



PHILOSOPHIA

REVISTA DE FILOSOFÍA



ISSN 0328-9672

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

PHILOSOPHIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 Núm. 2

AÑO 2022

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

Datos de Revista - Journal's Information

PHILOSOPHIA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Vol. 82 Núm. 2
ISSN 0328-9672 (impresa) | ISSN 2313-9528 (en línea) | 2022

Philosophia es una publicación del Instituto de Filosofía.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina.

<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/philosophia>

Centro Universitario M5502JMA – Mendoza Argentina – Tel-Fax: (0054-261) 4135273

Las contribuciones deben enviarse por mail a

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar – philosophia.uncuyo@gmail.com



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
Email: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Diseño gráfico y maquetación: Clara Luz Muñiz  [0000-0001-7184-0507](https://orcid.org/0000-0001-7184-0507)

Asistencia en maqueta: Juan Marcos Barocchi  [0009-0002-1594-7427](https://orcid.org/0009-0002-1594-7427)

La revista *Philosophia* es una publicación semestral -que publica sus respectivos volúmenes digitales en junio y diciembre, e imprime el compendio anual de ambos en diciembre- perteneciente al Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores, los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

La responsabilidad por las opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores.

Philosophia se encuentra indexada en: Latindex, Gale Cengage Learning- Informe Académico, The Philosopher's Index y REDIB.



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una [Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 No portada \(CC BY-NC-SA 3.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es>

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado

Directora: Ivana Anton Mlinar  [0000-0001-6384-1913](#)

Secretario de Redacción: Emiliano Javier Cuccia  [0000-0003-1401-481X](#)

Secretarias Técnicas: María Teresa Gargiulo de Vázquez  [0000-0003-3580-9478](#)
Ana Laura Quiroga  [0000-0002-7294-0371](#)

Consejo Editorial

Mauricio H. Beuchot	Universidad Nacional Autónoma de México - México
Ricardo F. Crespo	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Silvana Filippi	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Rosario - Argentina
Francisco García Bazán	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina
Santiago Gelonch	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Jorge Martínez Barrera	Universidad Católica San Pablo - Perú
Rubén Peretó Rivas	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Luis Rabanaque	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Católica Argentina - Argentina
Agustín Serrano de Haro	Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía - España
Alejandro Vigo	Universidad de Navarra - España
Roberto Walton	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina
Martín Zubiría	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Cuyo - Argentina

Consejo Científico

Rafael Alvira	Universidad de Navarra - España
Ignacio Angelelli	University of Austin - Estados Unidos
Enrico Berti	Universita di Padova - Italia
Richard Bodéüs	Université de Quebec - Canadá
Jude Dougherty	The Catholic University of America - Estados Unidos
John Finnis	Oxford University - Reino Unido
Eudaldo Forment	Universidad Barcelona - España
Nicolás Grimaldi	Université Paris IV Sorbonne - Francia
Carlos I. Massini Correas	Universidad de Mendoza - Argentina
Héctor Padrón	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Michel Schooyans	Université Catholique de Louvain - Bélgica
Mirko Skarica	Universidad Católica de Valparaíso - Chile
Vittorio Possenti	Università di Venezia - Italia
Oscar Velásquez Gallardo	Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica - Chile
Miguel Verstraete	Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Juan de Dios Vial Larrain	Universidad Católica de Chile - Chile

Directora del Instituto de Filosofía: Mirtha Susana Rodríguez

Índice

Artículos..... 7

Aproximación a la noción de *paideia* en la obra de Evagrio Pónico ■ *Approach to the Notion of Paideia in Evagrius Ponticus's Work*

Jorge Bosco 9

Una relectura de la filosofía política de Edmund Burke a partir de una nueva definición sobre el conservadorismo ■ *A Reassessment of Edmund Burke's Political Philosophy Based on a New Definition of Conservatism*

Fabrizio Ezequiel Castro..... 25

Razones insuficientes: la pérdida del agente en la interpretación racional y la teoría causal de la acción ■ *Insufficient Reasons: the Disappearing Agent in the Rational Interpretation and the Causal Theory of Action*

Gonzalo Flores-Castro..... 59

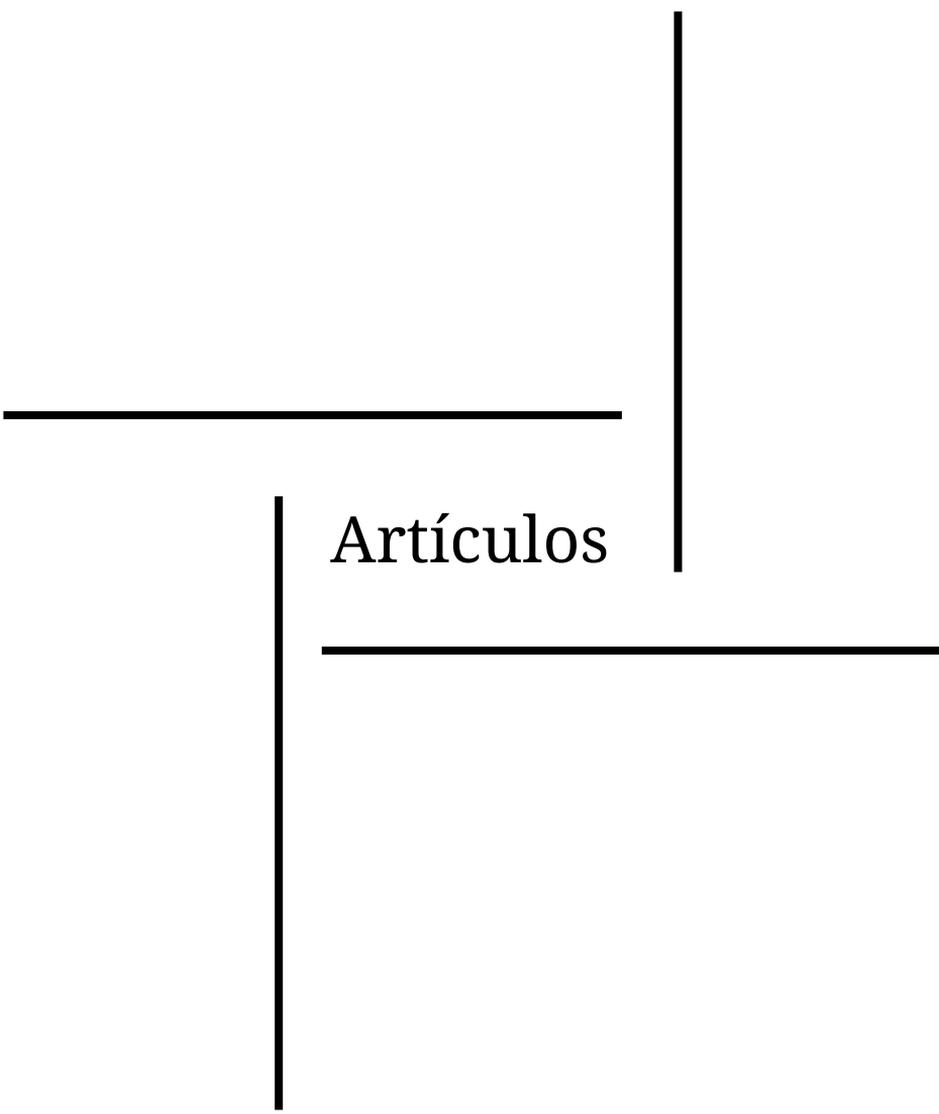
El latido del mundo. El concepto cosmológico de mundo en el pensamiento de Heinrich Rombach ■ *The Heartbeat of the World. The Cosmological Concept of World in Heinrich Rombach's Thought*

Ángel Enrique Garrido-Maturano 85

Reseña 113

Burgos, Juan Manuel, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid, 2018, 138 pp.

Carlos Ignacio Massini-Correas..... 115



Artículos

Aproximación a la noción de *paideia* en la obra de Evagrio Póntico

Approach to the Notion of *Paideia* in Evagrius Ponticus's Work

Jorge Bosco

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

jorgeabosco@gmail.com

Resumen: El presente artículo propone la investigación y profundización del concepto de *paideia* acotado a la obra de Evagrio Póntico, autor de meridian importancia en el marco del cristianismo primitivo, período histórico en el cual, conforme afirmara Werner Jaeger, se constituyó una verdadera "nueva *paideia*", que heredó y resignificó la clásica *paideia* griega. En ese marco, el propio Evagrio Póntico fue formado en la *paideia* clásica, y asimismo fue uno de los principales autores que la redefinieron, siguiendo la línea de su maestro Orígenes, discípulo a su vez de Clemente de Alejandría, primer expositor que propone explícitamente una nueva *paideia*: la *paideia Christi*.

Palabras clave: *paideia*, nueva *paideia*, sabiduría, Evagrio Póntico.

Abstract: This article proposes the investigation and deepening of the concept of *paideia* limited to the work of Evagrius Ponticus, an author of meridian importance in the framework of early Christianity, a historical period in which, according to Werner Jaeger, a real "new *paideia*" was constituted, which inherited and redefined the classical Greek *paideia*. In this context, Evagrius Ponticus himself was trained in the classical

paideia, and was also one of the main authors who redefined it, following the line of his teacher Origen, himself a disciple of Clement of Alexandria, the first expositor who explicitly proposed a new *paideia*: the *paideia Christi*.

Keywords: *paideia*, new *paideia*, wisdom, Evagrius Ponticus.

1. *Paideia* griega y *paideia Christi*

En su clásico *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*,¹ el gran humanista Werner Jaeger se dedicó a analizar la naturaleza del esfuerzo apologético y paidético de los primeros Padres de la Iglesia: no se trataba sólo de contemplar la ingente obra de predicación emprendida por los Padres, sino además de desentrañar las honduras del discernimiento filosófico y teológico que implicó el diálogo entre la *paideia* griega (la tradición educativa helena), y el primigenio desarrollo del pensamiento cristiano.

Demuestra allí Jaeger que la tradición filosófica griega en particular fue asimilada por los Padres (muchos de ellos formados en dicha tradición), y reformulada en términos que el autor sintetiza junto a Clemente de Alejandría: “la *propaideia* (filosofía) proviene del hombre, la verdadera *paideia* proviene de Dios”.² La filosofía griega tendría entonces un valor propedéutico, preparatorio, germinal, mientras que la verdadera *paideia* sería el cristianismo, coronación del hombre en el ámbito cultural pero, principalmente, en su desarrollo moral y espiritual. Así, podemos afirmar siguiendo a Jaeger que la tradición educativa precristiana, específicamente helénica, se vio fundida con el “mandato nuevo” de la revelación cristiana, dando a luz una *nueva paideia*, que incluso podríamos ilustrar con estas palabras de San Clemente Romano en su *Carta a los corintios* (XXI):

Que nuestros hijos sean participantes de la instrucción que es en Cristo [*paideia Christi*]; que aprendan que la humildad de corazón prevalece ante Dios, qué poder tiene ante Dios el amor casto, que el

¹ Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965).

² *Ibid.*, 92.

temor de Dios es bueno y grande, y salva a todos los que andan en él en pureza de corazón y santidad.³

Es el propio Werner Jaeger quien afirma en *Paideia: los ideales de la cultura griega* que “el cristianismo, usando [su] cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva ‘*paideia*’ cuya fuente era el Logos divino, la palabra que había creado el mundo”.⁴ Y añade todavía Jaeger que, para San Clemente, la *paideia Christi*, la “educación de Cristo”, es “de gran fuerza protectora en la vida del cristiano”.⁵ Se retoman así los motivos clásicos de las Escrituras: “*initium sapientiae timor domini*” (Salmo 110); “*nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam*” (Salmo 127). La “instrucción en Cristo”, para los Padres de la Iglesia, no será sino la cristificación, la deificación del hombre por vía de semejanza al Divino Redentor.

En tal sentido, será conveniente rescatar aquí aquella “instrucción sobre las dos vías” con la que inicia la *Didaché*,⁶ pequeño “catecismo” -diríamos hoy- de los tiempos apostólicos, y que compendia la simiente espiritual, litúrgica y eclesial de las primitivas comunidades cristianas. Así principia la *Didaché*, según uno de los testimonios que la glosan: “Hay dos caminos en este mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos quedan colocados dos ángeles, uno de la equidad y otro de la iniquidad. Es mucho lo que distan los dos caminos”.⁷

³ San Clemente Romano, “Carta de Clemente de Roma a los Corintios”, Catholic.net, <http://es.catholic.net/op/articulos/7348/carta-de-clemente-de-roma-a-los-corintos.html#modal>

⁴ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 94-95.

⁵ Jaeger, *Cristianismo Primitivo...*, 41.

⁶ “La *Didaché*, primer manual catequístico de moral, de liturgia y de organización de la Iglesia, sirvió de modelo a toda una serie de escritos de carácter litúrgico y jurídico cuyo origen hay que colocar, en cuanto a la composición, en siglos posteriores (...) [y que remontan] hasta los apóstoles, reconociéndolos como autores o por lo menos reivindicando la autoridad apostólica de sus prescripciones” [Berthold Altaner, *Patrología* (Madrid: Espasa-Calpe, 1956), 70].

“La intención del autor de la obra fue evidentemente dar un breve resumen de la doctrina de Cristo tal como la enseñaron los Apóstoles a las naciones. (...) La *Didaché* es el documento más importante de la era post-apostólica y la más antigua fuente de legislación eclesiástica que poseemos” [Johannes Quasten, *Patrología*, Tomo I (Madrid: BAC, 1968), 38].

⁷ Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 1994), 9.

Es también en el precitado Jaeger en quien descubrimos un tema fundamental, que intentaremos por lo mismo dejar asentado en el presente trabajo. El enorme esfuerzo paidético, educativo, evangelizador de los apologistas y exégetas de los primeros tiempos de la Iglesia, radicó en lograr alcanzar un entendimiento entre la Fe y la razón; entre el saber de revelación y el saber de especulación.

En este horizonte se inscribe el aporte de Evagrio Póntico, puesto de manifiesto parcialmente por algunos estudios de la actualidad. Nos proponemos en el presente trabajo ir tras la huella de estos estudios, profundizando en la originalidad del aporte evagrano y poniendo de manifiesto lo que a nuestro entender constituye el planteamiento novedoso que el Póntico introduce.

La categoría de *paideia* ha sido investigada en las obras de Clemente de Alejandría, Orígenes, y otros maestros de Evagrio Póntico, tales como San Basilio o San Gregorio; sin embargo, no hay un profuso desarrollo investigativo de la *paideia* en el *corpus* evagrano,⁸ cuya obra ha tomado mayor relevancia en los últimos años, a partir del descubrimiento de nuevos manuscritos, de la edición y reedición de sus obras y del crecimiento exponencial de las publicaciones científicas acerca de distintos aspectos de su pensamiento.⁹ Todo ello ha llevado a tomar conciencia de su influjo medular en la tradición educativa occidental.

En este marco nuestro estudio pretende realizar un aporte en cuanto intentaremos reconstruir la singular apropiación evagrana del concepto clásico de *paideia*, considerando que dicha impronta permite reconstruir un modelo educativo que imprimió su carácter en toda la tradición filosófica occidental. Intentaremos trazar esta resignificación de la *paideia* a partir del análisis heurístico y

⁸ Subrayamos entre la bibliografía especializada dos estudios como antecedentes directos de nuestra investigación, en cuanto se ocupan con algún detenimiento del concepto de *paideia* en la obra de Evagrio Póntico: M. Tobon, "The health of the soul: Apatheia in Evagrius Ponticus", *Studia Patristica* XLVII (2010) y S. Vazquez, "Vida moral y Sabiduría en el pensamiento de Evagrio Póntico", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* Vol. XXIV-Nº3 (2019). Éstos constituyen un insumo importante para nuestra investigación, aunque no son exhaustivos en la indagación de la noción de *paideia*, que deberá ser profundizada en la línea de la hipótesis planteada en el presente proyecto.

⁹ Para una mayor noticia de las publicaciones acerca de Evagrio, remitimos al sitio web del estudioso Joel Kalvesmaki, *Guide to Evagrius Ponticus*: <http://evagrius.ponticus.net/>

hermenéutico de la obra evagriana, cuyo estudio ha sido revitalizado en los últimos años, mas teniendo todavía pendiente un fecundo campo de investigación y reflexión en torno a la concepción paidética del Póntico. Podemos mencionar los recientes estudios de Larsen y Rubenson,¹⁰ así como de Davis¹¹ y Tobon,¹² probatorios del interés que representa el *corpus* evagriano para la tradición filosófica occidental, y muy singularmente en las últimas décadas, a partir de la traducción de los originales conservados en lenguas siríaca, armenia y latina, los cuales permiten demostrar la proyección del magisterio evagriano en la conformación de una *nueva paideia*.¹³ En efecto, “las recientes investigaciones sobre las fuentes arqueológicas y papirológicas, el interés por los textos monásticos anteriormente descuidados, y la reinterpretación de los textos más antiguos con nuevos métodos ha puesto en tela de juicio las nociones tradicionales del [cristianismo primitivo]”.¹⁴

Mención aparte amerita el interés que el *corpus* evagriano representó para Michel Foucault,¹⁵ quien se ocupó en una de sus últimas obras (editada póstumamente) de la recuperación de algunos elementos de la gnoseología y de la antropología evagrianas, descubriendo en ellos el entramado de una línea de pensamiento que tuvo fuerte influencia en la noción cristiana de la sexualidad, de trascendental importancia en la historia del pensamiento. La obra del pensador francés constituye, en efecto, un antecedente importante a tener en cuenta en nuestro estudio, en la medida en que comprende la obra de la Patrística en general

¹⁰ L. Larsen y S. Rubenson, *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

¹¹ S. Davis, *Evagrius Ponticus at the Monastery of the Syrians: Newly documented evidence for an Arabic reception history* (Boston: Brill, 2019).

¹² M. Tobon, *Words Spoken in Silence: the ‘Missing Chapters’ of Evagrius’ Kephalaia Gnostika*. *Studia Patristica LXXII* (Leuven: Peeters Publishers, 2014).

¹³ Son cuantiosas las investigaciones que pueden mencionarse acerca del pensamiento de Evagrio Póntico y que se vienen realizando en los últimos años. En la presente sección de “Estudios” de la *Bibliografía* se presentan acotadamente algunas de las más relevantes, que permiten evidenciar la revalorización que el *corpus* evagriano ha ganado en la comunidad científica, advertida de la trascendental proyección del pensamiento del Póntico en la tradición filosófica occidental.

¹⁴ L. Larsen y S. Rubenson, *Monastic Education...*, 3.

¹⁵ Cfr. Michel Foucault, *Les aveux de la chair* (París: Gallimard, 2018), 135.

y la de Evagrio en particular, como una forma específica y singular de lo que él llamará “tecnologías del yo”.

Cabe destacar, sin embargo, que el derrotero de Foucault se encuentra claramente distanciado de los principios y fines del magisterio evagriano, que nace del cristianismo y se propone la formación de perfectos cristianos. En tal sentido, Foucault no rescata ni pretende destacar a Evagrio por los motivos que al propio Póntico lo indujeron al desarrollo y exposición de su magisterio, encontrándose el universo de Foucault en las antípodas del sistema evagriano. Sin embargo, y a pesar de las inconciliables distancias entre la obra de uno y otro, nos permitimos mencionar al pensador francés por el relevante hecho de que una figura con su protagonismo en la historia de la filosofía del siglo XX, tan deliberadamente alejada del cristianismo en sus corrientes principales, se haya detenido sin embargo en la ponderación de Evagrio Póntico, un autor cuya primigenia relevancia se fue desdibujando a lo largo de la historia del pensamiento cristiano y que, destacadamente, ha sido nuevamente puesto en la escena de la investigación científica.

A la luz de este redescubrimiento de la obra evagriana que se ha intensificado en la comunidad científica durante las últimas décadas, consideramos entonces de todo valor repensar en torno a sus escritos cuál fue la trascendencia y el modo de la apropiación cristiana del pensamiento griego y la *paideia* clásica, así como el protagonismo de la obra de Evagrio para el desarrollo del pensamiento cristiano occidental y su influjo en la historia de la filosofía.

2. Nueva *paideia*

Durante el período conocido en la historia del pensamiento occidental como “cristianismo primitivo”, la noción clásica de “*paideia*” -cultivada por los antiguos griegos principalmente-, fue resignificada en una *nueva paideia*, término que, como hemos visto, fue propuesto por Werner Jaeger (1974) pero más recientemente profundizado por Douglas Bourton (1993), quien designa como *nueva paideia* al estilo y orientación que la práctica educativa adquirió bajo el nuevo paradigma cristiano, principalmente en referencia a las primeras comunidades

monásticas, entre las cuales destacó la personalidad y obra de Evagrio Pónico. “La Iglesia con su espíritu y concepción cristiana de la vida, incorporando a ella los elementos perennes de la cultura clásica greco-latina, logró dar forma a una nueva civilización y estilo humano de la vida”.¹⁶ En tal sentido, consideramos -y aquí pretendemos dejar constancia- que el pensamiento y obra de Evagrio ha sido de medular importancia en aquel proceso de reformulación del concepto helénico de *paideia*, en el marco histórico del cristianismo primitivo al cual perteneció el pensador.

El propio Evagrio recibió su formación en la clásica *paideia*, así como su maestro, Orígenes, quien por su parte fuera discípulo de Clemente de Alejandría, el primer expositor cristiano que propone la idea de *paideia Christi*, como hemos visto, “la *paideia* de Cristo”: la enseñanza cristiana como nuevo paradigma de instrucción y formación. Esta breve tradición magisterial que enlaza a Clemente, Orígenes y Evagrio importó la mayor trascendencia para la configuración de un modelo de enseñanza aplicado primeramente a las comunidades monásticas, pero traducido luego a la formación espiritual de personas no consagradas a la vida religiosa, y asimismo a una resignificación del ejercicio filosófico, como podemos aseverar siguiendo a Hadot (1995), quien afirma que la propuesta cristiana en general -y la evagriana en particular, añadimos- viene a modificar la noción de ejercicio filosófico de la tradición helénica, para asociarlo ahora a un ejercicio eminentemente espiritual. A este respecto, y apenas como ejemplos de esta resignificación en el plano educativo, mencionaremos la relación que “Evagrio, como Orígenes, [estableció entre] los libros de la Biblia con las [clásicas] etapas educativas de la ética, la física y la teología, [vinculando] estas disciplinas a los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares”,¹⁷ así como la utilización que Evagrio dio a géneros retóricos clásicos como la *ethopoeia* pero aplicados a la vida ascética cristiana,¹⁸ o bien el recurso “a la escritura de *sententiae* como su medio de instrucción preferido [que] muestra el impacto

¹⁶ Octavio Derisi, *Naturaleza y vida de la Universidad* (Buenos Aires: Eudeba, 1972), 13.

¹⁷ B. Stefaniw, “Exegetical Curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: Pedagogical Agenda and the Case for Neoplatonist Influence”, *Studia Patristica* 44 (2010): 288.

¹⁸ L. Larsen y S. Rubenson, *Monastic Education...*, 187.

que los textos educativos gnómicos tuvieron en sus principios pedagógicos”,¹⁹ siguiendo en esto un rasgo de resignificación de los cánones clásicos aplicados al cristianismo que también adoptaron otros de sus maestros, como Gregorio Nacianceno y Basilio Magno, entre demás autores cristianos de la época.

Dígase lo mismo frente a la trilogía que Evagrio propone como esquema de la vida espiritual, cuando divide su sistema en tres partes: la *praktiké*, la *physiké* y la *theologiké*,²⁰ donde vemos un evidente influjo de la tradición filosófica que conoció y heredó en su propia formación juvenil: él asignará una renovada noción cristiana a las categorías que por la tradición latina Séneca llamara *moralis*, *naturalis* y *rationalis*,²¹ tanto como Diógenes Laercio y también Plutarco exponen de acuerdo a la tradición helénica: *to physikon*, *to ethikon*, *to logikon*.²² Incluso más, y específicamente respecto al concepto *praktiké* (de central importancia en el sistema evagriano), podemos afirmar que “el término tenía ya una larga historia en el pensamiento filosófico y en la tradición patrística, pero Evagrio le da una significación nueva [...] desde la actividad manual en Platón, o bien, toda clase de acción y eficacia en Aristóteles, hasta la acción política y social en los estoicos”.²³ A través de Evagrio habrá una resignificación semántica que influirá en toda la tradición espiritual posterior: *praktiké* será a partir de él “la observancia de los mandamientos”.²⁴

Cabe también señalar aquí un punto ineludible de reflexión. Al aproximarnos a la obra del Póntico tras la pesquisa de lo que consideramos fue su significativo aporte a la *nueva paideia*, encontramos un primer elemento que bien puede ser considerado un gran obstáculo o, por el contrario, una excelente introducción. Nos referimos al hecho de que la “*paideia*” como asunto específico, como temática considerada en sí misma, no es hallada con claridad en ninguna de las obras del autor. Como suele suceder con Evagrio Póntico la conceptualización de términos

¹⁹ Ibid., 286.

²⁰ Evagrio Póntico, *Obras espirituales* (Madrid: Ciudad Nueva, 1995), 136.

²¹ Séneca, *Epístolas morales* 89, 9 (Madrid: Luis Navarro, 1884), 350.

²² A. Long y D. Sedley, *The Hellenistic philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 158-159.

²³ Cfr. *Introducción* en Evagrio Póntico, *Obras*, 56.

²⁴ Ibid., 167.

semánticamente significativos se halla desperdigada en su obra. Nuestro autor no escribió ni pretendió escribir específica y delimitadamente sobre “la *paideia*”. Ni helénica, ni cristiana. Obviando la compleja riqueza semántica del vocablo griego original, digamos que, si la entendiéramos sintéticamente como “educación”, palabra más clara y cercana a nuestros oídos modernos, deberemos concluir que el Póntico jamás trató sobre ella como un tópico de análisis y exposición delimitado, previsto y objetivado.

Sin embargo, y he aquí justamente lo que consideramos el punto de partida de nuestra investigación, el maestro Evagrio, precisamente, *enseñó*. Es decir que el esfuerzo evagrano tuvo un verdadero horizonte paidético, magisterial: quiso traducir su formación -de riguroso clasicismo, tal como lo destacan todos sus biógrafos-²⁵ a un lenguaje asequible a los monjes, mayoritariamente iletrados. En efecto, “la formación de Evagrio no comprende sólo el aspecto literario o filosófico, sino que se extiende a las matemáticas y a una muy amplia catequesis teológica”.²⁶ Evagrio, que subsistía gracias a su propio trabajo, consistente en la copia de manuscritos, dedicaba el resto de su tiempo a la oración, la escritura de sus propias obras y la dirección espiritual de los monjes que se acercaban a él considerándolo un verdadero “maestro”. Se hizo acreedor de una reconocida autoridad en toda la región egipcia de Nitria, en cuyos alrededores se desarrollaba una intensa y prolífica vida monacal, floreciendo en aquel desolado desierto los refugios cenobíticos y anacoréticos. En efecto, encontramos entre las obras evagrianas algunas destinadas a monjes cenobitas (e.g. *A los monjes, Exhortación a una virgen*) y otras orientadas a los anacoretas (e.g. *Tratado Práctico, El Gnóstico, Capítulos Gnósticos*). Así, su enseñanza no se limitaba al diálogo y la transmisión oral -que ejercía junto a sus discípulos todos los sábados y domingos- sino que además tuvo la delicadeza de exponer por escrito sus meditaciones y enseñanzas de una manera sistemática con afanes muchas veces explícitamente pedagógicos. Recurrió a

²⁵ Apenas como ejemplo cabe señalar este detalle de su discípulo Paladio: “[Gregorio de Nacianzo] lo confió al obispo Nectario, pues era Evagrio muy hábil en la dialéctica para hacer frente a toda suerte de herejías” (cf. *Ibid.*, 22).

²⁶ *Ibid.*, 23.

modelos de exposición que fueran de real y concreto auxilio para el desarrollo moral y espiritual de sus destinatarios, proponiendo, por ejemplo, sentencias y aforismos que estuvieran al alcance de sus discípulos y a partir de los cuales tuvieran motivos de meditación, como puede observarse en su *Tratado práctico*, deliberadamente didáctico y en sintonía con su comprensión de la verdadera vida espiritual, que si tiene por fin el conocimiento y deleite en Dios, impone como medios la meditación constante y la práctica rigurosa de la ascesis.

En este sentido, restará sin dudas descubrir, analizar y destacar los elementos formalmente *paidológicos* de su obra, específicamente en torno a su aporte en la configuración de la “*nueva paideia*”, pero todo será en el marco de comprenderlo y valorarlo en cuanto *maestro*, cuyo principal oficio fue el de ser un monje contemplativo pero además, o por lo mismo, un maestro expositor que intentó condensar en sus consejos la mejor herencia de la tradición espiritual del cristianismo primitivo, específicamente monástico.

Ante todos estos elementos de análisis, sostenemos que la noción clásica del sentido de “educación”, así como su instrumentación filosófica, institucional y pedagógica, fue transformada en diferentes planos cuando fue asumida por el cristianismo y su nueva visión antropológica y teleológica del acto educativo y formativo. En efecto, las primeras formas del monasticismo fueron verdaderas *escuelas*, donde el ideal *paidético* debió actualizarse y alinearse con la nueva orientación evangélica. Así, la *paideia* característica de la antigüedad clásica será considerada en adelante como “propedéutica” -en palabras de Clemente de Alejandría antes citadas-; preparatoria para la “verdadera *paideia*” que será asociada al cristianismo: “A medida que las fuentes y tradiciones clásicas se fundían con las enseñanzas y costumbres bíblicas y monásticas, se redefinieron los cánones existentes y nuevas normas fueron desarrolladas”.²⁷ Un ejemplo de estas redefiniciones queda documentado en la investigación de Muehlberger “quien concluye que Evagrio [...] lejos de crear una retórica específicamente cristiana despliega una práctica

²⁷ L. Larsen y S. Rubenson, *Monastic Education...*, 1.

educativa establecida, pero sustituye los *exempla* clásicos por figuras bíblicas”.²⁸

3. *Paideia* y sabiduría en Evagrio Póntico

Una aproximación a la *paideia* clásicamente considerada es definida por Vergara cuando afirma que, para los antiguos griegos, “hombre no se es por el solo hecho de haber nacido, o vivir de cualquier manera. Se es hombre en el ejercicio adecuado de la naturaleza humana y ello puede hacerse si el hombre posee *Paideia*”.²⁹ Y así creemos también que la conformación de la *nueva paideia* se vio en adelante fuertemente orientada en función de una distinción que el propio Evagrio propuso entre la ciencia dialéctica-mundana en contraposición a la ciencia espiritual, como puede observarse en el desarrollo de su obra *Gnostikós*. Esta distinción es planteada como un requisito para alcanzar la sabiduría, mientras que, por otra parte, la noción de *sophía* -es decir, la *sabiduría* por antonomasia- es también reformulada: “La ciencia que proviene de los hombres es fortalecida por el estudio y el ejercicio asiduos, pero aquella que viene a nosotros por gracia de Dios lo es por la justicia, el dominio de la cólera y la misericordia. La primera, es posible recibirla incluso por quien está sujeto a las pasiones; pero la segunda, sólo los impasibles son capaces”.³⁰

En este respecto, podemos afirmar que, para Evagrio Póntico, la sabiduría sólo es alcanzada por la moderación de las pasiones bajo la influencia de la razón, derivando en la *apátheia*,³¹ lo cual imprime a la práctica pedagógica un estilo moralizante que la redefine. Para Evagrio, esta tarea de moderación constituye la tarea fundamental de la *praktiké*, es decir, de la *paideia* por él propuesta: sostenemos entonces que en la obra evagriana, la *paideia* como *instrucción* es resumida en términos de *entrenamiento (praktiké)* del alma para moderar las pasiones, arribando a la *apátheia* que será la apertura intelectual a la

²⁸ Ibid., 6.

²⁹ F. Vergara, “La *paideia* griega”, *Universitas Philosophica* Nos. 11-12 (1989): 158.

³⁰ Evagrio Póntico, *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science* (París: Guillaumont, 2008), 178.

³¹ M. Tobon, “The health of the soul: Apatheia in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* XLVII (2010): 191.

sabiduría.³² Es de notar que esta vinculación semántica entre el término *paideia* con el concepto de moderación de las pasiones ya se encuentra en Filón³³ y en Clemente de Alejandría. Este último, una de las principales referencias doctrinales de Evagrio, dirá en efecto: “Por la instrucción (*paideia*), se engendra la moderación de las pasiones”.³⁴

Estas palabras de Clemente evocan inmediatamente la tradición estoica tan cara a la Patrística y de la que Evagrio es claramente receptor, como lo han demostrado los estudios de Guillaumont, Géhin y Vazquez, entre otros. En este marco resulta significativo atender, por ejemplo, a un texto ciceroniano que echa luz sobre la concepción que subyace a los autores de la Escuela de Alejandría: “la sabiduría es la salud del alma, mientras que la ignorancia es, por decirlo así, una falta de salud, es decir, una locura (*insania*) o una demencia (*dementia*) [...] Pero la aflicción es una perturbación del alma, por lo que el sabio estará siempre libre de ella”.³⁵ Incluso más, y en directa relación con ello, cabe mencionarse que Evagrio Póntico es el autor original de la afamada división de los pecados capitales, de enorme importancia en la historia de la espiritualidad occidental, conforme señala Guillaumont: “de acuerdo con el pensamiento estoico, que las considera como enfermedades del alma, Evagrio clasifica las pasiones en ocho apartados, una categorización que, en la historia de la teología moral, está en el origen de la lista de los siete pecados capitales”.³⁶

³² Evagrio Póntico, *Scholies aux Proverbes*. Sources Chrétiennes 340 (París: Cerf, 1987), 93.

³³ Dice Filón de Alejandría: “la misma relación existe exactamente entre el imberbe infante y el hombre en la plenitud de su existencia que entre el sofista y el sabio y entre los estudios de cultura general (*enkyklios paideia*) y el saber relativo a las virtudes” [Filón, “De Sobrietate”, en *Obras Completas* Tomo II (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 163]. Y el mismo Filón en otro lugar: “si el alma es empujada por la concupiscencia o seducida por el placer o descarriada por el miedo o abatida por el dolor o estrangulada por la ira, se esclaviza a sí misma y torna a quien la posee esclavo de infinitos amos. Mas, si vence la ignorancia con la sensatez, la incontinencia por la templanza, la cobardía con el valor, y la ambición con la justicia, agrega a su condición de no esclava la de ser gobernante [Filón, “Quod omnis probus liber sit”, en *Obras Completas* Tomo V (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 93].

³⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 39. 4-5, <https://ia801707.us.archive.org/22/items/clemente-de-alejandri-a-stromata/CLEMENTE%20DE%20ALEJANDR%C3%80DA%20STROMATA.pdf> (Consultado el 28-12-2022).

³⁵ Cicerón, *Disputaciones Tusculanas* III, 10-15 (Madrid: Gredos, 2005), 268.

³⁶ Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (París: Vrin, 2009).

4. Conclusión

Evagrio Póntico constituye un autor de notable importancia en el marco del cristianismo primitivo en general y de la reapropiación y resignificación del concepto clásico de *paideia* en particular. Como sostuviera Jaeger tradición educativa precristiana clásica y helénica, se vio fundida con el “mandato nuevo” de la revelación cristiana, dando a luz una nueva *paideia*. La filosofía griega, la búsqueda de la sabiduría clásica, es asumida y asimilada por los Padres y reformulada en términos cristianos.

Aquí Evagrio, a la zaga de sus maestros y de sus autores de referencia (principalmente Orígenes y Clemente de Alejandría), contribuirá decisivamente en la resignificación cristiana del término *paideia*. No son ajenos a él, como hemos visto, muchos de los elementos de la *paideia* griega, como la *ethopoeia*, la *sententiae*, los *exempla*, o los *kephálaia* usados como medios de instrucción. Con su vida y con su obra Evagrio está preocupado por ejercer una labor paidética que alcance no solo a los monjes sino a los hombres en general.

Esta presencia general de la noción de *paideia* en la obra de Evagrio, se vuelve por momentos bien precisa. En efecto, como hemos visto, cuando tiene que dar alguna connotación semántica al término, nuestro autor no duda en hacerlo en el marco de su nueva comprensión del cristianismo como estilo de vida y de progreso espiritual constituido por tres etapas o estadios. La *paideia* como instrucción es reasumida en términos de entrenamiento (*praktiké*) del alma para moderar las pasiones, arribando a la *apátheia*, que será la apertura intelectual a la sabiduría. Hay entonces entre *paideia* y *sophía*, una especie de relación causal que vincula el descubrimiento de los *lógoi* de la realidad creada (es decir, la sabiduría) a una *paideia* que es, al mismo tiempo, recepción de la palabra del maestro y trabajo ascético.

Referencias Bibliográficas

Altaner, B. *Patrología*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.

Bourton-Christie, D. *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Cicerón. *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Gredos, 2005.

Clemente de Alejandría. *El Pedagogo*. Madrid: Gredos, 1998.

Clemente de Alejandría. *Stromata*. <https://ia801707.us.archive.org/22/items/clemente-de-alejandri-a-stromata/CLEMENTE%20DE%20AJANDR%C3%8DA%20STROMATA.pdf>

Davis, S. "Evagrius Ponticus at the Monastery of the Syrians: Newly documented evidence for an Arabic reception history". *Heirs of the Apostles* Vol. 1 (2019): 349-394.

Derisi, Octavio. *Naturaleza y vida de la Universidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

Evagrio Póntico. *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*. París: Edición, traducción y comentarios de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, 2008.

Evagrio Póntico. *Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Evagrio Póntico. "Scholies aux Proverbes". *Sources Chrétiennes* 340 (1987).

Evagrio Póntico. *Scholies aux Psaumes, tome I (Psaumes 1-70)*. París: Cerf, 2021.

Evagrio Póntico. *Scholies aux Psaumes, tome II (Psaumes 71-150)*. París: Cerf, 2021.

Evagrio Póntico. "Sur les pensées". *Sources Chrétiennes* 438 (1998).

Evagrio Póntico. *Traité pratique*. París: Ed. Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, 1971.

Filón de Alejandría. "De Sobrietate". En *Obras Completas* Tomo II. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976.

Filón de Alejandría. "Quod omnis probus liber sit". En *Obras Completas* Tomo V. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976.

Foucault, M. *Les aveux de la chair*. París: Gallimard, 2018.

Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. París: Vrin, 2009.

Hadot, P. *Ou' est-ce que la philosophie antique?* París: Gallimard, 1995.

Jaeger, W. y E. Frost. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Ciudad de México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1974.

Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Kalvesmaki, J. "Guide to Evagrius Ponticus". <http://evagriusponticus.net/>

Larsen, L. y S. Rubenson. *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Long, A. y D. Sedley. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Muehlberger, E. "Affecting Rhetoric: The Adoption of Ethopoeia in Evagrius of Pontus' Ascetic Program". En *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, editado por L. Larsen y S. Rubenson, 182-194. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Peretó Rivas, R. "ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Pónico. Algunas correspondencias teóricas". *Cauriensia* 12 (2017).

Peretó Rivas, R. *Evagrio Pónico y la acedia*. Berna: Peter Lang, 2018.

Quasten, J. *Patrología*, Tomo I. Madrid: BAC, 1968.

San Clemente Romano. "Carta de Clemente de Roma a los Corintios". Catholic.net. <http://es.catholic.net/op/articulos/7348/carta-de-clemente-de-roma-a-los-corintios.html#modal> (Consultado el 28-12-2022)

Séneca. *Epístolas morales*. Madrid: Luis Navarro, 1884.

Stefaniw, B. "Exegetical Curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: Pedagogical Agenda and the case for Neoplatonist Influence". *Studia Patristica* 44 (2010): 288.

Tobon M. "The health of the soul: Apatheia in Evagrius Ponticus". *Studia Patristica* XLVII (2010): 191.

Tobon, M. "Words Spoken in Silence: the 'Missing Chapters' of Evagrius' Kephalaia Gnostika". *Studia Patristica* LXXII (2014).

Trevijano, R. *Patrología*. Madrid: BAC, 1994.

Tzamalikos, P. *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*. Leiden: Brill, 2012.

Vazquez, S. "Vida moral y Sabiduría en el pensamiento de Evagrio Póntico". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* Vol. XXIV-Nº3 (2019).

Vazquez, S. "Aportes para una Historia de la Metáfora del Espejo. El Horizonte Logo-Terapéutico de su Tematización en Evagrio Póntico y otros Autores Tardoantiguos". *Revista de Historia de la Psicología* Vol. 40 (2019).

Vergara, F. "La paideia griega". *Universitas Philosophica* Nos. 11-12 (1989): 158.

Young, R. "Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos". *Journal of Early Christian Studies* Vol. 9, Nº 1 (2001): 53-71.

Jorge Bosco es Licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes, está cursando actualmente el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo.

Una relectura de la filosofía política de Edmund Burke a partir de una nueva definición sobre el conservadorismo

A Reassessment of Edmund Burke's Political Philosophy Based on a New Definition of Conservatism

Fabrizio Ezequiel Castro

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Argentina)

fabrizioecastro@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3834-949X>

Resumen: El presente artículo aplica una nueva caracterización del pensamiento conservador a la obra de Edmund Burke. Con este objetivo, se critica la asimilación entre los conservadores y el rechazo al cambio. Posteriormente, en una segunda parte, se propone el concepto de conservadorismo sustantivo para describir a la corriente conservadora. Finalmente, la tercera parte utiliza el aparato conceptual anterior para analizar la obra *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, de Edmund Burke, fundadora del conservadorismo. Se concluye que la definición es pertinente para caracterizar al autor y que, por lo tanto, posee capacidad heurística para ser extrapolada a otros pensadores.

Palabras clave: Edmund Burke, conservadorismo sustantivo, contrarrevolución.

Abstract: This paper applies a new characterization of conservative thought to the work of Edmund Burke. To this end, it criticizes the assimilation between conservatives and the rejection of change. Then, in the second part, the concept of substantive conservatism is proposed to describe the conservative current. Finally, the third part uses the above conceptual apparatus to analyze Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France*, the founding work of conservatism. It is concluded that the definition is relevant to characterize the author and that, therefore, it has the heuristic capacity to be extrapolated to other thinkers.

Keywords: Edmund Burke, substantive conservatism, counter-revolution.

En la actualidad, es una rareza encontrar a un *conservador* que se asuma como tal. Aunque el término es habitual en el discurso público y es utilizado por editoriales de prensa, medios de comunicación y políticos de todas las orientaciones, en la mayoría de los casos su uso está destinado a descalificar al adversario. Lo que esa descalificación sugiere es variable: ser defensor del orden o de los poderes establecidos, ser contrario a las nuevas formas de vida y/o de pensar, ser autoritario, intolerante, anticuado, etc.

Debido a estos usos, el conservadorismo es impopular. Naturalmente, es difícil que las consideraciones precedentes constituyan una bandera política. Además, en general se desconoce qué arguye el conservador en su defensa. Existe entonces una tendencia a rechazarla como identidad política o como posición intelectual.

En los estudios académicos, la suerte de la tradición conservadora no es mucho mejor. Los trabajos dedicados a este tema reconocen con frecuencia la enorme dificultad para definirla y establecer concretamente su sentido.¹ La filosofía política se ha preocupado por dar con un significado general capaz de englobar

¹ Tiziano Bonazzi, "Conservadurismo", en *Diccionario de política (a-j)*, ed. Norberto Bobbio, Nicola Mateucci y Gianfranco Pasquino (México: Siglo XXI, 2008), 318; Joaquín Fernando Huerta, "Movimientos conservadores en el siglo XX: ¿Qué hay que conservar?", *Estudios Públicos* 62 (1996): 1-36; Elena Rodríguez Fontenla, "La teoría política del conservadurismo de la tradición" (Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2018).

a las distintas manifestaciones de esta escurridiza corriente. La complejidad de la tarea se debe a la gran variedad histórica de movimientos y/o pensadores autodenominados conservadores o etiquetados así, posteriormente, por los trabajos científicos. Dicha variedad complica el reconocimiento de patrones comunes para establecer una nómina estable de atributos, un criterio o una definición adecuada y ampliamente aceptada.

Dado que las estrategias de abordaje y los puntos de vista sobre la tradición conservadora son tan diversos como su objeto, quien la estudie se encontrará con un sinnúmero de definiciones y características, con distinciones según el país o la época, con debates sobre su carácter ideológico o anti-ideológico, y hasta con perspectivas que ven a lo conservador como una inclinación natural de la conducta humana.²

Precisamente, uno de los objetivos de este artículo es defender una noción alternativa de lo conservador capaz de trascender diversos contextos. Para lograrlo, una estrategia posible es regresar al origen de esta corriente en busca de pistas sobre su significado. Sobre este punto hay acuerdo en que la Revolución francesa indica el comienzo de las reflexiones conservadoras, en manos de los contrarrevolucionarios contrarios a los sucesos de 1789, de entre los que destaca Edmund Burke (1729-1797).

Burke, a la vez, suele ser reconocido como el fundador de la tradición conservadora, aunque esto fue una construcción posterior a su muerte.³ Este irlandés, de vasta trayectoria política como *whig* en el parlamento de Inglaterra, escribió en 1790 sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, que enseguida tuvieron

² Hugh Cecil, *Conservatismo* (Barcelona: Acantilado, 1929); Michael Freeden, *Ideología: una breve introducción* (Cantabria, España: Universidad Nacional de Cantabria, 2003); Bárbara Goodwin, *El uso de las ideas políticas* (Barcelona: Península, 1997); Modesto Gómez Alonso, "Los principios del conservadurismo político", *Opinión Jurídica* 8 (2009): 63-79; William Harbour, *El pensamiento conservador* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1985); Robert Nisbet, *Conservadurismo* (Madrid: Alianza, 1986).

³ María Victoria Grillo, "Introducción", en *Tradicionalismo y fascismo europeo*, ed. María Victoria Grillo (Buenos Aires: Eudeba, 1999), 9-12; William Harbour, *El pensamiento conservador*; Peter Viereck, *Conservadurismo: desde John Adams hasta W. Churchill* (Buenos Aires: Ágora, 1959); Emily Jones, "Conservatism, Edmund Burke, and the invention of a political tradition, c. 1885-1914", *The historical journal* 58 (2015): 1115-1139.

un gran éxito editorial en toda Europa, convirtiéndose así en el portavoz de los sectores favorables al antiguo régimen. Allí, denuncia el extremismo de los revolucionarios desde una posición tradicionalista que valora los modos de vida heredados del pasado.⁴

El desacuerdo académico acerca de la esencia del conservadorismo tiene su contracara en el acuerdo generalizado de señalar a Burke como su fundador y autor más importante. En consecuencia, el problema de dar una definición adecuada sobre la tradición conservadora se imbrica con el estudio de la filosofía política burkeana. Desde este punto de vista se impone una doble tarea. Por un lado, proponer una definición sobre lo conservador capaz de englobar a las múltiples posiciones conservadoras y, por el otro, mostrar su pertinencia para la obra de Edmund Burke y para las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, texto fundador del conservadorismo.

Si puede probarse que la definición propuesta capta sólidamente el núcleo del pensamiento de Burke, entonces será posible, en principio, extrapolarla a otros autores y movimientos. A esta doble tarea se corresponde la división en dos partes de este trabajo. En la primera, se elabora una definición sobre el conservadorismo, mientras que en la segunda se estudia la obra burkeana desde esta nueva óptica conservadora.

1. Un criterio político para la filosofía conservadora

Una noción difundida sobre el conservadorismo dice que los conservadores son aquellos que desean impedir los cambios.⁵ Con frecuencia, tanto en el discurso académico como público, son llamados así quienes se pronuncian en favor de la conservación de lo existente y contra toda transformación social. Asociada a esta idea aparece otra, que asegura que el conservador es un

⁴ Russel Kirk, *Edmund Burke: redescubriendo a un genio* (Madrid: Ciudadela, 2007).

⁵ Grillo, *Introducción*; Pedro Pemberty López, *Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador* (Medellín, Colombia: Unaula, 2001); Octavio Rodríguez Araujo, *Derechas y ultraderechas en el mundo* (México: Siglo XXI, 2004). Friedrich Hayek, *Los fundamentos de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1998).

defensor del *statu quo* a quien le resulta inconveniente para sus intereses de grupo o de clase modificar el orden vigente.⁶

Esta consideración se basa en la idea de que la defensa de lo establecido es una exigencia de lo conservador, ya sea porque los conservadores valoran o tienden a preferir el presente estado de cosas o porque creen que cambiarlo lo empeoraría aún más. Para ellos, a pesar de la imperfección del mundo, toda intención de modificarlo sería perjudicial. En algunos casos, se les atribuye un interés específico (por ejemplo, de clase) que justifica la resistencia política a los cambios.

En la literatura revisada existen críticas al conservadorismo entendido como un obstinado rechazo al cambio. En efecto, hay quienes sostienen que el conservador está lejos de esta aseveración porque, en realidad, su repudio es hacia un tipo específico de cambio, el radical o revolucionario.⁷ Otros, como William Harbour y Kieron O'Hara, afirman que emparentar al conservadorismo con la aversión al cambio o la defensa del *statu quo* elimina su especificidad y lo reduce a una mera actitud o comportamiento político táctico esperable en cualquier orientación ideológica.⁸ Más en general, dentro de la nómina de características asociadas al conservadorismo se encuentra la prudencia frente a los cambios, la moderación o el rechazo a las innovaciones políticas y cierto escepticismo acerca de las posibilidades de éxito de lo novedoso,⁹ pero no una actitud negativa al cambio en sí mismo.¹⁰

⁶ Es lo que Samuel Huntington denomina como "teorías aristocráticas" del conservadorismo, según las cuales las ideas conservadoras surgen de la pérdida de privilegios de los sectores dominantes. Huntington, "Conservatism as an ideology", *The American Political Science Review* 51 (1957): 454-473). Octavio Rodríguez Araujo afirma que es habitual llamar "conservadores" a los defensores del orden establecido. Rodríguez Araujo, *Derechas y ultraderechas*.

⁷ Nisbet, *Conservadurismo*; Russell Kirk, *Qué significa ser conservador* (en 15 lecciones) (Madrid: Ciudadela, 2009).

⁸ Harbour, *El pensamiento conservador*; Kieron O'Hara, "Conservatism, epistemology, risk and mind", *Conservatism* (2014): 1-25.

⁹ Grillo, *Introducción*; Anthony Quinton, *The politics of imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott* (London: Faber and Faber, 1978); Viereck, *Conservadorismo*...

¹⁰ Recientemente, Corey Robin ha señalado que el conservador es aquel que defiende los órdenes jerárquicos en la sociedad contra los intentos de emancipación de las clases

Como se ve, los autores mencionados tienen claro que esta corriente es algo más que una inclinación contraria al cambio ya que, a fin de cuentas, cualquier pensamiento político apunta *contra* algún cambio. En la política, todo autor o grupo atacará tarde o temprano alguna transformación social con la que desacuerda. Por lo tanto, seguir este camino para definir al conservador impide hallar un contenido filosófico y político. Lo mismo ocurre con la asimilación entre lo conservador y la defensa del *statu quo*. De tomarse al pie de la letra, el conservadorismo no sería otra cosa que oficialismo político, y cualquier sector político o pensador políticamente relevante se encontraría, si tiene éxito, avalando un cierto orden establecido.

Por lo tanto, el conservadorismo está lejos de ser una automática oposición al cambio porque todas las corrientes mantendrían algo intacto si ellas protagonizaran la dirección social o política. Tampoco es la defensa interesada del *statu quo*, dado que otras posiciones políticas también desearían proteger a los grupos con los que afilian.¹¹

Sin embargo, aún con todo lo expuesto, este artículo rescata parte de la idea de que el conservador desprecia los cambios. Dicha idea permanece en el discurso coloquial sobre el conservadorismo y sigue siendo útil para identificar actitudes políticas. Sin embargo, no haremos de ella el centro de nuestra definición, sino que la reduciremos a una conducta imputable a cualquier grupo político, a una suerte de *adjetivo* que caracteriza a un sustantivo, de tal manera que pueda hablarse de socialismo conservador, liberalismo conservador e incluso conservadorismo conservador, para designar un comportamiento circunstancial e inespecífico. De ahí que releguemos la definición a un estatus secundario, para

subordinadas. Aunque el autor lo niegue, este argumento no dista demasiado de la asociación entre conservadorismo y *statu quo*. A fin de cuentas, en su crítica va implícita una noción de orden establecido, aún cuando se concentre en la desigualdad de dicho orden. Ver Corey Robin, *La mente reaccionaria: el conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump* (Madrid: Capitán Swing, 2019).

¹¹ Existen otras definiciones del conservadorismo que por razones de espacio no consideramos aquí. En Castro, *El conservadorismo político del siglo XIX*, profundizamos aún más en la crítica al conservadorismo como aversión al cambio y analizamos detalladamente otras seis definiciones típicas, aunque menos frecuentes, de lo conservador.

suplantarla por un concepto más preciso de lo conservador, recortado del resto de las tradiciones políticas.

1.1. El conservadorismo sustantivo: la enemistad conservadora

Una manera apropiada de iniciar nuestra tarea de precisar al conservadorismo es comenzar por aquello que la corriente conservadora rechaza, es decir, por identificar cuál es el perfil característico del enemigo del conservador.¹²

Al respecto, existe un acuerdo amplio en determinar aquello que aglutina negativamente a la corriente conservadora, mucho más del que existe si se comenzara por una definición positiva. En efecto, la característica fundamental de los enemigos de todos los conservadores se resume en una actitud que ha sido expresada de muchas maneras, según el autor relevado. Por ejemplo, Michael Oakeshott habla del “racionalismo en política” para indicar aquella actitud de elaborar planes racionales y aplicarlos sobre la sociedad como si ésta fuera una obra de “ingeniería”.¹³

En el mismo sentido, los conservadores Roger Scruton y más recientemente Gregorio Luri han arremetido contra aquellos “utópicos políticos” que se creen capaces de crear voluntariamente una sociedad perfecta.¹⁴ También Russell Kirk, el más destacado neoconservador norteamericano, llamaba “metafísicos” a aquellos revolucionarios que deseaban trasplantar sus abstractos y caprichosos ideales al mundo concreto.¹⁵ Por su parte, Thomas Molnar, en su trabajo sobre la contrarrevolución, capta lo que cree es el núcleo del reproche conservador

¹² Utilizamos el término enemigo en el sentido schmittiano. En efecto, Carl Schmitt considera que lo político es una radical oposición entre amigos y enemigos, de carácter público, colectivo y capaz de alcanzar una intensidad tal que desate la guerra. Debido a que el pensamiento conservador nace durante la Revolución francesa, un conflicto altamente político, la noción schmittiana es sugerente para detectar de modo sintético el tipo de actitud política que exaspera al conservador. Ver Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2009).

¹³ Michael Oakeshott, “El racionalismo en política”, *Estudios públicos* 48 (1992), 1-36.

¹⁴ Roger Scruton, *Conservadurismo* (Madrid: El buey mudo, 2018); Roger Scruton, *Cómo ser conservador* (Madrid: Homo Legends, 2018); Gregorio Luri, *La imaginación conservadora. Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor* (Barcelona: Ariel, 2019).

¹⁵ Kirk, *Qué significa ser conservador*.

consistente en “la utópica predisposición ideológica que les impulsaba incesantemente [a los revolucionarios] a ‘formular’ modelos”.¹⁶ La recopilación precedente consta de unos pocos ejemplos de una crítica recurrente entre los conservadores de todas las épocas, sobre todo a partir de la Revolución francesa.¹⁷ De hecho, para Noël O’Sullivan, importante estudioso del movimiento conservador, este rechazo a la actitud revolucionaria por utópica, metafísica y abstracta es probablemente el acuerdo más extendido de toda la tradición conservadora.¹⁸

Creemos que un concepto capaz de aglutinar las opiniones precedentes, similares en su contenido pero diversas en su denominación, es la noción de *voluntarismo*. Un voluntarista es aquel que cree que la acción humana es capaz de transformar de raíz el mundo para crear una sociedad perfecta de acuerdo con un molde racional previamente planificado o establecido. Con otras palabras, el término señala a quien sostiene la posibilidad de hacer borrón y cuenta nueva del mundo para construir a partir de allí uno mejor, acorde con ideales de justicia. El caso más extremo de un voluntarista es el revolucionario, y de ahí que el conservador sea un crítico de la lógica revolucionaria de realizar una radical transformación social.

Ahora bien, esta crítica al voluntarismo aglutina a los conservadores pero no los define. De hecho, existen otras orientaciones políticas y filosóficas que también han esbozado críticas similares.¹⁹ Por eso, el verdadero problema de la tradición que examinamos reside no tanto en la identificación de los enemigos sino en determinar si es posible hallar algún criterio que sintetice al sinnúmero de conservadorismos existentes. La

¹⁶ Thomas Molnar, *La contrarrevolución* (Madrid: Unión Editorial, 1975), 19.

¹⁷ Alfredo Sáenz, *La nave y las tempestades. La Revolución francesa. Tercera parte: cuatro pensadores contrarrevolucionarios (T. IX)* (Buenos Aires: Gladius, 2008); Enrique de Mora Quirós, *En busca de la sociedad perdida (Introducción al pensamiento reaccionario en el siglo XIX)* (Cádiz, España: Universidad de Cádiz, 2006); Carlo Galli, *Manuale di storia del pensiero político* (Bologna: Il Mulino, 2011).

¹⁸ Noël O’Sullivan, “Conservatism”, en *The Cambridge history of twentieth century political thought*, ed. Terence Ball y Robert Bellamy (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1-36.

¹⁹ Por ejemplo, el posfundacionalismo de izquierda ha sido crítico del racionalismo voluntarista que inspiró a la Revolución francesa. Al respecto, ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015).

búsqueda de una definición positiva de lo conservador ha generado múltiples debates. Nuestra propuesta se resume en la noción de conservadorismo sustantivo, sobre la que nos extendemos en el apartado siguiente.

1.2. El conservadorismo sustantivo: la amistad conservadora

Desde nuestro punto de vista, ser conservador significa lo opuesto a la lógica voluntarista. Si el voluntarismo implica la confianza desmedida en la capacidad humana para crear o dirigir políticamente lo social; el conservadorismo, por el contrario, considera que existen procesos impersonales, entidades suprapersonales u órdenes espontáneos a los que se debe confiar la dirección general de lo social.

El conservadorismo es entonces aquella corriente de pensamiento político según la cual los procesos generales de dirección social deben ser encomendados a fuerzas impersonales superiores a la voluntad deliberada y consciente de los seres humanos. Así, mecanismos impersonales como la tradición, entidades suprapersonales como Dios y órdenes espontáneos como el mercado, deciden la forma general de la sociedad y determinan a grandes rasgos su despliegue. Los conservadores defienden *políticamente* que lo social se constituya de acuerdo con este tipo de procesos, al revés de lo que sostendría un voluntarista revolucionario, para el cual la voluntad humana puede y debe planificar de manera consciente todos los aspectos determinantes de una sociedad.

Cuando hablamos de mecanismos impersonales, entidades suprapersonales, órdenes espontáneos o frases derivadas queremos indicar que para un conservador la dirección social es y/o debe ser ajena a la planificación humana. Con ello, se recoge la idea de que dicha dirección depende,²⁰ en lo general, de un

²⁰ En la teoría conservadora es posible encontrar dos variantes sobre este punto. Para algunos, como Joseph de Maistre o Louis de Bonald, es imposible que la voluntad humana dirija lo social aunque lo intente, porque la decisión última siempre es divina. Para otros, como Edmund Burke o Friedrich Hayek, es capaz de hacerlo, pero no debería, ya que las consecuencias serían desastrosas. En ambos casos, el conservador combate lo mismo para evitar la acción del voluntarismo revolucionario. Ver Joseph de Maistre,

sistema o entidad más compleja que la mente humana. Por eso, el conservador parte de la desconfianza en las capacidades de los individuos para crear un mundo perfecto y rehúye de la planificación deliberada de lo social, prefiriendo encomendarse a las capacidades superiores de, por ejemplo, la tradición, Dios o el mercado.

¿Por qué los conservadores sostienen la absoluta incapacidad humana en relación a las impersonalidades o entidades suprapersonales? En la literatura general se han proporcionado dos motivos:²¹ o bien porque el ser humano es incapaz de conocer al detalle la casi infinita complejidad de lo social (falla su razón) y entonces jamás podrá imitar la eficacia de los procesos impersonales; o bien porque, aun si fuera capaz de conocer la totalidad de los mecanismos sociales (acierta su razón), tampoco estaría en condiciones de replicarlo con la exactitud de la tradición,²² de Dios o del mercado (falla su voluntad). Para los conservadores los sujetos desconocen y/o son incapaces de reproducir el funcionamiento de los mecanismos supraindividuales.

En este punto, es factible preguntarse cuál es exactamente la función humana en este esquema, dado que podría pensarse que estamos ante una filosofía política fatalista o incluso nihilista. A nuestro modo de ver, la presencia de mecanismos o entidades superiores a las capacidades del ser humano no elimina la agencia. Al contrario, veremos que la teoría política conservadora reserva un amplio conjunto de misiones políticas a los conservadores, como veremos.

Consideraciones sobre Francia (Madrid: Escolar y Mayo, 2015); Louis de Bonald, *Teoría del poder política y religioso* (Madrid: Tecnos, 1988); Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2013); Hayek, *Los fundamentos de la libertad*.

²¹ Quinton, *The politics of imperfection*; Harbour, *El pensamiento conservador*.

²² Podría argumentarse que la tradición es hecha por seres humanos. Esto es cierto, pero lo central es que no sea construida *deliberadamente* por la voluntad humana. Por ejemplo, y como veremos con Burke, la tradición es el efecto que resulta de las múltiples interacciones a lo largo de las generaciones de una sociedad y, por lo tanto, es imposible decretar e imponer una práctica cultural.

1.3. La función humana dentro del conservadorismo

A pesar de que la tradición conservadora se sostiene sobre el carácter imperfecto de la naturaleza humana, aún así le atribuye funciones políticas relevantes. Estas se distinguen de acuerdo con dos situaciones posibles. La primera, es aquella en la que los mecanismos o entidades suprapersonales no se ven amenazados, es decir, la situación deseada por el conservador es la efectivamente existente (situación conservadora). La segunda es aquella en la que prima el voluntarismo revolucionario, como en la Revolución francesa (situación voluntarista). En este último caso, los conservadores pasan a ser enemigos del orden establecido y procuran luchar en favor de una restitución del cauce impersonal. Estudiemos brevemente ambos momentos, dado que nos ilustrarán acerca de la misión política de la causa conservadora.

En la situación conservadora, la tarea del conservador se limitará a acompañar el proceso impersonal y a evitar los intentos voluntaristas de apropiarse de la planificación social general. El conservador siempre respeta los tiempos de la impersonalidad. No los acelera, no los reemplaza ni los condiciona. Reconoce su sabiduría interna, su eficacia y las limitaciones humanas en relación con ella.

Nótese que aquí el sentido sustantivo y el sentido adjetivo del término conservador se hallan unidos, por lo que es posible hablar de *conservadorismo conservador* para mencionar aquella situación en la que se desea conservar o se desean impedir los cambios y las transformaciones sociales de una dirección social enmarcada en la impersonalidad conservadora. Con otras palabras, hablamos de una situación en la que el conservador impide los cambios externos sobre la tradición, el plan de Dios o el mercado, mientras que al mismo tiempo acompaña y fortalece la dirección impersonal de lo social. En suma, se convierte en un defensor a ultranza de la causa impersonal.

Pero, ¿qué sucede si los voluntaristas tienen éxito y alteran el edificio de la impersonalidad? Ahora lo "existente" es enemigo de lo conservador. En la situación voluntarista el nuevo *statu quo* nada tiene que ver con los objetivos defendidos por los conservadores. En este caso, cuando la revolución triunfa, el conservador *abandona su actitud conservadora* (o

conservadorismo conservador) para combatir activa y políticamente con la misión de rescatar al mecanismo impersonal o a la entidad suprapersonal del peligro voluntarista. Debe, para lograrlo, proponer un nuevo proyecto capaz de apuntalarla mejor de lo que hasta entonces había ocurrido. Apuntalar es distinto de crear, planificar, etc., pues quiere decir recuperar la impersonalidad y colocarla sobre bases más seguras, como si se repusieran las viejas vías de un tren o se desmalezara un campo fértil.

En consecuencia, la relación entre conservadorismo sustantivo y adjetivo depende del momento político. Si el conservador es "oficialista" hablamos de conservar al conservadorismo, dado que su tarea es la de defender y acompañar a la impersonalidad. En cambio, si la suerte lo coloca del lado "opositor" hablaremos de un abandono de la conservación del conservadorismo para dar lugar a un combate por su reformulación, la restitución del cauce suprapersonal. Precisamente, es esta última actitud la que se observa en los conservadores durante la Revolución francesa, momento en el que la oposición entre voluntarismo e impersonalidad es la distinción determinante de la política de la época. En efecto, para autores como Burke, la Revolución amenaza al antiguo orden producto de la tradición. Al verlo amenazado, reflexionará sobre los mejores modos de reponer el cauce perdido.²³

Los conceptos que hemos trabajado hasta ahora constituyen el marco teórico dentro del cual evaluaremos el carácter conservador de la obra de Edmund Burke, el supuesto padre de dicha corriente de pensamiento político. En la segunda parte de nuestra exposición haremos una relectura de su filosofía política a partir de lo establecido en la primera parte. Para ello debemos identificar tres aspectos principales.

El primero será probar que la esencia de la enemistad se cifra para Burke en lo que hemos denominado voluntarismo. En efecto, creemos que para él la causa de la Revolución francesa se debió a

²³ El momento puntual de la "perdida" depende del punto de vista adoptado por el conservador y de su juicio acerca de cuándo, por qué o cómo las cosas empezaron a salirse de su cauce. Por salirse de su cauce nos referimos al momento en el que se pasa de una dominación suprapersonal a una voluntarista.

los intentos de un puñado de “hombres de letras” y metafísicos de hacer borrón y cuenta nueva de lo social.

Luego, evidenciaremos que Burke defiende a la tradición como el mecanismo impersonal sobre el que debe sostenerse la sociedad. Como se verá, la distinción voluntarismo/tradicionalismo se ejemplifica en las *Reflexiones* con la oposición entre Francia (voluntarista) e Inglaterra (Tradicionalista).

Finalmente, explicaremos las tareas políticas que le corresponden al conservador para restituir el cauce perdido por la Revolución. Veremos que para Burke el único modo de proteger las antiguas instituciones pacientemente construidas a lo largo de los siglos es la declaración de una guerra total contra los revolucionarios, que no respete ninguna de las leyes tradicionales del conflicto internacional. Eliminar todo rastro de la filosofía ilustrada y fortalecer las instituciones políticas para garantizar el pleno desarrollo de la tradición será entonces el objetivo recomendado.

La triple tarea de identificación de los enemigos, de la impersonalidad y de la función humana divide las siguientes secciones del trabajo.

2. La filosofía política conservadora de Edmund Burke

En este apartado reconstruiremos la visión de Burke acerca de la Revolución francesa para observar la presencia de un conservadorismo sustantivo. Esto exigirá probar que el núcleo de su crítica se concentra en el voluntarismo revolucionario o, con otras palabras, en verificar que para Burke lo novedoso de la acción revolucionaria consiste en la pretensión de llevar a la realidad principios abstractos. A tono con esta comprobación surgirá su defensa de una impersonalidad tradicional, a la que entenderá como el respeto al proceso de construcción paulatina de hábitos y costumbres desarrollados por una nación a lo largo del tiempo. Posteriormente, observaremos si existe en su obra un

proyecto político capaz de restituir la tradición abandonada por la Revolución.²⁴

2.1. Entre Inglaterra y Francia

Las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, el principal texto de la crítica burkeana a lo acontecido a partir de 1789 en Francia, ofrecen una doble lectura. Por un lado, en ella Burke se ocupa de criticar a la Revolución francesa y a los sectores que la apoyan en Inglaterra. Por el otro, defiende las virtudes del modelo inglés. Así, el texto pivotea entre Francia e Inglaterra porque ambos encarnan el mal y el buen ejemplo sobre cómo dirigir una sociedad. De la misma manera que Burke organizaremos nuestra reconstrucción. Inglaterra ejemplifica y resume a los defensores de la impersonalidad de la tradición, mientras que Francia simboliza a los revolucionarios voluntaristas. Con esta estructura básica estudiaremos el pensamiento burkeano, examinando el modo en el que Burke presenta a Francia e Inglaterra, pues ello nos llevará a evidenciar el conservadorismo sustantivo de sus escritos.

2.1.1. Los innovadores de Francia

La primera aseveración de Burke acerca de la Revolución francesa es la de su excepcionalidad histórica. La Revolución “es el acontecimiento más asombroso que hasta ahora ha sucedido en el mundo”.²⁵ La afirmación será una constante de sus últimos años. En enero de 1791 insiste en que “no se debe juzgar la situación de Francia por lo que se ha observado en otros lugares.

²⁴ Nos valdremos casi con exclusividad de las *Reflexiones* por ser su obra más importante acerca de la Revolución francesa. Eventualmente recurriremos a algunas obras menores escritas entre 1790 y 1797. Este recorte, además, evita temas ajenos a nuestro interés como el de la coherencia en toda su obra, preocupación habitual de sus estudiosos. Al respecto de esto último ver Noelia Adánez, “Presentación”, en *Revolución y descontento: selección de escritos políticos de Edmund Burke* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2008); José García Hernández, “La respuesta liberal de Edmund Burke a la crisis de legitimidad política del siglo XVIII” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2016); C.B. Macpherson, *Burke* (Madrid, Alianza, 1984).

²⁵ Burke, *Reflexiones...*, 37.

No se parece en lo más mínimo a ningún otro país”.²⁶ Su carácter inigualable lo obtiene de ser “una *revolución de doctrina y de dogma teórico*”²⁷ que pretende “crear un nuevo Estado en cada país, sobre la base de los *Derechos del Hombre* proclamados en Francia”.²⁸

La Revolución francesa es el primer intento de llevar una teoría a su más inmediata realización. De ella, los revolucionarios extraen su derecho a destruir la organización social que Francia ha levantado a lo largo de los siglos y a promover innovaciones de acuerdo con sus principios abstractos. En todo el texto de Burke se encuentran acusaciones orientadas en este sentido. En vez de reformar las instituciones francesas, cuyos abusos Burke jamás niega, los revolucionarios actuaron como si tuvieran que “empezarlo todo de nuevo”.²⁹

La pretensión de reconstruir la organización social comienza por darle una nueva constitución al Estado. Pero para Burke esta tarea es sencillamente imposible. Quienes desean fabricar “de golpe una Constitución totalmente nueva [ignoran la] ineptitud moral y casi física del hombre para realizar su función”.³⁰ Una constitución “no debe ser pensada *a priori*”,³¹ pues ella es fruto de la experiencia, de los antiguos arreglos sociales, y responde a una variedad de intereses inabarcables por una sola mente. La impersonalidad de la tradición resguarda los múltiples fines acordes con los diferentes equilibrios de poder que una nación ha sabido construir. En cambio “en un sistema nuevo y meramente teórico se espera que todas y cada una de las partes del diseño respondan inmediatamente a las necesidades impuestas por los fines”,³² necesidades que, además, son decretadas por un grupo de

²⁶ Edmund Burke, “Consideraciones sobre la situación de Francia”, en *Reflexiones sobre la Revolución francesa y otros escritos* (Buenos Aires, Dictio, 1980), 467.

²⁷ *Ibíd.*, 433.

²⁸ *Ibíd.*, 437.

²⁹ Burke, *Reflexiones...*, 72.

³⁰ *Ibíd.*, 85.

³¹ *Ibíd.*, 106.

³² *Ibíd.*, 256.

hombres que se arroga para sí el derecho a decir qué es lo más conveniente para Francia.³³

Ahora bien, en dónde se expresa de forma más patente la orientación dogmática del nuevo poder constituyente francés es en el intento de imponer unos supuestos derechos universales conocidos como los *Derechos del Hombre*. Para Burke, estos derechos son meros principios metafísicos que los revolucionarios imponen a la vida social francesa en busca de una igualdad imposible que ni ellos mismos respetan.³⁴ Imposible porque la desigualdad social es un hecho incontestable, acorde con “el orden natural de las cosas”³⁵ y contradictorio porque la misma Asamblea Nacional estableció un sistema electoral repleto de impedimentos (incluida una renta económica) y violatorio del esquema democrático que dice guiarla.

No obstante, el problema con los *Derechos del hombre* no es su origen iusnaturalista. En este sentido, el pensamiento de Burke también contiene, en su base, un orden de derecho natural. En efecto afirma que “estoy lejos de negar en teoría los auténticos derechos humanos, y lejos estoy también de impedir (...) que se practiquen”.³⁶ La objeción del autor se encuentra, más bien, en los intentos de realizarlos sin mediaciones, en la *pureza* de su determinación sobre la vida social. Los hombres tienen derechos naturales, pero su inserción constitucional va tomando forma específica a través de una larga experiencia. En cada sociedad “las libertades y restricciones varían con los tiempos y las circunstancias, y admiten infinitas modificaciones, no pueden ser fijadas según una regla abstracta”.³⁷ Para condensarlo en pocas

³³ Las afirmaciones podrían seguir. En la *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional*, Burke afirma que la desgracia francesa procede de “considerar ciertos axiomas generales sin tener en cuenta las circunstancias, los tiempos, los lugares, las coyunturas, y los actores”. Burke, “Carta a un miembro de la Asamblea Nacional”, en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos* (Buenos Aires, Dictio, 1980), 416. Y más adelante: “[El deseo de los revolucionarios] no es adaptar la constitución al pueblo, sino destruir completamente las condiciones sociales (...) a fin de hacer que su país se adapte a la idea que ellos se hacen de una constitución”. *Ibíd.*, 422.

³⁴ Para Francis Canavan, Burke no es enemigo de la metafísica, sino de su realización pura en la política. Ver Francis Canavan, “Edmund Burke’s conception of the role of reason in politics”, *The journal of politics* 21 (1959): 60-79.

³⁵ Burke, *Reflexiones...*, 90.

³⁶ *Ibíd.*, 102.

³⁷ *Ibíd.*, 105.

palabras, existen derechos naturales, pero su realización es fruto de las particularidades históricas de los pueblos, adoptando así formas diversas.

Ahora bien, como vemos, lo central de la crítica burkeana a la Revolución reside en la intromisión de la lógica teórica en un terreno propio de la práctica política. Asentado esto, Burke se pregunta quiénes son los sujetos sociales que la impulsan. En este punto su opinión sufre una ligera modificación. En las *Reflexiones...* de 1790 son los hombres de letras y los financistas, mientras que en las *Cartas para una paz regicida* de 1796 deja a los financistas y menciona a los políticos. Veamos brevemente este punto.

El mismo Burke quiso ser un hombre de letras. En un contexto como el de finales del siglo XVIII en el que el crecimiento de la opinión pública consolidaba la posición de los escritores,³⁸ Burke está lejos de condenar el oficio y la razón abstracta en sí mismos. Lo que cuestiona es que se entrometan en el mundo práctico desobedeciendo sus reglas, que en nada se parecen a las de la teoría. De hecho, rescata a los intelectuales ingleses, los cuales han sabido mantener su distancia y “no han tratado de influir en la vida social *ni dirigir los asuntos públicos*, [y tampoco] han tenido influencia alguna en el establecimiento del marco original de nuestra Constitución”.³⁹ En cambio, los letrados franceses desconocen que la realidad social es incapaz de transformarse por un mero acto de voluntad dirigido por un “entusiasmo” desenfrenado.⁴⁰

³⁸ Demetrio Castro Alfin, *Burke. Circunstancia política y pensamiento* (Madrid: Tecnos, 2006).

³⁹ Burke, *Reflexiones...*, 146. Probablemente el británico Thomas Paine constituiría una excepción, pues opinaba que en el gobierno francés “no existe suficiente fibra para injertar la reforma, y el remedio más rápido, más fácil y más eficaz es el de *empezar de nuevo* en el terreno del razonamiento”. Thomas Paine, *Los derechos del hombre* (Buenos Aires: Aguilar, 1959), 226-227.

⁴⁰ El término “entusiasmo” ha sido estudiado por John Pocock y pertenece al discurso religioso inglés. Trasladado a la política, expresa una energía intelectual desenfrenada derivada de un culto a la razón. Ver John Pocock, “Edmund Burke and the redefinition of Enthusiasm: the context as Counter-Revolution”, en *The French Revolution and the creation of modern political culture. The transformation of Political Culture 1789-1848* (Vol. 3), ed. Francois Furet y Mona Ozouf (Oxford: Pergamon Press, 1989), 19-43.

Aquí reside, creemos, el corazón de la crítica burkeana a la Revolución francesa. Se observa en este *pasaje* del racionalismo intelectual al voluntarismo de la acción teórica, que acopla la realidad a unos ideales abstractos de justicia. La consecuencia de esta operación es leída por Burke como una invasión del campo de la práctica, siempre atada a las circunstancias, por la teoría, que se abstrae de lo particular.⁴¹

Respecto a los financistas y a los políticos, explica Antonio Rivera que la acusación de Burke se relaciona con la política de confiscación de tierras eclesiásticas realizada por la Revolución y que culminaron en una extensión indiscriminada del crédito público y del papel moneda.⁴² Los intereses financieros especularon con la venta de tierras, fomentaron la deuda pública y devinieron en poderosos grupos privados que pusieron en riesgo el poder del Estado. Además, con esta acción, se destruye la propiedad, que para Burke es uno de los pilares de la sociedad tradicional y, como afirma Pocock,⁴³ de la prosperidad del comercio y de las artes. Los políticos, dirá Burke más tarde, contribuyen a la Revolución al proporcionar los instrumentos burocráticos de ejecución de las confiscaciones reclamadas por los hombres de letras.⁴⁴

Para resumir, el núcleo de la enemistad de Burke hacia la Revolución corresponde al ejercicio de una voluntad humana que busca sobreimprimir en la realidad principios teóricos. Este es, a nuestro modo de ver, el elemento imprescindible de los promotores de la Revolución francesa, de acuerdo con el irlandés.

⁴¹ Alfred Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the Eighteenth Century. A study of the political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey* (London: Unwin Brothers, 1929); Leo Strauss, *Derecho Natural e historia* (Buenos Aires: Prometeo, 2014).

⁴² Antonio Rivera, "El enemigo de la metafísica revolucionaria: Edmund Burke, entre el liberalismo y el tradicionalismo", *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* 150 (2010): 111-141.

⁴³ John Pocock, "The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution", *The Historical Journal* 25 (1982): 331-349.

⁴⁴ Edmund Burke, "Letters on a Regicide Peace", en *Select Works of Edmund Burke* (Indianápolis: Liberty Found, 1999): 59-434.

2.1.2. El tradicionalismo de Inglaterra

Decíamos en el apartado anterior que los enemigos de Burke se componen de los revolucionarios franceses y de quienes los apoyan en Inglaterra. En éste último grupo se encuentra el clérigo Richard Price (1723-1791), integrante de la Sociedad de la Revolución, sociedad cuyo objetivo fue extender los valores de la Revolución francesa a Inglaterra, para pavor de Burke. El argumento que sostiene la posición de Price es la vinculación histórica de la Revolución gloriosa con la francesa. Por este motivo, Burke abre sus *Reflexiones...* con una larga impugnación a esta asociación. Afirma que lo sucedido en Inglaterra a finales del siglo XVII y lo que sucede ahora en Francia carece de relación alguna.⁴⁵

Centralmente, Price sostiene una interpretación democrática de 1688 según la cuál dicha Revolución consagró la soberanía popular, introduciendo una legitimidad novedosa y, en consecuencia, anticipatoria de lo que ocurre en Francia. Para Burke, la Revolución gloriosa nunca consagró tal principio. En realidad, comentó, mantuvo la sucesión monárquica hereditaria, apuntaló el gobierno (insostenible si se lo amparaba en la cambiante ratificación popular) y jamás autorizó el gobierno popular. Muy al contrario, la Revolución gloriosa fue un caso extremo de destitución de un rey para proteger la constitución inglesa y sus libertades antiguas, mancilladas por la actitud de Jacobo II de "subvertir la Iglesia y el Estado protestante, y sus fundamentales e incuestionables leyes y libertades [así como de haber] quebrantado el *pacto original* entre el rey y el pueblo".⁴⁶

La discusión es esencial para nuestros propósitos. A diferencia de Price, Burke entiende el derrocamiento de Jacobo II como una situación límite, pero realizada para "preservar nuestras *antiguas*, indisputables leyes y libertades, y esa *antigua* Constitución de gobierno que es nuestra única garantía de ley y de libertad".⁴⁷ De este modo, la Revolución gloriosa es una revolución en el sentido clásico, pues pretendía volver a los orígenes políticos desviados

⁴⁵ Price, según Burke, quiere "conectar los asuntos de Francia con los de Inglaterra, arrastrándonos a imitar la conducta de la Asamblea Nacional". Burke, *Reflexiones...*, 36.

⁴⁶ *Ibíd.*, 64.

⁴⁷ *Ibíd.*, 65.

por el autoritarismo del monarca, mientras que la Revolución francesa es una revolución moderna, cuyo objetivo es reconstruir la sociedad a través de principios teóricos.

En los apartados anteriores, mencionamos que una de las misiones humanas y políticas en relación con la impersonalidad es la de actuar en favor de la restitución del cauce impersonal violentado por el voluntarismo. Justamente, la Revolución gloriosa es para Burke una típica situación de este tipo, ya que el derrocamiento del rey Jacobo II no es otra cosa que la iniciación de una acción política de recomposición del cauce impersonal a través de la limitación del poder monárquico mediante la *Bill of rights* y la prohibición del trono para los monarcas católicos. Todo ello con el objetivo recuperar una organización social y política signada por la tradición de la *ancient constitution*⁴⁸ y sus valores fundamentales. Todo lo contrario de lo que ocurre en la Revolución francesa y la opinión de los que, como Price, la apoyan en Inglaterra.⁴⁹

Mediante la Revolución gloriosa, sostiene Burke, los ingleses mantuvieron viva la herencia de los antepasados y las libertades consagradas en la constitución. El respeto por el pasado permite “un principio seguro de conservación y un principio seguro de transmisión, sin excluir en absoluto un principio de mejora”.⁵⁰ Asentarse sobre el pasado, legarlo al futuro y agregar mejoras garantiza una continuidad social central en la impersonalidad tradicional defendida por nuestro autor.

La política de la continuidad histórica (conservación, transmisión, mejora) no es otra cosa que seguir el comportamiento de la

⁴⁸ De acuerdo con John Pocock la *ancient constitution* era una doctrina constitucional, típica del modelo jurídico de *common law* inglés, aquél sostenido sobre la jurisprudencia acumulada a través de los años. Ver John Pocock, “Burke and the Ancient Constitution. A problem in the history of ideas”, *The Historical Journal* III (1960): 125-143.

⁴⁹ En su época, este debate entre aquellos que relacionaban a la Revolución inglesa con la francesa y aquellos que las distanciaban era esencial. En general, los contrarrevolucionarios se preocupaban por marcar diferencias, mientras que los revolucionarios solían argumentar semejanzas. Ver François Furet, *La Revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016) y Jacques Godechot, *La contre-révolution (1789-1804)* (Paris: Imago, 1984).

⁵⁰ Burke, *Reflexiones...*, 68.

naturaleza. Aquí reside, creemos, una de las grandes claves de lectura de la obra de Burke si queremos sostener la existencia de una impersonalidad tradicional en su pensamiento: “Esta política [la de mantener viva la herencia de los antepasados] me parece a mí que es el resultado de (...) *seguir a la naturaleza*, la cual es en sí misma sabia sin necesidad de reflexión, y está por encima de ésta”.⁵¹ Parece entonces que la adopción de una metodología tradicionalista del orden social se asemeja, simplemente, al comportamiento de lo natural. Veamos de qué manera profundiza Burke en este punto esencial:

Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia que ha sido decretado para un cuerpo permanente compuesto de partes transitorias, en el cual, por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana, el todo (...) sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso. Así, preservando *el método de la naturaleza* en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos.⁵²

Con esta referencia, Burke expresa que la transmisión hereditaria es coherente con el funcionamiento del mundo, con el modo en que las cosas *son* y no como los filósofos creen que *deberían ser*. Creemos que se trata menos de una metáfora orgánica y más de que el “método de la naturaleza” enseña un mecanismo de continuidad impersonal, sin cortes abruptos ni creaciones de la nada, que la sociedad artificial debe imitar. Con otras palabras, el mundo natural sigue una *lógica*, un modo de actuar que la sociedad inglesa, al adoptarlo, marcha sobre el camino correcto para construir una comunidad estable, aunque no se puedan determinar las razones últimas que lo prueben.

Continúa Burke: “Siguiendo este mismo plan de *adecuar a la naturaleza nuestras instituciones artificiales*, y solicitando la ayuda de sus (...) instintos para que refuerce las débiles y falibles construcciones de nuestra razón, hemos [los ingleses] sacado varios otros beneficios”.⁵³ De nuevo, la conservación y mejora de

⁵¹ *Ibíd.*, cursivas nuestras.

⁵² *Ibíd.*, 69.

⁵³ *Ibíd.*, 70, cursivas nuestras.

lo antiguo es un procedimiento adoptado por la sociedad para establecer la pauta de su desarrollo. Para nuestro autor, dicha pauta es la correcta, pues resulta acorde con las limitaciones de la razón humana, incapaz como es de llegar al mismo resultado por su sola capacidad: "Aunque se reúnan todos vuestros sofistas, *no podrán producir nada que se adapte mejor a la preservación de una libertad racional y viril*".⁵⁴

Trasladado a nuestro concepto de conservadorismo sustantivo, lo que aquí defiende Burke es un proceso de dirección social impersonal, tal y cómo lo realiza la naturaleza. La analogía sugiere que, si el sustrato de lo natural son los procesos biológicos, el sustrato de lo artificial son las experiencias acumuladas a lo largo de los siglos, que a través de un mecanismo inconsciente de ensayo y error va edificando la vida en comunidad y apuntalando su libertad, sus derechos y su jurisprudencia.

Existen otros autores que han destacado esta idea. Yuval Levin, dice que Burke "sostiene que los ingleses eligen seguir un modelo de naturaleza – un modelo de transmisión y herencia que permite que se den cambios suaves y graduales"⁵⁵ y Leo Strauss, en el mismo sentido sostiene que para el irlandés "la mejor constitución es conforme a la naturaleza o es natural, también y sobre todo porque comenzó a existir no gracias a la planificación sino gracias a la imitación de un proceso natural, esto es, porque no alcanzó su existencia con la ayuda de una reflexión directriz, sino de modo continuo, lento, por no decir imperceptible".⁵⁶ A estas observaciones le agregamos un matiz. Para nosotros, el foco no debe situarse sobre la lentitud del proceso, que es más bien un efecto de lo impersonal que una causa, sino en la ventaja de no ser

⁵⁴ *Ibíd.*, cursivas nuestras.

⁵⁵ Yuval Levin, *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda* (Madrid: Gota a gota, 2015), 75.

⁵⁶ Leo Strauss, *Derecho natural e historia*, 339. Strauss coincide con Burke en la crítica a la filosofía moderna cuando afirma que su principal defecto es "aceptar la abstracción como punto de partida". Strauss, *¿Qué es la filosofía política?* (Madrid: Guadarrama, 1970), 37. Por otro lado, un cruce entre ambos autores abre el interrogante acerca de la posibilidad de un juicio valorativo, en los términos de la filosofía política planteada por Strauss, en el esquema tradicionalista de Burke. La respuesta dependerá, probablemente, del grado de autonomía humana presente en el acto de transmisión de la tradición.

dirigida por una voluntad humana. La lentitud no es un valor en sí mismo para Burke, como muestra su apoyo a la Revolución gloriosa. De ahí que la usual atribución a nuestro autor como aquél que favorece los cambios graduales es superficial, pues por detrás de esta afirmación aparece el fundamento de una impersonalidad natural.⁵⁷

Para recapitular, Burke defiende la dirección impersonal de la sociedad trasladando la lógica de la naturaleza a lo artificial. Cree que éste es el modo adecuado de desarrollar a una comunidad. Ahora bien, comprobado el carácter impersonal de lo social resta observar cuál es la misión de la voluntad humana en este esquema.

En efecto, Burke reconoce dicha misión en la obligación social de resguardar, mejorar y transmitir la tradición o el legado del pasado. Para nuestro autor, cada generación colabora dentro de un gran continuo de transmisión hereditaria. Así, la sociedad es vista como una asociación capaz de producir bienes simbólicos que deben ser protegidos, pero también modernizados para garantizar su supervivencia. Este es el verdadero contrato social al que se compromete la voluntad humana:

Como los fines de una asociación así no pueden obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, la asociación llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer. Los contratos respectivos de cada Estado particular son sólo una cláusula en el gran contrato primigenio de la sociedad eterna, el cual une las naturalezas más bajas con las más altas, conectando el mundo invisible con el visible.⁵⁸

La primera parte de la cita da cuenta del compromiso generacional de transmisión de los logros de una sociedad, fruto de la acción inconsciente de los hombres que la habitan. Dicho contrato es adecuado al funcionamiento universal general cuyo creador último es la Providencia. La comunidad que opere según este modelo se encuentra en armonía con el orden del mundo. Aquí Burke hace

⁵⁷ Ver, entre otros trabajos, Grillo, "Introducción"; Harbour, El pensamiento conservador; Pemberty López, Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador; Viereck, Conservadorismo...

⁵⁸ Burke, *Reflexiones...*, 156.

ingresar lo divino en las *Reflexiones*...que, aunque presente por momentos, no es el núcleo de su argumento.⁵⁹

Finalmente, consideramos que existen tres elementos que advierten los límites de la conducta humana dentro de la impersonalidad tradicional: la prescripción, el prejuicio y la prudencia. Así, las “tres p” completan los elementos esenciales que caracterizan al modelo social y político inglés sobre el que Burke ejemplifica su modelo tradicionalista.

La prescripción, según Harvey Mansfield, procede del derecho romano, y señalaba el título de propiedad derivado de un uso prolongado aunque no hubiera escritura o, lo contrario, su quita tras un largo desuso aunque hubiera título. Esta norma de derecho privado la traslada Burke al derecho público para significar que el gobierno “está obligado por prácticas largamente continuadas, y no por principios”.⁶⁰ El desuso, en consecuencia, habilita reformas sin erosionar el orden tradicional ni introducir innovaciones. Precisamente para Levin la prescripción es un “medio para la modificación controlada y gradual en respuesta a necesidades públicas percibidas”,⁶¹ es decir, implica una prueba de uso o de utilidad a lo largo del tiempo.

La prescripción está estrechamente vinculada a la prudencia. Ser prudente se relaciona con una actitud contraria a las innovaciones, que exige de la voluntad humana la búsqueda sopesada de cambios que afecten lo menos posible o apunten lo mejor que se pueda el mecanismo social de desarrollo impersonal. Por último, el prejuicio es una orientación para la conducta extraída del saber social, que genera respuestas inmediatas ante situaciones imprevistas. Apelar al prejuicio, supone valerse de los

⁵⁹ En algunos pasajes de las *Reflexiones*, Burke sugiere, a tono con los reaccionarios franceses que la revolución es un castigo de la Providencia: “uno se ve tentado a pensar que algunas de las ofensas cometidas en Francia claman al cielo, y que por eso el cielo ha estimado oportuno castigar al país sometiéndolo a una dominación vil y plebeya”. *Ibíd.*, 287.

⁶⁰ Harvey Mansfield, “Edmund Burke [1729-1797]”, en *Historia de la filosofía política*, ed. Leo Strauss y Joseph Cropsey (México: Fondo de cultura económica, 2012), 646-667.

⁶¹ Levin, *El gran debate*, 143.

conocimientos que la tradición ha producido en términos de “razón colectiva”.⁶²

En suma, la prescripción es un principio de mejora acorde a la utilidad o al uso de una institución o de un precepto constitucional, la prudencia es una regla de evaluación de la acción para restringir las innovaciones y el prejuicio es un criterio de comportamiento basado en el saber general.

Con estos señalamientos, ¿cuál es, concretamente, la función humana dentro del esquema de impersonalidad tradicional de Burke? Dicho de otra manera, se trata de apuntar cuál es su margen de acción y si efectivamente posee un papel que cumplir en el pensamiento de Burke. Naturalmente, nuestro autor reconoce una intervención humana, cuyo propósito es el traspaso generacional del legado social al futuro y la mejora de ese legado mediante la prudente introducción de cambios. Condensado, podemos sintetizarlo del modo siguiente: la función de la actividad humana en Burke se resume en garantizar el orden tradicional asegurando una transmisión segura de acuerdo con los criterios de la prescripción, el prejuicio y la prudencia.

En suma, en Burke la dicotomía entre voluntarismo y defensa de la impersonalidad es ilustrada por la oposición entre la República francesa y la monarquía tradicional inglesa. La primera es voluntarista porque su acción fundamental es la de insertar principios abstractos en la realidad social de Francia. La segunda, es impersonal porque respeta el orden tradicional de Inglaterra reduciendo al mínimo las modificaciones necesarias para la reproducción de la impersonalidad de la tradición.

⁶² Para Burke, la jurisprudencia es “la razón colectiva acumulada a lo largo de los siglos”. *Reflexiones...*, 169. A tono con la valoración burkeana del prejuicio y de la tradición, Hans Gadamer, en el horizonte de una reflexión sobre el método hermenéutico, niega que ambos conceptos sean sinónimos de irreflexión y de pasividad, como cree la Ilustración. Al contrario, en el acto de transmisión de las costumbres existe un involucramiento consciente, ya que toda tradición “necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [y la conservación] es un acto de la razón”. Gadamer, *Verdad y método (T. II)* (Salamanca, España: Sígueme), 349. Por otro lado, los prejuicios, lejos de ser “juicios falsos” son una condición de posibilidad de la comprensión, cuando son legítimos.

2.2. La solución al problema francés

¿Existe en Burke un proyecto político para reencausar a Francia hacia el mecanismo impersonal de la tradición? Al respecto la respuesta del autor es negativa. En la *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional*, escrita en enero de 1791 dice que “al mostrar el cuadro de vuestra desastrosa situación, *no propongo ningún plan para remediarla*. Por desgracia, señor, el proponer planes sin tener en cuenta las circunstancias es la causa misma de todos vuestros infortunios”.⁶³ En diciembre del mismo año, insiste sobre el tema: “¿Qué se debe hacer? [Un plan] depende íntegramente (...) de inclinaciones, sentimientos, medios, y circunstancias exteriores, al no estar bien seguro sobre ello, no sé cómo dar libre curso a ninguna especulación mía sobre el tema”.⁶⁴

La respuesta es coherente con el pensamiento de nuestro autor. Elaborar un plan de esta naturaleza requeriría “ver con mis propios ojos (...) tocar con mis propias manos, no sólo las circunstancias estables, sino las pasajeras, antes de poder aventurarme a aconsejar un proyecto político cualquiera”.⁶⁵ Un plan de acción política requiere de un saber práctico del que Burke carece (por no ser francés, por desconocer el detalle de lo que ocurre en Francia, etc.). Esto bastaría, en algún punto, para cerrar el apartado. Pero, creemos, lo anterior no agota la opinión de Burke sobre este asunto.

Puede decirse que existen *sugerencias* o *consejos* de Burke más que *planes*. Identificamos dos tipos. La primera es externa y le habla a las potencias europeas, impulsándolas a una guerra contra la Revolución. La segunda es interna y consiste en aconsejar a Francia imitar a Inglaterra. En consecuencia, las soluciones de Burke contra la Revolución francesa son (1) una guerra europea contra Francia y (2) que Francia imite el mecanismo impersonal de Inglaterra.⁶⁶

⁶³ Burke, *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional*, 413.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*, 414.

⁶⁶ En otros trabajos hemos identificado una tercera solución que por razones de espacio no incluimos aquí. Allí estudiamos los vínculos entre la teoría estética y la teoría política burkeana para relacionar los conceptos de lo bello, lo sublime y el terror con los modos

2.2.1. La guerra exterior o la reforma interior

Se encuentran pocas referencias en las *Reflexiones...* acerca de la necesidad de propiciar una guerra internacional contra la Revolución. El pedido aparece cada vez con más fuerza en sus escritos posteriores. Lo llamativo no es el pedido en sí –una intervención militar– sino el carácter *total* de la guerra que según Burke se debe impulsar. La solución debe provenir de un acto de fuerza exterior porque la Revolución amenaza el modo de vida europeo: “nunca pensaré que ningún país de Europa se encuentra seguro, mientras esté establecido, en el centro mismo del continente, un Estado (...) fundado en el principio de anarquía”.⁶⁷ Por ese motivo “si alguna vez un príncipe extranjero entra en Francia, habrá de hacerlo como en un país de asesinos. *Las formas de la guerra civilizada no serán respetadas*”.⁶⁸

Todavía más contundente es en su *Carta para una paz regicida*, escrita con posterioridad a la fase jacobina de la Revolución. Para Burke, los europeos se encuentran ante una feroz guerra civil librada “entre los partidarios del antiguo orden civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos (...) No es Francia la que extiende un imperio extranjero sobre otras naciones: es una secta que aspira a un imperio universal y que comienza con la conquista de Francia”.⁶⁹ A tamaño poder, debe oponerse una fuerza capaz de destruirla para salvaguardar la cristiandad del continente. Burke, afirma Cobban, expresa la idea

de gobernar del régimen inglés y del francés. Concluimos que, según Burke, la Revolución francesa padecía un exceso de sublimidad que lo forzaba a recurrir al terror y a la violencia y que, por el contrario, dicho gobierno debió haber adoptado la sublimidad suave propia de un poder tradicionalista bien asentado. Ver Castro, *El conservadurismo político*; “El gobierno sublime y el gobierno amable. Un cruce entre la teoría estética y la teoría política en la obra de Edmund Burke”, *Posdata* 23 (2018): 421-451.

⁶⁷ Burke, Carta a un miembro de la Asamblea Nacional, 387.

⁶⁸ *Ibíd.*, 406, las cursivas son nuestras.

⁶⁹ Burke, *Letters on a Regicida Peace*, 157, la traducción es nuestra. El extracto original dice: “between the partizans of the ancient, civil, moral, and political order of Europe against a sect of fanatical and ambitious atheist (...) It is not France extending a foreign empire over other nations: it is a sect aiming at universal empire, and beginning with the conquest of France”. *Ibíd.*

de una gran *Commonwealth* europea que debe ser salvada si quiere proteger sus tradiciones.⁷⁰

Si la solución a la Revolución francesa es exterior será necesaria una guerra absoluta. Ahora bien, si la solución proviene del interior de Francia será porque ese país imitó a Inglaterra. ¿Qué significa exactamente *imitar* a Inglaterra? Precisamente, significará hacer lo mismo que hizo ese país en 1688, reformar. En un sentido más acorde con nuestra terminología, quiere decir replicar el proceso impersonal de la tradición. Nuestro autor no ignora los abusos que vivía Francia,⁷¹ pero el modo de solucionarlos debía ser a la inglesa: "hubieseis vuelto la mirada a vuestros vecinos de este país, los cuales han mantenido vivos los antiguos principios (...) mejorándolos y adaptándolos al Estado actual".⁷² La monarquía francesa, a pesar de sus excesos "puede corregir sus faltas y mejorar sus virtudes hasta llegar a una Constitución al estilo británico".⁷³ Recordemos que al momento de pronunciar estas palabras, la Revolución todavía no había evolucionado hacia su forma más radical.

Aquí pareciera haber una contradicción en Burke. Imitar la reforma inglesa supondría la implantación exterior de cambios ajenos al contexto cultural francés. Lo que en Inglaterra es prescripción y costumbre en Francia es teoría, por lo que traspasar la una a la otra es incongruente con su defensa de la impersonalidad tradicional. Es probable que Burke haya captado el malentendido, puesto que en 1791 aclara que "cuando elogí la constitución británica [en la *Reflexiones...*] no quería decir que su forma exterior y su disposición concreta deban convertirse en modelo que vosotros, o cualquier otro pueblo, copie servilmente. Lo que quería recomendar eran los *principios* a partir de los cuales se ha desarrollado".⁷⁴ Más claro, lo que Burke sugiere al hablar de imitación se relaciona con la lógica de conservación, transmisión y mejora que tanto elogia de su país y que es propio del ya mencionado "método de la naturaleza" de la tradición impersonal.

⁷⁰ Cobban, Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century.

⁷¹ "no cabía la menor duda de que existían abusos y de que se precisaba una reforma". *Reflexiones...*, 195.

⁷² *Ibid.*, 73.

⁷³ *Ibid.*, 201.

⁷⁴ Burke, Carta a un miembro de la Asamblea Nacional, 417.

3. Observaciones finales

En las páginas anteriores, hemos comprobado que la teoría política burkeana es representativa de la idea de conservadorismo sustantivo por tres motivos. En primer lugar, porque la esencia de la enemistad señalada por Burke se encuentra en los intentos de reconstrucción social de los revolucionarios (en nuestros términos: voluntarismo) ignorando el carácter progresivo e impersonal de la formación social. En segundo lugar, Burke es un conservador sustantivo porque coloca la dirección de lo social en manos de los mecanismos impersonales de la tradición, cuyo funcionamiento sigue los modos de crecimiento paulatino y gradual de la naturaleza.

Por último, dimos cuenta de la importancia de la acción humana en el modelo tradicionalista burkeano, tanto en favor de la tradición (situación conservadora) como en contra de la Revolución (situación voluntarista). En este último caso, aquél en el que la dirección social es voluntarista, el conservador burkeano recomienda abandonar la actitud pasiva para actuar políticamente en favor de la restitución de las tradicionales instituciones francesas atacadas durante los acontecimientos revolucionarios. Más precisamente, restituir dicho mecanismo exige una guerra europea sin cuartel.

En consecuencia, puede afirmarse que Burke es un conservador sustantivo debido a que cumple con los requisitos del concepto: la identificación de un enemigo voluntarista, la defensa de una impersonalidad rectora de lo social y el señalamiento de la importancia, aunque secundaria, de la acción humana para la restitución del cauce impersonal perdido.

Bibliografía

Adánez, Noelia. "Presentación". En *Revolución y descontento: selección de escritos políticos de Edmund Burke*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2008.

Bonazzi, Tiziano. "Conservadurismo". En *Diccionario de política (a-j)*, eds. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. 318. México: Siglo XXI, 2008.

Burke, Edmund. "Carta a un miembro de la Asamblea Nacional". En *Reflexiones sobre la Revolución francesa y otros escritos*. 371-426. Buenos Aires: Dictio, 1980.

Burke, Edmund. "Consideraciones sobre la situación de Francia". En *Reflexiones sobre la Revolución francesa y otros escritos*. 427-491. Buenos Aires: Dictio, 1980.

Burke, Edmund. "Letters on a Regicide Peace". En *Select Works of Edmund Burke*. 59-434. Indianápolis: Liberty Found, 1999.

Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid: Alianza, 2013.

Canavan, Francis. "Edmund Burke's conception of the role of reason in politics". *The journal of politics* 21 (1959): 60-79.

Castro, Fabricio. "El gobierno sublime y el gobierno amable. Un cruce entre la teoría estética y la teoría política en la obra de Edmund Burke". *Posdata* 23 (2018): 421-451.

Castro, Fabricio. "El conservadorismo político de la primera mitad del siglo XIX. Una conceptualización a partir de las teorías políticas de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2021.

Castro Alfín, Demetrio. *Burke. Circunstancia política y pensamiento*. Madrid: Tecnos, 2006.

Cecil, Hugh. *Conservatismo*. Barcelona: Acantilado, 1929.

Cobban, Alfred. *Edmund Burke and the revolt against the Eighteenth Century. A study of the political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*. London: Unwin Brothers, 1929.

De Bonald, Louis. *Teoría del poder político y religioso*. Madrid: Tecnos, 1988.

De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Escolar y Mayo, 2015.

De Mora Quirós, Enrique. En busca de la sociedad perdida (Introducción al pensamiento reaccionario en el siglo XIX. Cádiz, España: Universidad de Cádiz, 2006.

Fernandois Huerta, Joaquín. "Movimientos conservadores en el siglo XX: ¿Qué hay que conservar?". *Estudios políticos* 62 (1996): 1-36.

Freeden, Michael. *Ideología: una breve introducción*. Cantabria, España: Universidad Nacional de Cantabria, 2003.

Furet, François. *La Revolución francesa en debate. De la utopía liberadora al desencanto en las democracias contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método (T. II)*. Salamanca, España: Sígueme, 1998.

Galli, Carlo. *Manuale di storia del pensiero político*. Bologna: Il Mulino, 2011.

García Hernández, José. "La respuesta libertad de Edmund Burke a la crisis de legitimidad política del siglo XVIII". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

Godechot, Jacques. *La contre-Révolution (1789-1804)*. París: Imago, 1984.

Gómez Alonso, Modesto. "Los principios del conservadurismo político". *Opinión Jurídica* 8 (2009): 63-79.

Goodwin, Bárbara. *El uso de las ideas políticas*. Barcelona: Península, 1997.

Grillo, María Victoria. "Introducción". En *Tradicionalismo y fascismo europeo*, ed. María Victoria Grillo. 9-12. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

Harbour, William. *El pensamiento conservador*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1985.

Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1998.

Huntington, Samuel. "Conservatism as an ideology". *The American Political Science Review* 51 (1957): 454-473.

Jones, Emily. "Conservatism, Edmund Burke, and the invention of a political tradition, c. 1885-1914". *The historical journal* 58 (2015): 1115-1139.

Kirk, Russell. *Edmund Burke: redescubriendo a un genio*. Madrid: Ciudadela, 2007.

Kirk, Russell. *Qué significa ser conservador (en 15 lecciones)*. Madrid: Ciudadela, 2009.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015.

Levin, Yuval. *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*. Madrid: Gota a gota, 2015.

Luri, Gregorio. *La imaginación conservadora. Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor*. Barcelona: Ariel, 2019.

Macpherson, C.B. *Burke*. Madrid: Alianza, 1984.

Mansfield, Harvey. "Edmund Burke [1729-1797]". En *Historia de la filosofía política*, eds. Leo Strauss y Joseph Cropsey. 646-667. México: Fondo de cultura económica, 2012.

Molnar, Thomas. *La contrarrevolución*. Madrid: Unión Editorial, 1975.

Nisbet, Robert. *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 1986.

O'Hara, Kieron. "Conservatism, epistemology, risk and mind". *Conservatism* (2014): 1-25.

O'Sullivan, Noël. "Conservatism". En *The Cambridge history of twentieth century political thought*, eds. Terence Ball y Robert Bellamy. 1-36. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Oakeshott, Michael. "El racionalismo en política". *Estudios públicos* 48 (1992): 1-36.

Paine, Thomas. *Los derechos del hombre*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.

Permbety López, Pedro. *Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador*. Medellín, Colombia: Unaula, 2001.

Pocock, John. "Burke and the Ancient Constitution. A problem in the history of ideas". *The Historical Journal* III (1960): 125-143.

Pocock, John. "The political economy of Burke's analysis of the French Revolution". *The Historical Journal* 25 (1982): 331-349.

Pocock, John. "Edmund Burke and the redefinition of Enthusiasm: the context as Counter-Revolution". En *The French Revolution and the creation of modern political culture. The transformation of Political Culture 1789-1848 (Vol. 3)*, eds. Francois Furet y Mona Ozouf. 19-43. Oxford: Pergamon Press, 1989.

Quinton, Anthony. *The politics of imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978.

Rivera, Antonio. "El enemigo de la metafísica revolucionaria: Edmund Burke, entre el liberalismo y el tradicionalismo". *Revista de Estudios políticos (nueva época)* 150 (2010): 111-141.

Robin, Corey. *La mente reaccionaria: el conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump*. Madrid: Capitán Swing, 2019.

Rodríguez Araujo, Octavio. *Derechas y ultraderechas en el mundo*. México: Siglo XXI, 2004.

Rodríguez Fontenla, Elena. "La teoría política del conservadurismo de la tradición". Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2018.

Sáenz, Alfredo. *La nave y las tempestades. La Revolución francesa. Tercera parte: cuatro pensadores contrarrevolucionarios (T. IX)*. Buenos Aires: Gladius, 2008.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.

Scruton, Roger. *Cómo ser conservador*. Madrid: Homo Legends, 2018.

Scruton, Roger. *Conservadurismo*. Madrid: El buey mudo, 2018.

Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía política?* Madrid: Guadarrama, 1970.

Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometo, 2014.

Viereck, Peter. *Conservadurismo: desde John Adams hasta W. Churchill*. Buenos Aires: Ágora, 1959.

El autor es Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de José C. Paz. Es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su campo de investigación es la Teoría Política.

Razones insuficientes: la pérdida del agente en la interpretación racional y la teoría causal de la acción

Insufficient Reasons: The Disappearing Agent in the Rational Interpretation and the Causal Theory of Action

Gonzalo Flores-Castro

Universidad de Piura (Perú)

gonzalo.flores-castro@udep.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-8820-7580>

Resumen: El trabajo expone dos propuestas explicativas del problema de la acción en la filosofía analítica: la explicación racional o normativista y la teoría causal de la acción davidsoniana. Se pondrá de relieve el problema de la pérdida del agente en ambas propuestas, mostrando cómo en última instancia los eventos psicológicos y fisiológicos tienen lugar dentro de una persona, pero la persona sirve solo de escenario para estos eventos. Se finalizará con la exposición de una posible vía de solución: la causalidad agente sustancial, la cual hace inteligible la acción y permite integrar razones y causalidad física en el agente.

Palabras clave: explicación racional o normativista de la acción, teoría causal de la acción, pérdida del agente, causalidad agente.

Abstract: The paper exposes two explanatory proposals to the problem of action in analytic philosophy: the rational or normativist explanation and the Davidsonian causal theory of action. The problem of the disappearing agent in both proposals will be highlighted, showing how ultimately psychological and physiological events take place within a person, but the person serves only as a setting for these events. We will finish with the exposition of a possible way of solution, substantial agent causality, which makes action intelligible and allows the integration of reasons and physical causality within the agent.

Keywords: rational or normativist action explanation, causal theory of action, disappearing agent, agent causality.

I. Introducción

Desde el punto de vista de nosotros como agentes actuantes solemos dar por sentado que somos los autores de nuestras acciones -aunque, evidentemente, no de todas-. Ejemplo de esta consciencia universal de nuestra propia agencia es la historia humana, la cual distinguimos de la historia natural en que la nuestra es fruto de nuestras decisiones, deriva de nuestra acción y no solo de eventos físicos impersonales. Sin embargo, ¿qué explica esta acción?, ¿cómo podemos entender la acción y distinguirla de un simple suceso?, ¿cómo podemos entender esta agencia en relación con el mundo natural? Estas cuestiones son tratadas en lo que se conoce como el problema de la acción.

El problema de la acción “consiste en explicar el contraste entre lo que un agente hace y lo que simplemente le sucede”.¹ Este problema no es nuevo, pues ya lo habría planteado Aristóteles al tratar de distinguir entre aquello que acontece al ser humano y aquellas acciones en donde el agente es la causa principal.² Su abordaje puede tener al menos dos formas: la perspectiva

¹ Harry G. Frankfurt, “The Problem of Action”. *American Philosophical Quarterly*. 15:2 (1978): 157.

² Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro 3 Cap. 5, en *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II, ed. J. Barnes (West Sussex: Princeton University Press, 1984).

metafísica, que busca conocer aquellos criterios que nos permiten distinguir una acción de un mero evento (a saber, un criterio de demarcación entre ambas a nivel ontológico), y la perspectiva epistémica, la cual busca aquella estructura que debe poseer la explicación que dé cuenta de las acciones y si estas requieren una explicación diferente a la explicación propia de las ciencias naturales. Esta última perspectiva asume ciertos presupuestos ontológicos.

En este trabajo, abordaremos el problema desde una perspectiva epistémica. Desde dicha aproximación, el problema de la acción tiene diversas propuestas de solución, siendo su principal desacuerdo tratar de definir cuál de ellas es más fundamental, es decir, qué teoría es la última instancia de explicación de la acción y cómo esta se relaciona con la explicación típica de las ciencias naturales.³ Plantearemos dos aproximaciones: la interpretación racional o normativista de la acción y la teoría causal de la acción en la versión inspirada por Donald Davidson. Se mostrarán algunas dificultades de ambas propuestas para explicar la agencia, centrándonos especialmente en el problema de la *pérdida del agente* (*disappearing agent*). Terminaremos este artículo con una propuesta explicativa de la acción desde la causalidad agente, la cual creemos permite no solo tomar en cuenta al agente personal y así dar explicación a la agencia, sino también entender la acción en relación con el mundo natural.

II. La interpretación racional de la acción

Para la interpretación racional de la acción, inspirada en Gilbert Ryle y Ludwig Wittgenstein, la forma fundamental de explicación de las acciones es aquella que apela a las *razones*. En otras palabras, es la actividad racional de los agentes la que explica la acción, no siendo necesaria otra explicación más profunda. Un agente racional, por definición, tiende a actuar por razones, aunque estas no sean *buenas razones* (llamadas *razones normativas*).

³ Cfr. Sarah K. Paul, *Philosophy of action* (New York: Routledge, 2021).

Simplemente se describe la acción en los términos en que esta fue inteligible para el agente.⁴

Un ejemplo puede servir para entender esta propuesta. Imaginemos que vemos a Juan Pérez tomar un café en un bar a las diez de la mañana, en horarios de oficina. Podríamos preguntarnos el porqué de esta acción, y la respuesta sería una *razón*. Podría ser porque pidió ese día libre, porque lo despidieron, porque tiene una cita con un cliente o varias posibles razones. No tratamos de explicar esta acción –«Juan Pérez tomando un café»– a través de aspectos físicos o biológicos como «seguramente tuvo un instinto irresistible de beber líquido», o «una mutación genética de la familia Pérez le hace propenso a beber café», o «las fluctuaciones cuánticas de sus partículas fueron tales que Juan Pérez realizó la acción de tomar un café a esa hora». Además, si deseamos saber con certeza la explicación de la acción de Juan Pérez, lo mejor sería preguntarle a él mismo por qué lo hizo, y quizás nos responda: «porque sentí ganas de tomar un café y pedí permiso a esa hora».

Ahora bien, los proponentes de la interpretación racional sugieren que las razones que tiene la persona, en primera-persona, son las que hacen inteligible la acción para ella y para los demás (una vez que conocemos *sus razones*). Sin embargo, estas razones no necesariamente tienen un peso absoluto, pudiendo haber razones no explicitadas que influyan en la acción. Estos últimos casos serían la excepción, por lo que la pregunta *por qué* y la subsecuente respuesta *racional* debe ser tenida como decisiva para la explicación de la acción. Esto puede entenderse mejor si consideramos que las razones para actuar no necesariamente son buenas razones (normativas), pero que no lo sean no hace que dejen de ser razones de la acción. En todo caso, si no hubo una razón o razones detrás de la acción de Juan Pérez no podríamos decir con propiedad que Juan Pérez de hecho actuó.⁵ Es decir, si

⁴ Ibid.

⁵ Podría pensarse que se está excluyendo la acción irracional, pero no es así. Como se mencionó, actuar por razones no implica tener buenas razones, por lo que la acción irracional puede entenderse como una acción por malas razones -basta que sean *razones motivadoras*-. Esto puede ser *a priori*, es decir, en la deliberación previa a la

acaso Juan Pérez sufre de una enfermedad que le hace actuar de una determinada manera, no diríamos que su acción se debió a él. La acción «tomar un café» pasaría a ser un evento fortuito.

Teniendo esto en cuenta, se puede entender un aspecto fundamental en la explicación racional: lo más importante en este tipo de explicación es que se niega que tenga algo que ver, o que se pueda identificar con, las causas del comportamiento explicadas por las ciencias naturales. Esto no necesariamente implica que sea incompatible con dichas ciencias, simplemente no entran dentro de lo que se considera una explicación racional de la acción. En palabras de Melden: "... cuando nos ocupamos de las explicaciones de la acción humana, allí los factores causales y las leyes causales en el sentido en que, por ejemplo, se emplean estos términos en las ciencias biológicas son totalmente irrelevantes para la explicación que buscamos".⁶ O como ejemplifica Frankl:

...el mundo hacia el cual el ser humano se trasciende a sí mismo es un mundo pleno de sentidos (que constituyen las razones y motivaciones para actuar)... Tan pronto como proyectamos al ser humano a la dimensión de una psicología que sea concebida en forma estrictamente científica, lo recortamos, lo separamos del medio, de las motivaciones potenciales. Lo que queda, en lugar de razones y motivaciones, son causas. Las razones me motivan para actuar en la forma que yo elijo. Las causas determinan mi conducta inconscientemente, sin saberlo, tanto si las conozco como si no. Cuando al cortar cebollas lloro, mis lágrimas tienen una causa, pero yo no tengo una razón, un motivo para llorar. Cuando pierdo a un amigo, tengo una razón para llorar.⁷

III. La teoría causal de la acción

acción, o *a posteriori*, es decir, cuando el agente justifica una acción que realizó. La acción irracional podría no haber sido deliberada y aun así ser acción si tiene una justificación -por mala que sea la razón que la justifique-, por ejemplo, si por un impulso una persona diabética decide comer algo dulce, luego puede justificar que lo hizo precisamente *por ese impulso*, siendo esa su razón. El tema es sujeto a debate y supera los fines de este artículo, por lo que se remite al trabajo de Everson. Cfr. Stephen Everson, "Motivating reasons", en *A Companion to the Philosophy of Action*, eds. T. O'Connor y C. Sandis (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 145-152.

⁶ Abraham I. Melden, *Free Action* (Londres: Routledge, 1961), 184.

⁷ Viktor Frankl, *La idea psicológica del hombre* (Madrid: Rialp, 1965), 28-29.

Ahora bien, la interpretación racional de la acción humana tiene varios problemas. Uno relevante para el tema en cuestión es que la explicación racional no explica la acción en términos *causales* y, por tanto, no permite explicar *por qué* las razones explican las acciones. Este es el famoso reto planteado por Donald Davidson,⁸ quien considera que la explicación mediante las razones se limita a mencionar consideraciones que favorezcan la realización de la acción, pero no proporcionan *la razón* por la que el agente actúa. Para ver la diferencia, pensemos en un caso en el que hay múltiples razones por las que un agente podría haber actuado, pero en el que de hecho solo actuó por *una* de esas razones.⁹ Si las razones de la acción quieren ser las que carguen con el peso de la explicación, entonces debe haber algún nexo causal entre las razones y la acción (es decir, que la razón X cause la acción Y). En otras palabras, el problema es que, entre muchas razones que hacen la acción inteligible, no hay forma de establecer cuál es efectivamente la acción por la cual actuó el agente si no se establece un nexo causal entre una de ellas y el comportamiento del agente.

Es aquí donde debemos recurrir a la teoría causal de la acción en la interpretación de Davidson. Según Davies “[e]l principio básico común a todas las teorías causales [de la acción] es que *el agente realiza una acción sólo si un estado interno apropiado del agente causa un resultado particular de una manera determinada*”.¹⁰ Este estado interno puede ser desde un evento físico hasta una razón, siendo lo fundamental la conexión causal de la explicación. En este sentido, Davidson reconoce que el lenguaje de razones - explicación psicológica- es la mejor y más fundamental forma de explicar la acción del agente, siempre que estas razones sean efectivamente causas de la acción.¹¹

⁸ Cfr. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Barcelona: Crítica, 1995).

⁹ Cfr. Sarah K. Paul, *Philosophy of action*, 25.

¹⁰ Wayne A Davies, “The Causal Theory of Action”, en *A Companion to the Philosophy of Action*, eds. T. O’Connor y C. Sandis (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 32. *Cursivas* en el original.

¹¹ Cfr. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*.

Sin embargo, sería un error confundir aspectos conceptuales, con los que entendemos y explicamos la acción, con aspectos ontológicos de la realidad.¹² La conexión lógica entre las razones que hacen inteligible la acción no está necesariamente vinculada a aspectos causales. Por ejemplo, Juan Pérez puede haber ido a tomar un café porque sentía sueño y pensó que el café lo mantendría despierto. En otras palabras, la acción de tomar el café fue causada por la creencia de que el café quita el sueño más el deseo de evitar efectivamente el sueño, ambos estados mentales que constituyen la razón del agente -Juan Pérez- de tomar café y que hacen su acción inteligible. Sin embargo, la conexión lógica entre las razones, si son buenas o malas razones, no importa si es que no causan la acción. La explicación de la acción podría ser algo tan trivial como «Juan Pérez tomó café porque tomó café» - que es una proposición analítica-, pero que explica la acción -la hace inteligible- si es que efectivamente *causó* la acción -aspecto ontológico-. En el fondo, la descripción mental, aunque se reconoce fundamental para hacer inteligible la acción y, por tanto, dar una explicación, depende de causas que están ocultas o subyacen a la explicación racional.

Es en este punto donde la explicación causal de la acción entra a un plano ontológico en conexión directa con las ciencias naturales, a diferencia de la explicación racional de la acción. Y es que Davidson "...niega que los conceptos mentales figuren en las leyes causales, y considera que la mención de estados mentales como la creencia y el deseo es una mera abreviatura de algún acontecimiento asociado que fue el catalizador de la conducta relevante".¹³ Desde la perspectiva de Davidson, solo existe un compromiso a pensar que, debajo de la explicación racional, existe una conexión causal que *fundamenta* esa explicación, aunque esta conexión solo pueda formularse en conceptos no mentales, propios de las ciencias naturales. En ese sentido, la perspectiva de Davidson no es reductiva, pues el lenguaje *racional* sigue teniendo

¹² Cfr. Sarah K. Paul, *Philosophy of action*, 24-25.

¹³ *Ibid.*, 29. Cfr. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*.

un lugar explicativo;¹⁴ sin embargo, en última instancia, esta será un tipo de explicación semántica de la acción, sin poder causal. Lo cual implica que, entre los estados apropiados que efectivamente causen algo, debe considerarse *algo que efectivamente tenga poder causal*, como pueden ser estados físicos específicos del agente actuante.

Quizás esto pueda verse mejor mediante un ejemplo -que tomo adaptado de Carroll.¹⁵ Una persona puede describir la causa de una acción en términos de eventos físicos que ejercen *causalidad* física (ej. señales electroquímicas en el sistema nervioso central, sinapsis neuronales, o lo que sea), o en términos de estados mentales, de descripciones psicológicas, de *razones*, que hacen inteligible la acción, siempre que dichas razones se puedan vincular a un evento físico. El asunto es "...tener cuidado de no equivocarse, y empezar una frase en un idioma y tratar de terminarlas en otro distinto".¹⁶ Y es que, para Carroll,

[l]as leyes físicas tal como las conocemos... son completas y autoconsistentes. Si se me facilita el estado cuántico de un sistema, hay ecuaciones inequívocas que me dirán lo que va a hacer a continuación... No hay ninguna ambigüedad, no hay factores de elusión secretos, ni oportunidad para interpretaciones diferentes de lo que está sucediendo. Si se me proporciona el estado cuántico completo y exacto correspondiente a «una persona que siente picor», y yo dispongo de las capacidades de cálculo del Demonio de Laplace, podría predecir con extraordinaria precisión que el estado cuántico evolucionará hasta otro estado diferente, correspondiente a «una persona que se rasca». No se precisa, ni se permite, más información.¹⁷

Pero agrega que, "[l]os estados mentales son formas de hablar sobre estados físicos particulares. Decir que un estado mental

¹⁴ No es reductiva en el sentido de que reconoce el papel que tienen las razones en la explicación. El lenguaje racional no es reductible al lenguaje científico y hace comprensible la acción a un nivel macroscópico-psicológico (nos proporciona una explicación a un nivel de conocimiento ordinario); sin embargo, el análisis racional solo es explicativo si es que está vinculado a una causa física, aunque no sepamos cómo conectar lo mental con lo causal físico.

¹⁵ Cfr. Sean M. Carroll, *El Gran Cuadro. Los orígenes de la vida, su sentido y el universo entero* (Barcelona: Pasado y Presente, 2017).

¹⁶ *Ibid.*, 417.

¹⁷ *Ibid.*

causa un efecto físico es exactamente igual de legítimo que decir que cualquier situación física macroscópica es la causa de algún acontecimiento físico microscópico”.¹⁸

Como puede verse en el ejemplo, se puede hablar de que un estado mental causa un evento físico, es decir, que una *razón causa una acción*, pero esto es solo una forma de hablar a un nivel psicológico (a un nivel *macroscópico*, que sería el de la experiencia ordinaria de nuestra acción, sin profundización científica) de una serie de acontecimientos físicos que las ciencias naturales estudian y revelan como las verdaderas causas de la acción. En el fondo, el discurso de la perspectiva racional estaría utilizando una semántica distinta a la usada por las ciencias, expresando su explicación en términos de razones y estados mentales, pero dejando fuera a los eventos físicos, los cuales son los que realmente explican la acción.¹⁹

IV. La pérdida del agente en la teoría causal

Llegados a este punto, hemos de ver un problema profundo por el cual es criticada la explicación causal de la acción desde la perspectiva de Davidson. Como hemos visto, para Davidson la explicación causal por eventos físicos tiene mayor importancia en

¹⁸ Ibid., 419-420.

¹⁹ En palabras de Davidson: “[Dice Melden que]: «Es inútil tratar de explicar la conducta por la eficacia causal del deseo: todo lo que este puede explicar son acontecimientos ulteriores, pero no acciones realizadas por agentes. El agente que confronta el nexo causal en el que tales acontecimientos ocurren es una pobre víctima de todo lo que sucede en él y de todo lo que le ocurre a él» ...Si no me equivoco, de ser válido, este argumento mostraría que las acciones no pueden tener causas en absoluto. No señalaré las dificultades obvias que genera el excluir completamente a las acciones del dominio de la causalidad. Pero quizá valga la pena tratar de poner al descubierto el origen del problema. ¿Por qué demonios una causa habría de convertir una acción en un mero acontecimiento y a una persona en una pobre víctima? ¿Es acaso porque tendemos a suponer, por lo menos en el campo de la acción, que una causa exige un causante y la acción un agente? Entonces insistimos en preguntar: si mi acción es causada, ¿qué la causó? Si fui yo, entonces se cae en el absurdo de la regresión infinita; si no fui yo, soy una víctima. Pero estas opciones obviamente no son exhaustivas. Algunas causas no tienen agentes. Entre estas causas sin agente están los estados y los cambios de estado en las personas, que por ser [los estados] tanto razones como causas, convierten ciertos sucesos en acciones libres e intencionales”. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, 35-36.

el orden de las causas, mientras que la explicación racional hace inteligible la acción para los agentes (es decir, para quien realizó la acción y para aquellos quienes preguntan por el por qué se realizó la acción). En ese sentido, la acción, si bien puede entenderse en terminología mental, la explicación *verdadera*, aunque a veces oculta o inaccesible, es la que se encuentra a nivel de causalidad física. Como comenta Caorsi:

Para Davidson, las razones pueden ser causas de una acción porque estas son eventos y estos operan como causas y efectos. Sin embargo... Davidson admite a su vez que lo mental es anómalo, lo que vale decir que no existen leyes causales que conecten eventos mentales con otros como su causa. Sin embargo, admite que existen leyes causales que conectan esos mismos eventos, solo que ahora descritos en el vocabulario de la física.²⁰

Esta forma de proceder de Davidson lleva a que su propuesta caiga en la objeción llamada *la pérdida del agente*, la cual puede caracterizarse de la siguiente forma:

Sucede algo peculiar cuando vemos la acción desde un punto de vista objetivo o externo. Bajo la mirada objetiva, parecen desvanecerse algunos de sus rasgos más importantes. No parece que se pueda seguir considerando a los agentes individuales como la fuente de las acciones, y estas se convierten en componentes del flujo de hechos del mundo del cual forma parte el agente... No parece haber lugar para la acción en un mundo de impulsos nerviosos, reacciones químicas y movimientos óseos y musculares. Aun añadiendo las sensaciones, las percepciones y los sentimientos, no arribamos a la acción o al hacer: queda únicamente lo que sucede.²¹

Como hace notar Nagel, la mirada objetiva de la realidad física, propia de las ciencias naturales, parece dejar de lado al agente que actúa. Si, como dice Davidson, las razones son otras formas de expresar causas a nivel físico, hemos de encontrar en estas causas la explicación de la agencia. Sin embargo, dado que las causas de un determinado evento ya están dadas, así existan razones o no en el agente a nivel mental, las acciones ya están establecidas dados esos antecedentes, por lo que el agente no

²⁰ Carlos E. Caorsi, "Donald Davidson (1917-2003)", *Signos Filosóficos*, 6:11 (2004): 195

²¹ Thomas Nagel, *Una visión de ningún lugar* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998), 160-161.

interviene.²² Se podría argüir que dichos antecedentes son propuestos por el agente, sin embargo, dichas causas antecedentes están preestablecidas por las causas inmediatamente anteriores, y estas por otras inmediatamente anteriores, y así sucesivamente, a lo que podría preguntarse ¿cuáles de estos eventos físicos son el agente? En palabras de Lowe:

...si se rastrearán las causas puramente corporales de cualquier evento corporal periférico, como el movimiento de mi brazo en una ocasión determinada, hacia atrás en el tiempo de forma indefinida, encontraríamos que esas causas se ramifican, como las ramas de un árbol, en un complejo laberinto de eventos precedentes en mi sistema nervioso y en mi cerebro, estando estos acontecimientos neuronales ampliamente distribuidos por grandes zonas de esas partes de mi cuerpo y sin tener un foco único en ninguna parte, no poseyendo las cadenas causales a las que pertenecen, además, ningún comienzo distinto. Y, sin embargo, mi acto mental de decisión o elección de mover mi brazo parece, desde un punto de vista introspectivo, un suceso singular y unitario que de alguna manera inició mi acción de levantar el brazo. ¿Cómo podemos conciliar, si es que podemos, estos dos hechos aparentes? Parece imposible identificar mi acto de elección con cualquier evento neuronal individual, ni siquiera con cualquier combinación de eventos neuronales individuales, porque él y ellos parecen tener características o perfiles causales tan diferentes.²³

Esta objeción puede aplicarse también a la misma actividad científica y filosófica de quienes intentan explicar la acción por eventos físicos. Así, por ejemplo, científicos como Carroll son agentes que diseñan y hacen observaciones científicas, sacando sus conclusiones en sus respectivos campos, etc. De no ser un agente el que actúe, sino que su actuación se deba a una serie de eventos neurofisiológicos o lo que sea, entonces, puesto que los eventos de deducir una teoría, hacer una determinada observación o realizar una determinada predicción matemática son eventos distintos, parece ser que no hay un solo evento físico que lleve a cabo todos estos *eventos científicos*. Por tanto, el agente

²² Cfr. Derk Pereboom, "The disappearing agent objection to event-causal libertarianism", *Philosophical Studies*, 169:1, (2014): 59-69.

²³ Edward J. Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation", *Erkenntnis* (1975-), 65:1 (2006): 11-12.

desaparece, ya que no existe *algo* o *alguien*, una persona o un evento específico distinto de los demás, que lleve a cabo estas actividades (en corto, no hay agencia) y, por tanto, no se puede decir que los científicos sean quienes proponen la teoría que intenta explicar su propia agencia científica, lo que hace que la explicación causal de la acción sea autodestructiva.²⁴

Quienes defienden la explicación causal desde la perspectiva de Davidson o cercana a ella, podrían replicar que el agente es un conjunto de elementos físicos que actúan. Así, por ejemplo, sostiene Fuster:

...si la acción puede iniciarse en cualquier punto del ciclo [percepción-acción], no hace falta que en el cerebro haya ninguna entidad a modo de «centro de voluntad» o «ejecutivo central». Un episodio ambiental o la activación de los sectores perceptuales o ejecutivos de la corteza por parte de cualquier de sus inputs bastarán para desencadenar en la corteza un ciclo o una cadena de ciclos. El input crítico puede venir de dentro, en forma de cógnito perceptual o cognitivo activado, impulso biológico o emoción repentina.

El escéptico dirá que no somos realmente libres, habida cuenta de que estamos encadenados al ciclo y somos incapaces de hacer nada *motu proprio*. He ahí mi réplica: ¿quiénes somos «nosotros» sino nuestro cerebro, cubierto por un manto de conocimiento e impulsado por innumerables móviles, desde lo biológico a lo sublime? Como tal, el cerebro es libre de elegir y actuar, lógicamente dentro de las limitaciones del propio sistema nervioso y el mundo en que vivimos. Nuestras decisiones y acciones, sean conscientes o no, están inspiradas por mucho más conocimiento del que somos conscientemente conscientes. Si no hay enfermedad o coacción, la corteza selecciona en cada momento entre innumerables opciones.²⁵

Y agrega:

¿Dónde está la libertad en el ciclo? La respuesta es *en todas partes*. Igual que los constituyentes corticales del ciclo se organizan así mismos en las interacciones circulares del organismo con su entorno, el ejercicio de la acción libre se organiza a sí mismo dentro de los cógnitos que constituyen los componentes corticales del ciclo.

²⁴ Cfr. Edward Feser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editions Scholasticae, 2014); Gonzalo Flores-Castro, "En defensa de la persona y su agencia en el campo del neuromanagement. Una propuesta desde la filosofía de la acción de E. J. Lowe", *Illustro*, 12:1 (2021): 27-41.

²⁵ Joaquín M. Fuster, *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad* (Ciudad de México: Paidós, 2019), 167-168.

la causalidad «arriba-abajo» de la acción será compleja e incluirá redes ejecutivas (cognitos) del lóbulo frontal...

Por consiguiente, el «ejecutivo central», amén de los hipotéticos centros de volición, el libre albedrío o el conato, desaparece en un repartido conglomerado de causas potenciales de acción que incluye el entorno y prácticamente cualquier parte del cerebro. Esto no nos vuelve menos libres, sino más, en la medida en que distribuye las causas de la acción en muchísimas fuentes, entre ellas los imponderables del entorno, las peculiaridades de nuestra historia personal o las idiosincrasias del carácter. Muchas de esas fuentes ofrecen opciones a la corteza, pero otras no.²⁶

Aunque Fuster hable de libertad, el argumento es aplicable a la acción. Pues bien, el problema de que el agente sea un conjunto de elementos físicos interactuantes proviene del hecho de que ningún elemento en el conjunto implica *necesariamente* al sujeto que actúa, con lo que, a fin de cuentas, se sigue perdiendo al agente. Por ejemplo, el acto de «romper un jarrón» por parte de un agente, «Juan», se entendería como el conjunto de relaciones causales entre eventos físicos perteneciente a «Juan»; sin embargo, ¿qué hace que ese conjunto de relaciones (sean neuronales, cuánticos, o lo que sea) pertenezca a «Juan» y no a «Elizabeth»? Nada en los eventos en cuestión involucra a un agente u otro, por lo que la acción «romper un jarrón», ¿acción de quién es?²⁷

V. La pérdida del agente en la interpretación racional

Se podría argumentar que la pérdida del agente es un problema propio de la teoría causal de la acción, y que, por tanto, se ha de preferir la explicación racional. Esta última, tendría el problema de la causalidad, pero al menos el agente queda intacto, pues ¿de quién son las razones si no son del agente actuante? Sin embargo, la objeción de la pérdida del agente también atañe a la interpretación racional de la acción.

En primer lugar, como la explicación racional no explica la acción en términos causales, esta no permite explicar *por qué* las razones explican las acciones (reto de Davidson). Por tanto, las razones

²⁶ Ibid., 170.

²⁷ Cfr. David Oderberg, *Real Essentialism* (New York: Routledge, 2007).

deben tener algún nexo causal con la acción, pues, de no tenerlo, entonces existe una *variable oculta* que es lo que realmente explica la acción -la cual permite decir *qué razón* fue la causa o que sirve de vínculo causal entre *razones* y *causas físicas*-. Esto nos deja con dos posibilidades: o algunas razones tienen poder causal sin recurrir a la causalidad eficiente física, o las razones ocultan la verdadera causalidad que sería la típica causación eficiente de las ciencias físicas. Como ya hemos visto, la última opción tiene el problema de la pérdida del agente. Sin embargo, la primera, según hace notar Velleman,²⁸ también tendría ese problema.

Para entender como la explicación racional implica también el problema de la pérdida del agente veamos el siguiente ejemplo que es considerado como la *historia estándar* de la acción humana -inspirada en Davidson-:²⁹

Hay algo que el agente quiere, y hay una acción que cree le llevará a su consecución. Su deseo del fin, y su creencia en la acción como medio, justifican la realización de la acción, y provocan conjuntamente una intención de realizarla, que a su vez provoca el correspondiente movimiento del cuerpo del agente. Siempre que estos procesos causales sigan su curso normal, el movimiento del agente consuma una acción, y su deseo y creencia motivadores constituyen sus *razones* para actuar.³⁰

Aunque esto explique la acción por medio de las razones, es defectuosa por varias razones, valga la redundancia. “En esta historia -dice Velleman- las razones causan una intención, y la intención causa un movimiento corporal, pero nadie -es decir, ninguna persona- *hace algo*”.³¹ Y es que no solo no se menciona al agente que actúa (lo cual podría ser solo un defecto lingüístico, como no se menciona a un pastel en su propia receta, quizás salvo el título), sino que, incluso si se asume que el agente está implícito, el agente *no hace nada*, y ese es el punto. Si es una *razón* la que de

²⁸ Cfr. J. David Velleman, “What happens when someone acts?”, *Mind*, 101:403, (1992): 461-481.

²⁹ Cfr. Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*.

³⁰ J. David Velleman, “What happens when someone acts?”, 461.

³¹ *Ibid.* *Cursiva* en el original.

alguna manera *causa* una acción,³² ¿por qué podríamos decir que hubo una acción y no que solo fue algo que le sucedió al agente? Es decir, existen razones que ocurren en nosotros y que, aun sin desearlas, nos llevan a actuar, como es el caso de un adicto (el ejemplo es de Frankfurt). En cierto sentido, las razones no permiten explicar la acción, pues podrían ser un evento fortuito en el agente, por lo cual se pierde tanto el agente que actúa como la agencia misma.³³

Podría replicarse que la explicación racional, en su sentido originario, al no ser causal, sería inmune a esta crítica. Sin embargo, los estados mentales que explicarían la acción (y que, de alguna forma llevarían al agente a actuar), *tampoco son el agente*. Como afirma Velleman: “[l]os eventos/sucesos psicológicos y fisiológicos tienen lugar dentro de una persona [el agente], pero la persona sirve solo de escenario para estos eventos: la persona no tiene un rol activo en la acción”.³⁴ Las creencias, deseos, etc. harían inteligible la acción *para el agente*, es decir, el agente queda de alguna manera implícito en su propia acción. Y, dado que no tiene un rol activo en la explicación misma, este desaparece. Por tanto, si hemos de recuperar al agente actuante y tratar de explicar la acción causalmente, debemos recurrir a una *causalidad agente* para dar cuenta de la acción, como veremos en el siguiente apartado.

VI. La causalidad agente: recuperación de la persona actuante

Desde una visión naturalista del mundo físico se puede entender que la explicación racional y la teoría causal, en cierto sentido, estén contrapuestas. Por un lado, los mismos proponentes de la explicación racional niegan que su posición esté relacionada con la explicación causal de las ciencias naturales (entre otras cosas, porque niegan que las razones puedan ser causas), aunque no

³² Se podría también resaltar el *de alguna manera*, pues, ¿de qué manera sería? ¿existen razones que, al aparecer, ejercen un poder causal irresistible? ¿qué las distingue de otras razones? ¿por qué en unas razones ejercen ese poder en una determinada circunstancia y no en otra? Sea como fuere, aun así se aplica lo que sigue sobre la pérdida del agente en el párrafo.

³³ Cfr. J. David Velleman, “What happens when someone acts?”, 461.

³⁴ *Ibid.*, 462.

niegan que dicha explicación causal tenga su lugar. El punto es evitar el cientificismo, sosteniendo que la realidad puede ser abordada desde diversos ángulos y que la acción del agente puede ser explicada desde distintos puntos de vista, irreducibles entre sí, aunque afirmando la primacía de la explicación racional para poder entender la acción humana. Por su parte, la teoría causal de la acción en la versión davidsoniana, propone que las razones son causas, pero tienen un carácter anómalo, es decir, "no existen leyes estrictas que conecten propiedades mentales con propiedades físicas o propiedades mentales entre sí... [no existen] leyes estrictas psicofísicas o psicológicas... [y su inexistencia imposibilita] la reducción de los conceptos mentales a conceptos físicos a través de leyes-puente",³⁵ al estilo nageliano.³⁶ Desde esta perspectiva, la posición de Davidson coincide con la explicación racional en que el lenguaje mental es autónomo frente al lenguaje de las ciencias físicas (defiende la irreducibilidad de la psicología a la física). Sin embargo, plantea que las únicas propiedades causalmente relevantes para explicar la acción son las propias de la causalidad física, en contraposición a la explicación racional. Lo cual implica, como mencionan muchos de sus críticos, una tendencia clara al epifenomenismo³⁷. Como se

³⁵ Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*. 2da ed. (Valencia: Universitat de València, 2006), 164.

³⁶ Cfr. Mariana Córdoba, *Realismo, referencia y relaciones interteóricas*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad Nacional de Buenos Aires (Pro-manuscrito, 2011); Mariana Córdoba, "Realismo, referencia y relaciones interteóricas", *Cuadernos de filosofía*, 58, (2012): 89-90.

³⁷ "El monismo anómalo de... Davidson... sostenía que (i) cada suceso mental es idéntico a un suceso físico, pero (ii) no hay leyes psicofísicas. Davidson aceptaba el punto de vista de que la causalidad implica leyes y, en vista de (ii), sostenía que las leyes en las que entran los eventos mentales relacionaban propiedades físicas (o, eventos mentales bajo sus descripciones físicas). Muchos filósofos consideraron este punto de vista como equivalente al epifenomenismo, es decir, a la opinión de que la causalidad de nuestro comportamiento implica solo las propiedades físicas de nuestras partes, y que las propiedades mentales como tales no tienen ninguna eficacia". William Robinson, "Epiphenomenalism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2019 URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>. Davidson intentó recha-zar la acusación de epifenomenismo. Sin embargo, en su defensa propone entender las relaciones causales como relaciones extensionales entre sucesos particulares, lo que en última instancia lo lleva a sostener la tesis de que las relaciones causales entre sucesos particulares son hechos brutos, primitivos, que no admiten ulterior explicación". Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, 166, Cfr. Donald Davidson,

ve, ambas propuestas tienen acentos distintos y coincidencias varias, siendo la coincidencia más notoria el que compartan el mismo problema: la pérdida del agente.

Ahora bien, se hace este repaso de ambas posturas para hacer notar lo siguiente: ambas comparten cierta visión de la causalidad propia de las ciencias naturales. Desde esta perspectiva, ni las razones ni las causas físicas pueden dar razón de la acción porque se pierde el agente. Sin embargo, esto no debe ser necesariamente así, pues se puede abordar otra teoría causal alternativa, la cual, siendo causal, no se refiere directamente a la causalidad de las ciencias naturales, aunque puede asumirlas, y, además, puede integrar las razones como explicación de la acción. Esta propuesta es la *causalidad agente* o *causalidad sustancial*, que ha sido desarrollada por diferentes autores.³⁸ Usualmente estas propuestas desarrollan una teoría de la causalidad sustancial mínima, de corte lockeano. En nuestra propuesta, nos apartamos de esta interpretación para asumir una sustancialidad fuerte, de corte aristotélico.

En primer lugar, quienes sostienen una visión de causalidad por eventos físicos como única con poder causal real, en sentido óntico fuerte, suelen apelar al cierre causal del universo físico. Afirman que, de apelar a algo más para la explicación de la acción, "...[se] viola cuanto sabemos de las leyes naturales...

"Thinking Causes", en *Mental Causation*, eds. J. Heil y A. Mele (Oxford: Clarendon Press, 1993), 3-18; Brian P. McLaughlin, "On Davidson's Response to the Charge of Epiphenomenalism", en *Mental Causation*, eds. J. Heil y A. Mele (Oxford: Clarendon Press, 1993), 27-40.

³⁸ Cfr. Edward J. Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation", *Erkenntnis* (1975-), 65:1 (2006): 5-23; Edward J. Lowe, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action* (New York: Oxford University Press, 2008); Timothy O'Connor, *Persons and Causes. The Metaphysics of the Free Will* (New York: Oxford University Press, 2010); Stephen L. Brock, *Action and conduct: Thomas Aquinas and the theory of action* (Washington: CUA Press, 2021); Sarah K. Paul, *Philosophy of action*. La causalidad agente es una sub-categoría de la causalidad sustancial, pues para varios de estos proponentes "toda causalidad es causalidad sustancial". Sin embargo, aquí se usa el término causalidad sustancial en sentido de que un agente es una sustancia con poderes causales muy particulares. Cfr. Randolph Clarke, Justin Capes y Philip Swenson, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, ed. E. N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/incompatibilism-theories/>.

[resultándonos posible] superar las leyes de la física solo mediante el pensamiento”.³⁹ Ahora bien, como no es actualmente posible explicar la agencia en términos de eventos físicos, apelan a una futura física completa. Así, “si se nos proporcionase el estado cuántico completo y exacto correspondiente a «una persona que *elige* estudiar derecho», y disponemos de las capacidades de cálculo del Demonio de Laplace, podríamos predecir con precisión la acción de la persona que *elige* «estudiar derecho», no requiriendo de más información para explicar su agencia”.⁴⁰

Además de la pérdida del agente en este planteamiento, se podría replicar lo siguiente: Primero, no tenemos una clara definición de lo que una acción física es.⁴¹ “El hecho de que los libros de física y química solo se ocupen de acciones físicas -comenta Arana- no implica que todas las acciones del mundo físico lo sean. Eso sería tanto como afirmar que no queda en el universo ningún misterio por explorar...”⁴² De hecho, podrían existir causas distintas a la que estudian las ciencias naturales para explicar la agencia personal. Que este tipo de causalidad sea irrelevante desde la perspectiva de las ciencias naturales no es razón para desestimar otros planos de la realidad. Afirmar lo contrario sería reducir la realidad al método, otorgando a las causas físicas un peso ontológico que por sí mismas no poseen.⁴³ Segundo, los métodos científicos no pueden por sí mismos proveer una descripción total de la realidad, ni siquiera del mundo físico. Esto se debe a que “...la física insiste en una descripción puramente *cuantitativa* del universo, considerando a las matemáticas como el lenguaje en el que está escrito el “Libro de la Naturaleza” (en la famosa frase de Galileo)”.⁴⁴ Por tanto, no es sorprendente que a las ciencias que

³⁹ Sean M. Carroll, *El Gran Cuadro. Los orígenes de la vida, su sentido y el universo entero*, 424.

⁴⁰ Gonzalo Flores-Castro, “En defensa de la persona y su agencia en el campo del neuromanagement. Una propuesta desde la filosofía de la acción de E. J. Lowe”, 33. *Cursivas en el original*. Cfr. Sean M. Carroll, *El Gran Cuadro. Los orígenes de la vida, su sentido y el universo entero*.

⁴¹ Cfr. Juan Arana, *La conciencia inexplicada* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).

⁴² *Ibid.*, 42.

⁴³ Cfr. Juan J. Sanguinetti, *Filosofía de la mente* (Madrid: Palabra, 2007).

⁴⁴ Edward Feser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*, 13.

traten de imitar los métodos de la física (en general todas las ciencias naturales), se les escapen aspectos de la realidad que pueden proporcionar un mejor cuadro explicativo de la misma. En palabras de Russell:

No siempre se cae en la cuenta de lo... abstracta que resulta ser la información proporcionada por la física... Establece ciertas ecuaciones fundamentales que permite lidiar con la estructura lógica de los fenómenos, dejando completamente en la oscuridad el carácter intrínseco de los fenómenos...⁴⁵

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que no necesariamente existe solo el tipo de causalidad de las ciencias naturales. Para averiguar si es necesario recurrir a otras causas para explicar la acción del agente, podemos tratar de analizar el lenguaje que se utiliza para referirnos a la causalidad, no porque la causalidad se reduzca al lenguaje sino porque el análisis lingüístico nos puede dar luces acerca de los supuestos metafísicos. El lenguaje de las teorías científicas o de las descripciones que hacemos del mundo "involucran supuestos ontológicos acerca de aquello a lo que las teorías se refieren",⁴⁶ puesto que el lenguaje habla acerca de *algo*, se refieren a ciertas realidades. Así, ante la proposición: «el movimiento del brazo causó la ruptura del jarrón» (A), el verbo transitivo *causar* relaciona dos eventos físicos, el movimiento del brazo y la ruptura del jarrón. Sin embargo, también podemos expresarnos de la siguiente forma: «Juan causó que la ruptura del jarrón» (B), en cuyo caso el verbo *causar* relaciona una *sustancia individual* (un objeto particular persistente, en este caso una *persona*) con un evento físico, la ruptura del jarrón.⁴⁷

Podría decirse que la expresión (B) *no es más que* una forma abreviada de una proposición más compleja (A) y, desde una perspectiva de causalidad por eventos físicos, (A) no sería sino una proposición abreviada de una aún más compleja que relacione causalmente eventos físicos (C). La expresión (C) podría tener la forma «la sustancia S (Juan) causó el evento e2 si y solo si hubo algún evento, e1, tal que e1 involucró a S y e1 causó e2». El

⁴⁵ Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: Unwin Paperbacks, 1985), 13.

⁴⁶ Mariana Córdoba, Realismo, referencia y relaciones interteóricas, 86.

⁴⁷ Cfr. Edward J. Lowe, Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action.

problema aquí se podría expresar de la siguiente forma: la causalidad que existe entre $e1$ y $e2$ debe *necesariamente involucrar al agente*, la sustancia S , para así no caer en el problema de la pérdida del agente. Este involucramiento de S no podría ser una yuxtaposición espaciotemporal (o simple identificación) entre $e1$ y S , pues podría haber otro evento $e3$, por ejemplo, «el movimiento de pierna ($e3$) causó la ruptura del jarrón ($e2$)», en donde Juan puede haber estado allí inerte e inmutable. La razón es sencilla, $e1$ no involucra a S necesariamente ya que $e3$ tampoco, pues $e3$ podría pertenecer a otro agente, la sustancia S' llamada Elizabeth. Por tanto, quien sostiene la teoría causal por eventos físicos no puede involucrar a S tan solo apelando a la causalidad entre $e1$ y $e2$. La sustancia individual S debe estar en la explicación causal de forma explícita, que permita distinguir su acción de la simple sucesión de eventos físicos. De no hacerlo, en realidad el agente, Juan, no actuó, pues el movimiento del brazo $e1$ podría haberse debido a otros eventos fortuitos e impersonales.

En vista de lo dicho, la causalidad por eventos físicos resulta insuficiente para involucrar al agente, la sustancia individual Juan en este caso, por tanto, debemos de involucrar otro tipo de causalidad en la explicación, una que “consista en que esa sustancia actúe de una determinada manera”.⁴⁸ Siguiendo esa línea, se podría recurrir a la causalidad mental para explicar los movimientos,⁴⁹ lo que nos llevaría al problema de la interacción entre la realidad mental y corporal, en donde la mente es esencialmente una sustancia pensante gobernada por la razón y el cuerpo otra sustancia gobernada por una causalidad mecánica.⁵⁰ Esta no es la postura que desarrollaremos, pues no entendemos al agente como algo distinto de las propiedades físicas que lo componen. Sin embargo, también sostenemos que la explicación causal no se reduce a la causalidad de dichas propiedades físicas, de allí la necesidad de la casualidad sustancial.

Como se mencionó, la causalidad sustancial a la que nos referimos no se refiere a una sustancia mínima, de corte lockeano,

⁴⁸ Ibid., 145.

⁴⁹ Cfr. Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*.

⁵⁰ Cfr. Edward Feser, *Philosophy of Mind* (Oxford: Oneworld, 2006).

para quien la sustancia es un *quid ignotum*, reducible a aquello que permanece en las cosas que cambian, sirviendo de soporte común a sus atributos. Esta forma de caracterizar a la sustancia la transforma en un “sustrato inmóvil e inerte bajo el influjo fenomenal”.⁵¹ Este sustrato no tiene poder causal alguno, lo que lleva necesariamente a la causalidad por eventos físicos, con los problemas que ya hemos expuesto.

Nos parece, por tanto, que esto puede solucionarse al entender la causalidad agente en términos más robustos. Así, desde una metafísica aristotélico-tomista, se puede definir a la sustancia como “aquello a cuya naturaleza le compete no existir en otro”.⁵² Esta caracterización, aunque parezca negativa, en realidad es positiva, pues lo que se niega es que la sustancia se inhiera en algo más, es decir, que exista en algo más que sea el verdadero sujeto de inhesión.⁵³ En consecuencia, la definición, en su versión positiva, sería equivalente a “aquella realidad a cuya esencia o naturaleza le compete ser en sí, no en otro sujeto”.⁵⁴

Aplicando esta noción a la explicación de la acción, se puede caracterizar al agente actuante como un ente completo, siendo a la vez “una sustancia individual y un agente”.⁵⁵ Por lo que, en principio, la causalidad agente vista desde estos términos, parte primariamente de la sustancia que es agente, operando a través de sus poderes causales. Es decir, el agente, la sustancia individual, actúa mediante sus poderes causales, los cuales son la explicación de ciertos eventos, sean racionales o físicos, que manifiestan su acción. En ese sentido, la causalidad agente o sustancial no está involucrada en los eventos, sino que los eventos están involucrados en su acción. Además, esta caracterización tiene la virtud de ser una categoría que no se reduce a una

⁵¹ Regis Jolivet, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1984), 173.

⁵² Tomás de Aquino Quodlib, IX, q. 3. En *Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions*. Turner Nevitt y Brian Davies (trad.) (New York: Oxford University Press, 2020).

⁵³ Cfr. Augustine J. Osgniach, *The Analysis of Objects or the Four Principal Categories. An Historical-Critical Analysis in the light of Scholastic Philosophy* (Mörlenbach: Editiones Scholasticae, 2014).

⁵⁴ Tomás Alvira, Luis Clavell y Tomás Melendo, *Metafísica*. 8va ed. (Pamplona: Eunsa, 2001), 54.

⁵⁵ Bernard J. Wuellner, *Summary of Scholastic Principles* (Chicago: Loyola University Press, 1956), 104.

sustancialidad física (y, por tanto, a ningún evento físico), pero tampoco se reduce a ser una sustancia mental, separada (con el problema de la interacción), siendo, por tanto, una caracterización de la sustancia que permite integrar tanto eventos racionales (pudiendo ser o no causales) como eventos físicos que se dan en el sujeto actuante.

VII. Conclusiones

Creemos que se ha podido ver, mediante la argumentación proporcionada, el problema de la pérdida del agente tanto en la explicación racional de la acción como en la teoría causal de la acción de corte davidsoniano. Hemos también proporcionado razones para pensar que la explicación causal por eventos físicos es insuficiente debido a que no tenemos una noción de causa física acabada, como tampoco la física puede dar en principio una imagen completa de la realidad.

Como propuesta de salida, hemos optado por exponer, a grandes rasgos, la causalidad agente o sustancial, pero no en términos modernos de estilo lockeano, sino en términos clásicos, desde la metafísica de cuño aristotélico-tomista. Al hacerlo, el agente (la sustancia individual actuante) está directamente involucrado en su propia agencia, pudiendo integrarse (la categoría sustancia en sentido clásico lo permite) tanto eventos mentales como eventos físicos. Dada la longitud que nos hemos propuesto para este trabajo, queda pendiente el desarrollo detallado de dicha propuesta, la cuál será fruto de futuras investigaciones en la causalidad agente o sustancial.⁵⁶

Bibliografía

⁵⁶ Esta publicación ha sido en parte posible gracias a un subsidio de la John Templeton Foundation. Las opiniones expresadas en esta publicación son de los autores y no necesariamente reflejan las de la John Templeton Foundation. This publication was partly made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

Alvira, Tomás, Clavell, Luis y Melendo, Tomás. *Metafísica*. 8va ed. Pamplona: Eunsa, 2001.

Arana, Juan. *La conciencia inexplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II, ed. J. Barnes, West Sussex: Princeton University Press, 1984.

Brock, Stephen L. *Action and conduct: Thomas Aquinas and the theory of action*. Washington: CUA Press, 2021

Caorsi, Carlos E. "Donald Davidson (1917-2003)". *Signos Filosóficos*, 6:11 (2004): 189-215.

Carroll, Sean M. *El Gran Cuadro. Los orígenes de la vida, su sentido y el universo entero*. Barcelona: Pasado y Presente, 2017.

Córdoba, Mariana. *Realismo, referencia y relaciones interteóricas*. Tesis Doctoral defendida en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Pro-manuscrito, 2011.

Córdoba, Mariana. *Realismo, referencia y relaciones interteóricas*. *Cuadernos De filosofía*, 58, (2012): 89-90.

Clarke, Randolph, Capes, Justin y Swenson Philip. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, ed. E. N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/incompatibilism-theories/>.

Davies, Wayne A. "The Causal Theory of Action". En *A Companion to the Philosophy of Action*, eds. T. O'Connor y C. Sandis, 32-39. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Davidson, Donald. "Thinking Causes". En *Mental Causation*, eds. J. Heil y A. Mele, 3-18. Oxford: Clarendon Press. 1993.

Davidson, Donald. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Crítica, 1995.

Everson, Stephen. "Motivating reasons". En *A Companion to the Philosophy of Action*, eds. T. O'Connor y C. Sandis, 145-152. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Feser, Edward. *Philosophy of Mind*. Oxford: Oneworld, 2006.

Feser, Edward. *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editions Scholasticae, 2014.

Fuster, Joaquín M. *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*. Ciudad de México: Paidós, 2019.

Flores-Castro, Gonzalo. "En defensa de la persona y su agencia en el campo del neuromanagement. Una propuesta desde la filosofía de la acción de E. J. Lowe". *Illustro*, 12:1 (2021): 27-41.

Frankl, Viktor. *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp, 1965.

Frankfurt, Harry G. "The Problem of Action". *American Philosophical Quarterly*, 15:2 (1978): 157-162.

Jolivet, Regis. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984.

Lowe, Edward J. "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation". *Erkenntnis* (1975-), 65:1 (2006): 5-23.

Lowe, Edward J. *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*. New York: Oxford University Press, 2008.

McLaughlin, Brian P. "On Davidson's Response to the Charge of Epiphenomenalism". En *Mental Causation*, eds. J. Heil y A. Mele, 27-40, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Melden, Abraham I. *Free Action*. Londres: Routledge, 1961.

Moya, Carlos J. *Filosofía de la mente*. 2da ed. Valencia: Universitat de València, 2006.

Nagel, Thomas. *Una visión de ningún lugar*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Oderberg, David. *Real Essentialism*. New York: Routledge, 2007.

O'Connor, Timothy. *Persons and Causes. The Metaphysics of the Free Will*. New York: Oxford University Press, 2010.

Osgniach, Augustine J. *The Analysis of Objects or the Four Principal Categories. An Historical-Critical Analysis in the light of Scholastic Philosophy*. Mörlenbach: Editiones Scholasticae, 2014.

Paul, Sarah K. *Philosophy of action*. New York: Routledge, 2021.

Pereboom, Derk. "The disappearing agent objection to event-causal libertarianism". *Philosophical Studies*, 169:1, (2014): 59-69.

Robinson, William. "Epiphenomenalism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2019 URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>.

Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. London: Unwin Paperbacks, 1985.

Sanguineti, Juan J. *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra, 2007.

Tomás de Aquino. *Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions*. Turner Nevitt y Brian Davies (trad.). New York: Oxford University Press, 2020.

Velleman, J. David. "What happens when someone acts?". *Mind*, 101:403, (1992): 461-481.

Wuellner, Bernard J. *Summary of Scholastic Principles*. Chicago: Loyola University Press, 1956.

El autor es Magister en Filosofía por la Universidad de Piura (Lima) y doctorando en Filosofía por la Universidad Austral (Buenos Aires), becado por la Fundación John Templeton. Es profesor ordinario auxiliar de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Piura. Sus áreas de interés se centran en la antropología filosófica, la metafísica y la filosofía de la naturaleza, especialmente desde el pensamiento aristotélico y tomista. Ha participado como expositor en congresos y jornadas y actualmente realiza su investigación doctoral en el campo de filosofía de la acción.

El latido del mundo. El concepto cosmológico de mundo en el pensamiento de Heinrich Rombach

The Heartbeat of the World. The Cosmological Concept of World in Heinrich Rombach's Thought

Ángel Enrique Garrido-Maturano

Universidad Nacional del Nordeste

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

hieoyuna@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

Resumen: Primero el artículo introduce las nociones de substancia, sistema y estructura en la fenomenología de Heinrich Rombach y las compresiones del mundo que en ellas se fundan. A continuación, muestra por qué las categorías, a través de las cuales Rombach analiza la autogénesis de una estructura, describen también la esencia del mundo concebido, desde una perspectiva cosmológica, como acontecimiento vital. Posteriormente explicita dicha noción cosmológica de mundo en función de las ideas de origen y de movimiento de autoconfiguración, desconstitución y reconstitución estructural. Concluye señalando los desafíos éticos que la comprensión cosmológica del mundo plantea en el orden ecológico, existencial y sociocultural.

Palabras clave: estructura, mundo, origen, Rombach.

Abstract: The article introduces first the notions of substance, system and structure in Heinrich Rombach's phenomenology and the understandings of the world that are based on them. It then shows why the categories -through which Rombach analyzes the autogenesis of a structure- also describe the essence of the world conceived, from a cosmological perspective, as a vital event. Subsequently, it makes explicit this cosmological notion of world based on the ideas of origin and movement of self-configuration, deconstitution and structural reconstitution. It concludes by pointing out the ethical challenges that the cosmological understanding of the world poses in the ecological, existential and sociocultural order.

Keywords: structure, origin, world, Rombach.

1. Introducción

A pesar de que algunos de sus libros más importantes como *Die Gegenwart der Philosophie y Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch* fueron traducidos al español, a pesar también, de haberle dedicado publicaciones específicas estudiosos de la talla de Jean Greisch, Otto Pöggeler o Klaus Held, y a pesar, por sobre todas las cosas, de constituir una de las aportaciones más sugestivas e innovadoras¹ de la filosofía del siglo XX, el pensamiento del filósofo friburgués Heinrich Rombach sigue siendo todavía poco conocido en el ámbito académico hispanoparlante, incluso dentro de la fenomenología. Las reflexiones que aquí comienzan, más allá de sus objetivos temáticos, tienden a contribuir, de modo muy modesto, a la reparación de este injusto desconocimiento. En este sentido, ellas desean introducir brevemente al lector a tres de los conceptos fundamentales del pensamiento de Rombach, a saber, los de

¹ No estoy solo en esta opinión. Por ejemplo, Franco Volpi, afirmó que "entre las pocas excepciones en las cuales el intento de continuar pensando a Heidegger se ha mostrado plenamente significativo y fructífero se cuenta sin dudas el pensamiento de Heinrich Rombach." Franco Volpi, "Hermetik und Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken. Und Antwortbriefs Rombachs", en *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, ed. Georg Stenger y Margarete Röhrig (Freiburg/München: Alber, 1995), 253.

substancia, sistema y estructura, toda vez que cada uno de ellos representa, para Rombach, una de las tres interpretaciones ontológicas fundamentales del ser del ente. Sin embargo, no pretende este estudio ser una introducción integral a la multifacética filosofía rombachiana. Antes bien, él introduce estos tres conceptos fundamentales en función de un interés definido, a saber, determinar cuál es la comprensión del mundo que ancla en cada una de dichas nociones. Este interés, por su parte, responde a los dos objetivos temáticos específicos que han motivado y articulan este estudio. El primero de ellos no es otro que elucidar en qué medida el pensamiento de Rombach, sin proponérselo explícitamente, accede a un genuino *concepto cosmológico* de mundo. En tal sentido, nuestras consideraciones parten de la hipótesis de que las categorías, a través de las cuales Rombach describe la génesis de una estructura, describen también la “esencia”, acontecimental y dinámica, del mundo concebido como *movimiento* cosmológico ontogénico de autoconfiguración estructural. Dicho de otro modo, aspiramos a mostrar que aquello a lo que Rombach está aludiendo, cuando analiza el proceso que origina una estructura, en última instancia es la esencia del mundo mismo, que sólo viene a la luz, en su sentido cosmológico fundamental, a través de la comprensión del ser como estructura. Este primer objetivo, aparentemente teórico y abstracto, implica, sin embargo, consecuencias prácticas concretas, relativas a la relación del hombre con las cosas, esto es, con aquellos seres no conscientes de sí, con los otros hombres y consigo mismo. Hacia tales implicancias del concepto cosmológico de mundo se orienta el segundo de nuestros objetivos temáticos. Él radica en tan sólo *señalar* (y no desarrollar, lo cual excedería los marcos de un artículo) cuáles son los tres desafíos éticos fundamentales que dicho concepto plantea en el orden práctico-ecológico, en el práctico existencial y en el práctico-cultural. Queremos, pues, mostrar cómo, en el caso de Rombach, la comprensión cosmológica del mundo es inescindible de un *ethos* del respeto a la vida del οἶκος, un *ethos* del diálogo intercultural y uno de la finitud.

Finalmente, una breve referencia al método que las guía y al concepto operativo que las enmarca. En cuanto al método

utilizado, será fiel al que emplea el propio Rombach en su análisis estructural. Este análisis puede caracterizarse, en primer lugar, como una fenomenología crítica. En segundo, como una "fenopraxis". Se trata de una fenomenología crítica en cuanto parte de describir la esencia de una estructura histórica fácticamente dada (por ello "fenomenología"), para dis-criminar o diseccionar (por ello "crítica") en ella lo que va más allá de ella y constituye la condición de posibilidad y, en este sentido, la verdad última de la emergencia de cualquier estructura (o mundo concreto) y, en general, de cualquier ente, puesto que todo ente se da siempre estructurado en un mundo. En términos del propio autor: "Yo llamo a ese enfoque de los fenómenos históricos una '*fenomenología crítica*', puesto que parte de la cosa misma, pero permite ir más allá de su forma histórica accidental, para restituirla a la cosa su verdad plena y dejarla ingresar en el ámbito que le corresponde".² Se trata, además, de una fenopraxis, porque la fenomenología crítica deja venir a la luz lo que por lo pronto no se muestra en la figura concreta de una estructura determinada, a saber, aquello que una estructura es en sus fundamentos (*im Grunde*). Así entendida, la fenomenología "no es sólo un ver apariciones sino, de modo más originario, un *hacer-aparecer, fenopraxis*".³ Lo que propiamente queremos aquí hacer aparecer en toda su apertura es el mundo cosmológico como origen y fundamento tanto de los entes intramundanos como de los distintos mundos histórico-antropológicos concretos en los que históricamente se modaliza la existencia humana. Finalmente, el concepto metodológico operativo a partir del cual se despliega mi lectura de Rombach es el de "diferencia cosmológica". Tomo el concepto fundamentalmente de Eugen Fink y por él entiendo dos cosas. En primer lugar, que el mundo, en su sentido cosmológico, no puede ser reducido ni a la sumatoria de las cosas que hay en él ni a un plexo sistemático de relaciones significativas, ideado o proyectado por el sujeto, en función del cual él se relaciona con los entes que le salen al encuentro. Dicho de modo sintético: el mundo

² Heinrich Rombach, "Das Phänomen Phänomen", en *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Phänomenologische Forschungen Band 9*, ed. Ernst Wolfgang Orth (Freiburg/ München: Karl Alber, 1980), 31.

³ *Ibid.*

como cosmos no es ni una cosa, ni un conjunto de cosas, ni una idea de la subjetividad. En segundo lugar, que el mundo, cosmológicamente pensado, es el *origen dinámico* tanto de las cosas que en él aparecen como de los distintos “mundos concretos” en los cuales todo aquello que le sale al encuentro a una subjetividad, individual o social, resulta articulado y dotado de significado por dicha subjetividad.

Comprender el mundo como origen dinámico a diferencia de comprenderlo como conjunto de cosas o plexo de relaciones significativas proyectado por una subjetividad implica pasar de la comprensión substancial o sistemática del ser del ente a la estructural.

2. Mundo substancial y mundo sistemático

En la visión de Rombach, substancia, sistema y estructura son los tres paradigmas fundamentales a partir de los cuales la filosofía occidental ha pensado el ser del ente. La ontología de la substancia se basaría en las tempranas culturas agrícolas y campesinas, que habrían extendido a su comprensión del mundo la experiencia primordial de la semilla como fundamento de las cosas. Según el pensamiento sustancialista, hay, en el interior de todas lo que es, un núcleo esencial que reúne la materia en una forma determinada y que constituye, para cada cosa, su substancia o esencia. La ontología de la substancia se caracteriza, entonces, por la diferencia fundamental entre un núcleo o forma esencial, que es en sí y por sí misma lo que es, y los accidentes, cambiantes y pasajeros, que sólo pueden ser por relación a la substancia que define el ser de la cosa. Esta ontología habría sido desarrollada ejemplarmente por los griegos y representó el modo rector de comprensión ontológica durante la Antigüedad y la Edad Media. Si el modo de ser de todo ente es la substancia, y si este modo de ser se extiende al mundo mismo, entonces bien podemos concluir que, en el marco de esta comprensión sustancial del ser, el mundo no puede ser sino una cosa gigante, en sí misma vacía, que contiene todas las sustancias y las separa de la nada absoluta en la que el mundo flotaría. Así concebido, este último resulta o bien una contradictoria substancia sin substancia, puesto que en

sí mismo no tiene ser alguno y se limita a contener a las otras substancias, o una suerte de límite abstracto que separa el todo de la bóveda celeste de la nada misma. De acuerdo con ello, no serían los entes los que surgen en el mundo como resultado de sus procesos, sino que el mundo surgiría como aquella cosa inconmensurable que se forma por adición y cerrazón de los lugares ocupados por las cosas. Por ende, donde termina el conjunto de las cosas y su movimiento, termina también el mundo. Allí empieza una impensable nada vacía en la que el mundo mismo “flotaría”.

La segunda forma fundamental de entender el ser de lo que es y, por tanto, también el mundo es, para Rombach, la ontología del sistema. El paradigma del sistema se basaría en la experiencia primordial de las culturas de los pueblos navegantes de la modernidad, que, como debían atender a las posiciones relativas de las estrellas en el cielo, descubrieron, con las figuras de Kepler y Galileo, las leyes que rigen el movimiento del sistema planetario. La característica definitoria del pensamiento sistemático es el funcionalismo. Para éste nada es casual, sino que todo está en estricta relación, expresada por leyes inmutables matematizables que se aplican ininterrumpidamente en todo el mundo y que lo convierten en un sistema único de interrelaciones fundadas en dichas leyes. La multiplicidad de las substancias es ahora reemplazada por un único sistema de leyes naturales. La aplicación de la ontología sistemática al conocimiento da origen a la ciencia moderna; y la aplicación de la ciencia a la praxis, a la técnica. La ontología sistemática y sus hijas, ciencia y técnica, se han ido imponiendo en todas partes y han desplazado a antiguas formas de comprender el mundo y de experimentar el ente. En cierta medida, la noción de sistema prefigura la de estructura. En ella se reconoce que la relacionalidad determina la función de cada elemento dentro del sistema y, consecuentemente, que cada uno de esos elementos se halla constituido por las relaciones que mantiene con los demás. Finalmente, se reconoce también que el conjunto de relaciones que se da entre los elementos resulta concordante en un todo único. Sin embargo, el sistema se distingue de la estructura básicamente porque no reproduce la dinámica propia de esta última, sino que, al igual que lo eran las

esencias o sustancias, es fijo y definitivo. Él resulta de la aplicación extrínseca a una materia dada de antemano de una serie de leyes inmutables que fija en esa materia un orden y un conjunto de relaciones determinadas e invariables. En el sistema, los elementos no surgen por sí mismos ni configuran desde sí mismos el conjunto de relaciones funcionales que los interconectan, sino que su ser es determinado y su relación fijada de modo extrínseco y definitivo por la ley matematizada que instituye el sistema. “La ley del sistema es fija, porque sólo ella es la condición de identidad del sistema. Otra ley, otro sistema”.⁴ Cuando en un sistema se acumulan incorrecciones y transgresiones a la ley que lo fija, entonces se pone de manifiesto que él ya no refleja las relaciones funcionales que se dan en su campo de aplicación y que constituyeron la condición de posibilidad de su emergencia. Es necesario modificar la ley. En la necesidad de dicha modificación viene a la luz el hecho de que todo sistema y toda ley tienen que adaptarse al modo en que se configuran desde sí mismas las relaciones entre sus elementos: tiene que adaptarse a la naturaleza estructural del mundo mismo. Todos los sistemas, en consecuencia, se basan en estructuras y la constitución del sistema “debe ser entendida desde la constitución de la estructura y no a la inversa”.⁵ ¿Cuál es la consecuencia que trae la ontología del sistema para la comprensión del mundo? Si el sistema se extiende por todo ente y resulta, por tanto, ser aquello que abarca todo lo que es y lo determina relacionamente en su ser, entonces bien podemos concluir que el mundo mismo no puede ser sino un sistema. Ahora bien, el sistema está constituido por un conjunto de leyes, traducibles a relaciones matemáticas, calculadas por la subjetividad y proyectadas en la realidad efectiva, de modo tal de poder explicar, a partir de esas leyes, los distintos estados de cosas que constituyen la realidad. La consecuencia inevitable de esta comprensión del ser es que el mundo, en y por sí mismo, no es (como no lo era tampoco en el contexto de la ontología de la sustancia) nada. El mundo como sistema de leyes ideadas y de relaciones matemáticas calculadas

⁴ Heinrich Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München: Karl Alber, 1971), 167.

⁵ *Ibid.*, 172.

por el sujeto no es sino una idea de la subjetividad. Concretamente, sería una idea regulativa que mienta la aspiración de la subjetividad de disponer de un sistema único de leyes que de cuenta de todos y cada uno de los posibles estados de cosas que acontecen en el universo y de sus relaciones mutuas. Por eso el mundo es, para esta visión, uno; y una la ciencia que lo estudia. Llegamos, así, a la proyección al cosmos de una idea sistemática única del mundo, en última instancia de origen antropológico.

Pero el sistema debe ser corregido y reemplazado cuando las relaciones estructurales acontecientes no pueden ser asidas por sus leyes. Él, como vimos, no tiene la palabra final, sino que es una instancia preliminar a la forma fundamental, en cuanto presupuesta por las otras dos, de comprender el ser del ente. Me refiero a la estructura.

3. La noción de estructura

3.1. La estructura como acontecimiento vital

Así como la ontología de la substancia anclaba en la experiencia de la agricultura y la del sistema en la de la navegación, es la del arte aquella experiencia primordial que da origen a la ontología estructural. La creación artística da a luz un acontecimiento de sentido emergente que traspasa sus elementos y los vincula de modo tal que de dicha vinculación resulta un todo de sentido que no estaba contenido en ningún núcleo substancial de los elementos dados ni que puede ser determinado externamente por ley alguna.

Rombach determina la noción de estructura en función de una serie de rasgos. El primero de ellos, que la estructura comparte con el sistema, lo llama *funcionalidad*. “La estructura es siempre un nexo de momentos particulares que sólo en conjunto y como un todo pueden ser eficientes”⁶. Los distintos *momentos* no son *elementos* que preexisten al nexo y cuyas relaciones posibles son representadas y fijadas extrínsecamente por la conciencia

⁶ Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkretivität von Mensch und Natur* (Freiburg/ München: Rombach Verlag, Alber, 1994), 44.

humana a través de una ley, sino que ellos surgen en y gracias a la coordinación de relaciones que se dan dentro del nexo. Son como células de un organismo: se constituyen y diferencian a través del proceso de constitución y diferenciación del todo orgánico. "Las estructuras surgen allí donde al todo lo atraviesa una determinación tal que ninguna parte se entiende desde sí misma o desde afuera de la estructura, sino que cada momento se entiende desde el todo".⁷ Por ello, para Rombach,⁸ el organismo vivo es el mejor ejemplo de una estructura. Funcionalidad significa, entonces, que las particularidades adquieren su determinación en virtud de su función en la articulación del plexo en el que surgen. El segundo rasgo de la estructura es la *afinidad* (*Stimmigkeit*). "Bajo afinidad entendemos el hecho de que las funciones de una totalidad articulada funcionalmente refluyen en sí".⁹ Es decir, el todo determina por sí mismo sus funciones y ajusta o vuelve concordantes sus momentos para que estos puedan cumplirlas. Un tercer rasgo, convergente con los anteriores, es la *relacionalidad*. La relacionalidad refiere el hecho de que la significación de los momentos estructurales no la determina el hombre, como en el sistema, ni está dada desde siempre, como en las substancias, sino que se determina en virtud de la serie de correspondencias que el desenvolvimiento del todo establece entre ellos. El cuarto rasgo es la *idemidad*, a saber, el hecho de que el conjunto estructural está presente íntegramente en cada uno de sus momentos. En una estructura el estado en que se encuentra un momento suyo es la expresión del estado en que se encuentra el conjunto de la estructura. Ello conduce a que haya, más que una identificación, una "*idemidad*" entre el modo de ser de cada momento estructural y la emergencia de la estructura como un todo a través de él. El penúltimo rasgo al que quisiera hacer referencia es la *perspectividad*. Si en una estructura todo está en relación con todo y cada cosa no es sino una contracción del conjunto de relaciones que se dan en el todo, entonces cada cosa no es sino una perspectiva del todo. Rombach no mienta con *perspectividad* el hecho derivado de que cada cosa se dé al sujeto

⁷ H. Rombach, *Strukturontologie...*, 31.

⁸ Cfr. H. Rombach, *Der Ursprung...*, 45.

⁹ *Ibid*, 47.

en un escorzo, sino que cada ente es una perspectiva o modo de presentarse del todo y, más allá de ello, no es nada. Finalmente, la última y determinante característica que define a una estructura es su *vitalidad*. Para la ontología estructural no hay meramente “ser” sino “vida”, comprendida como autoconfiguración orgánico-correlacional que recorre todo lo que es. En efecto, si la estructura se genera a sí misma, crece y se autodiferencia por sí misma, como lo hace un organismo; sí, además, se ajusta o corrige a sí misma para que cada momento suyo cumpla su función; y si, finalmente, cada estructura, una vez cumplida su funcionalidad, se disgrega, para que sus momentos se reintegren en otras estructuras, entonces una estructura está viva. Y como todo lo que es se da, para Rombach, en una estructura, bien podemos concluir también que “para la ontología estructural sólo hay «vida», nunca meramente «ser»”.¹⁰ En efecto, “la apariencia del ser muerto surge sólo allí donde un todo vital no es considerado en los límites de su propia totalidad”.¹¹ Así, una piedra considerada en sí misma puede parecer muerta, pero ella forma parte del proceso de autogeneración y autoestructuración de un todo en desarrollo, como lo es el planeta Tierra. Tal vez pueda comprenderse mejor el sentido de una estructura si se tiene constantemente ante los ojos que ella “más que una constitución es un *acontecimiento*”.¹² Y que lo que acontece a través de la estructura es, precisamente, la *vida*, concebida como impulso de *autoconfiguración relacional* de un todo.¹³ Surge, entonces, la pregunta acerca de cómo es posible que acontezca una estructura, que acontezca vida.

¹⁰ *Ibid.* 62.

¹¹ *Ibid.*

¹² H. Rombach, *Strukturontologie...*, 75.

¹³ A mi modo de ver, esta explicitación del acontecimiento del mundo como impulso de autogénesis estructural converge con la de Klaus Held cuando afirma que “el mundo como plexo referencial al que pertenecen todos los horizontes es un acontecimiento, porque su ser consiste en transformar posibilidades futuras en un nexo de posibilitaciones co-presentes (...)”. Klaus Held, “Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans”, en *Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft?*, 115. En efecto, la fecundidad de la autogénesis estructural puede perfectamente concebirse como dación de un nexo de correlaciones que *acontecen* conjuntamente en un cierto presente posibilitando, así, las posibilidades futuras.

3.2. Autogénesis

“Nada «es», todo debe «hacerse»”.¹⁴ Con esta declaración nos indica Rombach que una estructura nunca está dada, sino que debe configurarse o “hacerse” a sí misma, configurando las relaciones que ella misma es. Por ello toda estructura es un “sí mismo”. La autoconfiguración acontece como un proceso de “reconstitución”. Por tal entiende Rombach el acontecimiento por el cual el todo se hace a sí mismo diferenciándose en cada una de sus partes. Obsérvese que la ontología estructural invierte la comprensión usual de la noción de acontecimiento. Para ésta, primero algo “es” y luego “hace” algo que es considerado un acontecimiento. Para la visión estructural, en cambio, algo primero se hace a sí mismo, acontece haciendo surgir un “sí mismo” que, recién entonces, puede ser. ¿Pero por qué caracterizamos este acontecimiento con el término re-constitución? Empleamos reconstitución en vez de constitución porque toda estructura se realiza a través de un proceso de autocorrección que está siempre en curso, que acontece una y otra vez (re), y que no es sino aquel proceso a través del cual la estructura “se hace ser”, haciendo y rehaciendo la afinidad funcional del todo de relaciones que la constituyen. “La vida es un ininterrumpido proceso de corrección”.¹⁵ En cuanto curso o marcha (*Gang*) de correcciones reiteradas que afinan el todo de relaciones y el consecuente surgimiento de una nueva dimensión de posibilidades, la reconstitución es, a la vez, un proceso de potenciación (*Steigerung*), incremento (*Mehrung*) y satis-facción (*Er-füllung*). Pues bien, a este hacerse a sí misma de la estructura por medio de un acontecimiento reconstitutivo que implica una constante potenciación de lo que está reconstituyéndose lo llama Rombach *génesis*. La génesis o, mejor aún, “autogénesis” es el modo en que una estructura viene al ser. En tanto la autogénesis mienta un encuentro con-creativo entre los momentos de una estructura que lleva a conformar un todo de relaciones en constante proceso de especificación, incremento de funcionalidades y potenciación, la

¹⁴ H. Rombach, *Der Ursprung...*, 65.

¹⁵ *Ibid*, 66.

autogénesis estructural recuerda la constitución y desarrollo de un huevo. Por eso afirma Rombach que la vida estructural que se desarrolla enteramente desde sí misma “es sólo posible de modo «oval», solo «ab ovo»”.¹⁶ Autogénesis no es lo mismo que surgimiento. La autogénesis es ontológica, el surgimiento es óntico y la supone. Así, por ejemplo, un cierto brote surge en la estructura que llamamos planta, pero todo en ella lo genera, todo en la planta es brote, en cuanto todo configura la dimensión en la cual el brote puede surgir. Desde esta perspectiva, todo surgimiento no es sino el *desenrollarse* o desenvolverse de la autogénesis: es la concreción de algo que “ya era”, toda vez que ya estaba dada la posibilidad de su surgimiento por la reconstitución y potenciación de la estructura en la que surge. Por ello afirma Rombach que “todo es sólo desenrollamiento de aquello que ya siempre estaba ahí”.¹⁷

Ahora bien, esta autogénesis estructural no tiene un comienzo, sino que está siempre “en viaje” (*in Fahrt*).¹⁸ Es decir, todo constantemente está en proceso de estructuración y cada estructura se reconstituye a partir de la disgregación de estructuras precedentes. De lo viejo muerto y desestructurado, por ejemplo: una nube de gas y polvo cósmico, resultante de una explosión estelar, se origina, por medio del proceso genético de reconstitución, algo nuevo: un sistema planetario. Por ello puede afirmar Rombach que “todo lo muerto forma parte de otra vida, que, imparcialmente considerada, es tan buena como la que llevaba antes”.¹⁹ El acontecimiento por lo cual lo disgregado e inconexo se vuelve a correlacionar y se reconstituye en una nueva estructura es aquel acontecimiento feliz de encuentro concreativo que Rombach llama “génesis”.

Estas múltiples determinaciones (reconstitución, potenciación, *ab ovo*, desenrollamiento, encuentro concreativo, etc.), a través de las cuales es posible intentar describir el modo en que acontece una

¹⁶ *Ibid.*, 73.

¹⁷ *Ibid.*, 67.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

estructura, convergen en la categoría del “por sí mismo” (*von selbst*) que, para Rombach, “constituye el principal rasgo del fenómeno de autogénesis”.²⁰ Con el “por sí mismo” el filósofo alude a un *movimiento* de estructuración que recibe paulatinamente de su entorno, que, por lo pronto, resulta vago y cuyas potencialidades aún permanecen difusas, una paulatina confirmación, de modo tal que dicho movimiento se ve promocionado a continuar desarrollándose en una misma línea y consolidando en ese entorno una posibilidad de estructuración. Esta convergencia entre el autodesarrollo de la estructura y el aporte confirmatorio que le hace el medio a través del cual ella se extiende conducen al acontecimiento de una génesis cada vez más determinada que se va dando “por sí misma”. Es un movimiento de realización de posibilidades de estructuración que surge y se confirma en virtud de su propia interna “necesitación” (*Vernötigung*). Por tal entiende Rombach una necesidad que tienen los momentos de la estructura en gestación de correlacionarse tal cual esa posibilidad de estructuración los correlaciona para desplegar, así, su potencialidad de ser. En síntesis, la noción de “*von selbst*” indica que la estructura, así emergida, “se completa desde sí misma y no remite a ningún otro origen que sí misma”.²¹ Ella constituye, a diferencia del sistema, un “puro acontecimiento”. Puro “porque no es efecto de ninguna causa ni obra resultante de la acción de algún sujeto”.²² Ese movimiento de estructuración que acontece “por sí mismo” lo expresa el idioma alemán con la fórmula “*es geht*”, que podemos traducir aquí por “se va dando.” El “se” neutro (“es”) mienta, precisamente, el darse por sí misma, el irse produciendo por sí misma, sin referencia a un productor determinado, de la génesis estructural. El “se” que atraviesa todo movimiento que “se” da por sí mismo y que conduce a una estructura es, según mi lectura, el nombre y la comprensión del mundo que subyace a la ontología estructural.

²⁰ Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie* (Freiburg/ München: Karl Alber, 2012), 213.

²¹ Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch* (Freiburg/ München: Karl Alber, 2012), 381.

²² *Ibid.*, 384.

4. De la situación al mundo

En su disertación, pronunciada en 1948 y publicada en 1952 con el título *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Rombach afirma que la situación debe ser comprendida “como la dimensión natural de la existencia humana”.²³ ¿Cómo se relaciona esta declaración con nuestra búsqueda de determinar la noción cosmológica de mundo a partir de la ontología estructural del autor? Que la situación sea la dimensión natural de la existencia indica que el hombre ya *siempre* se encuentra en una situación. Y esto concretamente significa que nada se da de modo irrelativo, como si se tratase de un ente sustancial que es en sí mismo y por sí mismo lo que es, sino que *todo* lo que le sale al encuentro al hombre y el hombre mismo se dan en un plexo de correlaciones que constituyen su ámbito u horizonte de concernencia, esto es, su situación. Y ello porque el ser de lo que aparece se determina por el conjunto de relaciones que mantiene con el *todo estructural -la situación-* en el cual aparece. Ciertamente y por lo pronto, se trata de una situación con un alcance limitado y no del todo del mundo, porque al hombre no se le aparece inmediatamente todo el mundo. De allí que pueda decirse que el existente no es, propiamente hablando, “en el mundo”, sino “en una situación”. Sin embargo, el hombre puede acceder al mundo desde la progresiva ampliación de su horizonte situacional hasta llegar a aquello que hace posible todas las situaciones; aquello que a todas las atraviesa y que, en ese preciso sentido, a todas las contiene. De allí que pueda afirmarse que “*la situación descubre el mundo*”.²⁴ Esta noción de situación es retomada y profundizada en la *Strukturanthropologie*. Allí se insiste en que la situación es *originaria*, en la medida en que toda existencia se desarrolla dentro y desde de una situación. “La situación es la forma fundamental de la existencia. No atributo, sino portador de todos los otros atributos”.²⁵ Dicho de otro modo, la situación es originaria, puesto que nada, ni siquiera yo mismo, estoy dado directamente a mí mismo, sino que *yo y todo* lo que se

²³ Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage* (Freiburg/ München: Karl Alber, 1998), 23.

²⁴ *Ibid.*, 24.

²⁵ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 139.

me aparece lo hace desde y lo recibo en una situación. La situación es, así, aquello en que se constituye originariamente el ser de lo que aparece. En tal sentido, ella muestra un modo concreto, un rostro, una articulación a través de la cual se da el mundo. Quizás en este sentido pueda leerse la advertencia del filósofo de que el capítulo III de su *Strukturanthropologie* que lleva por título “fenómeno fundamental situación” podría haber sido titulado de modo más correcto “fenómeno fundamental mundo”.²⁶

La conclusión que permite extraer esta lectura de la situación en el contexto de la búsqueda de una noción genuinamente cosmológica de mundo resulta, entonces, clara. Si todo se da originariamente en una situación, y si la situación no es otra cosa que una estructura, sólo que considerada en función del modo y alcance en que concierne a un cierto yo, entonces todo se da en una estructura. Y si todo se da en una estructura, *el modo en que viene al ser toda estructura no es sino la esencia del mundo pensado en términos cosmológicos*. El mundo no es sino la situación extrema que contiene todas las situaciones, pero no como una super-cosa o como un contenedor vacío, sino precisamente como aquel *despliegue o movimiento* ontogénico que se extiende por y atraviesa todas las demás situaciones, en cuanto es lo que las genera estructurándolas como tales situaciones. Así visto, el mundo no es ni una idea del sujeto ni una acumulación de cosas. El mundo cosmológico es el movimiento de génesis que acaece por sí mismo y que hace que “se” vaya dando, es decir, que esté en marcha (“*es geht*”) el venir al ser de todo lo que adviene al ser estructurándose. Por ello mismo puede decirse de todo lo que emerge que “todo contiene mundo”.²⁷ En consecuencia, cuando Rombach describe el proceso de génesis de toda estructura, en realidad y en su sentido más profundo, está restituyendo a la filosofía la posibilidad de volver a pensar desde la perspectiva de la ontología estructural una noción genuinamente cosmológica de mundo. No del mundo, repito, como idea ni como conjunto de cosas, sino de aquel latido

²⁶ *Ibid.*, 412.

²⁷ Heinrich Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie* (Freiburg: Rombach Verlag, 2003), 146.

originario y originante del cosmos que hace que pueda haber cosas y seres con ideas acerca de las cosas.

5. El mundo como origen y vida

Comprendido en clave cosmológica, el mundo es aquel movimiento de autogénesis de donde proviene todo lo que es. Este movimiento es uno porque el reúne y coordina las múltiples estructuras que genera en un cosmos único. No otra cosa es la búsqueda de formular las leyes de la naturaleza y de unificarlas en una teoría única que el reflejo de la unidad del orden que atraviesa el cosmos todo. "Yo denomino esto uno de donde todo proviene, y lo hago, por cierto cabalmente, con el nombre «origen»".²⁸ Para esta visión, entonces, el mundo deja de ser comprendido como la totalidad de los productos para pasar a ser comprendido como origen único de lo que se produce. El término alemán *Ur-sprung*, que traducimos por origen, pero que, literalmente, significa "salto primigenio", indica que el mundo es movimiento y dinámica de surgimiento o de emergencia, a la par que rechaza toda comprensión estática del fenómeno. Rombach afirma que "todo lo que es tiene un origen".²⁹ Esto no significa que todo tiene el mismo origen y que hay un único origen para todas las cosas, sino solo y precisamente esto: "que todo tiene un origen", es decir, que todo resulta del constante movimiento de ontogénesis que hace saltar a la existencia, estructurándolo en un todo, a todo aquello que es. No hay, entonces, un origen del mundo ni un origen de todo, sino que el mundo es una potencia, impulso o "latido" originador que se concreta de infinitas maneras y en infinitas estructuras. De allí que cada cosa tenga su propio origen. El mundo es el puro *saltar* (*springen*) que *resalta*, es decir, que hace que emerja y se configure, todo lo que es tal cual es. En cierto sentido el mundo, entendido como origen, es el brotar del ser. Pero lo que debe quedar claro es que lo propio de este brotar a través del cual resalta todo lo que es no radica meramente en producir una multitud de cosas, sino en hacer surgir o saltar la dimensión -el conjunto de relaciones estructurales- en los que la cosa respectiva

²⁸ *Ibid.*, 150.

²⁹ *Ibid.*, 151.

puede resaltar como tal. El origen es propiamente aquel salto primigenio que, abriendo la dimensión en la que algo es posible, resalta ese algo como tal. Escribe Rombach: "El saltar es sólo originario, cuando en él no sólo la cosa salta, sino también la apertura en la que el saltar acontece"³⁰. Cuando el saltar es tal que en el salto también la apertura o dimensión estructural en la que la cosa puede resaltar, ese saltar es primigenio: es origen. "Origen es la inauguración de un ámbito abierto de relaciones en un lugar concreto (...)".³¹ En la medida en que el mundo no es sino la dinámica generativa que acontece por sí misma haciendo surgir las estructuras en las que los entes pueden configurarse y resaltar como lo que son, el mundo es esencialmente origen. Origen es otro y, tal vez, el más profundo de los nombres del cosmos.

Ahora bien, dado que ese *saltar* en el que el mundo como origen consiste, gesta, configura y deja emerger los todos en los que algo puede nacer, reconstituirse y agotarse, es decir, *vivir*, podemos llamar al mundo, como salto originario y originante, también, "vida". Y así lo hace Rombach: "Nosotros llamamos al surgir del todo, que salta con todo saltar, la vida".³² En cada emergencia de lo vivo acontece la vida que es el mundo mismo como origen. Lo vivo, que para Rombach es toda estructura, no sólo participa de la vida, sino que porta en sí y expresa el mundo como movimiento originador de vida. Por eso también pertenece al origen de modo absolutamente necesario la "desconstitución", es decir, la muerte, que es inescindible del constante proceso de generación y regeneración que es el mundo mismo como origen dinámico y vital. De allí que pueda afirmar Rombach que "todo lleva en sí la vida entera y la entera muerte".³³ El mundo cosmológico puede, desde esta perspectiva del origen, ser también explicitado o caracterizado como la vitalidad indiferenciada desde la que surge toda vida diferenciada. Él no es sino la ilimitada fuerza de la vida, que no puede ser menoscabada por el carácter ineluctable de la

³⁰ *Ibid.*

³¹ Heinrich Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik* (Basel: Herder, 1983), 108.

³² H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur...*, 151.

³³ *Ibid.*, 152.

muerte, porque la propia muerte es posible gracias y pertenece al acontecimiento de la una y otra vez renovada “fuerza” o “vitalidad” del origen: al latido (del)³⁴ mundo.

6. Los desafíos del cosmos

La noción cosmológica de mundo que se desprende de la ontología estructural de Heinrich Rombach plantea, a mi modo de ver, tres desafíos fundamentales al hombre actual. Se trata de desafíos que podemos caracterizar como ético-prácticos, toda vez que nos pro-vocan a llevar adelante un cambio del conjunto de valores, actitudes, hábitos y pautas de conducta, es decir, del *ethos* que regula nuestro comportamiento en relación con el mundo circundante, con nuestra propia existencia y con los otros hombres y culturas.

El primero de ellos resulta referido a nuestra conducta en relación con el mundo circundante, esto es, con el conjunto de seres que no tienen el modo de ser de la existencia humana, pero que nos salen al encuentro a través de las situaciones en las cuales ya siempre somos. Dicho de otro modo, es un desafío práctico referido al οἶκος o medio ambiente hacia al cual se proyectan las acciones del existente. En ese preciso sentido podríamos decir que se trata de uno que afecta nuestra praxis y nuestro *ethos* medioambiental o, lo que es lo mismo, que es de carácter ético-ecológico. En este contexto temático Rombach recuerda que, en un simposio dedicado a la filosofía de Martin Heidegger, se entró en un usual debate acerca de si el animal tenía o no mundo, siendo claro, en un extremo, que el existente humano “es-en-el-mundo” y, en el otro, que la piedra no tiene mundo alguno. En aquel simposio recordado por Rombach³⁵ se llegó a un cierto consenso acerca de que el animal era “pobre en mundo” (*Weltarm*). Sin embargo, cuando alguien planteó, como lo hicimos antes, que la piedra podría llegar a tener mundo y vida, incluso entre los ambientalistas, esta postura resultó risible y desubicada. Rombach, a mi modo de ver con tino, ve en este consenso una señal de “antropocentrismo,

³⁴ Escribo (del) porque el latido no es una propiedad del mundo. No es que haya un mundo cósmico que luego “late”, sino que el mundo es el latir mismo.

³⁵ Cfr. H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur...*, 143-144.

que, a la vez, resulta ser eurocentrismo, pues solamente en Europa el ser humano fue elevado de modo metafísico a la condición de dueño y señor único de las cosas, de «pequeño Dios del mundo».³⁶ Contra aquel apresurado consenso cabría apuntar que lo que habita la Tierra -ya sea un hombre, un delfín o una montaña- resulta de un inmenso y largo período de desarrollo del planeta que, generándose, ha generado las condiciones para que los seres se desarrollen, que les ofrece un suelo que los sostiene, un hito de referencia en el espacio sideral y los nutrientes que los mantienen. Distintas culturas paganas han sabido siempre esto y por ello han visto en la Tierra una Diosa madre que es adorada como “la más digna fuente de todo ser”.³⁷ En cuanto estructura que se ha autogenerado, que se reconstituye continuamente, que originó como especificaciones y diferenciaciones suyas los seres que la habitan y que, además, es capaz de cobijarlos y sostenerlos, la Tierra, como toda estructura, en un sentido amplio y no restringido a la autoconciencia, está viva. Y si ella está viva, lo que ella genera también lo está, ya sea el hombre, un delfín o un pedazo de piedra que llamamos montaña. Si tenemos la impresión de que no lo está, ello se debe a que consideramos la montaña por sí misma, separada del desarrollo de la estructura a la que pertenece y dentro de los parámetros espaciotemporales que se ajustan al hombre, pero que no son los propios de la vida de la montaña. “Si se considera la piedra aisladamente y se pregunta por su «vida», es como si se contemplase un cabello del hombre por sí mismo y se lo cuestionase acerca de si tiene vida, espíritu, libertad o dignidad”.³⁸ Y la relación estructural que se da entre la montaña y la Tierra, en cuyo seno e historia la primera cobra vida, resulta análoga a la que se da entre el planeta y el sistema solar y, así, sucesivamente, hasta alcanzar el cosmos todo, que no tiene, sino que es vida, en cuanto impulso de configuración estructural y desarrollo en constante reconstitución. En efecto, el cosmos es un desarrollo vital asombroso de, según las hipótesis actuales, 14.500 millones de años; uno que requiere ser respetado y considerado en su dignidad intrínseca. Si atendemos a esta

³⁶ *Ibid*, 143.

³⁷ *Ibid*, 144.

³⁸ *Ibid*.

dignidad intrínseca del milagro del orden cósmico, entonces bien podemos concluir que no puede ser el fundamento del comportamiento ecológico preservar el mundo para nosotros y las futuras generaciones, ni tampoco para que sea objeto de un posible “desarrollo sustentable”. “Nosotros practicamos ecología sólo en beneficio propio”.³⁹ Queremos preservar la Tierra por nuestro propio egoísmo como especie y para nuestra propia supervivencia. No porque ella esté viva y sea capaz de generar vida, ni por las innumerables estructuras y formas vitales que en ella se cobijan. Sentimos que debemos cuidar el aire no por su carácter precioso y excepcional en el universo, ni por el inmenso esfuerzo de desarrollo estructural que implicó su surgimiento, sino en función de su “respirabilidad”. Nos importa crucialmente el clima, pero no por la asombrada admiración ante el milagro cósmico de que “se” haya dado un rango tan preciso y escueto de temperaturas que posibilita la emergencia de la vida orgánica, sino por los perjuicios que puede producirnos el calentamiento global. El concepto cosmológico de mundo nos mueve a considerar la Tierra y el cosmos todo como algo vivo y, consecuentemente, nos demanda que tomemos la diversidad de las formas de vida y de los ambientes que el asombroso proceso de estructuración del universo ha generado como un fin en sí mismo. El fundamento de la ecología ya no puede ser nuestro egoísmo, sino el respeto y la admiración ante la dignidad del cosmos. Cuáles sean y cómo se formulen y determinen en cada caso las normas exactas que regulen esta nueva actitud hacia el mundo circundante propuesta por Rombach no es cuestión ni de este artículo ni del enfoque filosófico del problema. Lo que aquí se trata de señalar, por el contrario, es la necesidad de cambiar nuestro *ethos*, nuestras actitudes hacia el medioambiente, fundamentándolas y haciéndolas arraigarse en el respeto a la dignidad y *plenitud vital*⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, 145.

⁴⁰ En este sentido la comprensión rombachiana del mundo como plenitud vital se opone tanto a la que considera que el mundo por sí mismo no es nada más allá de una idea del sujeto cuanto a aquella otra que ve en él un contenedor de cosas que no tiene esencia ninguna y que en sí mismo tampoco es nada. Estas comprensiones, que reducen el mundo a una nada sin esencia, despejan el camino “para el nominalismo y el voluntarismo, porque la elemental e indisponible determinación del mundo mismo cae

que le restituye al mundo su comprensión cosmológica. De lo que se trata, para expresarlo de modo negativo, es de que “los ecólogos aprendan a pensar más profundamente y más allá de hasta donde llegan sus cálculos de supervivencia”.⁴¹ De allí que el desafío para todo movimiento ecológico sea liberarse del propósito de satisfacer las necesidades humanas y remitirse al fenómeno que puede fundamentarlos legítimamente y que no es otro que “la experiencia originaria del total de la vida biótica como una estructura vital superior que puede y debe adquirir el mismo rango que el todo de la vida religiosa o artística”.⁴² Una experiencia tal debiera conducir a un tipo de existencia en la que el hombre, en vez de obrar como si fuera el constructor sistemático del todo, obre de modo tal que el todo estructural se construya a través suyo. La idea regulativa que rige este nuevo *ethos* ecológico la formula Rombach a través del siguiente imperativo: “Obra de modo tal que tu obrar sea un eco del todo”.⁴³

El segundo de los tres desafíos a los que queremos hacer referencia es de carácter ético-existencial, en cuanto atinge al conjunto de actitudes que rigen la conducta del ser humano en relación con su propia existencia. Este segundo desafío es inescindible del primero. En efecto, el respeto a la dignidad del mundo implica también que ningún ente del mundo, ni siquiera el hombre, considerado por sí mismo, está por arriba del mundo ni puede someter el mundo a su voluntad. Por el contrario, todo ente debe aceptar que forma parte de un movimiento de estructuración infinitamente complejo que no puede dominar y cuyo sentido último se le escapa. La prueba contundente de ello son el nacimiento y la muerte. Ambos inscriben el mundo en el sujeto más allá del poder del sujeto y ambos supeditan también al hombre al poder generativo y al desintegrador-reconstitutivo que es el mundo como impulso de configuración estructural. Y si el mundo no es sólo generación, sino, igual y esencialmente,

en el olvido cubierta por la determinación de objetos fijada por la interpretación humana.” Y es precisamente este camino el que “ha desembocado en aquel dominio de la naturaleza cuyas consecuencias ecológicas hoy día espantan a la humanidad.” K. Held, “Welt, Leere, Natur...”, 132.

⁴¹ *Ibid.*, 146.

⁴² H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie...*, 210

⁴³ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 375.

desintegración y regeneración, el hombre debe aceptar su esencial finitud en vez de intentar convertir la prolongación de su vida y de su poder en el sentido último del universo. Dicho de otro modo, debe aceptar que es insensato sacrificar potencialidades vitales y procesos de estructuración que se gestan en el mundo a la prolongación indefinida de su vida y la ampliación ilimitada de sus posibilidades individuales. Ésta es la implicancia existencial fundamental de la noción cosmológica de mundo que se extrae del pensamiento de Heinrich Rombach: movernos a aceptar radicalmente la finitud y comprender que el hombre es un ser "cosmo-histórico", es decir, que la entera historia de la humanidad forma parte de un reducido momento de la historia del universo; un momento que, como lo ha determinado la ciencia actual, no supera los últimos 21 segundos del calendario cósmico; un momento que, así como no ha sido el primero, no tiene por qué ser el último. En efecto, la existencia humana supuso un camino evolutivo de constante desarrollo estructural del mundo y la superación gradual de numerosos peldaños "que han conducido del reptil al hombre y que no tiene por qué necesariamente detenerse en el escalón del hombre actual",⁴⁴ que, para Rombach, "no es precisamente uno bueno",⁴⁵ en cuanto pone en riesgo el equilibrio de la estructura que lo ha gestado -la Tierra- y la vida de la especie. Y que lo hace tan sólo por considerarse el señor del mundo y por querer ampliar a voluntad sus posibilidades y preservar indefinidamente su vida individual: por no aceptar radicalmente su finitud. Aceptarla implica, entonces, comprender que formamos parte de una estructura; comprender que nuestras propias sociedades son estructuras a través de las cuales el mundo se gesta y que, incluso, las "estructuras superiores tienen su propio surgimiento, su propio destino, su propio transcurso y desaparición".⁴⁶ La dimensión en la que este devenir estructural se da podemos llamarlo "historia", pero ya no como *Historie* (como historia humana), sino como auténtica *Geschichte* (como historia del acontecimiento de ser). Se trata, pues, de comprender que estamos referidos a una historia de la que dependemos, incluso

⁴⁴ *Ibid.*, 315.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie...*, 214.

para nacer, pero cuyo origen y cuyo sentido se nos retraen. Una comprensión tal cambiaría radicalmente el modo de relacionarnos con nuestra existencia y nos llevaría a aceptar nuestra impotencia radical. Dicho de otro modo, nos llevaría a aceptar que no podemos nada en relación con nuestro principio, porque la posibilidad de existir y venir al mundo nos ha sido dada por el mundo mismo; que no podemos nada en relación con nuestro final, porque habremos de morir y el mundo se reconstituirá sin nosotros; y que no podemos nada, en términos absolutos, entre el principio y el fin, porque no somos capaces de dominar el proceso de estructuración que el mundo es y él puede siempre disponer de nosotros, ya sea a través de un virus, del impacto de un asteroide o del modo que fuere. Repensar una relación diferente con nuestra propia existencia a partir de la aceptación radical de la finitud y reformular, también, el *ethos* a través del cual practicar esa relación, constituye, a mi modo de ver, el segundo y fundamental desafío implícito en la noción cosmológica de mundo. Un *ethos* tal, en vez de empeñarse en proseguir existiendo a cualquier costo, debiera tomar como idea regulativa el siguiente imperativo: "Sé aquel que se va como se va y viene como viene. En ello ve la ética estructural la más alta idea moral".⁴⁷

Finalmente, el tercer el desafío que plantea esta noción cosmológica tiene que ver con el *ethos* social, toda vez que apunta a una modificación del conjunto de nuestras conductas prácticas respecto de los otros existentes y, en particular, respecto de otras comunidades culturales. Este desafío surge de dos presupuestos fundamentales de la noción cosmológica de mundo. El primero podría sintetizarse diciendo que los mundos culturales "en los que" fácticamente existe una cierta comunidad humana son situaciones estructurales a través de las cuales el cosmos, por medio del hombre, configura su sentido y se comprende a sí mismo. El segundo de esos presupuestos indica que ninguno de los plexos u horizontes de sentido representados por los mundos culturales es definitivo ni universalmente válido, sino que todos encuentran su legitimación y unidad última en el impulso de autoconfiguración que es el cosmos como origen capaz de

⁴⁷ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 375.

expresarse de múltiples maneras. Rombach, como vemos, tiene una comprensión de la noción de mundo cultural que ancla en la noción de *Ser y tiempo*. Para él, "mundo", en sentido óntico-cultural, ocupa la noción de "horizonte" y refiere un todo de comprensión del ser de lo que es, sobre la base del cual el hombre se relaciona con aquello que le sale al encuentro. Precisamente lo que habría destacado a la fenomenología heideggeriana es "el descubrimiento del carácter mundano del comprender y el actuar".⁴⁸ Ahora bien, el hecho de estar inserto en un respectivo mundo (totalidad) histórico, social e incluso individual conlleva naturalmente el riesgo de "una reclusión que hace que la existencia sea insensible a los estímulos y exigencias externas".⁴⁹ Consecuentemente, abre también la posibilidad de otorgar al propio mundo un valor universal y definitivo. De allí que el encuentro de mundos culturales diversos, como lo ha demostrado y sigue haciéndolo la historia humana, esté amenazado siempre por la posibilidad del conflicto. Es aquí cuando se vuelven significativos, desde el punto de vista ético-social, los dos presupuestos a los que nos referíamos más arriba, puesto que ponen de manifiesto que dichos mundos no son patrimonio del hombre, no son únicos, ni están esencialmente separados. No son patrimonio del hombre, porque, si bien son mundos humanos, todos ellos resultan, en última instancia, como el hombre mismo que los gesta, del impulso multiverso de estructuración que atraviesa al cosmos y al propio hombre. Así comprendidas, las distintas culturas y épocas históricas son aquello a través de lo cual el Todo-Vida que es el mundo adquiere una configuración a través de la cual se le hace presente al y se vincula con el hombre. Ninguno puede tampoco reclamarse único ni aspirar a un valor universal, pues lo auténticamente universal es ese impulso *múltiple* de configuración de estructuras que es el mundo en su sentido cósmico. Pero si no son únicos ni universalmente válidos, tampoco están *trascendentalmente* separados, porque la situación extrema "mundo" los aúna como modalidades suyas. El mundo, en

⁴⁸ Heinrich Rombach, "Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritische Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens", en, *Mensch, Welt, Verständigung. Phänomenologische Forschungen Band 4*, ed. Ernst Wolfgang Orth (Freiburg/ München: Karl Alber, 1997), 42.

⁴⁹ *Ibid.*

su sentido cosmológico, por ser un potencial indeterminado que se determina en múltiples totalidades, aúna los diversos mundos humanos, pero no destinándolos a un mundo cultural unificado, sino, por el contrario, retrayéndoles la posibilidad de ese mundo y moviéndolos a convivir conjuntamente. “No existe una unidad única (*Einheit*), legitimada por lo supremo y lo más alto, que pudiera imponérselos a todos los mundos individuales históricos (ideología), sino que sólo existe la unión (*Einigkeit*) [...] de los mundos particulares respectivos, de sus pueblos y culturas”.⁵⁰ El mundo cósmico, como situación extrema que atraviesa a los mundos culturales, es, pues, el fundamento trascendental de la posibilidad de dicha unión. La consecuencia implícita en estos dos presupuestos es clara: una comprensión cosmológica del mundo sustenta la multiplicidad de culturas y llama a sustituir la promocionada noción de “*one world*” por la de “diálogo de los mundos”. Se trata de un diálogo cuyo sentido último es generar una apertura a través de la cual el mundo uno o Todo-vida, que reúne a los mundos culturales y constituye el fundamento último de su múltiple legitimidad, pueda aparecer al hombre, conmovirlo e “iluminar” su actuar. En tal sentido escribe Rombach: “Todas las culturas, mundos, religiones y filosofías particulares están justificadas, pero sólo en la medida en que ejecuten esta apertura y presenten la *luz* que está detrás de ellas y en ellas quiere resplandecer”.⁵¹ Se trata de un diálogo, entonces, que no puede basarse en la tolerancia del otro o en la mera facilitación de la coexistencia, sino en el respeto admirativo ante la dignidad del otro, que es, a la vez, un respeto admirativo por el mundo. Se trata, además, de un diálogo, cuyo fin último no puede ser preservar en su diferencia y cerrazón los distintos mundos culturales, sino de un diálogo él mismo generativo, es decir, uno que sabe que “en el encuentro de los mundos y su comunicación recíproca es engendrado un nuevo mundo”.⁵² Uno finito e histórico como aquellos que lo engendraron; uno que no puede pretender

⁵⁰ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 316.

⁵¹ *Ibid.*, 316-317.

⁵² H. Rombach, “Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation...”, 50.

constituirse en el único para todos, pero uno también con cuya generación el hombre participa en la obra vital del universo.

Así interpretada, tal cual es posible hacerlo desde el pensamiento de Rombach, la noción cosmológica de mundo⁵³ coloca al hombre ante las cuestiones y los desafíos éticos cruciales que hoy día enfrenta la humanidad. Ello debiera ser un indicio que legitime el intento de la filosofía por volver a ocuparse de la cuestión, aparentemente abstracta y pasada de moda, del sentido del universo. Dicho de otro modo, ello debiera justificar el esfuerzo humano por oír en todas partes el latido del cosmos.

Bibliografía

Held, Klaus. "Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, ed. por Georg Stenger y Margarete Röhrig, 109-132. Freiburg/ München: Karl Alber, 1995.

Mieth, Dietmar. "Rombachs Strukturethik". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 369-388.

Rombach, Heinrich. *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg/ München: Karl Alber, 1971.

Rombach, Heinrich. "Das Phänomen Phänomen". En *Neuere Entwicklungen des Phänomensbegriffs. Phänomenologische Forschungen Band 9*, ed. por Ernst Wolfgang Orth, 7-32. Freiburg/ München, Karl Alber: 1980.

Rombach, Heinrich. *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: die philosophische Hermetik*. Basel: Herder, 1983.

⁵³ Dietmar Mieth, en la (hasta donde mi conocimiento alcanza) mejor investigación dedicada a la ética del filósofo, ha afirmado que "Rombach representa una visión ético-antropológica que no quiere ser normativa." Dietmar Mieth, "Rombachs Strukturethik", en *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 385. Coincido en que Rombach no tiene la pretensión de ser normativo y, más aún, en que el abordaje de su pensamiento requiere también ir transformándose "en un compromiso cada vez más fuerte con las cuestiones normativas concretas de una ética «aplicada»" (Mieth, 1995: 385). Sin embargo, como los desarrollos precedentes debieran haber dejado en claro, mi disensión fundamental con Mieth es que, para mí, la ética de Rombach, cuyos tres desafíos fundamentales aquí hemos señalado, no surge de una visión antropológica, sino de una cosmológica.

Rombach, Heinrich. *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*. Freiburg: Rombach Verlag, 1994.

Rombach, Heinrich (1997), "Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritische Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens". En *Mensch, Welt, Verständigung. Phänomenologische Forschungen Band 4*, ed. por Ernst Wolfgang Orth, 19-51. Freiburg/München: Karl Alber, 1997.

Rombach, Heinrich. *Über Ursprung und Wesen der Frage*. Freiburg/München: Karl Alber, 1998.

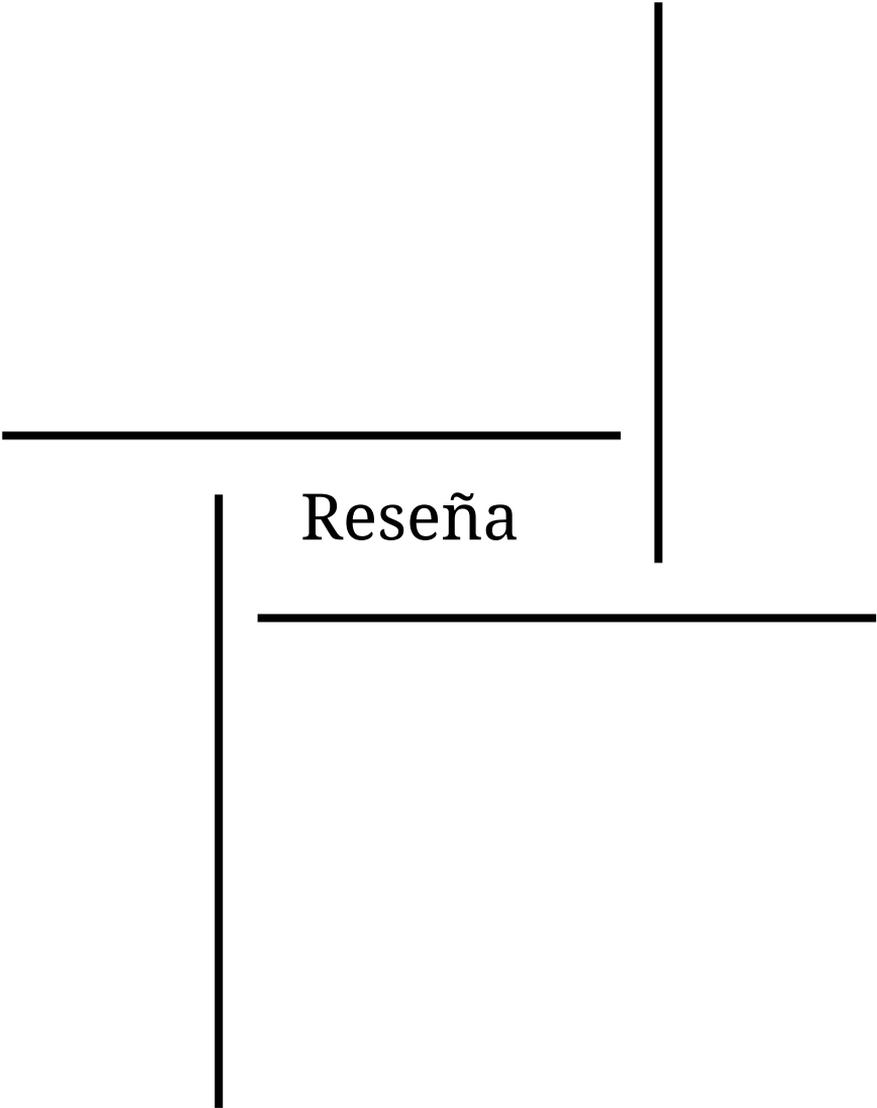
Rombach, Heinrich. *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg: Rombach Verlag, 2003.

Rombach, Heinrich. *Die Gegenwart der Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, 2012.

Rombach, Heinrich. *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*. Freiburg/ München: Karl Alber, 2012.

Volpi, Franco. "Hermetik und Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken. Und Antwortbrief Rombachs". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 251-276.

El autor estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la Universidad Nacional del Nordeste. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), autor de más de 155 publicaciones entre libros, capítulos de libros y revistas científicas de 16 países.



Reseña

Burgos, Juan Manuel

La vía de la experiencia o la salida del laberinto, Rialp, Madrid, 2018, 138 pp.

Carlos Ignacio Massini-Correas

Universidad de Mendoza
Universidad Austral (Argentina)

carlos.massini@um.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-9737-1996>

Hace unos pocos años, el filósofo italiano Giuseppe Abbà defendió con rigor la afirmación de que nadie comienza a pensar desde cero en filosofía, sino a partir de las ideas, argumentaciones e investigaciones realizadas por otros filósofos anteriores, en especial por los que aparecen como fundadores de una escuela o tradición filosófica. Inclusive estos fundadores de escuelas y sagas filosóficas ha tenido que tomar algo de pensadores anteriores: Aristóteles de Platón, Tomás de Aquino de Aristóteles, Hume de Hobbes, Kant de Hume, Marx de Hegel y así sucesivamente. La pretensión de hacer borrón y cuenta nueva en filosofía y en ciencia es el camino más seguro al fracaso y hasta el ridículo.

Por lo tanto, la filosofía rigurosa se desarrolla inexorablemente en el marco de tradiciones de pensamiento e investigación. Pero esto no significa, tal como lo piensan algunos, la mera repetición de ideas y esquemas vetustos, o el simple comentario histórico de alguna de las ideas centrales de los fundadores de escuelas. Por el contrario, para que pueda hablarse con propiedad de una tradición filosófica, es necesario que quienes la integran no solo conozcan las tesis centrales del fundador de la tradición, sino que sean además capaces de superar las objeciones que se han planteado y plantean a esas tesis, de desarrollar las ideas implícitas en ellas, de ofrecer respuestas adecuadas a los nuevos

problemas que se plantean a la filosofía en el contexto de las mutaciones históricas, y de acoger e integrar las nuevas ideas propuestas por los sucesivos pensadores, que aparezcan como valiosas y fecundas. Solo así será posible que una tradición de pensamiento permanezca viva y actuante en los contextos novedosos e inexplorados de cada situación de la historia del pensamiento y de la cultura.

Esto último es lo que surge de la lectura, por otra parte atrayente y atrapante, del libro del filósofo español Juan Manuel Burgos que vamos a reseñar, dedicado al estudio, replanteo y formulación novedosa de las exigencias del conocimiento humano en sus principales dimensiones, en especial en estos momentos de desorientación, oscurecimiento, involución superficial y esterilidad de la cultura de occidente. En este libro, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, su autor nos propone re-pensar y re-formular las líneas maestras de la filosofía del saber, partiendo centralmente de las ideas de la tradición realista clásica e intentando superar las impugnaciones que ha recibido por parte del racionalismo y empirismo moderno y tardo-moderno, así como de las más recientes derivaciones denominadas “posmodernas”.

El autor comienza este libro resumiendo las consideraciones realizadas acerca del problema del conocimiento, y por lo tanto de la verdad, en el presente ocaso de la racionalidad moderna, por dos pensadores paradigmáticos de nuestros tiempos: Jean-Francois Lyotard y Joseph Ratzinger. A pesar de sus notorias diferencias de enfoque, ambos pensadores denuncian la decadencia y muerte de la racionalidad moderna, con sus macrorelatos emancipatorios (Lyotard) y su orientación científicista y reductivista (Ratzinger). Para Burgos, la crisis del pensamiento moderno y su crítica sin matices por el positivismo, el nihilismo, el escepticismo relativista y varias corrientes más, ha conducido al pensamiento humano a un laberinto sin salida en el que este pensamiento se fragmenta y pierde su capacidad de proporcionar un sentido a la realidad y al mismo hombre.

Pero el ser humano necesita un *sentido* para su vida y su razón, así como para la realidad en la que habita, y está claro que no puede vivir sin él bajo pena de renunciar a su índole humana. Por ello, el autor de este libro se propone buscar y encontrar una salida al laberinto fragmentador de la epistemología posmoderna y

redescubrir el horizonte de sentido que niegan los filósofos meramente críticos y los escépticos radicales. Y en esa búsqueda toma como punto de partida el mismo que tomara hace veinticinco siglos el sabio de Estagira: la experiencia. Y lo hace de un modo especialmente original: retomando el camino iniciado hace no muchos años por el filósofo y luego Papa Karol Wojtyla en el primer capítulo de su relevante - aunque poco estudiado - libro *Persona y Acción*.

En este punto, Burgos escribe que “Ratzinger cree en el poder de la razón humana y, por eso, frente a sus crisis, dificultades y paradojas no acepta una cómoda resignación que prive al hombre de lo más importante que esta puede darle: el sentido” (p. 22). Y continúa diciendo que frente a la propuesta del pensador bávaro de “ensanchar los horizontes de la racionalidad”, “nosotros hemos acogido y ofrecemos una propuesta concreta de razón abierta: la experiencia integral, el modelo cognoscitivo construido a partir de intuiciones de Karol Wojtyla, y que, a nuestro juicio, es capaz de superar, al menos *in nuce*, los grandes desafíos de la epistemología contemporánea” (pp. 23-24).

El desarrollo de esta propuesta la inicia el Autor con una mirada atrás, a algunas de las propuestas epistemológicas centrales en el pensamiento de occidente: el realismo clásico (especialmente el de Tomás de Aquino), el empirismo de Hume, el constructivismo kantiano y la fenomenología husserliana. Y comienza el tratamiento, con la gnoseología tradicional, donde luego de resumir el modelo tomista del conocimiento, al que denomina “realismo incompleto”, puntualiza dos dificultades que plantearía esa aproximación de carácter eminentemente realista: la primera de ellas radica en que Aquino pareciera haber realizado una separación excesiva entre los sentidos y la inteligencia, según la cual el contacto con la realidad se produce *solo* a través de los sentidos, de modo tal que no queda bien en claro cómo conoce la realidad el intelecto. La segunda dificultad es la que se plantea a la explicación tomista del conocimiento para explicar la subjetividad humana; aquí Burgos cita un texto de Karol Wojtyla: “La concepción de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto” (pp. 29-30); y

sin subjetividad puede haber abstracción pero no hay conocimiento personal propiamente dicho.

Para el autor del libro, esta tendencia abstraccionista de la gnoseología de Aquino se incrementó en la Escolástica posterior, provocando la reacción de los pensadores renacentistas, quienes impulsaron una vuelta al dato concreto y experimental, potenciado por el progreso del saber científico, que pasó a ser el modelo paradigmático de todo conocimiento, inclusive del filosófico. Esta tendencia, generada principalmente por Descartes a través de un modelo matemático, pasó poco después a la adopción de un paradigma empirista, cuyo principal impulsor fue el escéptico escocés David Hume. Para él, el punto de partida del conocimiento son solamente los datos de la experiencia sensible, pero “para Hume, los datos que aportan los sentidos no tienen ninguna coherencia ni estabilidad, son conjuntos estocásticos [o azarosos] de colores, luces o movimientos sin ninguna forma o integración intrínseca. La forma final la produce la mente a través de procesos asociativos en los que agrega, siguiendo las reglas de la frecuencia, continuidad y cercanía, las diversas impresiones [...]; [esto] no implica una comprensión profunda de la realidad, de la cosa; [...] no hay captación de esencias [...] y no podemos saber si realmente existen” (p. 33). Por ello se trata en Hume de un empirismo escéptico, imposibilitado de captar la verdad.

Por su parte, el racionalista Kant elabora su epistemología sobre dos pilares básicos: la concepción humeana de la experiencia y el *faktum* innegable de la ciencia natural: acepta que la experiencia es un caos de datos sensibles, pero como la ciencia necesita formas para estructurarse y los sentidos no las proporcionan, recurre a una solución novedosa: las formas son creadas por la mente humana, y de ese modo pretendió dar una explicación consistente de la física de Newton. Pero Burgos impugna esta solución afirmando que “las leyes de la realidad no están en nuestra mente por muchas y notables razones, entre otras porque resultaría muy difícil explicar el asombroso paralelismo entre nuestra mente y el mundo real, a no ser que sostuviéramos un idealismo feroz que, además, tendría que hacer las cuentas con la intersubjetividad” (p. 39). Pero de todos modos, en Kant se abre lugar a un peso decisivo de la subjetividad en los procesos cognitivos.

Finalmente, Burgos hace una referencia a Husserl, quien después de una primera etapa realista, tomó una deriva idealista, en la cual se ponía entre paréntesis la realidad de la existencia extramental. Si bien para el Filósofo de Gotinga los fenómenos que la mente percibe no son una creación de la conciencia sino que se reciben a través de intuiciones, en rigor los concibe de un modo ideal, es decir, no como las cosas son en sí, sino cómo la mente las percibe. De este modo, resulta muy difícil, una vez puesta entre paréntesis la existencia de la realidad, salir del laberinto construido por el pensamiento moderno a través del olvido de la realidad en sí.

Para el autor, este laberinto en el que ha entrado la razón moderna a través del olvido de la realidad y por lo tanto de un auténtico conocimiento, ha de ser superado para alcanzar unas categorías epistemológicas consistentes. Y según Burgos, el punto de partida de esta superación puede encontrarse en el pensamiento del Karol Wojtyła, en especial en el primer capítulo de su obra filosófica más importante, *Persona y Acción*. En ese capítulo introductorio, el pensador polaco reconoce que el punto de partida del conocimiento está en la experiencia objetiva, pero sostiene que, a la vez, quien conoce lo hace desde una percepción de sí mismo, de su subjetividad. “No existe – escribe Wojtyła – ninguna constatación o vivencia de la realidad externa al hombre en la que él mismo no esté presente de un modo u otro. Y, al contrario, nadie puede tener una vivencia en la que él mismo no esté presente, al menos a través de la corporalidad en la que esa vivencia acontece. El hombre no es ni un mero espejo acumulador de contenidos objetivos ni una [mera] conciencia pensante. Es una persona que al experimentar el mundo exterior se experimenta a sí misma” (p. 50).

A partir de estas ideas de Wojtyła, Burgos desarrolla lo que denomina el “método de la experiencia integral”, según el cual el punto de partida del conocimiento humano es una experiencia que consiste en interactuar conscientemente con la realidad. Para él, “es el hombre quien experimenta, no solo los sentidos, la conciencia o la inteligencia; y ni tan siquiera el yo. Experimenta el hombre, o más técnicamente, la persona y, al hacerlo, pone en juego todo lo que es. Por eso la experiencia tiene un carácter global o, más precisamente, integral” (p. 57). Y en las páginas siguientes desarrolla en detalle esta concepción de una “experiencia integral”,

en la que se pueden distinguir al menos dos dimensiones: a) la experiencia interna o experiencia del yo que experimenta; y b) la experiencia externa, referida al mundo y a las otras personas. Estas dos dimensiones de una experiencia unitaria, hacen posible que la experiencia sea integral y no reductiva, es decir, sin reduccionismos, que toman a un tipo de experiencia como si fuera la única posible.

Además, para Burgos, en una experiencia integral pueden consignarse dos rasgos principales. El primero es la distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo de la actividad experiencial, que deben ser pensados conjuntamente y no como si fueran dos realidades diferentes. Y el segundo, la unidad de la sensibilidad y la inteligencia que se da en la persona que experimenta. “No conocen – afirma este autor – ‘los’ sentidos ni ‘la’ inteligencia, conoce *el yo, la persona*; y lo hace, en cuanto sujeto único y unitario, involucrando todas sus características personales y, en particular, *todas sus potencialidades cognoscitivas*” (p. 69).

Una vez establecido que la experiencia integral es el comienzo adecuado o Fuente Originaria del camino epistemológico, Burgos pasa al siguiente de los pasos propuestos por Wojtyła en el camino del conocimiento humano: la *comprensión*. Esta última es la que proporciona la fijeza y contención del conocimiento y “hace posible saber a qué atenernos, delimitar los contornos de lo existente y nuestros propios contornos, advertir los núcleos de sentido y fijarlos para poder explorarlos, analizarlos, interpretarlos y establecer relaciones intersubjetivas sobre el significado [...]; comprender, en definitiva, significa transformar la experiencia vital en conocimiento explícito; y, por lo tanto, analizable, interpretable, expresable y transmisible” (p. 72).

Todo esto comienza con la inducción, en la que Burgos distingue cinco dimensiones diferentes: a) la misma *inducción*, “que consiste en captar, a partir de la multiplicidad y complejidad de determinados hechos, su sustancial identidad cualitativa”, es decir, “es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos”; b) “la inducción consolida y fija una unidad de significado o de sentido”; c) estas “unidades de significado tienen un contenido sensible-intelectual [...]. Lo que se busca es fijar el núcleo central que se repite, la *identidad cualitativa*, que es identidad de significado y *contiene*

elementos sensibles e intelectuales fundidos en el hecho que experimento"; d) "las unidades de significado tienen un contenido objetivo-subjetivo"; y e) "las unidades de significado permanecen abiertas a la variedad y riqueza de los datos de la experiencia" (pp. 76-78).

La segunda dimensión de la comprensión es la *indagación o exploración*, que supone un retorno de la inducción a la experiencia, para ampliar, mejorar y precisar los contenidos de la comprensión. Esto se da a través de un círculo virtuoso entre las inducciones y nuevas exploraciones de los fenómenos, para enriquecer progresivamente la comprensión del sentido de los fenómenos a partir siempre de la experiencia. Y también aparece como necesaria para la comprensión la interpretación, que la aclara e intensifica, y que ha de ser siempre objetiva, para evitar caer en un "círculo hermenéutico" sin principio ni fin, como el que propone la hermenéutica radical. Y finalmente, una de las dimensiones esenciales de la comprensión es la de la comunicación o intersubjetivación de los conocimientos, que solo ella hace posible y que acontece solo a través del lenguaje, que es el instrumento semántico que denota la unidad de sentido y la comunica a otras personas.

En el penúltimo capítulo, el autor del libro que se está reseñando se refiere no ya al conocimiento ordinario, sino que aborda la cuestión del saber filosófico y científico, es decir, de aquellos que "surgen del deseo de conocer con certeza, de conocer las causas, los cómo y los porqués" (p. 90). Para Burgos, este deseo y la actividad que busca realizarlo son patrimonio de la humanidad a lo largo de milenios, "pero muy recientemente – en términos históricos – a partir del siglo XVI, [la humanidad] fue capaz de responderlas con certeza gracias a un peculiar método de conocimiento diseñado en Europa: el método experimental diseñado por la nueva ciencia" (p. 90).

Esta nueva forma de saber tenía ciertas ventajas: la certeza de los conocimientos y el carácter acumulativo de los resultados; pero también planteó ciertos problemas: el descrédito del saber ordinario y en especial de la filosofía, a pesar de que "también ella surge del afán de conocimiento humano, pero, a diferencia de la ciencia, no busca la extensión sino, principalmente, la profundidad" (p. 92). La duda acerca del valor del conocimiento ordinario la

instaló principalmente Descartes, y la modernidad estableció en consecuencia que, como escribe Burgos, “solo el conocimiento críticamente validado, fuera científico o filosófico, podría considerarse [...] auténtico conocimiento. El conocimiento ordinario quedaba degradado al nivel de la *doxa* aristotélica [...] y el problema que hay que afrontar ha sido planteado: “¿existe o no continuidad entre el conocimiento ordinario y el científico o filosófico? ¿O solo este último es realmente verdadero? Si no resolvemos esta cuestión, es fácil advertirlo, nunca saldremos del Laberinto” (p. 95) de la Fragmentación cognitiva.

Respecto de la Fragmentación epistémica que es el resultado del pensamiento moderno, Burgos sostiene que la mentalidad crítica (y muchas veces escéptica) que ese pensamiento promovió y agudizó, si bien en cierta medida aparece como necesaria y conveniente, resultó que “a la modernidad se le fue la mano. La crítica se exacerbó, se desató, perdió toda medida ya en Descartes y, después, en quienes lo siguieron, consumiendo *cogito* tras *cogito* hasta conducir prácticamente a la nada, al pensamiento débil, la posmodernidad y el Laberinto de la Fragmentación” (p. 96). Y propone que la única solución para salir de ese Laberinto es someter también a crítica a la apuesta moderna por la autonomía del conocimiento.

A continuación Burgos argumenta sólidamente que la crítica central al Laberinto moderno radica en que todo saber, aun el crítico, debe iniciarse en el conocimiento ordinario y primero, ya que de lo contrario, “sin la visión humana no habría habido ningún avance nuevo [del conocimiento], ningún progreso. Y esa visión (comprensiva) no es otra cosa que un aspecto del conocimiento ordinario y primero” (p. 98). En rigor, sin ese conocimiento originario y su continuidad con el científico, no existiría lisa y llanamente conocimiento alguno.

Y para terminar el capítulo, el autor critica agudamente las pretensiones del cientificismo de constituirse en la única forma válida de conocimiento. El primer argumento es que la ciencia verdadera no es cientificismo; dice Burgos que “la ciencia, en sí misma, no es cientificista. El cientificismo es una interpretación [o mejor, “construcción”] de la ciencia que la instituye como único saber válido. Pero en cuanto interpretación y teoría, es distinta e independiente del trabajo científico habitual que consiste en la

aplicación del método científico” (p. 103) a la realidad, a la que sólo se puede acceder a través de la experiencia integral.

Finalmente, en el último capítulo, Burgos aborda la cuestión del conocimiento del sentido de la realidad, es decir, de la tarea que ha sido la propia de la filosofía desde sus orígenes. En este punto, el autor destaca que lo primero que es necesario para desarrollar la cuestión del sentido – y del sentido último y definitivo – de la realidad, radica en detener o morigerar la Taladradora crítica del pensamiento moderno, impidiendo que continúe con sus destrozos y nos lleve al escepticismo absoluto. Y luego agrega: “Es un primer paso, importante y necesario, pero *insuficiente*. No basta con detener la destrucción; hay que construir; *hay que mostrar que el sentido, en filosofía, es posible*. La filosofía, sin embargo, no construye el sentido. [...] Simplemente lo constata, refuerza o justifica” (p. 114).

Y para ello, es necesario ante todo abandonar la noción moderna (empirista, kantiana, husserliana, etc.) de “fenómeno”, es decir, dejar de concebirlo como un conjunto inorgánico de datos sensibles incoherentes, para pasar a aprehenderlo como lo hace la “experiencia integral”, como la captación sensible-intelectual de una realidad que existe en sí misma. Esto supone, en primer lugar, la asunción de una *actitud metafísica*, entendida “como la capacidad de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. [...] Toda filosofía tiene una cierta pretensión de ultimidad y, en ese sentido, toda filosofía tiene o es una metafísica. De hecho, el mismo Kant advertía que ‘ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre’” (p. 119).

En segundo lugar, más allá de esta actitud metafísica general, es posible entender a la metafísica “como ‘una escuela específica o una corriente histórica particular’. Y, como ya sabemos que hay muchas interpretaciones, muchas metafísicas, vamos a atender solo a una, que es la que más nos interesa: *la metafísica del ser*, el modo tradicional de entender la metafísica en la tradición realista” (p. 121). Y Burgos explica que “la metafísica del ser, a través de la teoría de la participación, ha sido capaz de ofrecer una visión global de todo lo existente que sería fructífero mantener” (p. 123); pero en algunos puntos, en especial los referidos a la subjetividad personal, sería conveniente llevar a cabo una reelaboración parcial

de la metafísica y de la antropología, centrada en la noción de persona y elaborada a partir de la *experiencia integral*.

Concluye el profesor español su argumentación afirmando que “contribuir a la fundación de una razón no cientificista sino ampliada [como lo propone Ratzinger], es, también abrir una vía racional y razonable hacia Dios que es Logos. Porque solo esta razón ensanchada es ‘una razón abierta a la cuestión de la verdad y a los grandes valores inscritos en el ser mismo y, por consiguiente, abierta a lo trascendente’ [Ratzinger]. Y esta tarea corresponde al logos” (p. 136), es decir, a la razón abierta al ser a partir de la *experiencia integral*.

En resumen, es posible afirmar que, en el libro reseñado, lo que trata principalmente su autor es de actualizar, reformular y fortalecer la cuestión del origen, valor y desarrollo del conocimiento humano, en especial del científico y del filosófico, en el marco de una continuidad activa y progresiva con la denominada por Isaiah Berlin “tradición central de Occidente”. Pero como resulta manifiesto, no se trata en este caso de un mero comentario, o estudio histórico, ni una simple sistematización de algunos conocimientos de autores clásicos, sino fundamentalmente de repensar, incorporando las aportaciones más valiosas de autores modernos y contemporáneos, y haciéndose cargo polémicamente de las objeciones e impugnaciones planteadas, así como los problemas fundamentales de la gnoseología y epistemología.

En este círculo virtuoso entre las tesis centrales del pensamiento clásico: realismo epistémico, recurso permanente a las directivas de la lógica, las aportaciones de la analogía y actitud firme de apertura mental y búsqueda de la verdad; y las de la reflexión moderna: secularidad del pensamiento, ponderación de los aspectos subjetivos del conocimiento, inclinación (a veces excesiva) a los instrumentos metodológicos propios de las ciencias exactas y naturales y vinculación instrumental con la tecnología, Burgos extrae soluciones sólidas argumentativamente, intrínsecamente convincentes y desprovistas de reduccionismos y sectarismos, para uno de los problemas basilares del pensamiento y de la acción humana contemporánea. Vale la pena estudiarlo en profundidad y difundir sus tesis centrales, para el mejoramiento, la apertura y el rigor de la cultura filosófica de nuestros días.

El autor es Doctor en Ciencias Jurídicas y Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de Filosofía Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Mendoza. Es Investigador Superior de Tiempo Completo en el Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de esa misma Universidad. Ha sido designado Doctor Honoris Causa por la Universidad Austral de Buenos Aires y Egregius Magister por la Universidad Panamericana de México. Sus áreas de interés son la Filosofía Práctica, la Ética, la Filosofía del Derecho y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.