la falta del *otro* y vuelve a enfrentarse a la tensión orgánica, a la disrupción de los sentidos (dolor), así como a la falta de calor y sostén, experimenta un nuevo sufrimiento por ausencia.

Así, la barrera anti-estímulos, entendida como metáfora freudiana, no sólo es el umbral perceptivo del organismo humano, sino, además, la capacidad de los auxiliares para saber, filtrar y dosificar la atención mediante acciones específicas que moldean el cuerpo en ritmos, tiempos y signos. El impulso vital del organismo se enlaza con los otros en tanto humanos habitados por un mundo de sentidos. Ante la ausencia del auxiliar, y despertado el apremio de la tensión interna, Freud propone que se gesta el proceso de pensamiento primario, el cual es imagen que disfruta en el prever la presencia de esa exterioridad desde donde deviene inicialmente la función específica. Si ésta tarda o no llega, se gestan el displacer y el proceso

20. Entendido ese *otro* como la comunidad de almas de la época, el cual se introyecta al mismo tiempo que la lengua. El campo de sentido, como la esencia del ser, está preñado de ideales y deseos.

regresivo, alucinatorio. Cuando no se da esa deprivación y llega el socorrente ejecutando la acción específica, el segundo sistema se irá consolidando por la sumatoria de las experiencias de satisfacción y la investidura mnémica. El principio de placer, como parafrasea Lacan a Freud, es “la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo”,²¹ por lo que, posteriormente, se busca en los otros las coordenadas de ese placer.

La meta del segundo sistema psíquico expresado por Freud es conservar un estado quiescente y las investiduras energéticas, conduciendo las excitaciones hacia la motilidad voluntaria, de modo que pueda permanecer la percepción del objeto externo de satisfacción. Este proceso secundario inhibe el desarrollo del displacer, hace un rodeo desde el recuerdo de satisfacción y busca la identidad de pensamiento hasta el logro de las experiencias motrices eficientes. Tal rodeo es posible gracias a la articulación de la representación cosa y la representación palabra, y entre palabras. Porque una representación conduce a otras intermedias o a formaciones de compromiso, ésta se independiza de la regulación otorgada por el displacer. Sin embargo, la tendencia deseante que proviene del proceso primario es indestructible y genera contradicción con el proceso de pensamiento secundario; y para evitar ese displacer se recurre a la represión, sofocación o desfiguración del recuerdo. De ahí que todo proceso de pensar esté expuesto a falsear la realidad con tal de evitar el displacer y mantener así el principio de inercia. Lacan lo parafrasea del siguiente modo: “la primera formulación del principio del placer como principio del displacer o de menor-padecer, entraña con toda seguridad un más allá, pero que está hecho justamente para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce”.²²

21. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 68.

22. *Ibidem*, p. 224.

Por lo dicho hasta ahora se destaca aquí una coincidencia entre Freud y Lacan, la cual tiene raigambre en Aristóteles. Como se advertía respecto a este último, la incomodidad propia de los hábitos que se viven como forzados, así como el esfuerzo y el soportar los dolores habituales (displaceres), son un bien preferible al dolor psíquico que se experimenta por la incapacidad de mantener un esfuerzo sostenido para la vida. Lo mismo sucede cuando, al negar el esfuerzo normal requerido para discernir entre los placeres, se prefiere vivir más en el exceso de éstos que en su regulación.

En síntesis, el momento inaugural calificado por Freud como el primer momento de comunicación y moralización humana entre el neonato y la madre es una reconstrucción lógica que se hace desde la teorización psicoanalítica, dado que el naciente no puede dar razón de esa vivencia. Sumado a esto, hay un segundo momento del sufrir: cuando el niño va incorporándose en sus interacciones con otros en los hábitos sociales. Si es hábito, entonces es factible sostener que es ahí donde se va instaurando la ley moral (el *ethos*). Esto significa que el segundo momento de moralización implica necesariamente el querer y la intención que, aunque imprecisa, es importante para que el novato dé admisión a la costumbre. Por tanto, cuando el tutor o auxiliar en el primer momento signa la necesidad de algo en el llanto, siguiendo ritmos, horarios, espacios, lugares y personas, en esta interacción se posibilita el primer *ordo* del mundo. El cuerpo del novato vivencia después su respuesta como intuición emanada de esas marcas, signos que hacen pre-sentir la aparición de aquellas consistencias que inicialmente tienden a conservar las necesidades primarias de sobrevivencia y satisfacción corporal (cenestesia y kinestesia) proporcionadas por el contacto humano.

La esencia del hombre es el sentido en tanto don del otro

Junto con las improntas de la costumbre, el auxiliar implica al auxiliado en ciertas formas de recibir el trato, ante las cuales responderá acomodándose o no. En este intercambio de signos ya hay procesos

de significación, sea por posición, lugar, temperatura o consistencia de los objetos (duro-blando, suave-áspero). Con ello hay palabras, frases y enunciados cuya meta es hacer pedidos, dar indicaciones, órdenes, etcétera. Inicialmente, los sonidos son una formulación que hace el auxiliar prestando sus palabras e implicando al infante en su erogenización oral y anal, así como en los goces coligados (los objetos parciales). Se requiere invertir una gran cantidad de energía libidinal en el recién nacido para sostener la vida; esto lo saben los progenitores.

Cuando el niño avanza en su proceso de humanización y puede operar por sí mismo, entonces el llamado proviene de los tutores, que demandan su implicación. Aquí deviene el disgusto y una segunda fuente de sufrimiento, a saber, la imposición de un trabajo, desgaste físico y psicológico para alcanzar algún bien o el disfrute de éste; pues todo aquello que implica salir del solaz estado de recibir placer o bienes por el *otro*, se vive como forzado y, por tanto, como displacentero. Cuando hay diferencia entre la imagen de recuerdo y el objeto percibido se desencadena la función imaginaria, propia del proceso de pensamiento primario, tratando de reparar esa pérdida de goce o de displacer-frustración.

Cuando la acción de sostén del auxiliar no se enlaza con el trabajo del niño, cuando no se le implica, el individuo queda fijado en el papel de recibir, y vivirá como extraño o ajeno el desgaste-pago que requiere para mantener la propia vida. Asimismo, si el tutor hace de esa función de sostén su sentido de vida por el goce y el sentir omnipotente que proporciona el ejercicio del acto de poder dar, no implicando al *otro* en el esfuerzo propio por vivir, obstaculizará el proceso de individuación. La voz del auxiliar y su capacidad de fungir como mediador, así como de aceptar su destitución de la función de dador, es una base esencial en la construcción del patrón de la acción moral.

La interacción humana es imagen y palabra, es gesto y tacto, es mirada y ser mirado, es aprecio y desprecio; en estos intercambios se gesta el lenguaje del amor y del odio, gracias al espectro interpretativo que ejercita cada uno, mediante el cual se configuran los procesos ilusorios y comprensivos de lo vivido. Este tema se desarrolla a continuación.

La interdicción del incesto: la ley de la madre

La resignificación del Edipo de Sófocles por Freud es fundamental para sostener que el nodo de las pasiones se articula alrededor de la “sagrada familia”, fuente de erogenización, afectación y anhelos de vivencias posteriores. Freud trabaja de manera profusa el llamado “mito científico” de Edipo en *Tótem y tabú*. Más allá de los desaciertos históricos que ahí expresa, la riqueza radica en la intuición interpretativa inferida por su práctica psicoanalítica. Este mito se mantiene vigente por la fuerza que le da Freud a la prohibición del incesto. Para referirse a éste, utiliza el término *Heilig*, es decir,

[...] lo sagrado, es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y de su libertad para incurrir en perversión. El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial [sin embargo] —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—. ²³

Esta cita es poderosa, porque nos lleva a un orden comprensivo similar al expresado sobre el proceso de pensamiento primario y secundario, pero ahora respecto a cómo se constituye la ley moral. Ésta se cristaliza cuando se ejerce y sostiene la prohibición nuclear sobre el goce de los cuerpos; pues ahí donde —y con quienes— se posibilitan los primeros

23. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, p. 299.

mimos, los primeros contactos que erogenizan el cuerpo, está también el límite, la prohibición. En el Edipo de Sófocles se señalan los estragos para la genealogía y *la polis* cuando se transgrede ese tabú: “no mataras a tu padre ni te acostarás con tu madre”.

Cuando se rompe la prohibición del incesto, la estructura queda en entredicho. Cuando se transgrede este doble mandato se disuelve el campo liminal entre el propio cuerpo y el del *otro*, entre lo propio y lo ajeno. La vivencia traumática proviene de lo real, ya que hay un rompimiento de la ley del lenguaje (que designa qué es un hijo o una hija, y que hay una madre que autoriza la voz del padre) y de la ley moral (que ordena las posiciones genealógicas gracias a la identificación con el ideal del yo). Cuando hay una esclerotización en la alienación materna o el padre transgrede la interdicción, el fantasma protector que suele crearse debido a la prohibición entre el sujeto y su objeto de *amor e ideal* queda endeble, a veces transparente o inexistente. Así, el fenómeno que se efectúa constituye desfiguraciones que disuelven el *sí mismo*, o bien, éste no termina de afirmarse. Se tratará de resarcir esa herida con impostaciones propias de los juegos infantiles, en las que el campo del ser y el estar, del sentir y el pensar sufren una fractura. Es decir, se disuelve la diferencia que da el juicio crítico entre la fantasía y la realidad, entre el ser y el parecer. Se sabe que se construye estructura con lo que se tiene, pero ¿qué pasa cuando no hay interdicción del incesto o cuando hay abandono del padre o privación de ambos progenitores? Como hipótesis provisional se postula que el sujeto no pierde el vivir, pero sí el campo posibilitador del ser existente.

Lacan, en el *Libro 7. La ética del psicoanálisis*, ofrece dos coordenadas comprensivas sobre la constitución de la ley moral y la ley propiamente dicha. La primera es la interdicción del incesto; la segunda describe los efectos en el paso por el Edipo, concurrente con la ley de no matar al prójimo. Ahora bien, desde el psicoanálisis, el sostenimiento de la genealogía humana no es posible si no hay interdicción del incesto, sostén de la ley moral.

Lacan concluye de la propuesta freudiana que “es das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral”.²⁴ De ahí lo dilemático, “ya que el deseo del incesto descubre qué articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él a distancia”.²⁵ Además, en el *Libro 6. El deseo y su interpretación* precisará que, frente a esta interdicción, se gesta estructura: o bien el sujeto no es el falo o no lo tiene. Por su parte, el neurótico se coloca en el *supuesto saber* y, asumiendo no tenerlo, confirma de manera enmascarada ser dicho deber inconscientemente; y, en su función deseante sintomática, se protege del acceso al *das Ding*, interdicción de la madre, gracias a cierto fantasma, el cual se puede identificar sintácticamente en las siguientes frases: “del obsesivo: él no es quien goza. De igual modo, para la histérica, no gozan de ella”.²⁶

La primera interdicción a la madre es “no devorarás a tu hijo para que éste pueda tener acceso a la palabra y al deseo”. Para ilustrar esto sigo lo enunciado en la Lección sobre el fantasma fundamental en el neurótico, dentro del *Seminario* antes citado. Ahí se grafica cómo la demanda del *otro* (A) real, que es la madre —la cual tiene atributo de omnipotencia—, atiende inicialmente la satisfacción de la necesidad y después la amorosa. En la medida en la que el sujeto articula el lenguaje adquiere capacidad para inquirir qué tanto puede contar con y confiar en lo que el *otro* (madre) promete. En este intercambio los individuos se asumen como tales; ya no es una necesidad y una demanda abstracta de amor, sino en tanto interdependiente de sujetos reales. Y dado que el código lingüístico no posee todas las respuestas, el sentido de totalidad y omnipotencia atribuido al *otro* queda tachado; y el sujeto se atiene a lo que el *otro* real le ofrece (el auxiliar). La falta reconocida en el *otro* es respecto a la palabra, no respecto al *otro* real. Así, en el

24. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 88.

25. *Ibidem*, p. 94.

26. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 501.

campo significante se produce el *a* como causa de deseo; el sujeto se sitúa, así, bajo dos pesquisas: “¿qué quiero de lo que el *otro* me demanda?” y “¿por qué lo que el *otro* me otorga de sentido en su demanda y cómo me nomina es insuficiente para satisfacer el sentido de mi ser (el sujeto padece de sentido)?”. Esto implica aceptar la castración del *otro*, el cual no es todo, como refiere sintéticamente Lacan: “El sujeto, al pagar el precio necesario para esa localización de sí mismo en calidad de desfalleciente, es introducido así en la dimensión siempre presente cada vez que está en juego el deseo: tener que pagar la castración”.²⁷ Alrededor de esas coordenadas sitúa la dialéctica entre demanda y deseo, bajo el proceso de tramitación entre lo real *imaginizado* y el límite de lo simbólico: no todo puede nombrarse; y la madre, como representante del tesoro de significantes, tampoco tiene todos los sentidos (incompletitud del significante).

Lacan y la función del padre

Además de esta interdicción de raigambre freudiana, Lacan no excluye la hipótesis del mito igualmente freudiano del Edipo, sino que lo dimensiona cuando propone una elaboración del padre real al padre simbólico, en los tres tiempos del Edipo. La intervención del padre permite una toma de distancia de la demanda materna, como se refiere en la siguiente cita: “este deseo del Otro, que es el deseo de la madre y que tiene un más allá. Ya sólo para alcanzar este más allá se necesita una mediación, y esta mediación la da precisamente la posición del padre en el orden simbólico”.²⁸ Lacan sintetiza la articulación de la interdicción de la madre y su castración gracias a la función del nombre del padre, en los tres tiempos del Edipo: desalineándose de la demanda de la madre, primero, se identifica el niño con el objeto de deseo de ésta; segundo, en el plano imaginario, al niño le aparece el padre como

27. *Ibidem*, p. 406.

28. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 189.

castrador de la madre; y, finalmente, por su función, es decir, por el estatuto simbólico que da el discurso al nombre del padre, éste se le presenta a aquél como quien tiene el falo. En esta declinación del Edipo es que se cristaliza lo que inicialmente aparecía sólo como fondo; ahora adquiere forma vía identificación en ese ideal del yo.

Ilustremos lo anterior siguiendo un reporte de investigación reciente que realicé,²⁹ en el que analizo material transcrito de entrevistas a activistas de colectivos sociales trans y feministas. La muestra de análisis consiste en seis entrevistas a tres personas autodenominadas hombres trans y tres mujeres cisgénero, dos de ellas de opción bisexual. Cinco de las personas entrevistadas expresan la imagen paterna bajo acciones de abandono, rechazo o violencia, mientras que describen la imagen materna como sostén y proveedoras de los bienes para vivir. Llama la atención que los hombres trans, narrativamente hablando, se revisten del personaje hostil o ausente (el hombre) y asumen una relación y una función parental con la madre. De frente a las narrativas analizadas el autor se pregunta:

¿Será que, en la lógica narrada, nominarse hombres trans y someterse a la disciplina propia del tránsito es un modo de reparar el sí mismo [dada la pérdida del padre]? ¿Será que la bisexualidad además de ser una posibilidad del ser es una manera de domesticar la imagen hostil transgresora? ¿El niño(a) asustado frente al violador se reviste de rabia o del actante opositor, evitando así volver a ser su presa?³⁰

Estas preguntas, que se hacen desde el campo del análisis de las colectividades, son atinentes para seguir pensando en cómo se configuran las nuevas subjetividades ante las condiciones actuales de la cultura. Cuando la prohibición del incesto se disuelve por abuso sexual o moral de un progenitor, se abren nuevas configuraciones. Quien lo padece

29. Antonio Sánchez Antillón, "Configuraciones subjetivas e ideales" en *Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas*, Universidad CESMAG, Nariño, Colombia, vol. XII, N° 2, 2021, pp. 76-91.

30. *Ibidem*, p. 89.

desarrolla síntomas de desfiguración y desplazamiento de las imágenes del yo con vistas a sostener el sentimiento de sí y de pertenencia al grupo. Es decir, hay nuevas figuras de las formas del ser, más allá de los ideales judeocristianos. Por ejemplo, en las narraciones de las personas entrevistadas se presentan aquéllas que transitan identificándose vía impostación en el objeto hostil o ausente. ¿Será que en esos actos hay un intento de reparación del *sí mismo* y que gracias al revestimiento logran cierta identificación fálica? ¿Será que la participación en el colectivo es sostén del sentimiento de comunidad?

Frente a estos datos se propone pensar que en ese revestimiento se despliegan dos mecanismos que suele nombrar Freud. El primero consiste en que, ante la vivencia traumática, el síntoma se vuelve el acto inconcluso: lo que se quiso decir o hacer. Dada la carencia de una imagen formadora del yo, como es el padre o la madre, o su presencia hostil, queda desorientado el individuo y busca algún significativo identificatorio, se re-assigna su género. El segundo es que, de frente al deseo de reparación del modelo identificatorio desilusionante, el sujeto se coloca en el vacío, aspirando completar el modelo o sometándose a su demanda. A estos mecanismos quizá debemos añadir un tercero: ahí donde se disolvió el lazo social hay que anudar reparatoriamente con otros, a saber, en el sentido de comunidad, en la tribu. Por ello, dada la historia de activismo social de estos entrevistados, infiero que el grupo, el colectivo, sirve también como un espacio de reparación del ser en la existencia. Pugnan no sólo por vivir, sino por tener una existencia: reconocimiento, validación, membresía, un “NOS” que sostenga reparatoriamente el sentimiento de sí.

Con esto se pondera cómo, más allá de la experiencia clínica en la que se ve el uno por uno, hay mecanismos sociales a través de los cuales las personas buscan reparar su imagen y un modo de enlazarse socialmente. A todos los modos colectivos de enlazarse los podríamos considerar sociológicamente como *grupos nómicos*, en contra de los

otros, los *anómicos*, que, en lugar de reparar sus carencias, tratan de destruir todo aquello que huele a lazo social y a lo humano. Tal es la actitud del malvado y el envidioso, quien piensa en su interior “si yo no lo tuve o a mí no me lo dieron, tengo el derecho del desquite”. Estos envidiosos no buscan tener el bien del *otro*, sino que su goce está en que el otro tampoco lo tenga. Desde luego, los malvados, capaces de actos bestiales como referíamos en lenguaje aristotélico y que en la jerga analítica se pueden denominar perversos,³¹ los cuales ahora, en nuestro país, no son uno a uno, sino bandas.

Desde la clínica se reconoce, con Lacan, la función pacificante del ideal del *yo*, así como el hecho de que existe una conexión fundacional entre la normatividad libidinal y la cultura. Esta marca fue establecida desde los albores de la historia en relación con el imago del padre. Éste se vuelve pacificador cuando se puede encontrar en un *otro* a alguien que, bajo emblemas *fállicos* (de valor), proporciona un sostén del sentimiento de sí y la imagen del *sí mismo* como *otro*. Lacan parafrasea la idea de Hegel de que el amor, entendido como reconocimiento por el *otro*, es fundamental para reconocerse a sí mismo: “soy semejante a aquel a quien, al reconocerlo como hombre, fundó para reconocermelo como tal”.³² Además de esta premisa es factible ponderar dos ideas freudianas en las que se respalda Lacan en su teorización. 1) En la historia humana el reconocimiento de la función del *Padre* es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, “un paso en la aprehensión de la realidad como tal”.³³ 2) El padre real, como un padre bueno: “[...] casi tierno en la exquisitez de esa identificación viril que se desprende del amor al padre y de su papel en la normalización del deseo”.³⁴ En ello radica el valor de la formación del *yo* como *sí mismo* gracias al ideal del *yo* otorgado por el padre. Si hay

31. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 16. También ver José Edgardo Milmaniene, *Clínica de la diferencia en tiempos de perversión generalizada*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.

32. Jacques Lacan, *Escritos 1*, p. 121.

33. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 219.

34. *Ibidem*, p. 220.

interdicción del incesto y un procesamiento de la imagen del padre real al imaginario, y si se da admisión simbólica de ese valor fálico, el sujeto se estabiliza; aunque padecerá cada que cruce la interdicción con el fenómeno residual de la culpa.

Para reflexionar ahora el segundo punto, la interdicción de “no matarás”, se plantea la pregunta siguiente: ¿cuáles son los efectos cuando se desvanece la ley de amar al prójimo como a sí mismo?

Para abordar este punto no hay nada más atinente que volver la mirada al pasaje de Caín y Abel, mito fundador de esta prohibición. De acuerdo con la comprensión judía, Caín es un hijo de Dios. Eva expresa “adquirí un hijo con el eterno”, mientras que de Abel sólo dice “se añadió, nació el hermano de Caín, y su nombre significa aliento”. Éste es hijo del hombre, mientras que aquél es adquirido junto con Dios, como obra divina. Caín es signo de conciliación en la relación de los primeros padres de la humanidad con Dios; mientras que de Abel se esperaba que hiciera el papel secundario. La esperanza de redención estaba en el nombre de Caín, quien trabajó la tierra generando frutos. Pasó de ser el trabajador de la tierra a recibir las gracias venidas del cielo, el agua, el sol, para recrear el paraíso; sin embargo, se apropió de ella y se convirtió en esclavo de la tierra. Abel, por su lado, tuvo por oficio ser custodio, cuidador de rebaño, pastor de ovejas. Abel es un aliento; su nombre comparte la primera letra que refiere a Dios, en el plano etimológico es símbolo de una vida justa y recta (*olam haba*).³⁵ Desde la carencia elige ser pastor, cuidar de la creación, del rebaño. Abel regaló a Dios un animal primogénito; Caín, al ver la acción de su hermano, también le trajo semillas de lino y frutos de mala calidad. Dios vio con buenos ojos la ofrenda y la actitud de Abel, pero no la de Caín. Se llenó Caín de tristeza y de envidia, y decayó su rostro. El mayor error

35. R. J. C. Williams, *Los nombres en la Biblia: su significado y simbolismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Sobre todo, se sigue el relato judío expresado en Moshe Weissman, *El Midrash dice*, Bnei Sholem, Buenos Aires, 2008.

de Caín no sólo fue aferrarse a las cosas de la tierra, sino que, en lugar de rectificar su acto, se llenó de desesperanza. No soportó lo que es propio de la vida, la rectificación para agradar a Dios. Estaba colocado como el hombre del privilegio por ser el primogénito. Su actitud es de quien merece todo y supone que todo lo que produce la tierra es suyo y tiene el derecho de reclamar a Dios sobre la calidad de la tierra; mientras que Abel se posiciona en el valor de hacer para otros, cuida el rebaño y ofrenda lo más valioso de éste, el primogénito del rebaño.

Cuando Dios busca a Abel, le pregunta: “Caín, ¿dónde está tu hermano?”. Caín responde: “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?”. Detrás de esta réplica, hay un campo de sentido implicado: “Tú, siendo el protector del mundo, ¿me preguntas a mí?”. Frente al cinismo viene la condena: “Maldito por derramar la sangre de tu hermano. Peregrinarás por la tierra y no tendrás descanso”. Lo expulsa del rostro de Dios (de su cuidado). En su defensa Caín le exclama a Dios: “¿a dónde iré fuera de tu rostro? Sin estar en tu presencia me perderé; y todo el que me encuentre me matará”. De ahí que Dios, en su misericordia, le hace otra condena: “Todo el que mate a Caín será castigado siete veces peor”. Y le pone una marca para que no lo maten. Con esta marca se ratifica el mandamiento de no matar.

En este mito, como se ve, se enlazan varios dilemas éticos concatenados que terminan en el fatal desenlace. En este artículo centraremos la atención en la rivalidad fraterna para evidenciar cómo la incapacidad de procesar los celos lleva a fatales consecuencias. La base de los mandamientos de la ley de Dios es no “ver con codicia”. Los estados pasionales tienen que ver con esa mirada respecto al goce de las cosas y de las personas. Se altera el orden social cuando, por la apropiación del bien, el goce de éste queda de lado y es sustituido por un goce regresivo: aferrarse a la cosa, en contra del bien del prójimo. En esta tradición antropológica, de acuerdo con la historia bíblica, los hijos de Caín fundan ciudades, se apropian de los bienes y expulsan del goce

de los frutos de la tierra a quienes no consideran ser como ellos: el privilegio de los primogénitos. Invierten la lógica del bien, hacen el mal llevados por la mirada de codicia, transgreden el límite del *otro*, le arrancan la vida. Es frente a esta lógica que Jesús, en boca del evangelista Juan, ofrece el mandamiento de oro: *ama a tu prójimo como a ti mismo*. “Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; porque el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?”.³⁶ Esta moral cristiana es una frase muy consabida, pero poco cualificada y vivida. El mandato se centra en “ama a tu prójimo”, pero se elide, se borra el presupuesto para poder ejecutar ese segundo acto: “... como a ti mismo”. El centrarse en el mandato “ama a tu prójimo” (colocado como una exterioridad) se vuelve un imperativo de muerte sin su complemento; se torna una carga, una sobrecarga para la vida, pues se exalta el sacrificio al someter el *sí mismo* a la demanda del *otro*. Así, lo que pudo ser un mandato de bien se vuelve un imperativo del mal.

¿Cómo releva Lacan este mandato del mito? Para él atentar contra la imagen del *otro* es atentar contra la propia imagen y contra el bien máspreciado, pues aquél interpela, siguiendo la literalidad de la palabra “prójimo”, *¿quién es mi más prójimo que yo mismo?*: “Es propio de la relación del sujeto consigo mismo que se haga él mismo, en su relación con su deseo, su propio prójimo”.³⁷ Desde el psicoanálisis podemos identificar que en la alienación de la demanda del *otro* se configura el masoquismo moral, la oblación de sí al *gran Otro*, sea quien sea su representante.³⁸ Sin embargo, limitar el goce del *otro*, identificando que también está castrado, incompleto, como se explicó anteriormente, abre la posibilidad de advenir sujeto de deseo; un deseo que, aunque incubado desde

36. 1 Jn 4:20.

37. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 95.

38. Como ya se explicó en el apartado sobre la ley de la madre, quedar alienado a esa demanda es una forma silenciosa de incesto, lo cual es fuente de angustia y autopunición. Ante el fantaseo incestuoso con la madre, se apela a la función paterna, como ya advierte Freud en *El caso del Hombre de los Lobos* y en *Pegan a un niño*, relatos que retoma Lacan para precisar el fantasma típico del neurótico y su masoquismo. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6*.

la exterioridad por la demanda de las primeras figuras formadoras del yo, encuentra su fruición en la forma particular de querer de cada cual, no sin antes determinar-se en lo que hay de propio en su desiderátum.

Junto con Lacan se entiende también otra coordenada comprensiva de la función del amor al prójimo cuando apunta: “Así la identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva. Hemos insistido en otro lugar en el paso que constituye la instauración de esa distancia por la cual, con los sentimientos del orden del respeto, se realiza todo un asumir afectivo del prójimo”.³⁹ Es decir, el desarrollo de la empatía por el *otro* es posible cuando se considera que ese *otro* siente y es afectado como yo; de modo que infligirle dolor al *otro* no es deseable en tanto que yo mismo me cuido de no dolerme o hacerme daño. Este juicio de atribución del sentir del *otro* y su afectación, dada la propia cualificación del sentir, es indicio del desarrollo de la alteridad. Por otro lado, cuando el *otro* es malo y el *sí mismo* se articula alrededor de los mensajes que Lacan consigna en *La agresividad en psicoanálisis* —“no soy nada de lo que sucede. Tú no eres nada de lo que vale”—,⁴⁰ el sujeto, al anular su *sí mismo*, proyecta ese mismo sentir hacia el *otro*; es decir, se cristaliza la estructura paranoica del yo. Lacan lo refiere en los *tres delirios fundamentales*: de celos, erotomanía y de interpretación autorreferencial. He aquí una frase sintética de este fenómeno: “La bella alma misántropa, arrojando sobre el mundo el desorden que hace su ser”.⁴¹

Si no está cristalizada la constitución de la ley del lenguaje por vía de la interdicción del incesto, se disuelve o queda endeble la capacidad de diferenciar entre la cosa y la palabra, y los juegos propios de la metáfora y la metonimia; queda en entredicho la capacidad de capturar la dialéctica del sentido de las palabras, por lo que el mundo hace

39. Jacques Lacan, *Escritos 1*, p. 121.

40. *Ibidem*, p. 118.

41. *Idem*.

irrupción de manera cruda, desestimando la realidad. Asimismo, si no se instala la ley moral, entendida como prohibición del asesinato del padre y del semejante, el individuo queda discapacitado para gestionar sus impulsos, sin capacidad de empatía: desestima al *otro* o desmiente a los representantes de la ley.

Para uso y orientación de la clínica hay que tomar en cuenta lo siguiente: no es lo mismo escuchar y recibir a alguien que, en su sintomatología, tiene sus pasiones o carencias colocadas en el cuerpo por desplazamiento, que escuchar y recibir a alguien que, por pensamientos recurrentes de auto-martirio, trata de amortiguar su expresión agresiva. Y ambos son diferentes de quienes sostienen un discurso y una posición antagónica con todo semejante, es decir, de quienes aspiran a anular la vida del *otro*. La *pasión neurótica* de los celos tiene como referente a un tercero, que es objeto del deseo por el cual compete con un *otro* que valora como semejante; por ello busca hacer cosas, las mejores, para ganar las preferencias del objeto de amor o del líder. Por su parte, la pasión psicótica no toma a ese *otro* como rival, sino como antagónico; no aspira a tener el objeto de deseo ajeno, el bien del *otro*, sino a tener la vida del *otro*. Lacan precisa esa mirada con la palabra *Lebensneid*, que refiere a una forma de envidia no sólo relacionada con la posesión de bienes materiales o del éxito, sino con la envidia hacia la vida de otra persona: su vitalidad, su capacidad para vivir plenamente. El individuo siente que no puede acceder a esa vida sino disolviéndola. Esto puede pensarse como una forma primitiva, que aspira a la identificación; un acto crudo que pretende incorporar la vitalidad del *otro*. Los guerreros aztecas no sólo se conformaban con matar al otro guerrero, sino que, después de sacarle el corazón, lo desollaban. Posteriormente, se colocaban sobre el propio cuerpo esa piel y salían corriendo por toda la ciudad para asimilar así la fuerza vital del enemigo.⁴²

42. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 43-45.

Conclusiones

La ley del deseo de la madre está coligada con la constitución del lenguaje siempre y cuando haya una interdicción-privación de la madre sobre su objeto de amor. En la dialéctica relacional de la díada hijo-madre, el dilema es el proceso de diferenciación entre demanda y deseo. La primera constitución moral, por tanto, se inaugura ante esa primera respuesta del llanto del niño, el cual, desde una necesidad real, demanda una facilitación. En Freud la acción específica en esa respuesta de la madre al grito del niño es la fuente de toda moralización y comunicación humana. Sobre esta hipótesis Lacan profundiza: la ley del lenguaje es capacidad de ejercer una acción simbólica que traduce la necesidad en demanda; esto es la base significativa de toda otra demanda de amor y de la búsqueda del objeto de deseo, pues “la ley de la madre es, por supuesto, el hecho de que la madre es un ser hablante”.⁴³ Así, lo desarrollado en el primer apartado en torno al problema del placer y displacer como base primera de la constitución moral del sujeto no es posible sin una mediación lingüística que ejerza la madre bajo interdicción, como vimos en Lacan.⁴⁴ Y es gracias a la instalación de la ley de la madre y de la dialectización del deseo que “entra en juego lo que veremos ahora funcionar como la primera aprehensión de la realidad por el sujeto”.⁴⁵ Por su parte, en el proceso de incorporación del tercero, entendido como el paso por el Edipo (debido a la prohibición o regulación del goce incestuoso), se estabiliza la fuerza pulsional, ya que “la función del Padre es una sublimación esencial a la apertura de una espiritualidad que representa una novedad, un paso en la aprehensión de la realidad como tal”.⁴⁶ Es decir, se efectúa la metáfora paterna, en la que el primer significativo es sustituido

43. *Ibidem*, p. 194.

44. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6...*, p. 384.

45. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7...*, p. 67.

46. *Ibidem*, p. 219.

por otro: “la función del padre en el complejo de Edipo es la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido en la simbolización, el significante materno”.⁴⁷

Finalmente, entre las consecuencias de asumir como requisito el establecimiento de estos dos modos de aprehensión humana, se encuentra aceptar que en cualquier configuración subjetiva hay fractura en el trayecto de su instalación. Lacan, teorizando al respecto cuando aborda el papel del fetichismo en la perversión, por ejemplo, expresa: “en otras formas de perversión, y especialmente en el travestismo, el niño asumirá la dificultad de la relación imaginaria con la madre en la posición contraria. Se suele decir que él mismo se identifica con la madre fálica [...]; con lo que se identifica propiamente es con el falo en tanto escondido bajo las ropas de la madre”.⁴⁸ Es decir, se hacen impostaciones en el campo de la imagen, tratando de adecuarse a una “realidad social” ahí donde otros hacen fantasma, metaforizan la castración de un padre real y soportan la frustración de una madre tachada en tanto significante. La dialéctica entre castración del deseo materno y privación imaginaria del padre conforma seres deseantes gracias a la mediación fálica del deseo.⁴⁹ De ahí que, más allá de una interpretación moralista sobre los nuevos modos del ser, lo que se evidencia en las narraciones de las personas entrevistadas, referidas en el apartado anterior, es cómo el cambio de contexto afecta el imaginario y gesta retos en el proceso de simbolización, es decir, nuevas configuraciones subjetivas. X

47. Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5...*, p. 179.

48. *Ibidem*, p. 190.

49. Por cuestiones de extensión queda pendiente para otro escrito precisar la importancia del significante falo en las sociedades patriarcales.

Fuentes documentales

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

_____*Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2019.

Braunstein, Néstor, *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Buenos Aires, 1994.

Carpintero, Enrique, “Spinoza y Freud: afinidades y tensiones” en Carpintero, Enrique, *Spinoza, militante de la potencia de vivir*, Topía, Buenos Aires, 2024, capítulo 4. Documento electrónico sin paginación.

De Benavente, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

Dor, Joël, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999.

Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura” en Freud, Sigmund, *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 57-140.

_____*“La interpretación de los sueños (segunda parte)”* en Freud, Sigmund, *Obras completas. V. La interpretación de los sueños (parte II) y Sobre el sueño (1900-1901)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 578-608.

_____*“Proyecto de psicología”* en Freud, Sigmund, *Obras completas. I. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 323-446.

_____*“Tres ensayos de teoría sexual”* en Freud, Sigmund, *Obras completas. VII. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora»)*, *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 109-223.

- Godínez Aldrete, Abraham, *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018.
- Lacan, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún. 1972-1973*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación. 1958-1959*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
- _____ *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 1995.
- _____ *Escritos 1, Siglo XXI*, México, 2009.
- Lapassade, Georges, *El analizador y el analista*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- Masci, Miguel Omar, “Spinoza y el conocimiento problemático de las pasiones” en *Eidos*, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, N° 9, julio/diciembre de 2014, pp. 282-311.
- Milmaniene, José Edgardo, *Clínica de la diferencia en tiempos de perversión generalizada*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Misrahi, Robert, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975.
- Sánchez Antillón, Antonio, “Configuraciones subjetivas e ideales” en *Revista Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanas*, Universidad CESMAG, Nariño, Colombia, vol. XII, N° 2, 2021, pp. 76-91.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Buenos Aires, 1980.
- Weissman, Moshe, *El Midrash dice*, Bnei Sholem, Buenos Aires, 2008.
- Williams, R. J. C., *Los nombres en la Biblia: su significado y simbolismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

Yusuke Ohnuma: el hombre Kabuki^{*a}

Leopoldo Tillería Aqueveque^{**}



Recepción: 28 de abril de 2025
Aprobación: 7 de julio de 2025

Resumen. Tillería Aqueveque, Leopoldo. *Yusuke Ohnuma: el hombre Kabuki*. En este artículo quiero poner a prueba, desde la filosofía del arte, la hipótesis de que una parte de la obra del artista visual japonés contemporáneo Yusuke Ohnuma puede ser interpretada perfectamente desde la teoría del erotismo, a partir de los desarrollos de Georges Bataille, Jean Baudrillard y Pablo Oyarzún. El fundamento teórico-metodológico es la hermenéutica de Paul Ricœur y el método de caso único. Las conclusiones más relevantes indican que, en el caso de las dos obras escogidas, lo que se halla, por una parte, es la “expresión pictórica de una sensualidad animal y fluorescente”, y, por otra, un conjunto de metáforas de raíz. Dentro de éstas, las siguientes resultan ser las más decisivas: 1. La mezcla del acrílico y de colores flúor es la piedra filosofal de una prodigiosa estética de la

* El Kabuki es una forma de teatro tradicional del Japón surgido en la época Edo, al principio del siglo XVII. Originalmente, en las obras de teatro Kabuki actuaban hombres y mujeres, pero más tarde quedó limitado a los actores masculinos. Los actores masculinos especializados en papeles femeninos se llaman onnagata. El teatro Kabuki aborda acontecimientos históricos y conflictos morales en las relaciones amorosas. Los actores hablan con voz monótona, acompañados de instrumentos tradicionales. La escena de Kabuki cuenta con varios dispositivos, como escenas giratorias y trampillas a través de las cuales los actores pueden aparecer y desaparecer, y una pasarela (hanamichi) que se prolonga hasta donde se encuentra el público. Las principales características del teatro Kabuki son la música, la indumentaria, los dispositivos y accesorios escénicos, así como un repertorio específico, un discurso y ciertos estilos de actuación. El keshō, un maquillaje particular, es un elemento de estilo fácilmente reconocible, incluso por los que no son expertos en esta forma de arte. Umemura Yutaka, *El teatro Kabuki*, UNESCO, s/a, <https://ich.unesco.org/es/RL/el-teatrokabukioi163> Consultado 3/VII/2025.

^a Agradezco a Yusuke Ohnuma por su extrema caballerosidad y gentileza, muestra patente de su cultura, y por su talento pictórico lleno de colores, formas y encriptaciones estéticas, como al propio teatro Kabuki.

^{**} Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico e investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO). leopoldotilleria@gmail.com

sensualidad. 2. Las modelos desnudas de Yusuke Ohnuma se revelan como una expresión secreta o codificada del teatro tradicional Kabuki.

Palabras clave: erotismo, fluorescencia, metáfora, sensualidad, teatro Kabuki, Yusuke Ohnuma.

Abstract. Tillería Aqueveque, Leopoldo. *Yusuke Ohnuma: The Kabuki Man*. In this article I set out to apply the philosophy of art to test the hypothesis that part of the contemporary Japanese visual artist Yasuke Ohnuma's work can be interpreted perfectly from the theory of eroticism, based on the developments made by Georges Bataille, Jean Baudrillard and Pablo Oyarzún. The theoretical-methodological foundation is Paul Ricœur's hermeneutics and the unique case method. The most relevant conclusions are that the two works chosen for discussion offer, on the one hand, the "pictorial expression of a fluorescent, animal sensuality" and, on the other, a set of root metaphors. Of these, the following prove to be the most decisive: 1. The blending of acrylics and fluorescent colors is the philosopher's stone of a prodigious aesthetics of sensuality. 2. Yasuke Ohnuma's nude models turn out to be a secret or encoded expression of traditional Kabuki theater.

Key words: eroticism, fluorescence, metaphor, sensuality, Kabuki theater, Yusuke Ohnuma.

Introducción

No le ha ido bien al erotismo en el contexto del arte de la post-posmodernidad. Si hubiera que jugar a hacer las siempre odiosas comparaciones, diríamos que el erotismo ha estado a sus anchas sobre todo en el apogeo de Roma, en la explosión de la *Belle Époque* europea y, por poner coto a una enumeración que no resulta tan trascendente, en el advenimiento del movimiento *hippie* y toda la iconografía, farándula y químicos que sacó el mejor partido de las consignas cruzadas de amor y paz.

No sin una cuota de humor, Petronio, en su conocido *Satiricón*, relata una escena típica del amor mancebo, en la que se entremezclan, por así decir, los intereses de Eros y Marte:

Sobrecogido por el espanto, di un grito y me arrojé sobre el cuerpo de Gitón, apoderándome del arma para sufrir la misma suerte. Pero el travieso mancebo no se había hecho daño alguno, ni me lo hice yo tampoco: aquella navaja no tenía filo y era de las que dan a los aprendices de barbero para que adquieran facilidad en el manejo. Por eso no había hecho caso el criado de cuya bolsa había cogido Gitón el arma, y Eumolpo presencié impávido aquel simulacro de tragedia.¹

Este ejemplo, sin embargo, sólo es eso, un caso ilustrado de una de las tantas modalidades que ha ido adoptando el erotismo a lo largo del relato del mito y de la historia de la humanidad. Y de eso trata este trabajo: de cómo la filosofía del arte actual es capaz de administrar con un grado importante de razonamiento, aunque también necesariamente de intuición, una reflexión que se apoye en una cierta producción estética suspendida en un horizonte erótico planetario.

1. Petronio, *El Satiricón*, Edicomunicación, Barcelona, 1994, p. 125.

El sujeto de nuestra investigación es el artista visual japonés Yusuke Ohnuma,² quien de la mano del *pop art*³ propone la construcción de un arte lleno de formas lumínicas y colores vivos, que describen una suerte de ritual de cuerpos desnudos o semidesnudos, de paisajes naturales (que alternan el verde del entorno con otras tonalidades como el rosa, el rojo vino y el celeste), de otros paisajes artificiales y de lo que por ahora llamaremos objetos de una mesa de químicos, de adornos o de dulces y entremeses.

De modo que nos centraremos en la obra actual de Yusuke Ohnuma, concretamente en dos de sus piezas que a simple vista guardan una relación intrínseca con lo que sería una inobjetable representación pictórico-erótica. Son numerosos los casos de artistas en la historia de la pintura que han considerado la expresión de lo erótico como una cuestión relevante. Para no dar una larga lista que agote al lector, nombraremos sólo a algunos de ellos: Toulouse-Lautrec, Amedeo

2. Yusuke Ohnuma (1983) vive en Tokio. Es pintor y crea cuadros que expresan su propia interpretación del “mundo real moderno”, convirtiendo el tema en piezas de color puro y armonizándolas en la pantalla. Comenzó su carrera en 2008 y sigue trabajando en el diseño de envases, fondos para escenarios y otros proyectos, además de vender sus pinturas. También realiza exposiciones periódicas en Tokio. A su entender, hoy tenemos que producir desnudos mientras padecemos miedo de los sistemas automáticos de detección de IA, como la resistencia que vive silenciosamente bajo tierra, asustada de los “Terminators” enviados por Skynet. “Seguiré resistiendo en el futuro, aspirando a ser el John Connor del mundo rakugo. Pero en realidad, me parezco más a un perezoso que a John Connor, porque estoy muerto de miedo y hago trampas con colores y formas deslumbrantes”. Tricera Art, *Yusuke Ohnuma*, s/a, <https://www.tricera.net/artwork/art-prints-and-multiples/id81050960125> Consultado 3/VII/2025. Minas de colores psicodélicos, mesas de café con iluminación sospechosa, internet, revistas, películas, etcétera. Diversas imágenes que perduran en nuestra vida cotidiana se transforman en iconos excéntricos gracias a la mano del pintor. A veces se inspira en manchas antiguas de paredes o en el canto de las ballenas para crear imágenes de noticias, por no mencionar los temas más convencionales de paisajes, figuras y bodegones. Tras unos diez años de estudio, ha desarrollado un estilo expresivo que integra y simplifica el uso de la luz y la sombra de la pintura figurativa occidental anterior al siglo XIX, con los contornos de la pintura a tinta oriental y el *ukiyo-e*. *Idem*.
3. El arte pop surgió como movimiento artístico durante la década de los cincuenta en Estados Unidos y Gran Bretaña, y alcanzó su apogeo en la década de los sesenta. El movimiento se inspiró en la cultura popular y comercial del mundo occidental, y comenzó como una rebelión contra las formas tradicionales de arte. Los artistas pop consideraban que el arte exhibido en museos no representaba el mundo real, por lo que buscaron inspiración en la cultura de masas contemporánea. En su apogeo, el arte pop fue a menudo tildado de “antiarte” por negarse a acatar los estándares del arte contemporáneo de la época. El artista Richard Hamilton enumeró previamente las “características del arte pop”. Desglosó su significado en términos simples: popular (diseñado para un público masivo), transitorio (solución a corto plazo), prescindible (fácilmente olvidado), de bajo costo, producido en masa, joven (dirigido a la juventud), ingenioso, sexy, efectista, glamoroso y gran negocio. Rise Art, *What is Pop Art? A Guide to the Pop Art Movement*, s/a, <https://www.riseart.com/guide/2352/guide-to-pop-art> Consultado 3/VII/2025.

Modigliani, Rembrandt, François Boucher, John Kacere, Jenny Saville, Roberto Ferri, Egon Schiele y Marlene Dumas.

Para este cometido, recurriremos a la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur y a su teoría de la metáfora que nos prepara para identificar y sugerir algunas de ellas al final de nuestro trabajo. Nuestra hipótesis quedaría como sigue: *parte de la obra pictórica del artista visual japonés contemporáneo Yusuke Ohnuma puede interpretarse perfectamente desde la teoría del erotismo, particularmente a partir de los desarrollos de Georges Bataille, Jean Baudrillard y Pablo Oyarzún.*

Obviamente, proponer una hipótesis de esta naturaleza supone un sesgo evidente de parte del investigador. Sin embargo, hay que aclarar que el fundamento de esta determinación no es ni aleatorio ni accidental. Todo lo contrario, es un ejercicio de demarcación de géneros y estilo, en el sentido de formular una pregunta y pesquisar una respuesta —acá, en la relación de arte y erotismo— que sólo puede provenir del imaginario oriental o, inclusive, desde la propia visión del mundo de Ohnuma. Eso, de suyo, ya apunta a descolonizar el ejercicio hermenéutico que cruza la recepción y fabulación del arte del japonés.

En cuanto a la organización del escrito, luego de la introducción, se presenta un breve marco teórico y metodológico, para enseguida desarrollar la hermenéutica de las obras elegidas, las conclusiones.

Fundamento teórico y metodológico

La explicación de la relación entre el arte de Ohnuma y el erotismo exige la búsqueda de un fundamento teórico que pueda satisfacer la posible relación entre el arte del japonés y dicho erotismo, traducido esto en la ligazón entre el *pop art* y una determinada manifestación erótica (lúdica, metafísica, sagrada, animal, porno, etcétera).

Hemos elegido —tal como reza la hipótesis— lo que podríamos llamar la “teoría” del erotismo del antropólogo francés Georges Bataille, condensada precisamente en su obra *El erotismo*.⁴ Como una forma de ordenar los conceptos de Bataille enunciaremos los cuatro que parecen ser los esenciales y que mejor encajan con nuestra hipótesis. Parejamente, seleccionamos una tesis de Baudrillard⁵ sobre la relación entre obscenidad y porno, y otra observación, esta vez del filósofo Oyarzún,⁶ sobre la perversión en Diógenes de Sínope. También incluiremos una definición robusta de lo que vamos a entender por filosofía del arte.

1º. El erotismo y la religión se nos cierran en la medida en que no los fijamos resueltamente en el plano de la experiencia interior. Si cedemos a la prohibición, los situamos en el ámbito de los objetos, los que conocemos desde fuera. Esta prohibición, observada de un modo distinto al del pavor, no tiene ya el contrapunto del deseo, el cual parece ser su sentido más profundo. Mas el rechazo del objeto perturbador, así como de la propia perturbación, resultó necesario para la claridad —que nada perturbaba— del mundo de la actividad, en definitiva, del mundo de la ciencia.⁷

2º. Lo que de entrada es perceptible en el erotismo es cómo titubea, a causa de un desorden pletórico, el expresivo orden de una realidad parsimoniosa y cerrada. En la vida humana, la violencia sexual abre una herida, una cesura sensual. No es habitual que esa herida vuelva a cerrarse por sí misma, así, es necesario que nosotros la cerremos. De un lado, la convulsión de la carne es tanto más precipitada cuanto más próxima está del fallecimiento, y, de otro lado, el desfallecimiento, a condición de que deje tiempo para ello, precipita la voluptuosidad.⁸

4. Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2000.

5. Jean Baudrillard, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2000.

6. Pablo Oyarzún, *El dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996.

7. Georges Bataille, *El erotismo*, pp. 41-42.

8. *Ibidem*, pp. 110-111.

3º. El valor erótico de las formas femeninas está vinculado a la disipación de esa pesadez natural que recuerda el uso material de los miembros: cuanto más irreales son las formas, menos claramente están sujetas a la verdad animal del cuerpo humano y mejor responden a la imagen sumamente extendida de la mujer deseable. El instinto desata en nosotros el deseo de esas partes animales. La belleza negadora de la animalidad, que despierta ese deseo, lleva, en su exasperación, a la exaltación precisamente de aquellas partes.⁹

4º. La obscenidad en la ordenación de las imágenes clave de la actividad sexual terminó de ahondar el abismo que separa el misticismo religioso del erotismo. Esta oquedad es la que hace que la oposición entre el amor divino y el amor carnal sea tan profunda. Es la razón por la que la semejanza que, en último término, asocia los extravíos de la obscenidad y las efusiones más santas, escandalice del modo en que lo hace.¹⁰

5º. El único fantasma en juego en el porno, si es que hay uno, no es el del sexo, sino el de lo real, y su absorción, en otra cosa distinta de lo real, en lo hiperrreal. El voyeurismo del porno no es un voyeurismo sexual, sino un voyeurismo de la representación y de su pérdida, un vértigo de pérdida de la escena y de irrupción de lo obsceno. Sin embargo, la obscenidad no es el porno. La obscenidad tradicional aún tiene un contenido sexual de transgresión, de provocación, de perversión.¹¹

6º. A propósito de obscenidad y erotismo, el filósofo chileno Pablo Oyarzún describe con toda lucidez una práctica que no vamos a calificar de recurrente (no lo sabemos), pero al menos sí de conocida en Diógenes el Perro, según la cual el deseo onanístico se revela como *physis*. El deseo podría ser el quiebre virtual de la *physis* humana porque

9. *Ibidem*, p. 149.

10. *Ibidem*, p. 250.

11. *Ibidem*, pp. 33-34.

está amenazado de ser pervertido, pero de ningún modo es condenable en sí mismo. Se pervierte cuando es interiorizado bajo la imposición del *nómos*, pero puede ser devuelto —desde esta interiorización nómica— a su espacio natural, “físico” y exterior, por la *parresía*, la *anaídeia* y la *adiaphoría*. Mas con un cierto límite: “Masturbándose (*kheirourgôn*) una vez en el ágora, dijo: ‘¡Ojalá se pasara también el hambre frotándose el vientre!’”.¹² El apetito sexual puede ser autosatisfecho, mas no el hambre: éste aparece como el punto de giro y conversión posible de la *physis* en *nómos*; es por ello mismo que el motivo de la comida posee la importancia decisiva que le hemos reconocido, y que la tiene también, críticamente, el motivo de lo indigesto. Trance de giro y conversión, decimos: “Llamaba al vientre Caribdis de la vida”.¹³

7º. Schelling define filosofía del arte como aquella ciencia del arte que representa en lo ideal lo *real* que está en el arte. Para el filósofo romántico, en la filosofía del arte no se construye el arte como arte, es decir, como particular, sino que se construye el universo en la figura del arte; de tal manera que la filosofía del arte vendría a ser la ciencia del todo en la forma o potencia del arte. Únicamente así podríamos elevarnos con esta ciencia al terreno de una ciencia absoluta del arte. En otras palabras, la filosofía del arte sería la representación del universo en la forma del arte. Hay, sin embargo, algo todavía más esencial en el concepto de filosofía del arte del alemán, más precisamente en su observación sobre lo particular o la forma del arte. Por la relevancia conceptual, citaremos brevemente a Schelling:

Partimos de la construcción del arte como representación *real* de lo absoluto. Ésta no podía ser real sin representar lo absoluto mediante cosas individuales y finitas. Hicimos la síntesis de lo absoluto con

12. Pablo Oyarzún, *El dedo de Diógenes*, p. 359.

13. *Idem*. Según la mitología griega, Caribdis era un horrible monstruo marino femenino nacido de la unión entre Poseidón y Gea, que tragaba enormes cantidades de agua tres veces al día y las devolvía otras tantas veces, adoptando así la forma de un remolino que succionaba todo lo que había a su alcance. La analogía que nos da el Perro, a través de Oyarzún, es muy elocuente.

la limitación; de ella nos surgió el mundo de ideas del arte, pero también éste vuelve a ser, con relación a la representación, sólo la materia o lo general, a lo que se opone la forma o lo particular.¹⁴

Como bien acota Griffero, sólo el arte puede mostrar, de manera concreta, la armonía prestablecida entre libertad y naturaleza, hasta ahora presentadas sólo separadamente por la historia; en otras palabras, poner en obra de manera extraconceptual y unitaria aquello que existe separadamente en el fenómeno de la libertad y en la intuición del objeto natural.¹⁵ O, en términos psicológicos: la identidad de lo consciente y de lo inconsciente en el yo, pero sobre todo la conciencia de esta identidad.

Metodológicamente, se recurrió al método de caso único,¹⁶ correspondiendo éste al artista japonés contemporáneo Yusuke Ohnuma. La muestra consistió en dos de sus obras, seleccionadas mediante un muestreo teórico: *Blue Nude*, un acrílico sobre papel de 2023, y *Bed*, también un acrílico sobre papel de 2025.¹⁷ De acuerdo con Bent Flyvbjerg, se estimó además que las dos obras elegidas constituían un caso paradigmático, es decir, un caso que teóricamente permitiría desarrollar al menos una metáfora referente al ámbito de interés del estudio.¹⁸

Por otra parte, hemos querido seguir la hermenéutica filosófica de Ricoeur y buscar en ella la idea que nos permita entender adecuadamente la eventual relación entre explicación (de la obra y el lenguaje pictórico de Ohnuma) y comprensión del espectador: “Así, la comprensión y la explicación tienden a traslaparse y a invadirse una a otra. Sin embargo, haré la conjetura de que, en la explicación, nosotros ex-PLICAMOS O

14. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 459.

15. Tonino Griffero, “¿Por qué el arte y no, más bien, la filosofía? Notas marginales a la primera ‘estética’ de Schelling” en Vattimo, Gianni (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 129-151.

16. Robert E. Stake, *Investigación con estudio de casos*, Morata, Madrid, 2007.

17. El artista visual japonés Yusuke Ohnuma ha autorizado gentilmente por escrito, vía Instagram y en contacto directo con la revista *Xipe totek*, el uso en este artículo de las dos obras incluidas: *Blue Nude* y *Bed*.

18. Bent Flyvbjerg, “Five Misunderstandings About Case-Study Research” en *Qualitative Inquiry*, Sage Publishing, Thousand Oaks, Estados Unidos, vol. 12, N° 2, pp. 219-245.

desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que, en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis”.¹⁹

Según la teoría hermenéutica de Ricœur, la función del texto poético [o imagen *poiética*], aunque no exclusiva de esta modalidad, sino como parte de la función de “distanciamiento” que cumple cualquier texto, es ayudar al lector a tematizar su propia vida, pues posee en sí un poder mimético que permite reelaborar el actuar humano. El texto o imagen *poiética* realiza una imitación creadora de la realidad que a la vez inventa (innovación semántica) y descubre (función heurística); éstas serían las bases del poder de refiguración que tienen las obras en su constante producción de sentido y revelación del ser.²⁰

A la vez, la idea de metáfora del francés se escapa estética y metafísicamente del tropo clásico como significación sustitutiva de la palabra original. Subraya Ricœur:

Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así, dentro de la tradición hebrea, Dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor y Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Doliente. La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la habilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan. Reúnen imágenes subordinadas y esparcen conceptos en un nivel más elevado.²¹

19. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 84.

20. Sandro Mancilla Troncoso, “Interpretación y fe: una breve presentación de la hermenéutica teológica de Paul Ricœur” en *Teología y Vida*, Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, vol. 47, N° 4, 2006, pp. 531–539.

21. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación...*, p. 77.

Hermenéutica de la sensualidad

Decidiéndonos por una única fórmula de integración, la interpretación de los dos acrílicos se hará al mismo tiempo, atendiendo a que los dos responden no sólo al mismo *pop art*, sino también al mismo clima de desenfado sobre un concepto de erotismo o de porno o de obscenidad (eso está por verse) que Ohnuma refleja en sus piezas a través de un verdadero sistema de *puzzles* de colores fluorescentes.

Se han dicho varias cosas sobre esto: que su estilo despoja a la modelo de su naturaleza, nacionalidad, género y todos los demás elementos que configuran su existencia (no es necesario demostrarlo, *Blue Nude* y *Bed* lo cristalizan), creando superficies puras y coloridas; que es una iconografía simple, similar a un rompecabezas con superficies de colores; que estructuralmente la obra es en extremo inestable y que la más mínima desviación puede provocar el colapso de todo el plano pictórico, y que Ohnuma intenta exponer de manera única y a fondo la fragilidad y vulnerabilidad inherentes al arte.²² Ciertamente, todo esto parece plausible.

Sin embargo, haremos hincapié en dos atributos del arte de Yusuke Ohnuma que nuestra hermenéutica considera francamente esenciales: por una parte, la “creación de superficies puras y vivamente coloridas”, y, por otra, la discusión acerca de la sensualidad, de la obscenidad o del porno que expresan las obras y sus modelos (conceptos todos que caben ser entendidos, siguiendo al mismo Bataille, pero también a Baudrillard y otros pensadores como Schelling, Griffero, Sloterdijk y Holzapfel, a la luz de una noción más metafísica de filosofía del arte y más abierta al erotismo).

22. Tricera Art, *Yusuke Ohnuma*.

Queremos insistir en este punto, pues es capital en la comprensión no sólo hermenéutica sino también teórica de los fundamentos y de las argumentaciones que se sostendrán respecto de nuestra hipótesis. Si no proveemos esta aclaración, es muy posible confundir filosofía del arte con arte o con filosofía del erotismo o con el propio erotismo, y lo que es peor, todo esto con la obra propiamente dicha.

Con cargo a la explicación de Schelling de filosofía del arte, lo esencial es entender que ésta otorga, en *general*, un modelo de comprensión del arte —visto como el mismo universo en la forma del arte—, y en lo *particular*, describe el arte como representación real de lo absoluto mediante cosas finitas e individuales. Estas cosas *finitas* son las mismas ideas que el arte lleva a la obra y que se plasman o exponen por medio de la forma de lo particular: la obra de arte provista de un mundo o absoluto o universo de ideas de representación. En el caso del artista japonés, se trataría de las ideas concernientes al “mundo” del erotismo expuestas en las dos obras analizadas, de manera que la filosofía del arte que intentamos poner en liza se propone ratificar que tal idea, la de un erotismo convertible en sensualidad, obscenidad o porno, se materializa como particular, es decir, como representación *real* de lo absoluto o del universo que concibe Ohnuma mediante una cosa *individual* y *finita* como sus acrílicos.

Superficies puras y colores planos y fluorescentes

Es inobjetable que el *pop art* cifra una de sus claves en su particular uso del color (eso ya lo postulamos en la introducción). Lo que resta, pues, es demostrar tanto en *Blue Nude* (Figura 1) como en *Bed* (Figura 2) que los colores vibran y que cumplen con el resto de las prerrogativas cromáticas de este estilo. Veámoslo con detalle.

Los colores de ambos acrílicos ¿nos dejan en un estado cercano a la estupefacción? ¿Simplifican, con sus tonalidades, las formas que las

modelos transforman en poses de desnudez o semidesnudez? Y, por último, ¿dan una pista de cierta estética de la publicidad o del cómic?

En primer lugar, la extraña mezcla de sencillez y sofisticación de los azules y celestes que luce la mujer sin rostro de *Blue Nude*, en un tope que la muestra moviéndose con soltura y extrema sensualidad, tiende a sorprendernos precisamente por una belleza que consolida, además, el fondo azul Francia y los tonos hueso y blanco de parte de su tonificado abdomen y de su muslo izquierdo, y del contorno de sus senos, de su hombro y de su brazo izquierdo; sobresale además la combinación azul y blanco grisáceo en lo que se ha alcanzado a pintar de su melena.

Es probable que el contraste, reduciendo el argumento, entre el celeste y el blanco sea lo que “colapse” la contemplación estética del observador. Mas no por la mera juntura de las dos tonalidades que vemos a menudo en nuestro entorno, no sólo de banderas o de marcas o productos, sino particularmente por las estructuras que Yusuke Ohnuma logra insertar en la propia simpleza del cuerpo: segmentos, bandas y pequeñas circunferencias (el ombligo y los pezones) que parecen formar parte de la anatomía natural de la modelo. Bien podría decirse que el artista, debido a la química de sus colores y formaciones, reconstruye una nueva naturaleza del cuerpo femenino.

Figura 1: *Blue Nude*



Nota: *Blue Nude* (2023), Yusuke Ohnuma, acrílico sobre papel (comunicación personal vía Instagram del 19 de abril de 2025). La pintura a color puede consultarse en la edición electrónica, disponible en xipetotek.iteso.mx
Ilustración: Yusuke Ohnuma

En *Bed* ocurre algo muy similar, aunque aparentemente más explícito. La dualidad celeste/blanco pasa a convertirse en una polifonía de tonos que van desde el amarillo mantequilla hasta el verde periquito, pasando por el rojo, el naranja, el colorete, algún tipo de azul, el amarillo plátano, el narciso, y el verde césped, que ocupa el vistoso rectángulo justo encima del sexo de la modelo.

El punto es que, por alguna razón —suponemos relacionada con la técnica en la que se ha especializado este artista—, la pintura adquiere una inexplicable y bellísima imagen fluorescente. Es, entonces, la presenciación exotérica de los tonos utilizados por Ohnuma, la primera línea de fuego con la que el *pop art* logra ese modo de estupefacción estética que sentimos con la *individualidad* y *finitud* de sus obras.

Ahora bien, sobre la pregunta pendiente acerca de la probable relación entre los acrílicos y el mundo de la publicidad o del cómic, nos remitiremos, dejando de lado la variada y documentada historia del cómic, a una breve lista de marcas relativamente conocidas a escala global que expresa perfectamente un largo romance entre los colores implicados en ambas pinturas. Por el lado de *Blue Nude*, tenemos el azul/celeste y blanco en Samsung, Intel, Visa, Nokia, Volkswagen, BMW, IBM, Bell, Fox, Philips, Mazda, General Electric, Ford, Facebook y un largo etcétera. Por el de *Bed*, tenemos total o parcialmente a McDonald's, Shell, Lays, Ferrari, FLIX, Pirelli, Lipton y DHL, entre varias otras.

Ahora, el argumento es más bien analógico y no apodíctico, pues no es verdad que sintamos esa especie de placer kantiano en la contemplación de *Bed* porque aquellas marcas nos han demostrado la belleza universal de sus diseños. Simplemente han ofrecido una demostración (de la que seguramente nos hemos dado cuenta *a posteriori*) de que los colores de la obra son parte del *branding* global

y que, por ende, estamos frente a una expresión que tiene del *pop art* lo más importante: un colorido planetario que se correlaciona de forma evidente con el mundo también planetario del consumo.

¿Sensualidad, obscenidad, porno?

Esta pregunta, que parece un dardo lanzado a la humanidad por los acrílicos de Yusuke Ohnuma, presenta un cierto axioma diferido tanto en *Blue Nude* como en *Bed*.

En el caso de *Blue Nude* nuestra hermenéutica sugiere que Ohnuma ha construido una verdadera obra de arte fundamentada en la noción de sensualidad. Y esto es así porque es toda la sensibilidad o sensualidad de la modelo la que está en juego, en esa pose de semi-desnudez que el japonés le ha querido transferir con esa alquímica combinación celeste/blanco: su sensualidad como modelo universal del *pop art*, pero, además, interviene el “saber” de esta sensualidad.

Por una parte, y parafraseando a Bataille, se diría que el erotismo, y con él, la misma sensualidad, han sido fijados resueltamente, primero, en la región de la experiencia interior; y segundo, casi en un primerísimo primer plano, en el mundo de los objetos: la anatomía de la modelo y su calzón azul en tono vaquero se nos vienen casi encima, saltándose, como afirma Bataille, cualquier tipo de prohibición. Nadie ha aceptado, pues, y desde luego que no lo hará (al menos nadie que ame el arte y acepte los mensajes del *pop art*) la prohibición del deseo y del objeto perturbador, así como de la propia perturbación, precisamente porque no estamos en el universo de la ciencia ni de la religión, sino en el ombligo del arte.

Por otra parte, notamos que el sentido erótico de las formas de la modelo de *Blue Nude* está vinculado a la disipación de esa pesadez natural que recuerda el uso material de los miembros. Es decir,

cuanto más irreales son las formas (una combinación de dos colores que reemplaza todo tipo de tonalidad natural de la anatomía de la joven y un conjunto de estructuras pintadas que imitan las partes de un ciborg), menos claramente están sujetas a la verdad animal y mejor responden a la imagen sumamente extendida de la mujer deseable.

Paradójicamente, la belleza negadora de la animalidad que despierta ese deseo lleva, en su exasperación —remata Bataille—, a la exaltación de esas mismas partes animales. Y eso, no cabe ninguna duda, equivale a la explosión estético-animal de la sensualidad, por no decir abiertamente al deseo de la carne.

No ocurre lo mismo con *Bed*, donde no sólo cambian los colores del acrílico, sino donde además es la propia modelo la que se representa en una pose virtualmente porno, aunque tratada con todos los decoros y filigranas de una obra del *pop art* y, encima, mediante una técnica basada en colores ultraplano y ultravivos, llenando, como un lego, todos los espacios del cuadro. Sin andarnos por las ramas o con eufemismos, digamos que estamos ante una escena que va más allá de lo sensual y que nos deja dentro, si no al borde, de una representación posiblemente masturbatoria, temática que, por lo visto en el encuadre teórico, no tiene nada de raro ni anecdótico en la fantasía pop de Yusuke Ohnuma ni en el de la propia filosofía del arte o, menos aún, en la del erotismo.

Primero, hay una pose del todo explícita de la modelo, sentada con sus muslos abiertos y casi de semicostado, como liberando su brazo y mano derechas para la maniobra que en su momento ha referido Oyarzún sobre los embates de Diógenes de Sínope. Segundo, el rectángulo verde pintado sobre la pelvis de la figura —y ésta sería una metáfora principal de acuerdo con nuestra apuesta hermenéutica— cumple precisamente una función, digámoslo así, de pixelado en la

exposición de la imagen, pues de lo contrario, y siguiendo nuestra interpretación, sería entrar de lleno en el porno de tipo explícito.

Desde la óptica conceptual, tanto Bataille como Baudrillard y Oyarzún nos aportan elementos decisivos para sostener esta suposición. Bataille nos ha dicho que la obscenidad en la ordenación de las imágenes clave de la actividad sexual (y un ejemplo paradigmático es lo que sugiere *Bed*) terminó de ahondar el abismo que separa el misticismo religioso del erotismo, una suerte de cesura entre el amor divino y el amor carnal. Baudrillard, a su vez, sitúa al porno en un raro tren a medio camino entre lo real y lo hiperreal, justo lo que está sucediendo en *Bed*.

En principio, el porno sería el horizonte de la producción estética delacrílico, dado que, como sostiene el filósofo de Reims, el voyeurismo del porno no es un voyeurismo sexual, sino un voyeurismo de la representación y de su pérdida.

Figura 2: *Bed*



Nota: Bed (2023), Yusuke Ohnuma, acrílico sobre papel (comunicación personal vía Instagram del 25 de abril de 2025).
La pintura a color puede consultarse en la edición electrónica, disponible en xipetotek.iteso.mx
Ilustración: Yusuke Ohnuma

Es decir, la propia técnica del acrílico sobre papel se lanzaría a la tarea estético-erótico-ontológica de salvar de su pérdida o de su desecho o, incluso, de su no representación al voyeurismo del porno, donde, es obvio, los voyeristas seríamos cada uno de nosotros. ¿Lo somos realmente?

No obstante, el mismo Baudrillard nos espabila de esta cavilación al sentenciar que en definitiva la obscenidad no es el porno, porque sencillamente la obscenidad aún tiene un contenido sexual de transgresión y perversión, que es exactamente lo que Yusuke Ohnuma ha querido mostrar con su modelo de rostro casi inexistente y labios semiabiertos pintados de ultrarrojo.

Finalmente, Oyarzún, sobre las prácticas onanísticas de Diógenes, nos dio un argumento sobre la magnitud del cinismo implicado en la relación entre *physis*, *nómos* y perversión. Si entendemos bien su tesis, sólo se pervierte cuando este deseo quebrado o quebrantable es interiorizado bajo la imposición del *nómos*, es decir, bajo la tutela de las normas sociales, como, por ejemplo, ciertas ortodoxias estéticas ligadas a determinados coleccionistas o curadores de museos de algún tipo. De hecho, la célebre escena de Diógenes autosatisfaciéndose en el ágora pone el énfasis ahora en la analogía con el hambre insatisfecha y no en la masturbación misma (como deseo sexual truncado).

De ahí que, si nuestra suposición es acertada, esto es, que la modelo está retratada en alguna etapa de una práctica onanística —virtual o performativa—, lo que menos podemos decir de la imagen es que se trata de una visión obscena. Por lo pronto, desde la perspectiva de la secta de Diógenes, se trataría, más bien, de una respuesta animal que de algún modo libera a la practicante de la opresión de la norma. Como observa Leopoldo Tillería Aqueveque: “Ahora, si en Diógenes prevalece la idea de una naturaleza primitiva que se constituye al mismo tiempo como libertad (y esto es una cuestión de suyo problemática, especialmente para las filosofías de la dualidad, como la kantiana o la hegeliana), queda claro que es el cuerpo y no la *pólis* el lugar de esta experiencia”.²³

23. Leopoldo Tillería Aqueveque, “Animales cínicos” en *Griot: Revista de Filosofía*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, Brasil, vol. 21, N° 1, 2021, pp. 341-353. p. 344.

No deja, pues, de ser paradójico el comentario que hace Tricera sobre el imaginario de Ohnuma, al que se muestra más a tono con una mirada aún más liberal que la de los cínicos, es decir, más allá de la cesura entre *physis* y *nómos*, y también mucho más cerca de una estética como resumiendo de una cabaña abandonada en medio de la nada. De hecho, una de las configuraciones explotadas por nuestro artista sería justamente aquella de “actrices pornográficas retorcidas”:

Para él [Yusuke Ohnuma], una pintura no es algo sublime ni bello, sino algo así como el excremento de un cerebro mediocre incapaz de almacenar la ingente cantidad de imágenes que ve en su vida cotidiana. Y las pinturas, que a primera vista parecen explotar con facilidad, existen en medio de una sociedad moderna que podría calificarse de basurero de imágenes, manteniendo a duras penas un precario equilibrio.²⁴

Conclusiones

Hay tres reflexiones que quisiéramos dejar a modo de consideraciones finales:

1ª. No se ha insistido lo suficiente en que las dos obras seleccionadas en este trabajo son sólo una pequeña muestra de los varios *leitmotiv* a los que Ohnuma ha dedicado su pintura. Así, en su cuenta de Instagram, @dai4tokku, fluyen, entre otras, temáticas como naturalezas muertas de las más diversas índoles, paisajes, retratos más convencionales, animales y varias otras inclasificables. Lo anterior no es banal, porque destraba o desacraliza la idea de una relación casi exclusiva o necesaria entre el arte pop de Ohnuma y las expresiones de erotismo a las que aluden algunas de sus obras, por lo pronto, las dos que hemos analizado.

24. Tricera Art, *Yusuke Ohnuma*.

2ª. La hipótesis inicial se ha validado suficientemente, al constatarse que en efecto parte de la obra de Yusuke Ohnuma (las dos obras de la muestra) puede interpretarse desde la teoría del erotismo a partir de los desarrollos de Bataille, Baudrillard y Oyarzún.

No hay argumentos para afirmar que se trata en *Bed* de la imagen de una “actriz pornográfica retorcida”, pero sí para inferir que lo que muestra la pintura es una práctica performativa que la modelo de Ohnuma insinúa en medio de una sociedad moderna que podría calificarse de basurero de imágenes. Desde este prisma, la eventual acción onanística sería parte, indefectiblemente, de una acumulación cotidiana de excrementos de imágenes que viene a consolidarse, gracias a la mirada desenfadada del japonés, en la policromía del acrílico y en la pose ultrasugerente de *Bed*. Se trataría, por arriesgar un nombre *ad hoc* y con un guiño a Oyarzún, de la “expresión pictórica de una sensualidad animal y fluorescente”.

En cuanto a *Blue Nude*, y siguiendo a Bataille, notamos que cuanto más irreales son las formas del acrílico (una mezcla de azules, calipsos y celestes que reemplaza cualquier tonalidad natural de la anatomía de la joven y un conjunto de estructuras que imitan las partes de un ciborg), menos claramente están sujetas a la verdad animal y mejor responden a la imagen de la mujer deseable.

3ª. Por último, enumeramos las metáforas de raíz que aparentan ser las más relevantes en términos de los resultados del estudio o que, por lo menos, pueden ser una base para otra investigación, sobre todo en cuanto a los límites del tamaño de la muestra o de los tópicos elegidos dentro del amplio universo estético de Yusuke Ohnuma.

1. El porno y la obscenidad: Adán y Eva expulsados del Paraíso representacional del erotismo.
2. La mezcla del acrílico y de colores flúor como la piedra filosofal de una prodigiosa estética de la sensualidad.

3. El toples y la insinuación de una práctica masturbatoria: excrementos de imágenes llevadas al estatus de arte por una imaginación animal y fluorescente.
4. Las modelos desnudas de Yusuke Ohnuma o la expresión secreta o codificada del teatro tradicional Kabuki.
5. El *pop art* de Yusuke Ohnuma, la caja negra del erotismo. X

Fuentes documentales

- Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Flyvbjerg, Bent, “Five Misunderstandings About Case-Study Research” en *Qualitative Inquiry*, Sage Publishing, Thousand Oaks, Estados Unidos, vol. 12, N° 2, pp. 219–245.
- Griffero, Tonino, “¿Por qué el arte y no, más bien, la filosofía? Notas marginales a la primera ‘estética’ de Schelling” en Vattimo, Gianni (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 129–151.
- Mancilla Troncoso, Sandro, “Interpretación y fe: una breve presentación de la hermenéutica teológica de Paul Ricoeur” en *Teología y Vida*, Facultad de Teología/Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, vol. 47, N° 4, 2006, pp. 531–539.
- Oyarzún, Pablo, *El dedo de Diógenes*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996.
- Petronio, *El Satiricón*, Edicomunicación, Barcelona, 1994.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- Rise Art, *What is Pop Art? A Guide to the Pop Art Movement*, s/a, <https://www.riseart.com/guide/2352/guide-to-pop-art> Consultado 3/VII/2025. Fuente electrónica sin paginación.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Stake, Robert E., *Investigación con estudio de casos*, Morata, Madrid, 2007.

Tillería Aqueveque, Leopoldo, “Animales cínicos” en *Griot: Revista de Filosofía*, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, Brasil, vol. 21, Nº 1, 2021, pp. 341–353.

Tricera Art, *Yusuke Ohnuma*, s/a, <https://www.tricera.net/artwork/art-prints-and-multiples/id81050960125> Consultado 3/VII/2025. Fuente electrónica sin paginación.

Yutaka, Umemura, *El teatro Kabuki*, UNESCO, s/a, <https://ich.unesco.org/es/RL/el-teatrokabukioo163> Consultado 3/VII/2025. Fuente electrónica sin paginación.

El concepto *ignorancia teleológica* en la ética tomista: una aproximación desde la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*

Edgar Iván Castro Guerrero *



Recepción: 27 de febrero de 2025
Aprobación: 8 de mayo de 2025

Resumen. Castro Guerrero, Edgar Iván. *El concepto ignorancia teleológica en la ética tomista: una aproximación desde la Suma Teológica y la Suma Contra Gentiles*. En el presente artículo analizo el concepto de *teleología* y la noción de *ignorancia* en Tomás de Aquino. Destaco que, siguiendo a Aristóteles, toda creatura posee un fin intrínseco orientado hacia la bondad divina, siendo este fin la base del orden cósmico y moral. Aquino diferencia entre *ignorancia invencible*, que exime de culpa al individuo por estar fuera del alcance del conocimiento, e *ignorancia vencible*, considerada pecado por negligencia. Además, en el texto exploro cómo la epistemología tomista, iniciada en la percepción sensible y desarrollada mediante la abstracción, limita el conocimiento humano de lo inmaterial y de los fines últimos. La *ignorancia teleológica* se concibe como la carencia de entendimiento del propósito último de las acciones, lo que afecta la moral y la realización de la felicidad. Así, la integración de teleología e ignorancia en Aquino revela la importancia del conocimiento adecuado para orientar la acción humana hacia el bien supremo. En suma, es fundamental.

Palabras clave: teleología, ignorancia, moralidad, epistemología, fin último, Tomás de Aquino.

* Maestro en Filosofía Aplicada por la Universidad Vasco de Quiroga. Profesor en la Universidad del Centro de México. edgar.castro2504@gmail.com

Abstract. Castro Guerrero, Edgar Iván. *The Concept of Teleological Ignorance in Thomist Ethics: An Approach from the Summa Theologica and the Summa Contra Gentiles.* In this article I analyze the concept of *teleology* and the notion of *ignorance* in Thomas Aquinas. I point out that, according to Aristotle, every creature has an intrinsic end directed toward divine goodness, and that this end is the basis of the cosmic and moral order. Aquinas distinguishes between *invincible ignorance*, which relieves individuals from blame when they have no access to the knowledge in question, and *vincible ignorance*, considered a sin of negligence. Furthermore, in the text I explore how Thomist epistemology, which starts with sensory perception and develops by abstraction, limits human knowledge of the immaterial and of ultimate ends. *Teleological ignorance* is conceived as a lack of understanding of the ultimate purpose of actions, which affects morality and the attainment of happiness. Thus, the integration of teleology and ignorance in Aquinas reveals the importance of adequate knowledge to orient human action toward the supreme good. In short, it is fundamental.

Keywords: teleology, ignorance, morality, epistemology, ultimate end, Thomas Aquinas.

Sin lugar a dudas, uno de los pensadores más influyentes a lo largo de la historia de la filosofía —y no sólo de la filosofía, sino del pensamiento cristiano en general— ha sido Tomás de Aquino (1225–1274 d.C.). Gracias a él se desarrolló una importante contribución al pensamiento teológico de la época, ya que fue el periodo de las grandes “síntesis” o “sumas”, en el que principalmente el pensamiento clásico aristotélico tomó gran relevancia no solamente en pensadores cristianos (quienes lo sistematizaron con más rigor en la teología cristiana), sino también árabes. En esta síntesis de la razón y la fe sobresale Aquino por su claridad de pensamiento y por haber armonizado la filosofía clásica con la teología, en un *corpus sólido y coherente que sigue siendo referencia para filósofos y teólogos.*

En este breve artículo se buscará desarrollar un concepto relevante a partir de las notas de Aquino en sus dos obras principales. Se trata del concepto *ignorancia teleológica*. Su relevancia reside en el impacto que tiene en la moralidad individual y colectiva, en la formulación ética y en la orientación de la acción hacia la consecución del bien supremo. Se

propone así un concepto que no se encuentra textualmente en la obra de Aquino, pero que, sin duda alguna, puede desarrollarse a partir de sus postulados. Esto deja algunas preguntas que se espera abordar a lo largo del texto: ¿qué es la *ignorancia teleológica*?, ¿se puede hablar de una definición clara del concepto *ignorancia teleológica* en la obra de Tomás de Aquino?, ¿cuál es la relevancia de ese *término*?, principalmente.

Para dar respuesta a estas preguntas, el artículo trata de revalorizar la contribución de Tomás de Aquino en el campo de la ética y la epistemología, al ofrecer una interpretación renovada de su concepción teleológica, ubicando en la ignorancia teleológica la raíz de la reflexión ética. El análisis tomista, que articula las nociones aristotélicas *fin* y *propósito* con la distinción propia de Aquino entre *ignorancia invencible* e *ignorancia vencible*, permite comprender con profundidad cómo la falta de conocimiento del fin último afecta la acción moral y la configuración de normas éticas en la sociedad. La propuesta es pertinente en un contexto contemporáneo en el que se debate la recuperación de una teleología auténtica frente a visiones reduccionistas y materialistas, aportando claridad conceptual y enriqueciendo el diálogo entre tradición y modernidad.

Teleología en la Suma Teológica y en la Suma Contra Gentiles de santo Tomás de Aquino

El concepto “teleología” deriva de una palabra griega *τέλος*, que significa “fin” o “propósito”. Tal *propósito* es inherente a la *cosa*, sin una fuerza externa que le proyecte esa finalidad. En los trabajos de Aquino este concepto es esencial, por una parte, para entender la naturaleza del universo y, por otra, para comprender la naturaleza humana. Ciertamente, no es exclusivo de él, pues ya Aristóteles hablaba de una finalidad intrínseca en la naturaleza, manifestada en una de las famosas *cuatro causas*, en particular en la *causa final*. Éste la aborda

en su *Metafísica*, que definirá como *ciencia de la verdad*.¹ Aquí Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que todo ser tiene un fin último al cual tiende de forma natural. Por eso, para comprender la teleología en aquél es necesario explorar su origen en éste.

Es necesario distinguir en un primer momento entre *operación*, *acción*, *acto* y *acto humano*, ya que cada uno de estos términos señala diferentes niveles de intencionalidad y conocimiento en el proceder de un ente, lo que resulta fundamental para comprender y evaluar el concepto que se busca desarrollar en este trabajo. En la *operación*, que se define como un movimiento natural, no interviene un proceso de deliberación ni la voluntad; por lo tanto, una “ignorancia” que se relacione con procesos meramente naturales no es moralmente imputable. Esta noción se aplica, por ejemplo, a los procesos naturales, como el crecimiento de una planta o el movimiento de un cuerpo, en los que la actualización se da de manera automática, sin que la voluntad medie, y tanto la generación como la actualización de la potencia suceden por la fuerza.² En contraste con la *acción* y, en particular, con el *acto humano*, que sí involucran la deliberación y la elección consciente del fin. Si en estos casos el agente actúa sin comprender o sin orientarse hacia el fin último, se configura la ignorancia teleológica. Aquino apunta que sólo aquellos actos que se realizan con conocimiento y voluntad deliberada pueden evaluarse en términos morales.³ En este sentido, la acción no es simplemente la realización de un proceso natural, sino que implica una orientación consciente hacia un objetivo determinado. El acto humano involucra dos elementos esenciales: la deliberación racional y la voluntad.

1. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 22 (II, 1).

2. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp. 85-86 (libro III, cap. II).

3. Tomás de Aquino, *Suma de teología. II: Parte I-II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989, p. 102 (I-II ae, q. 6, a. 1, resp.).

La teleología en Aquino no se limita solamente a los seres humanos, sino que incluye a todo el universo, en la que cada uno de los elementos que la conforman tiene un propósito establecido por Dios. En este sentido, esa teleología establece en el mundo una racionalidad y un orden inherentes a la creación divina. En la *Suma Teológica*, parte I, cuestión 2, artículo 3, Aquino desarrolla las vías para la demostración de la existencia de Dios y expresa lo siguiente respecto de la quinta vía:

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.⁴

Tomás, en sintonía con estas ideas, afirma que la *teleología* no *únicamente* explica la finalidad de los fenómenos naturales, sino todo lo que engloba al mundo creado. Para él, sólo Dios es el fin último de todas las cosas, y todo el universo está ordenado hacia Él como su propósito último. Por eso, en la concepción tomista, Dios no nada más es creador y diseñador del orbe, sino también es su sentido y meta final. Por lo tanto, todos los seres, tanto animados como inanimados, están impregnados por un propósito dado por El Creador. Esta idea presupone y engloba también las leyes de la naturaleza que rigen el cosmos, las acciones humanas y las estructuras sociales, etcétera. Todo está ordenado a Él.

4. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp. 112-113 (I, q. 2, a. 3, resp.).

La finalidad de los fenómenos de la naturaleza, en su orden y regularidad observable y medible, revela también una inteligencia ordenadora detrás de ellos. Plantas y otros seres vivos crecen y se reproducen siguiendo regularidad y patrones que aseguran la continuidad de la vida en el mundo vegetal y permiten sobrevivir en el mundo animal.

Todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.⁵

Como Aquino afirma, “omne agens agit propter finem”.⁶ En este sentido, la finalidad de la realidad no es meramente accidental, sino que es algo propio de la misma naturaleza del agente, siguiendo el orden y el propósito antes expuestos. En esta parte Aquino presenta una distinción entre *agente* y *paciente*, en la que ambos, de cierta manera, buscan el fin de la realidad, aunque de maneras distintas: el agente trasmite algo, mientras que el segundo recibe algo. Esta diferencia es decisiva para comprender la acción en la creación. Los *agentes imperfectos* obran y reciben la acción al mismo tiempo, y buscan alcanzar algo a través de ella. En contraste, el *primer agente, causa incausada, motor inmóvil* (el cual es Dios) no actúa para llegar a un fin ni por la influencia de un agente externo que lo mueva; por eso mueve sin ser movido.

5. *Ibidem*, p. 446 (l, q. 44, a. 4, resp.).

6. “Todo agente actúa en pos de un fin”.

Dios es el primer agente, es exclusivamente *acto puro* y su acción no se dirige a adquirir algo, sino a comunicar la perfección que de suyo ya posee. Esta idea se fundamenta en la noción de que Dios es absolutamente perfecto en sí mismo.⁷ La perfección divina no necesita nada fuera de sí misma, sino que se expresa en la comunicación de su bondad y perfección en la creación. De ahí que la conclusión de la cita anterior (“Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas”) sintetiza la visión teleológica de Tomás de Aquino. En *él*, como se ha visto, se considera que la creación está siendo constantemente atraída por la bondad divina, como un imán que atrae las cosas hacia sí. Esta misma perfección final, a la cual se orienta la creación, establece un orden cosmológico y moral que subraya la coherencia y la racionalidad de la creación. En la *Suma Contra Gentiles* encontramos la misma idea de la perfección divina:

Aunque los seres que existen y viven son más perfectos que los que únicamente existen, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio existir, es el ser de universal perfección, no faltándole ningún género de nobleza [...]. Es necesario que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ser, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es el Ser perfectísimo.⁸

Dentro de la obra, Tomás de Aquino sigue la misma reflexión con respecto a la teleología en la creación: argumenta en el capítulo II del libro III que todo agente obra con un propósito definido, independientemente de si *éste* tiene un conocimiento consciente de tal fin. Consigna algunos ejemplos de la naturaleza y de la acción humana para

7. “Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues, así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto. Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta”. *Ibidem*, p. 123 (I, q. 4, a. 1, resp.).

8. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, p. 168 (libro I, cap. 28).

demostrar que cada acción está dirigida hacia un fin específico, lo que pone en evidencia una estructura teleológica intrínseca en el universo:

En los seres que obran manifiestamente por un fin, llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente; de modo que, cuando lo consigue, se dice que ha conseguido el fin [...]. Todo agente obra por instinto o intelectualmente. Y no cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. [...] Con todo lo dicho se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes sostenían que todo se hace por necesidad de la materia, negando, en consecuencia, la causalidad final de lo creado.⁹

También es importante comentar que, desde la visión tomista, el agente produce acciones específicas, lo que demuestra que éstas no son aleatorias. Por ejemplo, el calor produce calefacción y el frío genera refrigeración. Tal especialidad de las acciones indica que cada una de ellas guarda un propósito determinado, ya sea que concluya en un hecho concreto o no. Dentro del capítulo II Aquino refuta la imposibilidad de un proceso infinito en las acciones del agente. Argumenta que, si éstas se dirigieran hacia un fin infinito, nunca alcanzarían un objetivo final, lo cual haría imposible la finalidad porque nada se mueve hacia algo que no puede ser alcanzado. Por lo tanto, debe existir un fin último hacia el cual todas las acciones del agente se dirijan.

También en la *Suma Contra Gentiles* Tomás de Aquino no sólo profundiza en la cuestión teleológica de la realidad, sino que le dedica todo un libro para desarrollar la idea sobre la naturaleza de esa finalidad. Dentro del libro III, dedicado a la cuestión teleológica, Aquino asegura que no sólo el agente *obra por un fin*, sino que también el fin que persigue es intrínsecamente *bueno*.

9. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, pp. 82-86 (libro III, cap. 2).

Además, se ha de demostrar que todo agente obra por el bien. Ya hemos probado que todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas lo que el agente intenta determinadamente es, sin duda alguna, algo que le conviene; de lo contrario, no tendería hacia ello. Y como lo que conviene a uno es su propio fin, síguese que todo agente obra por un bien. Fin es todo aquello que aquieta el deseo del motor y de lo movido. Pero el aquietar el deseo es propio del bien, dado que “bien es lo que todo ser apetece”. Luego toda acción y todo movimiento van dirigidos al bien. [...] Todo móvil es conducido al fin por el motor y el agente. Es, pues, preciso que el motor y lo movido tiendan hacia el mismo término; pues lo que es movido, como quiera que está en potencia, tiende al acto y, por tanto, a lo perfecto y al bien, porque por el movimiento pasa de la potencia al acto. Luego el agente y el motor, cuando obran y mueven, lo hacen siempre por el bien.¹⁰

Aquino desarrolla dentro del capítulo III una argumentación detallada y lógica para demostrar que los agentes obran con la finalidad de alcanzar un bien. Ya en la *Suma Teológica* se había anunciado que la bondad divina mueve a toda la creación; pero, en este sentido, ahora la acción del agente busca el bien. Así, tanto la antropología como la cosmología tomista orientan la realidad del universo hacia ese fin inherentemente bueno. En ella, cada acción y movimiento tiene una orientación conveniente y buena, ordenada por la bondad divina. Una vez que Aquino ha demostrado que *todo agente obra por un fin*, le sigue la demostración de que *fin es todo aquello que aquieta el deseo del motor y de lo movido*. Para ello identifica el *bien* como aquello capaz de satisfacer el deseo. Esta identificación del bien está en consonancia con la definición aristotélica de bien como aquello a *lo que todo ser apetece*.¹¹

Tomás de Aquino argumenta y complementa la idea anterior en el capítulo XVI del libro III: sostiene que todo agente actúa con el propósito de alcanzar un bien que le es propio y que, a su vez, le permite ir alcanzando la perfección. Los seres racionales lo hacen por conoci-

10. *Ibidem*, pp. 86–88 (libro III, cap. 3).

11. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 129 (I, I).

miento y voluntad, mientras que los irracionales lo hacen instintivamente, dirigidos por fuerzas externas. Así, tanto los seres conscientes como los inconscientes están ordenados al bien como su fin último.

De la misma manera están ordenados al fin los seres que lo conocen como los que no lo conocen; aunque los que lo conocen se mueven por sí mismos hacia el bien, mientras que los que no lo conocen tienden hacia él como dirigidos por otro, según se ve en el ejemplo del saetero y la saeta. Mas los que conocen el fin se ordenan siempre al bien, tomado como fin; porque la voluntad, que es el apetito del fin preconocido, sólo tiende a lo que tiene razón de bien, el cual es su propio objeto. Así, pues, incluso las cosas que no conocen el fin se ordenan al bien como a su fin. Por lo tanto, el fin de todas las cosas es el bien.¹²

Más adelante, en el capítulo XXII, Tomás de Aquino aborda las diversas maneras en que se ordenan las cosas a sus propios fines. Argumenta que el fin último de cualquier ser es su propia operación, la cual puede manifestarse de varias formas. Por ejemplo, hay operaciones que implican mover a otros, como calentar o cortar; otras consisten en ser movidos por otros, como ser calentado o cortado, y, finalmente, hay operaciones que son perfección en sí mismas, como entender, sentir y querer. Los seres que no mueven a otros, pero conservan su perfección, tienden a asemejarse a Dios en su perfección. Aquéllos que mueven y obran en otros tienden a asemejarse a Dios en ser causas. Los cuerpos celestes, que se mueven a sí mismos y a otros, buscan la semejanza divina en ambas formas, siendo causa de generación y corrupción en los cuerpos inferiores, y su movimiento, naturalmente, tiende a mantener su propia forma y lugar.¹³

Con este breve esbozo se puede concluir que la teleología, según Aquino, tal como se presenta en la *Suma Teológica* y en la *Suma Contra Gentes*, ofrece gran coherencia y profundidad, ya que es central

12 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*. II, p. 118 (libro III, cap. 16).

13. *Ibidem*, pp. 131-133 (libro III, cap. 22).

para todo el sistema tomista, además de que ayuda a comprender el ser y sus acciones. Esto también explica la ordenación del universo que tiende al fin; pero no sólo al fin sin más, pues tal ordenación se centra en el hombre como fin último del género. Al respecto, Aquino comenta: “Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, y ésta se ordena totalmente al hombre, como fin último de este género, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como último fin de las cosas generables y corruptibles”.¹⁴

Tomás de Aquino también distingue cuidadosamente entre el fin como *término* y el fin como *finalidad*.¹⁵ De esta manera libera el finalismo de todo antropocentrismo y pansiquismo.¹⁶ Todo movimiento tiene un término que lo define y lo especifica,¹⁷ ya que es una realidad intencional que toma sentido en su relación con las otras cosas. Por lo tanto, no es necesario que el ser que se mueve conozca ese fin como finalidad. El tener determinada una dirección es precisamente lo que hace que un movimiento tenga un fin. Así, tanto si el fin es sólo un término como si es conocido y querido como finalidad, siempre es el bien del agente.

La acción misma demuestra que el fin es conveniente y beneficioso, como ya se ha comentado antes, dejando en evidencia que todo agente actúa por un bien. El fin de la acción es también el fin del ser, y la acción alcanza su perfección al completarse. De aquí se desprenden dos consideraciones que deben tomarse en cuenta. En primer lugar, *el fin se presenta en una multiplicidad de aspectos*. Por ejemplo, el

14. *Idem*.

15. El fin entendido como *término* se refiere al punto final o al resultado hacia el cual se dirige una acción o movimiento. La naturaleza del término es objetiva y no requiere que el agente tenga conocimiento o intención de alcanzarlo. El fin como *finalidad*, por otro lado, implica la intención consciente por parte del agente, el cual busca alcanzar un objetivo específico. Este fin es conocido y querido.

16. Tomás de Aquino, al hacer esta distinción, libera al finalismo de la necesidad de atribuir conciencia o intencionalidad a todos los agentes, evitando así un enfoque antropocéntrico, en el que se humanizan todos los actos, o un pansiquismo, en el que se atribuye una forma de conciencia a todas las cosas.

17. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p. 76 (III a, q. 2, a. 7, ad 2).

fin al que se dirige la acción no es necesariamente lo que el agente pretende; el bien al que se dirige la acción es inseparable del ser para el cual este fin es buscado; el bien al cual se dirige la acción es, o bien extrínseco a la acción y dependiente de ella o independiente, o bien intrínseco a la misma acción una vez llegada a su término (es el caso de las operaciones inmanentes que tienen por fin un objeto y su propia referencia a ese objeto). En segundo lugar, *el fin es causa de las causas*, ya que, sin una intención hacia un resultado determinado, ninguna causa podría ejercer su causalidad. Sin la intención hacia el resultado el agente permanecería inactivo, la materia no ejercería función material y no adquiriría forma alguna. “Cualquier cosa tiende como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos demostrado (c. XVI). Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios”.¹⁸

La ignorancia en santo Tomás de Aquino

La noción de *ignorancia* ocupa un lugar especial dentro de la ética y la epistemología de santo Tomás. La distinción entre los diversos tipos de ignorancia será fundamental para comprender su impacto en la moralidad de las acciones humanas y la complejidad del pensamiento de Tomás de Aquino en este ámbito.

Algo central que se debe hacer en un primer momento es definir la palabra “ignorancia”. Para Aquino es “la privación del conocimiento que el hombre debe de tener”.¹⁹ En este sentido, su definición implica que el concepto en cuestión no es simplemente la ausencia de conocimiento, sino que es asimismo la ausencia de un conocimiento necesario o esperado para una situación concreta y determinada. To-

18. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, p. 124 (libro III, cap. 19).

19. Tomás de Aquino, *Suma de teología. II: Parte I-II*, p. 601 (I-II ae, q. 76, a. 1, resp.).

más aborda el tema de la ignorancia en la *prima secundae* de la *Suma Teológica*, en la que se tratan temas de carácter teológico-moral, particularmente en la sección sobre los vicios y *pecados en general*. Es aquí, en la cuestión 76, artículo 2, donde distingue la ignorancia de la *nesciencia*, al ser esta *última* la simple ausencia de conocimiento, que puede ser moralmente neutra; mientras que la ignorancia implica una falta de conocimiento que debería estar presente en el sujeto y que puede tener implicaciones morales y prácticas.

La ignorancia difiere de la *nesciencia* en que la *nesciencia* denota mera negación de conocimiento; por ende, si uno no posee el conocimiento de algunas cosas, se puede decir que no las sabe, y en este sentido pone Dionisio *nesciencia* en los ángeles [...]. Mas la ignorancia implica privación de conocimiento: esto es, cuando le falta a uno el conocimiento de aquellas cosas que tiene aptitud para conocer por su naturaleza. Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido. Por consiguiente, todos están obligados a saber en general las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho; y cada uno, las cosas tocantes a su estado u oficio. Mas hay ciertas cosas que, aunque uno sea naturalmente capaz de conocer, sin embargo, no está obligado a saberlas, excepto en algún caso, los teoremas de la geometría y los singulares contingentes.²⁰

Tomás de Aquino distingue dos tipos de ignorancia: la *invencible* y la *vencible*. La primera no puede ser superada por el sujeto, independientemente de sus esfuerzos. En otras palabras, es un tipo de ignorancia que la persona no tiene capacidad de evitar en absoluto. Excusa al individuo de la culpa moral, ya que no se espera que actúe con un conocimiento fuera de su alcance real. La segunda, la ignorancia vencible, es aquélla que puede ser superada con esfuerzo razonable. Aquino sostiene que esta ignorancia es pecado y que no excusa al individuo de la responsabilidad moral, ya que debió adquirir el conocimiento necesario para evitar el error.

20. *Ibidem*, pp. 602-603 (I-II ae, q. 76, a. 2, resp).

Ahora bien, es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber. De ahí que la ignorancia de esto se llame invencible: porque no se puede superar por el empeño (o diligencia). Y por eso tal ignorancia, no siendo voluntaria, ya que no está en nuestra facultad el superarla, no es pecado. Por lo cual es evidente que ninguna ignorancia invencible es pecado. Mas es pecado la ignorancia vencible si es respecto de aquellas cosas que uno está obligado a saber; pero no si es de lo que no está obligado a saber.²¹

A todo lo anterior es necesario añadir un tercer elemento que conviene precisar: para santo Tomás era algo muy evidente (como se aborda en la cuestión 76 de la *prima secundae* de la *Suma Teológica*) el hecho de que la ignorancia haya llevado a muchas personas a actuar mal. Ya se ha distinguido la ignorancia de la *nesciencia*, pero también tiene que distinguirse aquélla del *error*. Estos tres estados (ignorancia, nesciencia y error) comparten una falta de conocimiento, aunque presentan diferencias sutiles, siendo el error el más grave, ya que implica un nivel superior de ignorancia. Mientras que la ignorancia significa simplemente no conocer algo que se debería saber, pero sin emitir juicios sobre ello, el error surge cuando se emiten juicios sobre lo que se desconoce, tomando lo falso como verdadero, y lo verdadero como falso.²²

Además de lo antedicho, santo Tomás hace una nueva distinción cuando habla de la ignorancia en relación con la voluntad: existe ignorancia *concomitante* o *posterior* a la voluntad, e ignorancia *anterior* a la voluntad, ambas dentro de la ignorancia *vencible*. Esto lo precisa en el artículo 8 de la cuestión 6, de la *prima secundae* de la *Suma Teológica*. La *ignorancia concomitante* ocurre cuando una

21. *Idem*.

22. “[...] en algunos individuos la razón está corrompida por la pasión, por un vicio o por una mala disposición en su naturaleza: es por este motivo que el robo entre los germanos no era considerado como malo, según refiere Julio César, aun cuando se trata de algo expresamente contrario a la ley natura”. *Ibidem*, pp. 735-736 (I-II ae, q. 94, a. 4, resp.).

persona realiza un acto sin saberlo, pero, incluso si lo supiera, no dejaría de realizarlo. En este caso, la ignorancia no induce a querer el acto en sí, sino que simplemente acompaña la acción. Por ejemplo, si alguien quiere matar a un enemigo y, sin saberlo, lo mata mientras está de cacería, la ignorancia no causa el acto voluntario. Según Aquino, esta ignorancia no produce lo involuntario porque no genera algo que es contrario a la voluntad; más bien, causa lo no voluntario, ya que no se puede querer en acto lo que se ignora. Esta distinción es fundamental para comprender cómo ciertos actos pueden ser moralmente neutros o menos culpables debido a la falta de conocimiento específico sobre la acción realizada.

[La ignorancia es concomitantemente], cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera, no dejaría de hacerse. En este caso la ignorancia no induce a querer hacerlo, sino que ocurre que hay a la vez algo hecho e ignorado, como en el ejemplo puesto, cuando uno quiere matar a un enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata un venado. Esta ignorancia no produce involuntario, como dice el Filósofo, porque no causa algo que sea contrario a la voluntad; sino que causa lo voluntario, porque no puede ser querido en acto lo que se ignora.²³

La *ignorancia consiguiente* se da cuando la ignorancia misma es voluntaria. Esto puede ocurrir de dos maneras distintas: cuando la voluntad se dirige activamente hacia la ignorancia o cuando alguien no hace el esfuerzo necesario para adquirir el conocimiento que debería de tener. La primera forma de ignorancia consiguiente se denomina *ignorancia afectada*, que ocurre cuando alguien elige no saber algo para tener una excusa de realizar el mal o para no ser disuadido del pecado. La segunda forma se refiere a la negligencia en adquirir conocimiento. Este tipo de ignorancia, que puede surgir de la pasión o del hábito, también es voluntaria porque uno no considera lo que debería tener en cuenta. Un ejemplo es ignorar los principios universales del derecho, que

23. *Ibidem*, p. 111 (I-II ae, q. 6, a. 8, resp.).

todos deben conocer. Esta negligencia se concibe voluntaria y, aunque no causa lo involuntario estrictamente, precede al movimiento de la voluntad para realizar un acto, lo que no ocurriría, en todo caso, si se tuviera el conocimiento adecuado.²⁴

Finalmente, *la ignorancia antecedente* se presenta cuando, sin ser voluntaria, causa que una persona quiera algo que, de otro modo, no querría. Ocurre cuando alguien desconoce alguna circunstancia de un acto que no tiene obligación de conocer, lo que lo lleva a realizar una acción que no haría si tuviera el conocimiento adecuado. Un ejemplo de esto es cuando alguien que, sin saber que hay un transeúnte en el camino, lanza una flecha y lo mata. En este caso, la ignorancia ocasiona lo involuntario de manera total, ya que la acción realizada es contraria a la voluntad informada del sujeto.²⁵

Una vez aclarada la cuestión preliminar sobre el concepto de la ignorancia en Tomás de Aquino queda revelado su impacto en la moralidad humana. Aquino sistematiza la comprensión del concepto con la meticulosa distinción previamente desarrollada, que no sólo refleja la agudeza filosófica de Santo Tomás, sino que también devela su compromiso con el comportamiento humano. Es importante también subrayar la interrelación entre conocimiento, voluntad y moralidad.

Noción preliminar de ignorancia teleológica en Tomás de Aquino

Como ya se ha visto, el tema de la ignorancia es una parte integral de la ética y la epistemología tomista, y se manifiesta en una red bastante compleja de distinciones que trata de comprender su impacto en la moralidad humana y en la dirección hacia un fin último. Aunque

24. *Idem.*

25. *Ibidem*, p. 112 (I-II ae, q. 6, a. 8, resp.).

explícitamente no se encuentra en la doctrina tomista un concepto textual de “ignorancia teleológica” sí se puede desarrollar a partir de sus postulados, que se siguen naturalmente de sus puntos reflexivos sobre la finalidad y la moralidad de las acciones humanas.

Tomando como base las nociones antes presentadas, se puede integrar un concepto llamado *ignorancia teleológica*, que se construye a partir de la integración de la teleología y la teoría de la ignorancia tomista. En este sentido, *ignorancia teleológica* se refiere a la falta de conocimiento sobre el fin último de una acción o de la naturaleza misma de un ser, que debería estar presente para que tal acción sea moralmente correcta. En este sentido, y tomando en consideración que la finalidad última y la felicidad abordadas desde la ética tomista no pueden tratarse como elementos independientes, la ignorancia teleológica afecta directamente el actuar humano y la consideración misma de la felicidad.

Para dejar en claro lo anterior se retomará una breve reflexión sobre el fin último en el hombre, ya que, en toda acción deliberada, éste actúa con un fin específico en mente y orienta sus acciones libremente hacia él. Esto sirve de fundamento y, a su vez, se fundamenta en la premisa de que cada acción realizada por una capacidad inherente al ser humano está dirigida de acuerdo con su objeto: “Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin”.²⁶ En este contexto, el objeto de la voluntad es el fin y el bien, como ya se ha señalado. La consideración del fin último no puede ser evitada, ya que se basa en la imposibilidad de un progreso infinito, tanto en el orden de los fines como en el de las causas eficientes.

26. *Ibidem*, p. 38 (I-II ae, q. 1, a. 1, resp.).

Toda acción humana consciente se realiza con un fin en mente. Este fin último, además de ser un bien supremo y completamente satisfactorio, polariza y unifica la multiplicidad de actos e intenciones particulares, otorgando a la existencia humana su coherencia interna. La noción de fin último implica, de manera inherente, un bien perfecto que no deja lugar a deseos ulteriores. Así, cada acto humano, aunque orientado hacia fines no últimos o intermedios,²⁷ está, en última instancia, dirigido hacia este fin último absoluto. A nivel colectivo, todos los seres humanos coinciden en desear su perfección última, aunque divergen en la elección concreta del objeto considerado su fin último. Esto se refleja en la diversidad de opiniones humanas y la experiencia de vida, demostrando que la humanidad comparte un destino común cuya concreción puede variar significativamente. En cuanto a las diversas modalidades de manifestación de esa finalidad (según sea el caso de que el agente esté dotado o no de razón, y, a su vez, sea capaz de conocer o no su finalidad, y, también, de orientarse o no en su propio movimiento), ya las trata Aquino en la *Suma Teológica*.²⁸

Tomás, abonando a la reflexión acerca del fin último del hombre, deja en claro la unicidad del fin último, principalmente en los artículos 5-8. Primero, demuestra que una persona no puede tener o desear dos fines últimos al mismo tiempo. Esto se debe a que el mismo concepto de fin último implica un bien perfecto que satisface completamente el deseo sin dejar espacio para otro: “Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos”.²⁹ En efecto, todo lo que desea una persona, lo hace en función a su fin supremo; aunque esta intención por dicho fin no tiene que estar presente en todo momento.³⁰

27. *Ibidem*, pp. 41-42 (I-II ae, q. 1, a. 4, resp.).

28. *Ibidem*, pp. 41-42 (I-II ae, q. 1, a. 2, resp.).

29. *Ibidem*, p. 43 (I-II ae, q. 1, a. 5, resp.).

30. *Ibidem*, p. 44 (I-II ae, q. 1, a. 6, resp.).

El concepto de ignorancia teleológica en tanto carencia de conocimiento o comprensión sobre el fin último de las acciones y la existencia misma, trae consecuencias no sólo a nivel de una vida ética, sino, incluso, en el sentido de la vida humana en general. En este sentido, no puede verse como una mera falta de información, sino como una desconexión fundamental entre los objetivos y propósitos que dan coherencia y dirección a la vida. A continuación se desarrollan algunas consecuencias de este tipo de ignorancia.

La primera y más inmediata consecuencia es la *desviación de la acción moralmente correcta*. Santo Tomás de Aquino, al afirmar que toda acción está orientada a un fin último, proporciona una guía para la conducta moral. La ignorancia de este fin puede llevar a que las acciones se realicen sin una adecuada orientación al bien absoluto. Cuando una persona actúa sin un conocimiento claro del fin último puede buscar fines intermedios o no últimos que, aun cuando sean *válidos en sí mismos, no contribuyen a la realización del bien supremo*. Esto se puede entender de forma concreta cuando existe la posibilidad de que alguien elija objetivos aparentemente buenos, en un contexto limitado, pero que, en última instancia, no conducen a la plenitud humana. La falta de entendimiento en este aspecto daría lugar a decisiones que, aunque puedan estar bien intencionadas, resultan deficientes e incoherentes. La ignorancia teleológica, desde esta postura, impide que los individuos alcancen la verdadera felicidad y compromete la integridad de la moral personal.

Ya en un nivel social y ético *la ignorancia teleológica tiene diversos efectos significativos en la estructura de la sociedad y en las normas morales colectivas*. La falta de claridad en torno a una visión del fin último puede conducir a una pluralidad contradictoria y conflictiva de visiones del bien dentro de una sociedad. Si las personas y las comunidades no están de acuerdo con el fin último que debería guiar la conducta, surgen discrepancias en la evaluación de lo que constituye

el bien común y la justicia. A esto se suma que, al ignorar el fin último, surgen sistemas éticos relativistas en los cuales los criterios de moralidad se vuelven subjetivos y variables en función de las percepciones de cada individuo. Este relativismo puede afectar en gran medida las bases éticas y dar lugar a que la ética se perciba como una cuestión de preferencias personales, en lugar de principios objetivos y universales.

Desde una perspectiva de desarrollo humano, la ignorancia teleológica puede obstaculizar el crecimiento y la autorrealización. El fin último, en la concepción tomista, no sólo es orientadora de acciones, sino que también proporciona un marco de referencia para la perfección humana y el desarrollo integral. Como ya se trató en el libro III, capítulo II de la *Suma Contra Gentiles*, la acción humana está orientada a un fin último, y este fin último es bueno y perfecto, lo que trae por consecuencia la perfección humana, en la medida en que se sigue esa perfección. Sin un conocimiento claro del fin último los individuos pueden verse atrapados en la búsqueda de logros meramente superficiales o efímeros que no contribuyen a su verdadero desarrollo personal. Esta falta de conocimiento puede hacer que la persona lleve una vida caracterizada por la búsqueda de placeres momentáneos y la evasión de compromisos y desafíos necesarios para el crecimiento integral.

Una consecuencia importante consiste en *las repercusiones tanto filosóficas como teológicas de la ignorancia teleológica*. Esta ceguera respecto al fin último se fundamenta en una vaga y errónea comprensión de la naturaleza del ser humano y de su relación con lo divino, deviniendo una especie de antropología limitada sólo a lo biologicista-materialista, o con una espiritualidad desvinculada de toda trascendencia al fin último. En la visión tomista del fin último, puesto que es fundamental aquel bien supremo que orienta las acciones y decisiones (tanto para la antropología como para la ética de Aquino), la ignorancia teleológica compromete la capacidad de entender el propósito humano en la creación y en la existencia. De lleno en una perspectiva teológica, esta

misma forma de ignorancia llevaría a una comprensión incompleta o errónea de la relación humana con Dios. De esta manera, el ser humano sería incapaz de comprender su vocación a la visión beatífica en el contexto del plan divino, lo que provocaría una separación entre el sujeto y su plan trascendental. También influiría en su comprensión antropológica y epistemológica.

Nociones preliminares de epistemología en santo Tomás de Aquino

Algo importante a considerar al abordar la epistemología tomista es que el propio Aquino no desarrolló una epistemología en el sentido y en los términos que se entenderían después de Kant. Sin embargo, a partir de sus escritos es posible definir e identificar una teoría del conocimiento. Desde este horizonte se puede plantear una justificación epistemológica sobre la posibilidad de un conocimiento metafísico.³¹

Según Aspacia Patrou³² es posible identificar en la obra de Aquino ideas centrales para justificar una teoría del conocimiento sólida y permitir un conocimiento más allá del mundo natural y conducir al conocimiento de Dios:

1. *El entendimiento humano no contiene ideas innatas.* Según Tomás de Aquino, en consonancia con el pensamiento de Aristóteles, el entendimiento humano es potencial respecto a lo inteligible y, al principio, es como una hoja en blanco. Desde esta perspectiva, las ideas sólo pueden considerarse innatas en el sentido de que la mente humana tiene capacidad natural para la abstracción y la formación de ideas; pero, en cuando a ideas en acto, aquélla es originalmente

31. Aspacia Petrou, "Epistemología tomista: Una concepción ontológica de la realidad" en *Lógoi. Revista de filosofía*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, N° 23, enero/junio de 2013, pp. 42-55, p. 44.

32. *Ibidem*, pp. 45-47.

una *tabula rasa*. Con esto se afirma que no contiene conocimientos *a priori* en un sentido estricto:

Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es como una tablilla en la que nada hay escrito, como dice el Filósofo en III *De Anima*. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. Así, pues, resulta evidente que nuestro entender es un cierto padecer, según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.³³

2. *El objeto propio e inmediato del intelecto humano en esta vida es la esencia de los entes*. La esencia de los entes es cognoscible mediante un proceso denominado “abstracción”. Cuando se abstrae la esencia de un ente, aislamos intelectualmente lo universal, separándolo de las características particulares. Esta capacidad de abstracción es ejercida por el *entendimiento agente*.³⁴

3. *El conocimiento de las esencias de los entes comienza con la percepción sensible*. Dentro de la visión tomista, el conocimiento comienza con la percepción sensible; es imposible entender o conocer sin una representación sensible en un primer momento. “No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento, humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible”.³⁵

Mediante estas tres ideas centrales se fundamenta la epistemología tomista, la cual es mediada por la percepción del mundo sensible o los objetos de la experiencia inmediata, es decir, el mundo natural y sus

33. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, p. 723 (I a, q. 79, a. 2, resp.).

34. *Ibidem*, p. 726 (I a, q. 79, a. 4, resp.).

35. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, p. 679 (libro IV, cap. XI).

creaturas. La reflexión y los procesos de abstracción sobre este mundo son lo que permite elevar el conocimiento más allá del mundo sensible, lo que posibilita incluso el conocimiento de Dios a partir de la realidad de las creaturas. Como sostiene Antonio Prevosti: “La capacidad de conocer que tiene el entendimiento radica en su inmaterialidad, pero asimismo, la inteligibilidad de todo [lo] inteligible viene por su inmaterialidad”.³⁶

Sin embargo, pueden encontrarse ciertas dificultades al poner en relación la epistemología tomista con la ignorancia teleológica. Si la epistemología tomista sostiene que el conocimiento comienza con la percepción sensible, se tiene como consecuencia una ignorancia teleológica, ya que éstos no pueden captar directamente los fines últimos o las causas finales de las cosas, especialmente aquéllas inmatrimales. Así, el conocimiento humano no puede partir de lo sensible y quedarse únicamente ahí; el entendimiento necesita trascender la materialidad mediante la razón.

Unido a lo anterior, según Aquino, aunque la mente humana logra abstraer los universales de los entes materiales, este proceso está condicionado por la capacidad de los sentidos para percibir la realidad sensible. Esto significa que aquélla puede quedar en ignorancia de los aspectos teleológicos no manifestados directamente a través de lo sensible, o, que por lo menos, hayan dejado su *huella* en el mundo material. No obstante, también sugiere que el entendimiento agente cuenta con un papel en la producción de conocimiento que va más allá de la mera recepción pasiva de la información dada por los sentidos, permitiendo una cierta capacidad para intuir los fines o propósitos de las cosas a través del ejercicio de la razón.

36. Antonio Prevosti, “El autoconocimiento del yo según Santo Tomás” en *Espíritu*, Fundación Balmesiana/ Instituto Santo Tomás, Barcelona, año 63, N° 148, julio/diciembre de 2014, pp. 381-402, pp. 397-398.

Tomás de Aquino ya nos da la respuesta a la posibilidad del conocimiento más allá de lo sensible en la cuestión 88 de la *prima pars* de la *Suma Teológica* en los artículos 1–3. En el artículo 1 explora si el alma humana, en su estado actual, puede conocer directamente las sustancias inmateriales. Esto también lo comenta David Suescun Martínez al afirmar que el alma es principio “receptivo por cuanto nuestra forma está unida substancialmente con el cuerpo”.³⁷ Dentro del artículo en la obra de Aquino se consignan varios argumentos a favor basados en la semejanza entre la mente humana y las sustancias inmateriales; así como la idea de que lo inteligible no corrompe el intelecto humano, lo que posibilita que tales conocimientos sean posibles. Sin embargo, Tomás de Aquino rechaza esta posibilidad apuntando que, según Aristóteles, nuestro entendimiento está naturalmente enfocado a las esencias de los entes materiales y depende de la imagen sensorial; por tal razón, no puede conocer directamente las sustancias inmateriales. Aquino, en este sentido, refuta a Averroes, quien sostenía que el entendimiento agente es una sustancia separada y que puede unirse al intelecto humano para conocer sustancias inmateriales. Aquino argumenta que esta unión no puede ser sustancial y que, además, el entendimiento agente no es una sustancia separada, sino una facultad humana. La imposibilidad de conocer lo inmaterial directamente a la luz de la razón es definitiva.

Durante la vida terrena, nuestro entendimiento posible es apto para recibir la semejanza de las cosas materiales abstraídas de las imágenes. Por eso conoce mejor las sustancias materiales que las inmateriales. [...] En cambio, no conocemos de la misma manera las sustancias materiales, que conocemos por abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque de ellas no hay ninguna imagen.³⁸

37. David Suescun Martínez, “La «doble respectividad» gnoseológica a la luz de la ontología del conocimiento tomista. Una aproximación desde la metafísica de Francisco Canals Vidal” en *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, ED&TIC Research Center, Bogotá, vol. 1, N° 1, enero/junio de 2021, pp. 51–68, p. 58.

38. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, pp. 798–799 (1 a, q. 88, a. 1, ad 2 y 5).

En el artículo 2 Aquino aborda la posibilidad de conocer las sustancias inmatriciales a través del conocimiento de las cosas materiales. Según él, aunque se puede obtener cierto conocimiento de los ángeles y de otras realidades inmatriciales mediante la negación y la analogía, este tipo de conocimiento es indirecto e imperfecto. No hay una proporción adecuada entre las realidades materiales e inmatriciales, lo que limita el grado de conocimiento que se puede alcanzar. Su análisis sostiene que, dado que las sustancias inmatriciales no son simplemente formas abstractas de la materialidad, es imposible que el entendimiento humano llegue a conocerlas perfectamente a través del proceso del conocimiento.

Esto [el conocimiento directo de las sustancias inmatriciales] sería cierto si tales sustancias inmatriciales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos. Pero si no se admite esto y, en cambio, se supone que las sustancias inmatriciales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por lo tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmatriciales.³⁹

Finalmente, en el artículo 3, Aquino reflexiona si Dios es el primer objeto conocido por la mente humana. A pesar de los argumentos que sugieren que conocemos todo en la luz de la verdad suprema, aquél concluye que el conocimiento directo de Dios no es lo primero que alcanzamos. Su conocimiento se obtiene a través de las creaturas, y lo primero que conocemos son las esencias de las cosas materiales. Santo Tomás distingue entre la *luz intelectual*, que es un medio de conocimiento, y Dios como objeto de conocimiento. Argumenta que la luz intelectual no es objeto de conocimiento *per se*, sino una participación de la primera verdad. Por lo tanto, Dios no es conocido directamente en esta vida.

39. *Ibidem*, p. 800 (1 a, q. 88, a. 2, resp.).

Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inmateriales creadas, como dijimos, mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho*. Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces.⁴⁰

De esta forma, Aquino deja en claro cómo el ser humano puede acceder a formas de conocimiento más allá de lo sensible mediante la vía de la analogía y de la negación. Esto demuestra cómo el alma puede conocer las sustancias inmateriales. Sostiene que, mientras el alma está unida al cuerpo, ésta conoce principalmente a través de imágenes sensibles y no puede alcanzar directamente el conocimiento de las sustancias separadas.

La teleología después de Tomás de Aquino: Bruno, Kant y Hegel

Uno de los referentes del pensamiento teleológico posteriores a Aquino fue Giordano Bruno, quien replanteó la teleología desde un cosmos infinito y dinámico. Bruno distingue entre *causa* y *principio*. En esta distinción sostiene que no necesariamente un principio es causa, ya que hay principios que no son causas,⁴¹ atribuyendo a la materia una fuerza interna de autoconservación y diversidad. Incluso concibe las anomalías como parte de la perfección cósmica, guiada por un intelecto universal que actualiza todas las formas posibles en la materia y prioriza el bien común sobre el individual.

40. *Ibidem*, p. 801 (1 a. q. 88, a. 3, resp.). Las cursivas se encuentran en el original.

41. Silva Manzo, "Causalidad y teleología en Giordano Bruno" en De Andrade Martins, Roberto, Lewowicz, Lucía, Hidalgo Ferreira Drummond, Juliana Mesquita, et al. (eds.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleção de trabalhos do 6º Encontro*, Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Campinas, Brasil, 2010, pp. 409-415, p. 409.

Otro filósofo fue Kant, quien abordó la teleología críticamente en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Distinguió entre *juicios determinantes* (objetivos) y *juicios reflexivos* (subjetivos), ubicando la teleología en estos últimos. Al observar organismos la mente humana proyecta fines para comprender su complejidad, aunque esto no implica que existan objetivamente.⁴² Kant sostiene que la razón no puede confirmar fines en la naturaleza, los cuales son incognoscibles en sí; pero su uso es válido como guía metodológica. Esta “teleología formal” evita afirmaciones metafísicas, reconociendo la necesidad de un enfoque teleológico, aunque los fines no se puedan conocer realmente.⁴³

Por su parte, Hegel integró una visión teleológica en su sistema dialéctico. Criticó a Kant por relegar los fines a lo subjetivo, argumentando que la teleología es inherente a la realidad. En su *Ciencia de la lógica*, al hablar de las ciencias, postula que lo mecánico y lo químico son momentos previos a lo orgánico, en donde la finalidad se manifiesta plenamente. Para Hegel la historia es un proceso teleológico guiado por el espíritu absoluto hacia la libertad y la autoconciencia. Según Edgar Maragat, para Hegel los organismos, aunque finitos, reflejan una autodeterminación que anticipa la síntesis dialéctica de la totalidad, promoviendo una comprensión objetiva de la finalidad interna, similar a la teleología aristotélica-tomista.⁴⁴

A lo largo de los siglos XIX y XX la teoría de la evolución, con su énfasis en la selección natural, promovió una visión del mundo en la que los fenómenos naturales son resultado del azar, descartando cualquier tipo de finalidad intrínseca. En este contexto, nociones como “función” y “utilidad” fueron reinterpretadas para sostener una especie de finalidad sin propósito real. A esto se le llamará *teleonomía*.

42. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, pp. 317–318.

43. *Ibidem*, p. 326.

44. Edgar Maragat, “Mecanicismo y teleología en la Lógica de Hegel” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 58, N° 70, mayo de 2013, pp. 59–87, pp. 66–69.

El filósofo Robert Spaemann criticó esta postura al argumentar que lo que realmente se estaba rechazando no era una auténtica teleología, sino una versión distorsionada de ella. Según este autor, el evolucionismo enfrentaba contradicciones internas, ya que ideas fundamentales como la causalidad y la información remiten inevitablemente a una estructura teleológica. Por ello defendió la necesidad de recuperar la teleología como una clave esencial para comprender tanto la realidad como la acción humana, evidenciando las limitaciones de una explicación basada únicamente en la causalidad.⁴⁵

Conclusión

Finalmente, quisiera puntualizar que el análisis de la ignorancia teleológica en la obra de santo Tomás de Aquino ha permitido revelar la profundidad y relevancia de su pensamiento, mostrando cómo la integración de conceptos como *fin*, *finalidad*, *ignorancia* y *teleología* no sólo clarifica la orientación moral del ser humano, sino que también establece una base sólida para la formulación de normas éticas y sociales, pues estas últimas podrían orientarse a algo más allá de lo inmediato y poco trascendental. También se puede afirmar que la integración de esta perspectiva teleológica en la ética tomista constituye un eje central sobre el cual se ubica todo su pensamiento. Esto ha permitido dilucidar que, en virtud de esta visión, toda creatura posee un fin intrínseco, orientado a la bondad divina, la cual se manifiesta tanto en el orden del universo como en la moralidad del individuo. Esta finalidad no sólo concede sentido a la existencia, sino que también establece bases para el actuar humano, ya que cada movimiento, cada decisión y cada acto humano no pueden ser concebidos como una mera casualidad, sino como una acción intencional que busca la realización del bien y la propia perfección. Así, la teleología tomista permite entender la

45. Lluís Clavell Ortiz-Repiso, "Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino" en *Sapientia*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, vol. 70, Nº 236, julio/diciembre de 2014, pp. 5-20, p. 12.

totalidad del universo como un sistema ordenado, en el que incluso el movimiento de los cuerpos celestes se orienta hacia la generación y la perfección del ser humano.

En el ámbito ético, la falta de conocimiento del fin último tiene serias implicaciones: cuando el sujeto actúa sin orientarse adecuadamente al bien supremo se produce una desconexión entre el objeto de la voluntad y la verdadera felicidad. Esta carencia de claridad se traduce en acciones que, aun siendo correctas en cuanto a su ejecución o estando en función de objetivos inmediatos, resultan insuficientes para la consecución de una vida plena y coherente. Por eso la ignorancia teleológica se configura no sólo como una limitación cognitiva, sino también como una desviación ética que afecta al individuo. X

Fuentes documentales:

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Clavell Ortiz–Repiso, Lluís, “Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino” en *Sapientia*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, vol. 70, N° 236, julio/diciembre de 2014, pp. 5–20.

De Aquino, Tomás, *Suma contra los gentiles. I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

_____ *Suma contra los gentiles. II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

_____ *Suma de teología. I: Parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

_____ *Suma de teología. II: Parte I–II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989.

_____ *Suma de teología. V: Parte III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.
- Manzo, Silva, “Causalidad y teleología en Giordano Bruno” en De Andrade Martins, Roberto, Lewowicz, Lucía, Hidalgo Ferreira Drummond, Juliana Mesquita, *et al.* (eds.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleção de trabalhos do 6º Encontro*, Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Campinas, Brasil, 2010, pp. 409–415.
- Maraguat, Edgar, “Mecanicismo y teleología en la Lógica de Hegel” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 58, Nº 70, mayo de 2013, pp. 59–87.
- Petrou, Aspacia, “Epistemología tomista: Una concepción ontológica de la realidad” en *Lógoi. Revista de Filosofía*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Nº 23, enero/junio de 2013, pp. 42–55.
- Prevosti, Antonio, “El autoconocimiento del yo según Santo Tomás” en *Espíritu*, Fundación Balmesiana/Instituto Santo Tomás, Barcelona, año 63, Nº 148, julio/diciembre de 2014, pp. 381–402.
- Suescun Martínez, David, “La «doble respectividad» gnoseológica a la luz de la ontología del conocimiento tomista. Una aproximación desde la metafísica de Francisco Canals Vidal” en *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, ED&TIC Research Center, Bogotá, vol. 1, Nº 1, enero/junio de 2021, pp. 51–68.

El misticismo en *Silencio*: la vía del martirio blanco

Jazmín Velasco Casas***



Recepción: 10 de abril de 2025

*Como el único equipaje que llevamos
al Japón es el de nuestro corazón,
estamos preparando el corazón a fondo.*
—Shūsaku Endō¹

Mi interés por la obra *Silencio* surgió cuando vi la película de Martin Scorsese² en 2017. Su fotografía, ritmo, construcción de personajes y actuaciones me cautivaron, y me han invitado a regresar a ella para encontrar en cada ocasión distintos caminos de interpretación. Sin embargo, no fue sino hasta el año pasado cuando leí la novela homónima

* Shūsaku Endō, *Silencio*, Edhasa, Barcelona, 2022. Traducción de Jesús Fernández y José Vara.

** Irma Jazmín Velasco Casas, “El misticismo en *Silencio*”, ponencia presentada en el XL Congreso de Religión, Sociedad y Política/XVI Simposio Internacional, Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, 24 de octubre de 2024.

*** Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Intercontinental de México. Profesora del ITESO y de la UNIVA. jazmin.velasco@iteso.mx

1. Shūsaku Endō, *Silencio*, p.16.

2. Martín Scorsese, *Silence* (película), Barbara de Fina, Randall Emmett, Vittorio Cecchi Gori et al. (productores), Paramount Pictures, Estados Unidos/Japón/Taiwán/México, 2016 (color, 161 min.).

de Shūsaku Endō, publicada en 1966, en la cual el cineasta se basó para la adaptación. No hay duda de que ambas expresiones artísticas, cine y literatura, nos transmiten múltiples capas de la experiencia humana; pero, en mi caso, es la palabra, la literatura, la que me permitió comprender mejor la experiencia mística de los sacerdotes jesuitas que protagonizan la historia.

La narración se concentra en hechos históricos ocurridos en Japón en el siglo XVII, cuando Portugal enviaba sacerdotes jesuitas para continuar el proceso de evangelización iniciado por Francisco Javier en 1549. El shogunato de la época consideraba que la moral cristiana no compaginaba con su régimen feudal, por lo que fue un periodo de violentas persecuciones y torturas contra los cristianos.

Endō, a través de un narrador en tercera persona, informes, cartas y diarios de su protagonista, el padre Sebastián Rodrigo, nos muestra la vida de tres sacerdotes que se embarcan en un viaje de Lisboa a Tomogi en busca de Cristóbal Ferreira, su maestro desaparecido, del cual se rumora en el Vaticano que ha apostatado.

En un inicio, Sebastián Rodrigo, Francisco Garpe y Juan de Santa Marta emprenden la travesía, no obstante, este último fallece muy pronto a causa de la malaria. Cuando desembarcan clandestinamente en Tomogi son recibidos por algunas familias cristianas que los ocultan en una cabaña a cambio de que les administren sacramentos y les oficien misas en la madrugada. Estos campesinos nada saben de su mentor, Ferreira, así que los jesuitas deciden separarse para ir a investigar a poblados colindantes.

La presencia de los padres en esas comunidades fue descubierta por los oficiales samurái, por lo que varios fieles sufrieron castigos físicos o murieron. Sus vidas eran perdonadas si pisaban imágenes cristianas o escupían sobre ellas, pero la mayoría prefirió no hacerlo. El *suitaku* era la tortura común, los reos eran atados a postes clavados en el mar y esperaban a que la marea les subiera hasta los muslos, agotándolos

durante un lapso de siete días. Otro martirio³ era *el tormento de la fosa*, que consistía en enrollar en esteras a las personas para inmovilizarles manos y pies, colgarlas luego cabeza abajo sobre una fosa y abrirles un orificio detrás de la oreja para que se desangraran lentamente.

Rodrigo, forzado a presenciar repetidas escenas como éstas, reflexionaba: “A veces no entiendo por qué Dios habrá dado a estos cristianos semejantes penalidades... Dios se queda en silencio como el mar. Dios también se obstina en su silencio. El mayor pecado contra Dios es la desesperación, lo sé muy bien; pero no me explico por qué Dios se queda en silencio”.⁴

Rodrigo se entera de que Garpe se ha negado a apostatar, y poco tiempo después lo observa morir ahogado en el mar al tratar de salvar a un grupo de fieles. Este suceso lo trastoca y lo hace sentir aún más solo en su misión. Endō describe así su dolor: “Soñaba en secreto con que el cansancio de cuerpo y alma que tenía le trajera pronto la muerte. Surgía detrás de sus párpados como un fantasma la cabeza de Garpe hundándose en el mar. Cuánto lo envidiaba, libre ya de todo sufrimiento...”.⁵

El señor Inoue, gobernador del shogunato, entabla varios diálogos con Rodrigo para persuadirlo de que renunciara a su fe y aceptara trabajar para él como traductor de astronomía y medicina, tal como lo había hecho el padre Ferreira. Rodrigo persiste en su rechazo, aun cuando ello significa ser testigo del continuo tormento infligido a los cristianos vinculados con él. Pasan las semanas y, como parte de su proceso de martirio, es conducido a Nagasaki para encontrarse con Ferreira, quien

3. La palabra “mártir”, según la Real Academia Española, se refiere a una persona que padece muerte en defensa de su religión. Por su etimología, “mártir” viene del griego μάρτυς, “testigo”, “dar testimonio” o “aportar pruebas o evidencias”. Si algo coincide en todas las acepciones del término, es la concepción del sufrimiento, pero no necesariamente un sufrimiento físico o carnal. No fue sino hasta el Medioevo cuando el énfasis en la tortura corporal se refuerza. José Blanco Perales, *La imagen del martirio japonés en el periodo Namban: el cuadro del Gesù representando el gran martirio de Nagasaki y su función en la propaganda jesuítica de la misión*, tesis de Doctorado en Historia del Arte y Musicología realizada en la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2019, p. 348.

4. Shūsaku Endō, *Silencio*, p. 45.

5. *Ibidem*, p. 232.

viste un kimono negro japonés, se peina el cabello a la usanza del país y ahora se llama Sawano Chūan, además, se ha casado. En presencia de Inoue los sacerdotes conversan detenidamente, y Ferreira le revela que, después de su experiencia como misionero, llegó a la dolorosa conclusión de que la fe cristiana no echa raíces en Japón, territorio que compara con una ciénaga, de lo que pronto se dará cuenta. Y es en esa charla cargada de desilusión, enojo y asombro, cuando su maestro le ofrece una última lección:

Usted mira más por sí mismo que por ellos. Por lo menos, le importa más su propia salvación que la de ellos. Si usted dice una palabra: «apostato», a esos hombres los retiran de la fosa, se termina su agonía. “Pero ¿es eso practicar el amor? El sacerdote dice que quiere vivir imitando a Cristo. Pues si Cristo estuviera aquí...Yo apostaté porque después del martirio me trajeron aquí y escuché los gemidos de esa pobre gente y Dios no hizo nada por ellos. Le recé a Dios como un desesperado, pero Dios no hizo nada por ellos [...] Cristo apostataría. Lo haría por amor. Anulándose totalmente a sí mismo. [...] Vas a dar la mayor prueba de amor que nadie haya dado jamás... Los jerarcas de la iglesia te condenarán. Lo mismo que me han condenado a mí, a ti también te perseguirán. Pero hay cosas mayores que la iglesia, mayores que la misión, lo que tú vas a hacer ahora...”⁶

Ferreira le enseñó que, más allá de ser un mártir sacrificado corporalmente por su fe, sería un mártir que no muere por su fe, sino que se dona totalmente en cuerpo y tareas intelectuales, mas no en espíritu. Rodrigo apostató, se le asignó una esposa y comenzó con sus labores, las cuales duraron alrededor de veinte años. Ambos sacerdotes murieron en Japón desempeñándose como traductores e identificando artículos cristianos de contrabando en las mercancías importadas. La novela nos describe de forma sublime cómo, en su interioridad, ambos seguían siendo profundamente cristianos, y que, para llegar a ese amor, todo lo sucedido había sido necesario. Y aunque aquellos hombres tuvieron que callar y quedar en silencio, fue en su vida interior donde hablaron con Dios.

6. *Ibidem*, pp. 253–255.

En *Silencio* podemos darnos cuenta de los tormentos corporales —el *martirio rojo*—, siendo el rechazo de la apostasía el signo más claro de la determinación del mártir. No obstante, Ferreira y Rodrigo, maestro y discípulo, son otro tipo de mártires; ambos fueron prisioneros y fueron expuestos a cierto tormento físico, pero no murieron a causa de él. Su sacrificio fue espiritual, conocido también como *martirio blanco*.

Teresa Guardans comenta que la tradición mística cristiana nos revela que la experiencia de Dios es básicamente dejar de atender a un “sí mismo”, a un ego, vaciarse de sí para empezar a prestar una atención silenciosa al *otro*, cuya presencia y comunicación nos transforma, nos “hiera”, nos “marca” para bien.⁷ Lo que vivieron Ferreira y Rodrigo fue justo este proceso de vaciamiento y donación. Se vaciaron de su identidad yoica y cristiana —al menos ante los japoneses—, así como de su propio dios. Incluso se despojaron de su misión evangelizadora, y de lo que ellos consideraban era la voluntad divina. En otras palabras, se asumieron como sujetos des-sujetados a su tradición religiosa y también como extranjeros, no solamente de patria, sino de fe, disponiéndose a entregarse de manera total para consumirse sin resguardos, en silencio. Éste es el núcleo del martirio blanco, un desasimiento donde ambos cobraron distancia interior, lograron serenidad y apaciguamiento con los nuevos roles que les asignaron. Se comprometieron con no querer, con olvidarse de sí mismos, mas no de su Dios, aunque la realidad fuera rotundamente silenciosa.

Las dos versiones de esta historia, la escrita y la filmada, nos brindan la oportunidad de conocer y comprender la experiencia mística, no sólo la del *martirio rojo*, sino, principalmente, la del martirio espiritual. Nos acerca al complejo proceso de vaciamiento y donación, y al forjamiento de una actitud de apertura, esperanza y resiliencia, resultado de atravesar una situación marginal, de extraviarse y encontrarse con los otros, así como de practicar el silencio. X

7. Teresa Guardans, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*, Herder, Barcelona, 2009, p. 70.

Fuentes documentales

- Blanco Perales, José, *La imagen del martirio japonés en el periodo Namban: el cuadro del Gesù representando el gran martirio de Nagasaki y su función en la propaganda jesuítica de la misión*, tesis de Doctorado en Historia del Arte y Musicología realizada en la Universidad de Oviedo, Oviedo, 2019.
- Endō, Shūsaku, *Silencio*, Edhasa, Barcelona, 2022. Traducción de Jesús Fernández y José Vara.
- Guardans, Teresa, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*, Herder, Barcelona, 2009.
- Scorsese, Martin, *Silence* (película), De Fina, Barbara, Emmett, Randall, Cecchi Gori, Vittorio *et al.* (productores), Paramount Pictures, Estados Unidos/Japón/Taiwán/México, 2016 (color, 161 min.).

Mirada calidoscópica a la violencia machista

José Miguel Tomasena*



Recepción: 6 de mayo de 2025

¿Por qué vivimos en una sociedad tan violenta? ¿Se puede escapar de la pulsión dialéctica de violentar/ser violentados? ¿De qué maneras reproducimos estas relaciones sociales? ¿Podemos salir de estas dinámicas que nos alcanzan aun cuando queremos escapar de ellas? Esta clase de preguntas me ha despertado *Todo pueblo es cicatriz*,¹ la novela debut de Hiram Ruvalcaba (Zapotlán el Grande, 1988).

Dice Eduardo Antonio Parra en la cintilla promocional de esta novela que se trata de una “investigación narrativa”. La formulación me parece precisa, porque Ruvalcaba sondea, pregunta, problematiza en cada frase, pero no lo hace como un ensayista, un psicólogo social o un antropólogo, sino como un narrador. Quiero decir que lo hace contando historias. Lo hace con personajes, con acciones, con un lenguaje que busca la belleza. Y con una intención que trasciende las anécdotas y que es propia de la gran literatura: el deseo de entender.

* Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las siguientes novelas: *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018, y *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016. www.jmtomasena.com

1. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *Todo pueblo es cicatriz*, Random House, México, 2023.

Esta novela se estructura a través de tres historias principales que se trenzan, se ramifican. Sagrario, una vecina del narrador a quien en el vecindario no bajan de puta porque suele salir por la noche con varios hombres, es asesinada en la puerta de su casa. El narrador, que tiene entonces ocho años y que también se llama Hiram, escucha los disparos, vive la zozobra cuando su padre sale a la calle a investigar qué ha pasado y regresa con sangre en la ropa. La segunda historia es un relato contado por la prensa roja de Tlayolan, trasunto de Ciudad Guzmán: Rocío, madre de dos niños pequeños, es asesinada por su marido celoso y enterrada a medias en la sala de su propia casa; el hombre huye, abandona a los niños en un hotel. Finalmente, la historia de Antonio, tío del narrador, asesinado a la orilla de una carretera en las afueras de la ciudad y sobre quien inmediatamente cae la sospecha de que “en algo andaría”.

Estas tres historias son las que estructuran la investigación narrativa de Ruvalcaba, pero esta investigación va mucho más allá. Por las páginas de esta novela desfilan vecinos que se agarran a golpes a la menor provocación, rumores sobre sitios donde hay fosas y a los que nunca hay que ir, mujeres que maquinan la forma de vengarse de la amante de su marido, deudas económicas que se saldan a riñas violentas, jóvenes que se hicieron narcos, niños asustados que lloran en las madrugadas por los disparos, cadáveres que aparecen en los maizales, novios celosos que controlan a sus chicas, maridos celosos que controlan a sus esposas, hombres que matan a las mujeres.

Ruvalcaba es un experimentado y premiado cuentista. Ha publicado *El espectador*,² *Me negarás tres veces*,³ *La noche sin nombre*,⁴ *Padres sin*

2. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *El espectador*, PuertAbierta Editores, México, 2013.

3. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *Me negarás tres veces*, PuertAbierta Editores, México, 2013. Premio Nacional de Narrativa Mariano Azuela, 2016.

4. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *La noche sin nombre*, Secretaría de Cultura, México, 2018. Premio Nacional de Cuento Joven Comala, 2018.

hijos,⁵ *De cerca nadie es normal*⁶ y *Los inocentes*.⁷ También ha publicado el libro de crónicas *Los niños del agua*.⁸ Su oficio de cuentista se nota en esta novela: el lenguaje es preciso y expresivo, pleno en detalles que evocan, dicen sin decir; escenas que pueden leerse como pequeñas historias auto-conclusivas, diálogos que condensan los conflictos.

Todo pueblo es cicatriz puede leerse en la tradición literaria que busca narrar y explicar la violencia en la sociedad mexicana: desde el bandolerismo del siglo XIX, con Manuel Payno y *Los bandidos de Río Frío*,⁹ la novela de la Revolución (Martín Luis Guzmán, Mariano Azuela), Juan Rulfo y Juan José Arreola —sobre los que hay referencias explícitas y guiños constantes en la novela—, hasta, más recientemente, Antonio Ortuño, Fernanda Melchor o Emiliano Monge. Particularmente, me interesa relacionarla con la literatura que trata los feminicidios y la violencia contra las mujeres: *Huesos en el desierto*¹⁰ de Sergio González Rodríguez —a quien se cita en el epígrafe inicial—, *2666*¹¹ de Roberto Bolaño, *El invencible verano de Liliana*¹² de Cristina Rivera Garza, *Cometierra*¹³ de Dolores Reyes o *Chicas muertas*¹⁴ de Selva Almada.

Lo llamativo es que —con la excepción de González Rodríguez— sean pocos los escritores varones que hayan abordado la violencia contra las mujeres y los feminicidios como un eje vertebrador de su literatura, y lo que es menos común es que los abordemos examinando nuestras propias violencias, los impulsos asesinos que llevamos dentro.

5. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *Padres sin hijos*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2021.
6. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *De cerca nadie es normal*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2022.
7. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *Los inocentes*, Ediciones Era, México, 2025.
8. Marcos Hiram Ruvalcaba Ordóñez, *Los niños del agua*, Fondo de Cultura Económica, México, 2021.
9. Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, Porrúa, México, 2020.
10. Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002.
11. Roberto Bolaño Ávalos, *2666*, Anagrama, Barcelona, 2004.
12. Cristina Rivera Garza, *El invencible verano de Liliana*, Literatura Random House, Barcelona, 2021.
13. Dolores Reyes, *Cometierra*, Sigilo, Buenos Aires, 2019.
14. Selva Almada, *Chicas muertas*, Random House, Buenos Aires, 2014.

Hay dos pasajes ilustrativos. En uno de ellos el narrador confiesa un acto sádico que cometió en compañía de un grupo de amigos. No quiero revelar detalles, pero se trata de esos comportamientos que los varones difícilmente haríamos por cuenta propia pero que, en compañía de otros hombres, parecemos impulsados a hacer para demostrar lo hombres que somos —eso que Rita Segato ha llamado “el mandato de la masculinidad”—. El segundo momento es cuando el narrador reconoce en una situación con su pareja al feminicida que lleva dentro, ese impulso agresivo que nace de los celos, de la inseguridad, del deseo de control, de la resistencia a perder a su pareja...

Ruvalcaba se atreve a explorar las raíces subjetivas de esa violencia, el arraigo machista de estas formas de agresión, y produce un retrato complejo en el que la violencia se reproduce en múltiples niveles, desde la intimidad de una pareja hasta la complicidad político-criminal para asesinar, desaparecer, torturar.

Todo pueblo es cicatriz ofrece una mirada calidoscópica a la violencia en México. Evita explicaciones simplistas o parciales. No (sólo) es el crimen organizado. No (sólo) es el patriarcado. No (sólo) es el Estado. No (sólo) es la pulsión asesina que los varones llevamos dentro.

Es todo eso y mucho más. X



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

FILOSOFÍA ITESO

Conoce nuestros programas de filosofía

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales

(modalidad escolar)

Reflexiona y analiza lo que acontece en el mundo desde la raíz para abrir nuevas perspectivas.

Maestría en Filosofía, y Ciencias Sociales

(modalidad escolar)

Adquiere herramientas para el abordaje filosófico de la realidad y en favor de la búsqueda del bien común.

Carreras ITESO

Tel. 33 3669 3535

Whatsapp 33 1333 2672

admisión@iteso.mx

carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO

Tel. 33 3669 3569

Whatsapp 33 1840 6747

posgrados@iteso.mx

posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA



AUSJAL



Jesuitas México

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido —————
Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato —————
Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:
a. Ser trabajos inéditos.
b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
d. Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
e. Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción —————
Los archivos de los trabajos deberán:
a. Ser enviados a la dirección: revistaxipetotek@iteso.mx
b. Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece,
Xipe totek acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación —————
La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:
a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
b. El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Latindex.

Precios 2025

	México	Extranjero
Número individual reciente	80 pesos	8 dólares
Suscripción anual, 2 números	200 pesos	20 dólares
Suscripción a estudiantes	150 pesos	15 dólares

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Sarai Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar a nombre de ITESO, A.C.

Si tiene cuenta en BBVA,
puede depositar directamente
en caja, en el cajero automático
o realizar una transferencia:
CIE: 8001-2 Referencia: 77621-168
Concepto: Pago de servicios

Si su cuenta es de otro banco
Clabe interbancaria:
012914002000800120
Banco: BBVA
Referencia: 77621168
Concepto: 77621168

Enviar un correo electrónico con la fecha del depósito y número de referencia
o llamar a nuestro teléfono.

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **In memoriam Luis García Orso**

Luis García Orso, S.J.: la Teología Fundamental, el cine y la espiritualidad
Sergio Guzmán, S.J.

◆ **Experiencia moral y filosofía contemporánea. Problemas y perspectivas**

La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur
Rubén I. Corona Cadena, S.J.

Los nombres de la metafísica: ética y virtud, valor y moral
Aldo Guarneros

Hacia una ética de las *formas simbólicas*
Rafael Luis Alonso Raygoza Chávez

Principios psicoanalíticos: placer–displacer y prohibición del incesto
Antonio Sánchez Antillón

◆ **Acercamientos filosóficos**

Yusuke Ohnuma: el hombre Kabuki
Leopoldo Tillería Aqueveque

El concepto *ignorancia teleológica* en la ética tomista: una aproximación desde la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*
Edgar Iván Castro Guerrero

◆ **Cine y literatura**

El misticismo en *Silencio*: la vía del martirio blanco
Jazmín Velasco Casas

Mirada calidoscópica a la violencia machista
José Miguel Tomasena

ISSN 2448-9085

