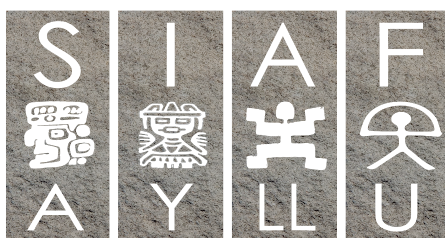


AYLLU - SIAF

Revista de la Sociedad Iberoamericana
de Antropología Filosófica (SIAF)



Numero 2, Enero-Junio 2020

ISSN: 2695-5938

e-ISSN: 2695-5946

DL: SE-2177 - 2019

DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2020.2

Dirección postal de la revista.

Universidad Católica de Santa María, Facultad de Ciencias y Tecnologías
Sociales y Humanidades. Urb. San José, San Jose s/n, Yanahuara.
Arequipa, Perú. Tlf:(054) 382038. E-mail: <https://ayllu-siaf.com>

Ubicación electrónica: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.
URL: <https://ayllu-siaf.com/>

Entidad editora: Editorial Themata, S.L., Antonio Susillo 6, 41907 Valencia
de la Concepcion, Sevilla, España. Tlf: (34) 955720289.

AYLLU-SIAF se indexa en las siguientes bases de datos y repertorios bi-
bliograficos: Dialnet.

Comité científico

Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.

Luis María Balaña, Universidad Católica de Buenos Aires
Argentina.

Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales
Colombia.

Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago
Chile.

Guadalupe Gaytán Aguirre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México.

Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vi-
cente Lombardo Toledano
México.

Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago
Chile.

Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur
México.

Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.

Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza
España.

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla
España.

Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.

Equipo directivo

Director: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, emérito,
(jacintochoza@gmail.com)

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar,
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú
(gutierrez.anani@gmail.com)

Director técnico: Josep Sanmartín Cava, Universidad Católica de Valencia y
Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano
México
(josepsanmartincava@gmail.com)

Edwin Aguirre Ramírez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
(dredwinagra@gmail.com)

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María,
Arequipa, Perú (ariespatricioa@gmail.com)
Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de
Arequipa, Perú (liliancalisaya@gmail.com)

Consejo editorial

Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires
Argentina.
Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.
Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa
Perú.
Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana
México.
Juan José Padial, Universidad de Málaga
España.
Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México.
Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago
Chile.

Patrocinadores

Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales

Vicente Lombardo Toledano

México

Editorial Thémata, Sevilla

España

Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín

Colombia

Universidad Anáhuac del Sur

México

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

México

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

México

Universidad Católica de Buenos Aires

Argentina

Universidad Católica de Santa María, Arequipa

Perú

Universidad San Sebastián, Santiago

Chile

Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos aires

Argentina.

Universidad de Sevilla

España

AYLLU-SIAF., N2 Enero-Junio (2020)
ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946
DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2020.2

ÍNDICE

ARTÍCULOS

1.- <i>Algunos rasgos de la antropología filosófica en Edith Stein</i> Mauricio Beuchot, UNAM, Cd. México.	7
2.- <i>Antropología Filosófica del Derecho a la luz de la</i> <i>Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot</i> Napoleón Conde Gaxiola, Instituto Politécnico Nacional, Escuela Superior de Turismo, México.....	29
3.- <i>El ser humano como objeto de técnica. Reflexiones sobre</i> <i>el transhumanismo.</i> Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.....	49

SECCION DE CREACION

<i>Manifiesto interaccionista.</i> José Manuel Sánchez López, IES Santa María de Alarcos, Ciudad Real, España.....	65
--	----

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES.....	91
--	----

EVALUACION POR PARES Y POLITICA EDITORIAL.....	100
--	-----

DECLARACION ETICA SOBRE BUENAS PRACTICAS.....	102
---	-----

AYLLU-SIAF., N2, Enero-Junio (2020) pp.: 7- 27

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2020.2.1

ALGUNOS RASGOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EDITH STEIN

Mauricio Beuchot, UNAM, Cd. México.

Recibido: 2020-03-29

Aceptado: 2020-05-29

Resumen

En este artículo se intenta presentar rasgos sobresalientes de la antropología filosófica de Edith Stein. Lo que más se quiere señalar es que no solamente hizo filosofía del hombre, sino, sobre todo, filosofía de la mujer. Se interesó por el lugar del ser humano en el universo y dedicó trabajos importantes a ese efecto. Presenta la complementariedad que se da entre hombre y mujer, y cómo pueden colaborar en la sociedad. Todo eso dentro de una filosofía personalista.

Palabras clave: Stein, antropología filosófica, filosofía del hombre, filosofía de la mujer, filosofía personalista.

Abstract

The aim of this article is to present the main lines of the Philosophical Anthropology of Edith Stein. The most intended to signalize is the fact that she not only worked on Philosophy of Man, but also on Philosophy of Woman. She was interested in the place of human being in universe, and dedicated important works to this effect. She sustains the complementary character of the relationship between man and woman, and how they can collaborate in society. All of this inside of a personalist philosophy.

Key words: Stein, Philosophical Anthropology, Philosophy of Man, Philosophy of Woman, Personalist Philosophy.

1.- Introducción

Edith Stein, a semejanza de Max Scheler -a quien conoció y admiró- trabajó en antropología filosófica. Inclusive ha sido usada con provecho para el pensamiento del personalismo contemporáneo. Conocedora de la fenomenología, la puso en diálogo con el tomismo. . Aquí trataré de extraer algunos elementos de esa confrontación. Se trata de una conversación edificante entre las dos corrientes de pensamiento. Podría decirse que Edith oscila entre la filosofía fenomenológica y la mística.

En efecto, Edith Stein fue un gran personaje de la fenomenología, ya que fue discípula y asistente del propio Husserl. Sin embargo, al igual que otros de sus alumnos, se distanció del maestro cuando éste derivó hacia el idealismo trascendental. Por eso ella se atrincheró en el realismo de Santo Tomás, y se dedicó a relacionar el tomismo con la fenomenología, ya sea poniendo el tomismo en términos fenomenológicos, ya interpretándolo desde la perspectiva de esa corriente. Lo cual la hace muy interesante.

Eso nos indica que la filosofía de Santo Tomás puede entrar en diálogo estrecho con la fenomenología, deparando, así, un tomismo fenomenológico. Trataremos de verlo de la mano de esta gran pensadora.

2.- Rasgos bio-bibliográficos

La filósofa alemana Edith Stein nació en Breslau, en 1891. Era de familia judía.¹ En 1911 estudió, en la universidad de su ciudad natal, filología germánica, historia y psicología. Era la psicología positivista y empirista, la que Husserl combatió como psicologismo. Uno de sus profesores, Moskiewicz, le dio a leer las *Investigaciones lógicas*, de Husserl, que había sido su maestro en Gotinga. Convencida Edith, por la lectura de esa obra, de que el autor de ese libro era el mejor filósofo de Alemania, en 1913 fue a esa ciudad, donde él enseñaba entonces.

En Gotinga hizo amistad con los primeros seguidores de la fenomenología, en la llamada *Sociedad filosófica*, como Adolf Reinach, Moritz Geiger, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré, Ro-

1 Ver E. Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973; A. Pérez Monroy, *Edith Stein también murió en Auschwitz*. Semblanza, México: CEHVAC, 1988.

man Ingarden y Jean Hering. Fue alumna muy cercana a Husserl, quien la ayudó a doctorarse en 1915 y le dirigió su tesis doctoral sobre la empatía, defendida en 1916 y publicada en 1917 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigido por su maestro. En Gotinga fue también alumna de Adolf Reinach. En reuniones con Husserl conoció a Max Scheler, cuyas conferencias escuchaba y a quien admiraba mucho; y a Heidegger, a quien veía entonces muy serio. Tuvo amistad cercana, además, con Alexandre Koyré y Roman Ingarden.

Durante la Primera Guerra Mundial ella sirvió como enfermera por un tiempo. Volvió a la filosofía en 1916, y Husserl, que había sido llamado a Friburgo en 1915, la tuvo allí como adjunta, de 1916 a 1918. Stein le ayudó a ordenar el manuscrito de la segunda parte de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Como Husserl estaba ocupado en otro proyecto, dejó la edición de esa obra a cargo de Edith, por lo que -según Roman Ingarden- ella se encargó prácticamente de redactarla. Pero, precisamente, esa obra la distanció de su maestro, por considerar que éste daba un giro hacia el idealismo. De hecho, los primeros fenomenólogos eran realistas, y les sorprendió mucho ese cambio de su maestro; incluso muchos se separaron de su corriente.²

Edith volvió a Breslau y, de 1919 a 1922, enseñó privadamente fenomenología y escribió algunos ensayos que Husserl le publicó en el *Jahrbuch*. Edith Stein se convirtió al catolicismo en 1921 y se hizo bautizar en 1922. Este año se cambia a Espira, donde enseña lengua y literatura alemana en el Colegio Santa Magdalena, de las dominicas, hasta 1931. Gracias a su amigo el jesuita Erich Przywara, estudió a Santo Tomás, incluso tradujo el *De veritate* de éste, y desde entonces se esforzó por compaginar la fenomenología con el tomismo. Publicó el ensayo “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás”, en el *Festschrift* de su maestro, cuando éste cumplió setenta años, en 1929. En 1931 Edith quiso ganar una cátedra en Friburgo, para lo cual redactó una disertación intitulada *Potencia y acto*, y trató de que la apoyara Heidegger, pero no tuvo éxito. En 1932 fue a Münster, donde enseñó en el Instituto Germánico de Pedagogía Científica. Ese año participó en Juvisy, Francia, en las jornadas de la Société Thomiste, donde conoció a Maritain, y puso en diálogo a Tomás con Husserl, con la contribución “La fenomenología”.

2 A. Dartigues, *La fenomenología*, Barcelona: Herder, 1975, p. 35.

En 1933, con el ascenso de Hitler, se le volvió imposible enseñar, por su condición de judía, y entró a la orden carmelitana, en la que tomó el hábito en 1934, en Colonia, cambiando su nombre a Sor Teresa Benedicta de la Cruz. Husserl quiso asistir a la ceremonia, pero no pudo; eso le dolió, porque se sentía con derecho a ser el padrino; envió un telegrama felicitándola, y decía que la Iglesia había ganado un neo-escolástico sin igual, y que todo neo-escolástico verdadero será místico, y todo místico verdadero será neo-escolástico.³ Escribió muchas cosas, entre ellas *Ser finito y ser eterno* (1936), su libro más importante, que no pudo publicar por el antisemitismo que imperaba. En 1938, por el peligro nazi, huyó a Echt, en Holanda. Estuvo allí en un convento, estudiando la mística cristiana (Pseudo-Dionisio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz...).

Sin embargo, como Holanda estaba invadida por los nazis, se pensó que huyera a Suiza; pero, cuando parecía factible, fue atrapada por la Gestapo, y enviada al campo de concentración de Auschwitz, donde fue sacrificada. Fue beatificada por Juan Pablo II en 1987 y canonizada por él mismo en 1998.⁴

Entre sus obras filosóficas se destacan: *Sobre el problema de la empatía* (1917); *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*. I. Causalidad psíquica. II. Individuo y comunidad, en el (V, 1922); “Qué es fenomenología” (1924); *Una investigación sobre el estado* (en el *Jahrbuch*, VII, 1925); “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás”, en el *Festschrift* de su maestro, por sus setenta años (en el *Jahrbuch*, XII, 1929); *Investigaciones de Santo Tomás sobre la verdad* (El *De veritate*, traducido y anotado, 1931-1935); “La fenomenología”, en las jornadas de la Societé Thomiste (1932); también otros artículos en el *Jahrbuch*. Pero se tuvieron que publicar póstumamente libros y artículos que no pudo dar a la imprenta por ser judía, como *La mujer* (1959); *Ser finito y ser eterno* (1950); *Mundo y persona* (1962); *Introducción a la filosofía* (1991); *La construcción de la persona humana* (1994). Tiene también obras teológicas, como (1942), además de un escrito sobre el Pseudo-Dionisio.⁵

3 A. Pérez Monroy, op. cit., p. 43.

4 M. Esparza, *El pensamiento de Edith Stein*, Pamplona: Eunsa, 1998, pp. 21 ss.

5 Las ha estudiado A. Gómez Robledo, *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 51 ss.

3.- Perfil

Edith Stein amó siempre la verdad, y la buscó de muchas maneras, hasta llegar a ella por la fe. Según lo manifestó, estudiar la verdad era su única oración cuando era agnóstica; y, ya convertida, concebía, siguiendo a San Agustín, al verdadero filósofo como amador de Dios.⁶

Excelente conocedora de la fenomenología y del tomismo, se esforzó por ponerlos en diálogo, incluso por trasvasar a Santo Tomás al lenguaje fenomenológico, como había hecho Heidegger con Duns Escoto, en su escrito de habilitación, y con Aristóteles en su famoso *Informe Natorp*.

Tal es la mayor aportación de Edith Stein, acercar el tomismo a la fenomenología. Con lo cual realiza un trabajo creativo, tanto en la gnoseología como en la ontología.

4.- Trabajos fenomenológicos

Está su trabajo como editora de obras de Husserl: así, la segunda y tercera partes de las Ideas, para las que ella hizo todo el trabajo pesado, incluyendo la redacción de los materiales, muy necesitados de arreglo (prácticamente apuntes, solamente), y Paul L. Landgrebe sólo hizo la revisión final, arreglando un poco el texto, pero en realidad no cambió casi nada;⁷ y también editó el volumen sobre *La conciencia interna del tiempo*, ayudada por Heidegger y Koyré. Pero, además, hizo estudios y aplicaciones muy personales y creativas de la fenomenología.

Es célebre su tesis, dirigida por Husserl, sobre la empatía. Él mismo reconoció que mencionaba ese concepto, pero que no lo había desarrollado. También le pidió que la hiciera contrastando lo que desde la fenomenología se podía decir con lo que había dicho Theodor Lipps. La tesis le gustó tanto a su maestro, que la publicó en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, en 1917.⁸

6 Ibid., p. 74.

7 Según testimonio de Roman Ingarden, referido por M. Esparza, op. cit., p. 41.

8 E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, México: Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 33 ss.

En 1922 publicó en el mismo *Jahrbuch* algunos trabajos suyos sobre la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Sobre la causalidad psíquica y sobre el individuo y la comunidad. Allí hace la crítica de la psicología empirista, en la línea de su maestro, la que éste había hecho en sus *Investigaciones lógicas*.

Además, en 1924, un resumen sobre qué es la fenomenología, en el anexo científico de una revista. Y ese mismo año, también un estudio acerca del estado, en el *Jahrbuch*. Hacía, pues, una difusión y una aplicación muy competentes del pensamiento fenomenológico.

En 1929, su amigo el padre Przywara le organiza una serie de conferencias. Fueron sobre la condición femenina, y se reunieron, con el título *Sobre la mujer*, en un volumen, publicado póstumamente.⁹ Habló en ellas acerca de la vocación de la mujer, como compañera del varón y madre de la prole. Compañera no en el sentido de atendida a él, sino de tener igualdad en la familia. Ella, por su misma anatomía, en el matrimonio tiene una vocación a la maternidad, y al cuidado. Por eso, también en el ámbito profesional, es más apta para carreras que implican cuidado, como la medicina, la enfermería, etc. Aunque también puede optar por otras actividades que han sido consideradas como privativas del hombre, ya que ella sabrá darles el sesgo femenino.¹⁰

Edith había sido proclive al feminismo, pero encontró el equilibrio proporcional en estos estudios de género. Siempre defiende la dignidad de la mujer, que tiene todo el derecho de acceder a las carreras profesionales; pero cree que tiene que darles su sesgo propio, como compañera del varón y la que, con su cuerpo y su instinto, acoge el cuidado de la prole. Como lo que ahora defiende el feminismo de la diferencia, cuando es también de la complementariedad.

5.- Fenomenología y tomismo

Después de su conversión, Stein estudió a fondo a Santo Tomás. Y se dedicó a relacionar el tomismo con la fenomenología, para expresar las doctrinas del Aquinate de acuerdo con lo que se podía entender en el siglo XX.

9 E. Stein, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid: Ediciones Palabra, 1998, pp. 12 ss.

10 R. Sánchez Muñoz, *Introducción al personalismo de Edith Stein*, México: Universidad Pontificia de México, 2016, p. 98.

Así, participó en el volumen de homenaje a Husserl, en 1929, con el título de “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás”.

También por indicación del padre Pzywara, tradujo y anotó el *De veritate* de Santo Tomás, que comenzó en 1931 y terminó en 1935. Asimismo, en 1932 presentó, en el congreso de Juvisy (cerca de París), de la Societé Thomiste, una exposición de la fenomenología, comparándola con la doctrina tomista. Allí la admiró Maritain, quien le brindó su amistad, y tuvo palabras muy elogiosas para su trabajo. Asistieron grandes tomistas, como Léon Noël, Aimé Forest, y otros personajes, como Edgar de Bruyne y el propio Koyré, a quien ya conocía.

Ya había escrito *Potencia y acto*, tesis con la que deseaba alcanzar una cátedra, sin conseguirla. Pero fue material para un estudio más amplio, de 1936, *Ser finito y ser eterno*, su obra principal, que tiene más de 500 páginas, en las que reconstruye la gnoseología y la ontología tomistas por medio de la fenomenología.¹¹ En el subtítulo señala una ascensión al sentido del ser, algo que también había querido hacer Heidegger en *Ser y tiempo*, y al que tal vez ella alude, ofreciendo otro camino para hacerlo: no por la temporalidad, sino atendiendo a la eternidad. Es también semejante a otro intento de un discípulo de Husserl y de Heidegger, Levinas, que trata de hacerlo yendo más allá de la ontología, hacia la metafísica y el infinito.

Atenderemos a esta obra. Ya desde el prólogo, la autora dice que trata de poner en práctica su formación fenomenológica, a la vera de Husserl, y lo que ha aprendido de la *analogia entis*, tal como la ha estudiado en el libro de ese nombre de Przywara.¹² Quiere salvar el obstáculo del lenguaje, tratando de llevar los conceptos tradicionales a términos modernos, es decir, decir el tomismo de manera fenomenológica.

Se introduce con la cuestión del ser, a través de la historia, pero sobre todo en Santo Tomás, como posibilidad de una filosofía cristiana.¹³ La entiende como preparación para la fe, tal como lo hizo el Aquinate.¹⁴ Pasa a la potencia y al acto como modos supremos del ser en el tomismo. En línea fenomenológica, aborda los modos de ser del yo puro. Toma como punto de partida lo que en la fenomenología son las unidades de experiencia

11 E. Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996 (1a. reimpr.).

12 Ibid., pp. 13 y 15.

13 Ibid., pp. 19 ss.

14 Ibid., pp. 46-47.

vital, que construye el yo en su vida consciente. Es la intencionalidad del yo psíquico hacia su objeto. Ahora bien, el yo puro, como lo llama Husserl, es el yo inmediatamente consciente en la experiencia, aunque no se toma en cuenta su contenido, sino su carácter de punto de partida de esa intencionalidad. Pues bien, ese yo puro tiene diversos modos de ser: si está en el presente, está en acto; si se refiere al pasado (memoria) o al futuro (previsión), está en potencia.

No se puede dudar de esta doble distinción y, sin embargo, en ella también se manifiestan la impotencia y la debilidad del ente por excelencia [que es el yo puro]. Está siempre vivo en sí, pero no puede conservar constantemente vivo aquello de lo cual tiene necesidad para vivir; su vida tiene necesidad de contenido y sin este contenido está vacía y no es nada. Él da la vida al contenido, pero cada vez sólo por un instante para recaer en seguida en la nada. Continúa siendo, en el modo de ser modificado de lo que no vive, pero no está limitado en este campo”.¹⁵

De este modo, a través de los modos de ser de ese ente por excelencia que es el yo puro, encuentra una analogía en el ser. Aquí ya está reconstruyendo la teoría tomista de la analogía del ente a través de conceptos fenomenológicos.

Aun cuando utiliza su raigambre fenomenológica, Stein se aparta del idealismo trascendental de Husserl, para acercarse al realismo de Santo Tomás. En todo caso, ella cree hacerlo aprovechando los mismos presupuestos de la postura de su maestro, que en un principio era objetivista.¹⁶ Quiere conservarse dentro de la línea fenomenológica husserliana.

También lo hace en cuanto a la esencia, es decir, al ser esencial; para que tenga sentido fenomenológico, ve la esencia como *eidos*. Lo distingue del ser real, y considera el problema de los universales.¹⁷ En lugar de usar el término “idea” o “*eidos*”, que es escurridizo, prefiere el de “esencia”, en sentido fenomenológico (siguiendo a J. Hering y a R. Ingarden).¹⁸ Por ejemplo, la esencia de la alegría es una, a pesar de lo movediza que es ésta

15 Ibid., p. 70.

16 M. Esparza, op. cit., p. 208.

17 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 78 ss.

18 Ibid., p. 80.

como hecho. Las esencias de las experiencias son el sentido y la inteligibilidad de éstas. Según Husserl, es el conjunto de sus atributos esenciales.¹⁹ Ahora bien, la esencia puede ser particular o general, y de la primera pasamos a la segunda. De los rasgos esenciales pasamos a las esencialidades. El ser de las esencialidades es un ser esencial. Es lo que, según Husserl, se obtiene por intuición de las esencias o ideación.²⁰ También encuentra en el ser esencial la distinción de potencia y acto, ya que hay un ser esencial que no ha llegado a ser, pero que puede ser, y otro que está realizado.²¹ Así, podemos distinguir el ser esencial y el ser real de las cosas. Y ver que los universales son esencias, pero no de tipo platónico, sino aristotélico, como estructuras de las cosas (muy cercanas a la postura de Duns Escoto, según la misma Stein).²² Además, basándose en las investigaciones de la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius sobre el tiempo, encuentra que hay cosas que son fugaces, mientras que otra es continua; ésta tiene que ser algo personal, un ser eterno, diferente del ser finito y temporal.²³

Este ser esencial, de Stein, es un tributo a Husserl, pues es:

Una región ontológica intermedia entre el ser real y el Ser eterno, que albergaría de modo intemporal todo lo perteneciente al ámbito del 'sentido'. El mundo de las esencias es descrito como un 'reino estratificado', compuesto por elementos esenciales jerarquizados de mayor a menor universalidad.²⁴

Allí entran los universales y, de hecho, la esencia no es el ser individual, sino un ser en sí. Se ve también, la simpatía por el platonismo, aunque considera que es muy afín al aristotelismo, lo cual no deja de ser otra concesión a la fenomenología, que era un cierto ejemplarismo.²⁵

19 Ibid., p. 87.

20 Ibid., p. 101, nota 43.

21 Ibid., pp. 108-110.

22 Ibid., p. 118.

23 Ibid., p. 122.

24 M. Esparza, op. cit., P. 246.

25 Así es llamado por A. de Muralt, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pp. 39 ss.

Hay un capítulo muy amplio, el de la esencia como substancia, compuesta de materia y forma.²⁶ Hace una exégesis muy cuidadosa de los textos de Aristóteles y Santo Tomás. Acude varias veces a Heidegger y sus interpretaciones del Estagirita. También usa a J. Hering, en cuanto a la materia y la forma, así como de H. Conrad-Martius; por la constitución de los modos de realización de algo en el espacio.²⁷ De manera novedosa, ve el hilemorfismo desde la física atómica y dinámica.²⁸ Desde una perspectiva fenomenológica, ve la forma en el sentido de la ontología formal de Husserl: la substancia es el todo independiente, visto en relación con las propiedades que puede recibir y con sus partes constitutivas.²⁹ Y lo aplica al mundo orgánico y viviente.

La ontología formal de la fenomenología se ve, sobre todo, cuando Stein trata la *forma vacía*.

En la alumna de Husserl, no podía faltar un apartado dedicado a la ontología formal. En sede lógica, la forma tiene un sentido diverso respecto al contemplado hasta aquí. En términos generales, Stein describe la forma vacía como aquello que engloba o delimita un contenido determinado. A la forma esencial (*morphé*) corresponde en lógica la forma vacía.³⁰

Es otro aspecto de la inclinación esencialista y platonizante de nuestra filósofa. Esta forma vacía, en el tema de la individuación, adquiere parecido con la *haecceitas* de Duns Escoto (forma esencial individual o individualizadora del ente concreto).

Edith Stein pasa al tema de las propiedades trascendentales del ser, que son el ente, el algo, la cosa, lo uno, lo verdadero y lo bueno. Añade lo bello.³¹ El estudio de estas formas del ente constituye el objeto de lo que Husserl llamó ontología formal.³² En cuanto al trascendental *verdad*, lo relaciona con la intencionalidad; el contenido intencional y la represen-

26 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 137 ss.

27 Ibid., p. 202 ss.

28 Ibid., pp. 208 ss.

29 Ibid., pp. 221 ss.

30 M. Esparza, op. cit., p. 276.

31 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 293 ss.

32 Ibid., p. 297.

tación, es decir, un objeto y un saber que le corresponde. Pero, más que la correspondencia del saber con el objeto, que es la verdad lógica, aquí se trata de la correspondencia del espíritu y del ente, todo ente posee un sentido, es inteligible. El objeto se hace transparente; el intelecto tiene la intencionalidad dirigida hacia él. Sobre todo en relación con el Intelecto Divino. Además, como dando respuesta a Scheler, habla del ser, el bien y el valor, ya que el valor es un aspecto del bien y éste del ser.³³

Nuestra autora llega a los trascendentales del ser por una reducción eidética, la cual equivale a una abstracción.³⁴

En seguida trata el sentido del ser (que es lo que anduvo buscando Heidegger y que, al parecer, no encontró), y ella lo encuentra a través de la *analogia entis*, la cual indica que el ser tiene muchos significados; pues, aunque el ser es uno, el ente es plural. Sobre todo se ve en la gran diferencia entre el ser eterno y el ser temporal o finito, entre el ser esencial y el ser real, entre el ser actual y el ser posible.³⁵ Con un tono fenomenológico, resume así los sentidos del ser:

El ser temporal-real no es una realidad acabada (= acto puro), sino una realización de posibilidades esenciales sometidas a un principio y a un progreso. La oposición del ser autónomo y del ser dependiente forma parte de eso: el principio de la realización es un paso de la posibilidad esencial a la realidad temporal, o la entrada en la existencia temporal; a la realización progresiva pertenece un ente que lleva en sí posibilidades todavía no realizadas; algo que no es todavía lo que debe ser, pero que ya está determinado en su deber ser; así su desarrollo está ya determinado de antemano. El real-temporal es un ser colocado en sí mismo y una determinación de la esencia (= ousía = substancia).³⁶

Los accidentes que se dan en esa substancia son posibilidades realizadas en ella y fundadas en ella. Y luego viene la distinción entre ser temporal (finito) y ser eterno (puro acto). Lo cual completa los sentidos del ser.

33 Ibid., p. 331.

34 M. Esparza, op. cit., p. 282, nota 157.

35 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 342 ss.

36 Ibid., pp. 369-370.

Sin embargo, para Stein el ser real es unívoco; el que es analógico es el ser el ser esencial. Está en el ámbito de las esencias. Por eso se trata de un esencialismo, más cercano al ser común de Duns Escoto que al ser analógico de Santo Tomás.³⁷

Luego nuestra filósofa busca la imagen de la Trinidad en la creación, y la encuentra en el ser personal. Desarrolla toda una metafísica de la persona, basada en la imagen de Dios en el hombre.³⁸

Termina con una exposición acerca del ser individual. Examina la teoría tomista del individuo, de la individuación y de la personalidad o individuo humano. Señala la vocación del ser humano a la vida eterna, y habla de la unidad de la raza humana como cuerpo de Cristo.³⁹

Tal es el contenido general de esta magna obra de Edith Stein. Es su contribución al diálogo tomismo-fenomenología, dentro de la corriente de la filosofía cristiana, en la que se puede hablar de un tomismo fenomenológico.

En cuanto a la recepción del tomismo en la fenomenología de Stein, María Sánchez Alcaraz ha señalado muy bien la trayectoria. Ésta pasa por el concepto de persona. En efecto, nuestra santa va del yo puro husserliano a la persona, que es una noción sumamente importante en la ontología de Santo Tomás. Por así decir, es lo más perfecto ontológicamente hablando. Avanza más allá del yo puro porque considera a éste como vacío. Más que como centro de constitución de conocimiento, lo ve como núcleo de crecimiento.⁴⁰ Es decir, lo sitúa en un ámbito más vivo; o, si se prefiere, más existencialista o menos esencialista que el fenomenológico. Considera al yo fenomenológico, en la línea tomista, como substrato de habitualidades, esto es, como sujeto de virtudes. Es el que da unidad a las propiedades que posee, principalmente la creatividad y la libertad. Así, la persona resulta el factor de individualización del alma y del cuerpo.

Nuestra santa concibe el sí mismo como una especie de “materia” previa, en la que se darán, como forma, las potencialidades de la persona. Se constituye después el yo, que es el regulador de los actos del sí mismo humano. A pesar de su carácter primigenio o inicial, el sí mismo es el que

37 M. Esparza, op. cit., p. 262.

38 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 371 ss.

39 Ibid., pp. 483 ss.

40 M. Sánchez Alcaraz, tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 2015, pp. 614 ss.

posibilita la vida personal en sus demás manifestaciones. Con base en él se adquieren los hábitos o virtualidades, a través de la actividad libre del yo.⁴¹

Después de esta recorrido por la persona, por sus actos, sus hábitos, sus potencias o facultades, Stein llega al núcleo substancial del ser humano, aceptando la noción aristotélica de substancia primera, ya que la persona es una substancia individual dotada de razón. Así evita quedarse en las formas lógicas vacías de Husserl, llegando a algo más cargado ontológicamente, como es la noción de substancia.⁴² Con esto nuestra pensadora nos muestra que es aceptable, dentro de la filosofía personalista, la idea de substancia, cosa que varios de los representantes de esa corriente no quieren recuperar, y con ello dejan al personalismo sin un sustento ontológico fuerte, cosa que le es más conveniente que el mero relativismo posmoderno.

6.- Sobre la persona

Como buena fenomenóloga, en cuanto al personalismo se interesó en la constitución de la persona. La ve en el cuerpo, el alma y el espíritu, al igual que San Pablo. Analiza la constitución del cuerpo, y señala que es el espejo del alma y del espíritu; es la exterioridad de la persona. El alma es el yo, que maneja el cuerpo y se mueve en su libertad. Para Stein es muy importante la libertad del hombre, que no está reñida con la gracia, ya que esta última es la libertad de Dios que se dona al hombre, pues Dios sólo interviene en lo que el hombre le permite. Y lo que llama el *espíritu* es lo que establece los valores de la persona y la que rige la vida ascético-mística del alma. Es la que hace que el ser humano se mueva en el mundo de la vida sin perder la dimensión religiosa.

Nuestra autora hizo críticas muy valientes a Husserl, a Scheler y a Heidegger. A Husserl le reprocha (al igual que otros discípulos suyos) el haber abandonado el realismo de su juventud por el idealismo trascendental del final. A Scheler le señala su irracionalismo, dejando que los valores corran el peligro de caer en el subjetivismo y el relativismo. Y a Heidegger le dice

41 Ibid., pp. 641 ss.

42 Ibid., pp. 669 ss.

que, por su alejamiento de la religión, ha dejado una imagen del hombre sumamente nihilista, como únicamente ser para la muerte y sin ningún sentido en esta vida, en la que está arrojado.⁴³

En un artículo intitulado “La estructura óntica de la persona y su problemática ligada a la teoría del conocimiento”, que puso como uno de los apéndices de su obra *Ser finito, ser eterno*, Stein recalca la libertad del hombre. Puede recibir la ayuda de la gracia solamente si él lo permite; y, aun permitiéndolo, tiene que corresponder a ella desde su libre albedrío. Eso le da una responsabilidad ante su conducta moral.⁴⁴

En la investigación sobre la constitución de la persona, su estudio acerca de la empatía le sirvió como principio.⁴⁵ Es la relación intencional de una conciencia hacia otra conciencia; es la vivencia no originaria de una vivencia originaria: la del encuentro entre personas.⁴⁶ Las dos conciencias, las dos personas, no se identifican en ese acto, siempre existe una distancia que las separa y las distingue. Y es lo que permite, a la vez, aproximarse a lo que vive el otro y comprenderlo.

La empatía nos ayuda a entrar en contacto, en comunicación interpersonal. Es un yo que se vincula con un tú, que es otro yo, pero establecen un nosotros. Es una relación fundada en la analogía.⁴⁷ Y eso que todavía Stein no la ve desde el tomismo, el cual recibirá sobre todo de Erich Przywara, estudioso de la *analogia entis* en Santo Tomás.

Stein se centra en la constitución de la persona, tomando como punto de partida la empatía, y como desembocadura el problema del alma.⁴⁸ Aborda después la manera como estudian a la persona las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, deteniéndose en éstas, por la noción de subjetividad que emplea la filósofa alemana.⁴⁹ Pasa al tema de la convivencia

43 M. Esparza, op. cit., pp. 101 ss.

44 Ibid., pp. 134 ss.

45 E. González di Pierro, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Editorial Dríada, 2004, pp. 39.

46 E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, ed. cit., pp.55-57.

47 Ph. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Analogía, número especial 3, 1998, pp. 49 ss.

48 Ibid., p. 31 ss.

49 Ibid., pp. 75 ss.

con las demás personas, en la sociedad, lo cual conecta a la persona con la historia.

A través de los conceptos de cuerpo, alma y espíritu, llega al del yo, que es el más complejo en esta pensadora. Es el polo de referencia del sujeto, lo que le permite hablar de sí mismo. Pero no es el yo puro, de Husserl, sino un yo concreto, que puede tener empatía con el otro, comprenderlo y amarlo.⁵⁰ Está más en la línea de Scheler y su *ordo amoris*.

En *La estructura de la persona humana* (1932-1933), nuestra autora sigue en su talante fenomenológico, pero en diálogo con San Agustín y Santo Tomás. Insiste en el concepto de formación, ya que su escrito tenía una finalidad pedagógica, pero es ilustrativo en el ámbito filosófico. La formación de la personalidad acompaña al ser personal. Si este último es la parte substancial, el otro añade el cuidado de las relaciones, principalmente con los demás, en la vida en sociedad.⁵¹ El hombre es una persona comunitaria. Tiene actos intencionales, y entre ellos están los que ejerce con libertad. Es lo que le da responsabilidad por ellos. De ahí que tiene que vivir moralmente en la comunidad, en la sociedad. Y para ello lo mejor es la vida espiritual, la de su alma y su espíritu, más allá del cuerpo.

Stein tiene una idea del núcleo personal del ser humano. Significa lo que constituye la identidad del hombre y la base de su dignidad. Es algo que se va conquistando poco a poco, mediante el ejercicio de la libertad, que nos hace autorrealizarnos. Como buena discípula de Husserl, no le basta el sentimiento para captar los valores, sino que acude al intelecto y a las virtudes que desarrolla el individuo de acuerdo con sus capacidades. En *Individuo y comunidad* añade que esas cualidades, que se desarrollan por la formación, tienen que ponerse al servicio de los demás.⁵²

En el personalismo de Stein, la persona es un ser en proceso, en desarrollo. Se está haciendo a través de su conocimiento y su voluntad, es decir, por medio de su libertad. Reconoce que el alma es una realidad substancial, pero que tiene que ser ampliada con cualidades.⁵³ Por eso distingue el yo del sí mismo, ya que el primero sirve de base, pero el segundo identifi-

50 E. González di Pierro, op. cit., pp. 52-53.

51 Ibid., pp. 64 ss.

52 R. Sánchez Muñoz, op. cit., pp. 46-47.

53 Ibid., p. 87.

ca, es el más profundo.⁵⁴ Y es que para nuestra autora la libertad es sumamente importante, es la que nos va haciendo y completando, de ahí la gran responsabilidad que tiene el ser humano.

Así, la persona tiene una intencionalidad hacia adentro y otra hacia afuera. La primera lo hace conocerse a sí mismo; la segunda, lo impele hacia lo demás, sobre todo hacia las personas. Es la comunión con los otros. Se da en un horizonte teleológico, donde se tienen que procurar los fines de la persona y de la sociedad al unísono, ya que lo que logre en el bien común redunda en el bien individual.⁵⁵

La libertad tiene que contar con la motivación, pues es lo que impulsa a actuar. Los actos libres son los que más permiten al hombre conocerse. Necesita recogerse, pero sin excluirse de los demás. Y tiene que darse a los otros sin perderse a sí mismo.⁵⁶ Se nota siempre en Stein un equilibrio entre las fuerzas o dinamismos de la persona. Ni solipsismo ni dispersión en el activismo.

En sus estudios sobre la mujer, Stein reflexiona profundamente sobre su papel, como persona que colabora en el mundo según su propia esencia.⁵⁷ El *ethos* o hábito es una segunda naturaleza, y la mujer lo tiene con sus propias características y diferencias; por eso ha recibido una vocación específica dentro del plano natural y el sobrenatural, como colaboradora con Dios en la obra de la creación.

Edith Stein comienza por la constitución del cuerpo y pasa a la del alma y la del espíritu. Por eso habla del alma como realidad profunda y fundamento de la persona, pero partiendo de una fenomenología del cuerpo.⁵⁸ Así nuestra autora tiene a un verdadero personalismo, que llega hasta el corazón de la persona. Todo ello gracias a su experiencia de Dios, entre la fenomenología y el tomismo.⁵⁹

Hay, pues, grandes aportaciones de Edith Stein al personalismo, a esa filosofía personalista a la que dedicó tantas reflexiones sobre la persona y su vida individual y social, natural y espiritual. Nos ha dado conceptos

54 Ibid., p. 91.

55 Ibid., p. 99.

56 Ibid., p. 102.

57 E. Stein, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, ed. cit., pp. 23 ss.

58 R. Sánchez Muñoz, op. cit., pp. 53 ss.

59 Ibid., pp. 143 ss.

muy valiosos, sobre todo para superar las deficiencias que otros filósofos de su tiempo tenían en su meditación sobre la persona. De Husserl deploró su idealismo; de Scheler, su irracionalismo, y de Heidegger, su cerrazón a la Trascendencia, al menos en esos momentos en que ella tuvo contacto con él. Además, departió con grandes fenomenólogos de esa época, de los que recibió y a los que aportó mucho en la tarea filosófica. Pero, sobre todo, la dimensión teológica coronó su pensamiento, la llevó a una lucidez muy grande, la que no tuvieron los grandes pensadores con los que discutió. La visión de la fe la hizo captar algunos callejones sin salida en los que se encerraba la filosofía moderna.

También se encuentra una filosofía de la historia en Edith Stein. Su concepto de la historicidad se relaciona con el historicismo, pero se aparta de su relativismo. Para nuestra autora, la marcha de la historia, de manera parecida a como lo planteó San Agustín, pone como centro de la misma a Cristo.⁶⁰ Recuérdese que nuestra pensadora tiene también una perspectiva teológica.

7.- Reflexión

Quisiera retomar sólo algunos elementos en los que me parece que Stein logra compaginar el tomismo con la fenomenología. Uno de ellos es el concepto de analogía. Aunque en su tesis de la empatía critica la idea que se tiene de ésta usando la inferencia por analogía, así como la “escuela de la analogía” atribuida a Max Scheler, sin embargo, Stein toma muy en cuenta la *analogia entis* a la hora de examinar el sentido del ser, ya que encuentra que tiene varios sentidos. Y uno de ellos es el de ser esencial, lo cual va muy de acuerdo con la idea fenomenológica de buscar la esencia considerada como *eidos*.⁶¹ No en balde había sido amiga del jesuita Erich Przywara, especialista en la analogía de Santo Tomás, a la que había dedicado un erudito libro, intitulado *Analogia entis* (publicado en Alemania en 1932).⁶² También este autor estuvo en contacto con la fenomenología, desde el tomismo.

60 E. González di Pierro, op. cit., pp. 115 ss.

61 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 369-370.

62 E. Przywara, *Analogia entis*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

Asimismo, la constitución de la persona como hipóstasis o substancia individual que en la razón que la informa y anima es una imagen de Dios. Pues así puede tener también la voluntad, que es apetito racional.⁶³

Y otro más es el interesante tratamiento que hace de las propiedades trascendentales del ser, sobre todo la unidad, la verdad y la bondad, a las que añade la belleza. Logra dar al valor un estatuto de bien, y, por lo mismo, adherido al ser, y no como un cuasi-ente que anda volando en una especie de cielo platónico, como se ve en Max Scheler.⁶⁴

Con todo esto se enfrenta al idealismo trascendental de su maestro Husserl. Los primeros discípulos de éste, que habían encontrado una postura realista en las *Investigaciones lógicas*, reaccionaron contra el idealismo que hallaban en las *Ideas*. Fue lo que hizo también Stein, sobre todo cuando recuperó el realismo de Santo Tomás.

Lo que me parece más importante, es que, con el ejemplo de Edith Stein, podría hablarse de un “tomismo fenomenológico”, así como se ha hablado de un “tomismo analítico”, de filósofos tomistas que han aplicado la filosofía analítica o dialogado con ella.

Tal ha sido la contribución de Edith Stein, tanto a la fenomenología, en la que se formó, como en el tomismo, al que se adhirió con fuerza. Realizó el diálogo entre esas dos corrientes de pensamiento, logrando una interconexión muy interesante entre ellas. Por eso es doblemente meritoria, porque es algo difícil, pero muy loable, servir de puente entre dos tradiciones distintas. Edith Stein es una de las promotoras del tomismo fenomenológico, el cual encuentra cada vez más cultivadores.

Quizá lo más fundamental de nuestra pensadora ha sido lo que nos ha dicho acerca de la persona humana, en el ámbito de la antropología filosófica. Cuenta en su biografía que conoció a Max Scheler, escuchó conferencias suyas y la impresionó por su gran potencial intelectual.⁶⁵ Ella también realizó meditaciones muy profundas acerca del hombre y su puesto en el cosmos. En especial, se dedicó a estudiar la condición femenina, aportando ideas muy interesantes acerca del papel de la mujer en la sociedad. Resalta

63 E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., pp. 515-518.

64 Ibid., p. 331-334.

65 E. Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, ed. cit., pp. 210-211.

el rol de acompañamiento y de cuidado, que siguen estando presentes en la reflexión feminista de hoy en día.⁶⁶

Ese interés y ese trabajo empeñoso dedicado por nuestra autora al estudio de la persona humana la han colocado en las líneas de la antropología filosófica y de la filosofía personalista. Ha hecho abundantes contribuciones, muy brillantes, y que son de agradecer por nuestra parte.

8.- Conclusión

Tal ha sido nuestro recorrido por el diálogo entablado por esta notable pensadora que fue Edith Stein, buena conocedora del tomismo y de la fenomenología. Su postura fue más bien conciliadora, a diferencia de otras posiciones más renuentes, como la de André de Mural; pero cada perspectiva nos proporciona su propia lección, para no abandonar el diálogo, pero también para no forzar la concordancia, pues hay diferencias, y, sin embargo, la conversación debe continuar.

Esto redundará en beneficio de la antropología filosófica y de la filosofía del personalismo. En especial, me parece que es loable el que no se queda en una filosofía del hombre, como ha solido percibirse la antropología filosófica, sino que la complementa con una filosofía de la mujer. Principalmente porque, dada su condición femenina, ella tuvo que sufrir la discriminación en la universidad alemana, teniendo que contentarse con puestos de segunda, a pesar de que poseía el talento más que suficiente para las plazas que se le negaron.

Asimismo, se cuenta que realizó, junto con Heidegger, la edición de una de las obras de Husserl, y que ella puso casi todo el trabajo, pero que el otro se llevó casi todo el crédito. Por eso es muy digna de reconocimiento por su alta labor filosófica, tanto en la fenomenología como en el tomismo, de cara a la antropología filosófica y a la filosofía personalista.

66 R. Sánchez Muños, op. cit., pp. 85 ss.

Bibliografía

- Dartigues, A., *La fenomenología*, Barcelona: Herder, 1975.
- Esparza, M., *El pensamiento de Edith Stein*, Pamplona: Eunsu, 1998.
- Gómez Robledo, A., *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- González di Pierro, E., *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Editorial Dríada, 2004.
- Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Pérez Monroy, A., *Edith Stein también murió en Auschwitz. Semblanza*, México: CEHVAC, 1988.
- Przywara, E., *Analogía entis*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- Sánchez Muñoz, R., *Introducción al personalismo de Edith Stein*, México: Universidad Pontificia de México, 2016.
- Secretan, Ph., *Analogía y transcendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Analogía, número especial 3, 1998.
- Stein, E., *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.
- Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Stein, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996 (1a. reimpr.).

Stein, E., *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid: Ediciones Palabra, 1998.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL DERECHO A LA LUZ DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

Napoleón Conde Gaxiola, Instituto Politécnico Nacional, Escuela Superior de Turismo, México.

Recibido: 2020-04-20

Aceptado: 2020-06-12

Resumen

El presente artículo es una síntesis del pensamiento filosófico, antropológico y jurídico del hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot. Trata de la postura teórica de la hermenéutica analógica, sobre la antropología filosófica del derecho mediante el estudio del sujeto, la persona, la intencionalidad, las virtudes, la analogía, el univocismo, el equivocismo y la cuestión jurídica. Para ello, critica las posiciones absolutistas y relativistas, manifestadas en el positivismo jurídico y la postmodernidad.

Palabras clave: Hermenéutica Analógica, Univocismo, Equivocismo, Analogía y Antropología Filosófica del Derecho

Abstract

This article is a synthesis of the philosophical, anthropological and legal thinking of the Mexican hermeneut Maurice Beuchot. It deals with the theoretical position of analogical hermeneutics, on the philosophical anthropology of law through the study of the subject, the person, intentionality, virtues, analogy, univocism, equivocation and the legal question. For this, he criticizes the absolutist and relativist positions, manifested in legal positivism and postmodernism.

Key Words: Analogical Hermeneutics, Univocism, Equivocism, Analogy and Philosophical Anthropology of Law

1.- Introducción

En lo que sigue reflexionaré un poco sobre la antropología filosófica del derecho desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. Para ello estudiaremos algunos puntos y temas esenciales sobre el sujeto, el símbolo, las virtudes, la persona, la intencionalidad y la dimensión jurídica del ser humano. La idea central es producir y construir una hipótesis hermenéutica, en tanto respuesta icónica a la pregunta humanista sobre la esencia del ser jurídico. De esta forma nos interrogamos sobre el sentido y la referencia, no solo del derecho sino, en los actores jurídicos. Con esto no queremos decir que todo el derecho se reduzca a la visión jus-antropológica, pero nos puede ser útil para humanizarlo en la crisis de nuestro tiempo.

2.- Desarrollo

La hermenéutica analógica en tanto ciencia y arte de la interpretación tiene una postura creativa y original sobre la antropología filosófica. Pensar en ella supone pensar en la filosofía del hombre y, de manera especial una jus-antropología en el marco del derecho. Puntualmente esta orientada a los juristas, así como a cualquier sujeto explorador de la dimensión jurídica de la sociedad y del hombre. Se trata pues de diseñar un saber de carácter hermenéutico sobre la filosofía, el derecho y la antropología.

Es importante distinguir entre la antropología jurídica y la antropología filosófica del derecho. La primera forma parte de las ciencias sociales y tiene por objeto de estudio las etnias, las nacionalidades, el multiculturalismo, el monismo y el pluralismo jurídico, el derecho indígena y otros temas. La segunda pertenece a la filosofía a nivel general y al derecho en forma particular. Su propósito es analizar al actor jurídico en su historicidad, explorar su analogicidad, el sentido y significado, la verdad, los símbolos sus límites y fronteras. Estudia al sujeto jurídico como un habitante del límite. Se pregunta por la relación entre la norma y los principios, la validez, la semejanza, la eficacia, la libertad, la persona, el actor jurídico, las virtudes y los vicios. El papel de la simbología y la justicia, entre la analogía y la sentencia, así como el problema del bien y el mal. Ocupa un lugar central en la hermenéutica y en su historia ha tenido un diálogo muy rico y provechoso.

El creador de la hermenéutica jurídica analógica, el pensador mexicano Mauricio Beuchot dice al respecto; “En el derecho se usa mucho la hermenéutica, a tal punto que se dan clases de interpretación jurídica en las facultades de esa disciplina. Las leyes necesitan las más de las veces ser analizadas. Ha habido grandes escuelas de hermenéutica jurídica. La historia del derecho está recorrida por ellas. Romanistas, canonistas, y iusnaturalistas y ius-positivistas, han sido este tipo de escuelas de comprensión del derecho.”¹ Nos damos cuenta del enlace significativo entre la hermenéutica no solo con el derecho, sino con la misma antropología y la filosofía. De esta manera, la hermenéutica como disciplina de estudio del texto y de la interpretación esta conectada con la jus-antropología al interior de la filosofía del derecho. No se pretende establecer un conglomerado de temas y disciplinas al estilo positivista, sino de tener un encuentro significativo entre la hermenéutica analógica y el modelo de hombre y jurista que nos interesa.

3.- El papel del sujeto

A continuación, trataremos el tema del sujeto jurídico como concepto fundamental de la antropología filosófica del derecho. Es obvio que tal noción o indicador puede ser tratado por la ética, la epistemología, la estética o la lógica. Nuestra visión antropológica y hermenéutica nos permite estudiarlo como un reflejo del ser y como una persona permeada por la dignidad y la vida buena. Entremos en materia.

El individuo en tanto singularidad biológica aún no es un sujeto. Deberá sustituir su condición bestial para convertirse en ser humano. Lo sé ahora. El animal viviente, es decir, el hombre deberá acceder a la praxis a través de la transformación de la realidad para acceder a la plena subjetividad, ello lo convertirá en un sujeto analógico diferente al sujeto unívoco del positivísimo y al sujeto equivoco de la postmodernidad. Tal sujeto implica la interpretación y transformación de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

1 Mauricio Beuchot, *Reflexiones Filosóficas sobre los Derechos Humanos*, Tirant Lo Blanch, México, 2018, p.17

El sujeto unívoco es el ente que todo lo compra y todo lo vende, tiene una fe ciega en la ciencia y se basa en lo conmensurable y en lo medible. Sólo cree en la competencia y en la violencia, por otro lado, el sujeto equívoco se basa en el nihilismo y el irracionalismo.

El sujeto analógico cree en las virtudes y la vida buena. De hecho, podríamos pensar que los otros tipos de sujeto no lo son en sentido estricto. Siguen siendo bestias ya que su conciencia no se ha visto transformada. El sujeto unívoco históricamente se vincula a los sofistas, continua con Descartes, Augusto Comte, Herbert Spencer y se manifiesta de manera destacada en el positivismo y el cientificismo. El sujeto equívoco va desde Pirrón y Agripa hasta Federico Nietzsche, Gianni Vattimo y otros. El sujeto analógico es una persona icónica.

Mauricio Beuchot subraya: “La iconicidad es la capacidad de reflejar en si mismo el todo, como en un fragmento; y esta es la cualidad metonímica de la iconicidad, es decir, hacemos pasar de la parte al todo y del fragmento a la totalidad”.² Como vemos en la iconicidad predomina la subjetividad proporcional por encima de los extremos. Es por eso, que el sujeto unívoco es metonímico ya que toma literalmente, al pie de la letra los enunciados o las normas.

La Teoría Pura del Derecho del jurista austriaco Hans Kelsen reproduce sujetos metonímicos dispuestos a describir lo que dice la ley, sin importar la interpretación y anclarse en el normativismo por encima de la justicia, los criterios morales, las virtudes y los valores.³ Es el sujeto típico del positivismo y del neopositivismo, excluyente, legalista y racionalista. Se queda ligado a la dimensión del “decir” según el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, ya que trata de conceptos, reglas, métodos e imperativos sin llegar a la dimensión del “mostrar”, donde se establece la ética, la verdad, la belleza, la sensibilidad y la dignidad.

Sobre el decir y el mostrar dice Beuchot lo siguiente; “El decir es unívoco y no siempre se alcanza, pero el mostrar puede parecer equivoco”.⁴ El sujeto unívoco es partidario de la razón garantista y siempre es evaluado

2 Mauricio Beuchot, *Ética*, Editorial Torres, México 2004 p. 100

3 Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 2006 pp. 80 y ss

4 Mauricio Beuchot, *Metáforas de Nuestra Vida Analogía e Interpretación*, Editorial Herque Huelva, España 2011 p.7

por su habilidad operatoria manifestado en su axiomatismo y obediencia ciega frente al derecho⁵.

Por otro lado, el sujeto equívoco es el individuo partidario del relativismo, el cual concibe la antropología filosófica únicamente en el marco de la diferencia por encima de la identidad. Es nihilista y escéptico, se puede observar en el pensamiento débil⁶, la rizomática⁷, el narrativismo⁸ y la deconstrucción⁹.

En síntesis, para la hermenéutica analógica el transitar hacia el sujeto icónico es necesario para construir la subjetividad afirmativa orientada a la búsqueda del humano en tiempos del COVID-19 y el totalitarismo.

Mauricio Beuchot plantea: "De esta manera una hermenéutica analógica es la que trata de realizar ese trabajo de interpretación que hace toda hermenéutica, pero sin caer en la cerrazón rigurosa o rigorista de una hermenéutica univocista, ni en la apertura incontenible o incontinente de una hermenéutica equivocista, sino que se plantea en la mediación entre ambas."¹⁰

De esta forma podemos entender la existencia de un derecho univocista en la línea de un sujeto metonímico y de un actor determinista orientado por el normativismo, la fuerza, y el autoritarismo. Esta tradición va de los sofistas al positivismo legalista.

Por otro lado, se encuentra un derecho relativista en la curva del sujeto metafórico, en la vía de un abogado postmoderno ligado al nihilismo, el escepticismo y la falta de verdad. Así una antropología hermenéutica nos dará la clave para alcanzar al jurista analógico en conexión con las virtudes, la intencionalidad, la humildad, los símbolos y la decencia.

5 Luigi Ferrajoli, *Principia Iuris Una Discusión Teórica*, Revista DOXA, 31, Alicante, España, 2008, pp. 393-434

6 Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Gedisa, Madrid 2010, pp.103-142

7 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Alianza, Madrid 2006, pp. 09-29

8 José Calvo, *Derecho y Narración*, Editorial Ariel Derecho, Madrid 2003, pp. 53-130

9 Jacques Derrida, *La Fuerza de la Ley, Fundamento Místico de la Autoridad*, DOXA, 11, Alicante, España, 1992, pp. 129-191

10 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Ciencias Humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, p.20

4.- El rol de la intencionalidad

La intencionalidad es el deseo y la necesidad de una afirmación positiva de carácter diagramático no sólo para pensar sino, para actuar. Es una suma de actitudes de carácter cognitiva, educativa, social y jurídica. La última tiene que ver con la antropología filosófica del derecho al buscar el sujeto y a una filosofía del hombre dirigida a la trascendencia. La ausencia de intencionalidad supone una actitud típica del nihilismo y del positivismo. La primera niega la verdad, visualiza el derecho ligado al irracionalismo y a la ausencia de proyecto para caer en el perpetuo retorno de lo mismo y de la repetición. Su concepto de derecho supone la inmanencia, la ausencia de interpretación y la nada. Mientras que el positivismo coincide con la negación de la ontología, la teleología y la falta de ética.

“Intencionalidad ha de entenderse aquí como polarización o direccionalidad de las fuerzas que constituyen al ser humano. Ya el hombre como ser tiene una intencionalidad o proyección hacia el ser mismo, a existir, a cumplir lo mejor que pueda su esencia en su existencia.”¹¹ Como vemos, nuestro autor entiende la intencionalidad como un impulso del individuo rumbo al ser con el objeto de descubrir su sentido en el mundo.

La adquiere conceptualmente de la escuela aristotélica- escolástica que a través de Tomás de Vio, la entiende como una serie de actos que se presentan al interior de la mente. Para ello, Beuchot ubica la intencionalidad en el horizonte cognoscitivo y en el volitivo. En el primero se observa al sujeto aproximándose al objeto, en el volitivo se plantea la cuestión del amor o del objeto, aunque prefiere una intencionalidad más ontológica llamada intencionalidad del ser. A nosotros nos interesa la intencionalidad jurídica la cual tiene una raíz hermenéutica y otra analógica como base de la antropología filosófica del derecho.

El jurista auténtico tiene un núcleo de intencionalidades el cual comienza con la intencionalidad del ser. En el caso del derecho es la búsqueda del sentido y de lo justo, que debería configurarse en los operadores jurídicos como es el caso de los jueces, los legisladores, los ministerios públicos etc. La antropología filosófica nos sirve para que el ser humano encuentre su esencia a lo largo y ancho de su vida, manifestada en el deseo de ser un sujeto que busca su esencia en un personalismo analógico-icónico. Así vemos

11 Mauricio Beuchot, *Antropología Filosófica*, Editorial Persona, Salamanca 2004, p. 19

que la noción de intencionalidad forma parte relevante de la antropología filosófica del derecho.

El derecho humanista implica la existencia de juristas como plataforma de la intencionalidad, o sea, un conjunto de intencionalidades que emergen de diversas maneras. Aquí coinciden los operadores jurídicos del positivismo y de la posmodernidad jurídica. Ambos son ajenos a la intencionalidad, a la búsqueda de la esencia, a la negación de la ontología y a la necesidad de su fundamentación.

La intencionalidad del jurista implica la propia trascendencia ya que en su proyecto no se visualiza al jurista como un ser intencional orientado por la ética, la axiología, la deontología, la interpretación y la acción, sino como un abogado distante del personalismo. Que a su vez se basa en la norma como la coacción o la narratividad. Luego Beuchot dice, “Tal es el personalismo analógico y es además icónico, porque la persona humana, el ser humano, es el icono del universo, es el micro-cosmos, síntesis del macro-cosmos, horizonte y confín de todas las cosas”.¹²

El jurista como micro-cosmos nos permite entenderlo como compendio en general del ser, como aquel sujeto que representa partículas o fragmentos de la totalidad o del macro-cosmos mismo. Este hombre como micro-cosmos es un reflejo del macro-cosmos de la totalidad jurídica, porque al basarse en la intencionalidad y en la antropología filosófica del derecho se vincula con lo equitativo, lo natural, lo cultural y las virtudes. El jurista basado en la intencionalidad al ubicarse en el horizonte de un derecho hermenéutico, es un ícono del ser que no se contenta con el imperativismo positivista ni con la narratividad de la posmodernidad. Más que persuadir con el univocismo, la argumentación cientificista y una retórica relativista, nos convence con la imagen de jurista que queremos. Es decir, su modelo de jurista está enmarcado en el modelo de hombre que representa, el cual no es otra cosa, que una persona llena de intenciones, en la perpetua búsqueda de la justicia y de la proporcionalidad.

12 Mauricio Beuchot, op cit p.108

5.- La función de la persona

La persona es el sujeto que ha dejado atrás su condición bestial para convertirse en un ser humano ligado a la trascendencia, el finalismo y la comunidad. La persona es lo opuesto al individuo violento y competitivo, que hace de su vida una guerra constante por su búsqueda del poder, el dinero y el autoritarismo. Lo dicho anteriormente nos lleva al mundo del derecho donde algunas corrientes absolutistas niegan la antropología, para concebir el derecho como negocio y subordinación estatal.

La naturaleza humana está situada bajo una condición ontológica y hermenéutica. A su vez la dimensión icónica del hombre y el jurista deberá ser antropológica. Él puede producir cultura ya que tiene por naturaleza la razón. Es más simbólico que biológico. Distante del relativismo culturalista y del historicismo equivocista. De esta manera el ser humano refleja la idea medieval de ser un ícono del universo, una especie de micro-cosmos que reproduce el macro-cosmos y mostrar a lo largo de su vida su honestidad y honradez.

La persona como red de intencionalidad o intencionalidades tanto epistémicas como de conscientización hace que el ser humano se convierta en un núcleo de potencialidades. Es por eso, que puede establecer nexos pertinentes con los demás hombres con la virtud del diálogo. La capacidad analógica es una disposición para encontrar la semejanza, la alteridad y la Otredad en medio de la orfandad, la falta de afecto y la ausencia de humildad.

La persona debe apoyarse en los derechos humanos teniendo conciencia de su compromiso, no solo por el ser, sino con el deber ser. A su vez, cuestiona la llamada falacia naturalista impulsada por el positivismo, que considera contradictorio pasar del ser al deber ser, de lo empírico a lo valorativo o de lo descriptivo a lo interpretativo, con el propósito de cuestionar la antropología, la ontología y rechazar en consecuencia el derecho hermenéutico.

La persona implica una plataforma moral basada en una ética material y no solo formal en donde lo vertebral sea el respeto a la existencia humana, ya que no aleja la persona de la política. Es por eso que, la persona se forma en virtudes.

Beuchot ha trabajado su hermenéutica analógica en la construcción de una antropología filosófica. Su pensamiento nos da la clave para aproximarnos al problema fundamental de la persona.

La persona está enlazada hacia la razón. Por eso decía, Aristóteles que el ser humano es un animal racional ya que la racionalidad es vertebral en un concepto antropológico de hombre, así como para Tomás de Aquino es un animal sagrado y para Marx es un animal político.

Debido a estas consideraciones Mauricio Beuchot, antropológicamente hablando es un ser hermeneuta y un animal icónico. Por eso dice: "De esta manera se nos presenta el hombre como un ser intencional cuya intencionalidad principal es la de comprender, la de interpretar. Por ello también es un animal hermenéutico, pero también, sobretudo un animal analógico porque sospecha y distingue, lo cual es propio del analogizar, ya que la analogía tiene como propia la distinción, pero distinguimos cuando dudamos. Por este carácter analógico que vemos en la persona humana es que hablamos de un personalismo analógico".¹³

El personalismo analógico nos conduce a esquivar el individuo solipsista saturado de soberbia y narcisismo, monológico y cerrado, tan peculiar en el objetivismo univocista, partidario de la interpretación única, clara y exacta y de la única respuesta correcta y de la falacia naturalista. También se separa del sujeto postmoderno, de hechura equivocada, lleno de caos y pesimista, partidario de la interpretación infinita y del subjetivismo relativista. Su prototipo es la persona icónica, esquivadora de los extremos, solidaria y deónticamente responsable, sostenida en principios y símbolos.

Sobre tal condición nos dice nuestro autor: "Pues bien, todas estas actividades hermenéuticas y analógicas las hace el hombre en medio del diálogo, en el seno de una comunidad. En efecto, la analogización, puesto que tiene como elemento connotado, el distinguir para poder unir convenientemente, se da sobretudo en la discusión, en el diálogo; y este se da en la comunidad." ¹⁴

El personalismo analógico es dialógico y comunitarista, tiene una vocación epistémica, está comprometido con la colectividad, tiene un proyecto de sociedad y es un buscador eterno de la felicidad. Para él es muy relevante la distinción, ya que explora posibilidades donde no las había.

13 Mauricio Beuchot, op cit p. 107-108

14 Mauricio Beuchot, op cit, p.108

Coloca la comunidad por encima del individuo y los intereses generales sobre los particulares.

Nuestro pensador nos comenta lo siguiente: “El hombre es, pues, pasión y razón, sentimiento y entendimiento, esta polarización que lo distiende, que lo hace sufrir y a veces sentirse contradictorio, como una contradicción viviente. Pero más bien es paradójico, el animal paradójico, el animal que tiene que luchar contra sus impulsos con la cultura, como lo entendieron Nietzsche y Freud, pero también capacitarlo para ser por la misma razón que las pulsiones se satisfagan lo más posible, sin quedar en inhibición ni represión, ni siquiera engañándolas con la mera sublimación, sino encausándolas para que elaboren en pro de uno mismo y de los demás.”¹⁵

Como vemos una antropología filosófica de corte analógica es un saber concreto sobre el hombre, ya que en nuestro caso proporciona elementos para entender al jurista de manera global. Para ello iconiza, tiene una capacidad diagramática, apta para la mediación es decir para la proporción, necesaria para comprender la identidad y la diferencia. Un abogado tiene un horizonte biológico fincado en su componente natural, en su objetividad, en su existencia física, por lo que necesita alimentarse, hacer ejercicio o sea tiene su ángulo metonímico. En otra esquina tiene su dimensión simbólica, la cultura general y la cultura jurídica manifestada en sus iconos, en su concepto de justicia, en la subjetividad, en el conocimiento de la ley, en sus principios y valores, es su arista metafórica. Para ello se requiere la racionalidad.

Mauricio Beuchot dice “Para captar los límites de la razón necesitamos la razón. Para hacerle enmienda o corrección de la razón lo hacemos desde la misma razón no hay otra forma, no existe un camino diferente.”¹⁶ Se trata de una racionalidad analógica de hechura equilibrada distante de la razón instrumental, mercantil y consumista y de la razón relativista o de la sinrazón tan usual en el individualismo equivoco. La razón analógica implica la existencia de un sujeto crítico que argumenta e interpreta, que entiende y distingue bajo una perspectiva simbólica y al interior de una comunidad.

Mauricio Beuchot subraya de manera muy clara: “Allí en la comunidad vive el hombre con sus símbolos, de una manera tanto metafórica como

15 Mauricio Beuchot, op cit, p.55

16 Mauricio Beuchot, op cit, p.55

metonímica. Allí se distiende su vida y allí transcurre intentando conjuntar o acoplar el sentido y la referencia".¹⁷

El papel de la comunidad es muy relevante porque implica la interacción, la articulación y la conversación entre los seres humanos que la integran. Incluso se podría decir que está compuesta por personas. Lo ideal sería una colectividad jurídica con símbolos auténticos, una cultura de paz, no violenta, solidaria y recíproca. Una comunidad dialógica formada por personas con un proyecto societal y con una visión alternativa de la política, la historia y lo social, es decir, un personalismo analógico basada en personas analógicas.

Mauricio Beuchot formula: "Pero, también tiene sus límites, sus choques con la realidad. La muerte, la enfermedad, la soledad, la tristeza, situaciones que se dan en todas las vidas, nos llevan a preguntarnos por la religiosidad, ya sea para asumirla o para dejarla de lado. Y también nos hace buscar al menos un poco el bien de los demás. Tal es el personalismo analógico y es además icónico, porque la persona humana, el ser humano es el icono del universo, es el micro- cosmos, síntesis del macro-cosmos, horizonte y confín de todas las cosas".¹⁸

Es obvio que el personalismo analógico y las personas que lo integran tienen sus fronteras y límites. A veces confunde el símbolo con el diábolo, el icono con el ídolo, el sujeto con el individuo, el derecho formal con el derecho humanista y lo interpretativo con el imperativismo. Es pertinente darnos cuenta de que el símbolo une, congrega y enlaza. Un ejemplo es la bandera, los mitos, los himnos, la nación, algunos personajes históricos y la tradición. En cambio, el diábolo y el ídolo separan, polarizan, destruyen, fetichizan y reducen. Un ejemplo son las ideologías totalitarias, el mercado, la obediencia al poder, las marcas de la moda, el fetichismo jurídico y la adoración desmedida a la acumulación.

La persona en tanto sujeto analógico enlaza lo biológico con lo simbólico, la naturaleza con la cultura, lo general con lo particular, la comprensión con la intelección y la educación con la formación. De esta forma vemos que el personalismo remite a la persona analógica, para estructurar un ser humano dotado de ontología y antropología, para construir no solo un derecho lleno de sentido y referencia sino una sociedad más amable.

17 Mauricio Beuchot, op cit, p.108

18 Mauricio Beuchot, op cit, p.108

6.- El papel de los símbolos

Una tarea sumamente relevante en el derecho es la temática del símbolo. Es el signo por excelencia, y una de las nociones más antropológicas, debido a la diversidad de significados, pues representa de una u otra forma a la cultura jurídica, la cual se representa por sus símbolos.

La identidad y la diferencia de los juristas esta basada en lo simbólico debido a la tradición que pertenecen y a la historicidad en que están inmersos. El símbolo tiene su carga literal y alegórica, siendo central su analogicidad. Tiene sentido y referencia, incluso puede tener una multiplicidad de sentidos y referencias. Aunque lo central es el límite que lo define. Es una especie de marca que nos trasciende como seres humanos. Los juristas tienen símbolos.

La justicia, las virtudes, los mitos, los ritos, las leyendas, la vida, la muerte, la corrupción, el dinero, la ley, la constitución, la norma fundamental, el juez Hércules etcétera.

El símbolo tiene su parte metonímica que nos permite transitar del fragmento al todo y su parte metafórica que lo aproxima a la alegoría. Es un mediador, sirve para enlazar la parte sensible con la parte epistémica, lo espiritual con lo gnoseológico. Lo metafórico del símbolo nos permite conectar lo universal en lo particular. No es una categoría fácil de definir, para acercamos gradualmente a él.

Veamos como lo ve Beuchot: "He dicho que el símbolo tiene metonimicidad, pero también tiene metaforicidad. El símbolo tiene como uno de sus vehículos principales la metáfora; se presenta sobre todo en metáforas, las cuales a veces tienen el poder de dar a conocer en un instante lo que el pausado y acre raciocinio tarda en llegar a la comprensión. Las metáforas también brindan conocimiento. Ellas tienen al igual que la metonimia un poder analógico e icónico de remitir a lo que está mas allá del cerco fenomenológico a lo nouménico y oculto. Nos deslizan por entre las fisuras del ser hasta su fundamento último"¹⁹

Como vemos Beuchot indica que el símbolo tiene elementos metafóricos y metonímicos. En el primero refleja lo artístico, en el segundo lo científico. Con el símbolo el jurista transita hacia algo diferente, aprende a

19 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analogía y Símbolo*, Editorial Herder, México 2004, pag. 162.

distinguir entre lo universal y lo particular, el saber como y el saber que, de la necesidad al deseo, de lo material a lo espiritual. A su vez puede pasar de lo objetivo y ordinario a lo subjetivo y extraordinario. Un ejemplo de ello es el legislador que repentinamente descubre la vida simbólica y se percata del sentido de su existencia icónica y de su propia subjetividad crítica. Descubre que puede tomar decisiones simbólicas que lo ayuden a fundamentar o desfundamentar su interpretación de leyes y normas en las reformas constitucionales. El símbolo le permitirá acercarse a su esencia y su ser, no sólo en el marco del misterio, si no al interior de la razón simbólica de contenido material, económico, social, político y comunitario.

“Así vemos que el símbolo no es puro sin razón. El símbolo tiene una razón a demás de la sinrazón que parece animarlo. Es cierto que el símbolo tiene una parte irracional inconsciente; pero también tiene una parte consciente o racional. Es un híbrido. Puede tener razón y emoción. Sirve de puente.”²⁰

El símbolo que formula Beuchot tiene un componente diacrónico y sincrónico sintagmático y paradigmático, realista e imaginario, real e irracional. Está marcado por la analogía y predomina la diferencia sobre la identidad. Eso le permite vincularlo con la racionalidad y el afecto, el diagrama y lo icónico y el texto y el contexto. De ahí su carácter hermenéutico y humanista. Puede ser aprovechado por la filosofía del derecho en tanto manifieste una vocación personalista de corte dialógico e interpretacional.

Mauricio Beuchot señala que “el símbolo puede ser mas importante para el hombre que la realidad misma, así como la imaginación puede ser más fuerte que lo que existe, es lo propio del hombre”.²¹

Nos enseña que el símbolo nos conecta con lo ontológico, lo antropológico y lo estético, lo primero en la búsqueda de la esencia del ser y el derecho, después por la necesidad de tener un concepto afirmativo de hombre en general o de jurista en particular y lo último por la búsqueda de la belleza; “Es el símbolo es un tipo de signo, claro está; pero un signo muy especial. No es un signo que solo remite a lo que significa, sino que lo mismo que significa vuelve a conducir y a llevar a otra cosa. Hay un sig-

20 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica*, op cit, p. 154.

21 Mauricio Beuchot, op cit, p. 154.

nificado doble: uno manifiesto y otro escondido. Por ello es por excelencia mediador, experto en conducir a lo oculto como un mistagogo”.²²

Beuchot ha conducido la cuestión del símbolo desde una perspectiva no solo de carácter visible e invisible o, oculta y abierta. Por eso lo piensa como una dimensión consciente e inconsciente. Tiene que ver con el horizonte de lo concreto y lo mistagógico. El símbolo en la teoría de la dogmática y la decisión jurídica tiene mucho que aportar con la práctica de los operadores, sobre todo en la formación de valores y criterios morales. Después de todo una antropología filosófica del derecho es una antropología simbólica.

Mauricio Beuchot nos enseña: “el fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiósis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobre-abunda en significado.”²³

Hemos visto la trascendencia del símbolo en la antropología y en el ámbito jurídico. También se ha mostrado su importancia en la sintaxis jurídica y en la edificación de una teoría formal de la *jus-filosofía*.

7.- La univocidad, la equivocidad y la analogía

La univocidad es un modo de significación basado en la sinonimia, es decir palabras que tienen una diferente escritura y tienen un mismo significado, por ejemplo “bella”, “preciosa”, “bonita” y “hermosa”. Es una manera de significar, es decir de predicar asignando predicados específicos a un sujeto determinado. Es la significación idéntica de un enunciado específico ligado a sus significados.

En el caso del positivismo jurídico implica la existencia sinonímica de su idea de derecho vinculado con la norma, la regla primaria, la regla secundaria, la ley y otros.

El otro polo es la equivocidad, entendida como una manera de significar diferente. Se ubica en el ámbito de la diferencia, por ejemplo, la palabra “norma” puede ser la norma constitucional, el nombre femenino de una mujer o una norma principal. Es algo homonímico ya que la palabra norma es equivoca pues tiene una misma escritura y sonido, pero diferente

22 Mauricio Beuchot, op cit, p.146

23 Mauricio Beuchot, op cit, p.143

significado. En cambio, lo analógico es una forma de significación icónica al retomar lo mejor del univocismo positivista y de la postmodernidad jurídica relativista.

Así observamos que el jus-positivismo tiene una idea de derecho unívoca al negar la moral, la ontología y los valores para basarse en un orden coactivo. El jus-relativismo entiende el derecho desde la narratividad, el indeterminismo y la irracionalidad. La jus-antropología analógica supera ambas visiones al comprender el derecho desde la justicia, la equidad y la proporcionalidad.

El equivocismo significa muchos llamados. A diferencia del univocismo que significa un solo llamado. Es considerado como una homonimia que significa mismo sonido, pero diferente significado. Por ejemplo, la palabra perro, puede ser el juego del perro o el perro animal o alguien que es muy valiente, o algún locutor de deportes en la televisión mexicana. Los cuatro términos de perro tienen la misma sonoridad, pero diferente significado.

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot dice: "Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente encierra contradicción performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad; no es auto-contradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Entendemos el relativismo relativo como un relativismo con límites, como la posibilidad de poner límites al relativismo."²⁴

Aquí nuestro antropólogo y hermeneuta nos ayuda a entender el relativismo, que puede ser relativismo absoluto y relativo. El primero es el relativismo total, sin límites como el pensador rumano Emile Cioran.²⁵ En el derecho está representado por el nihilismo y el jus-escepticismo, es la equivocidad sin fronteras. El relativismo relativo es un equivocismo con límites, es el caso de Gianni Vattimo²⁶ que acepta un poco de fundamentación, esencia y ontología. En el derecho está representado por la corriente estadounidense de la *Critical Legal Studies* de Duncan Kennedy²⁷. Es una

24 Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2005 pp. 41-42

25 Emile Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 9 y ss

26 Gianni Vattimo, Santiago Zavala, *El comunismo hermenéutico*, Herder, Madrid, 2012, pp.23-52

27 Duncan Kennedy, *Izquierda y derecho*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2010 pp.27-42

corriente jurídica orientada entre otros por el fallecido filósofo francés, Jacques Derrida y su deconstrucción.

En otro ángulo, está el absolutismo absoluto, representado por Hans Kelsen y su *Teoría Pura del Derecho*. Es así, por su negación completa de la ética, la justicia y lo axiológico, es un positivismo excluyente al estilo del abogado argentino Eugenio Bulygin que expulsa la equidad, lo antropológico y lo ontológico, para excluir la moralidad y la fundamentación en el derecho. Su positivismo es absoluto.²⁸ Por otro lado, existe el absolutismo relativo como sucede con el positivismo incluyente que ha tomado en cuenta, un poco el nexo entre el derecho y la moral.

Luego Mauricio Beuchot presenta la siguiente hipótesis “el univocismo es un monolitismo y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos es un archipiélago”.²⁹

Y tiene razón, el univocismo antropológico y jurídico históricamente ha sido una propuesta clausurada incapaz de ofrecer una salida al derecho moderno y contemporáneo debido a su monolitismo y su monismo. Al otro extremo el equivocismo tampoco ha ofrecido una opción debido a su concepción infinita negadora de la referencia y ligado solo a una idea difusa del sentido.

A su vez, Beuchot dice, “La analogía misma ha tenido una gran importancia para el derecho en toda su historia. Era aplicada entre los griegos: Aristóteles la colocaba en la *phrónesis* o prudencia y en la *epiqueya* o equidad, ambas virtudes analógicas que ayudaban a aplicar la ley buscando la justicia.”³⁰

Así vemos el papel de la analogía en la historia de la filosofía desde la época clásica, el medievo, la modernidad y la época actual. Nos ha proporcionado la llave para entender la parálisis del derecho, y ofrecer alternativas reales ante el choque de trenes entre el derecho natural y el juspositivismo. Junto a la hermenéutica y la antropología ha abierto una línea de pensamiento y de acción, generando un marco conceptual y temático desde el símbolo hasta la intencionalidad.

28 Eugenio Bulygin, *El libro de los permisos*, Marcial Pons, Madrid, 2019, pp. 170-180

29 Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2005 p. 43

30 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, Universidad Autónoma San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007, p. 16

8.- La importancia de las virtudes

Las virtudes son cualidades específicas, afectivas y epistémicas que tienen los seres humanos para interpretar y comprender el mundo. De hecho, es una tarea para educar a los jueces, poniendo de manifiesto las virtudes para erradicar en consecuencia los vicios. Son hábitos, capacidades o excelencias que auxilian a los operadores jurídicos en la búsqueda del bien. No hay institutos judiciales que ofrezcan doctorados en virtudes ni escuelas que enseñen a los estudiantes a ser mesurados o equilibrados.

Sin embargo, hay una larga tradición que reflexiona sobre las virtudes teóricas y las virtudes prácticas. Las primeras pueden ser las virtudes epistémicas, ontológicas y antropológicas. Las segundas son de índole fáctico como la moral, los valores y los principios. Así la diferencia entre educar e instruir se pone de manifiesto. La primera se dedica a formar de manera paradigmática, más allá de la metáfora y la metonimia y la segunda su propósito es informar de manera sintagmática anclándose en la objetividad o en la subjetividad.

La instrucción es un medio y la educación es un fin, es por eso que la educación en virtudes a nivel jurídico estará sobre el afán positivista de hegemonizar la ley por encima de las virtudes. El positivismo instruye, pero no educa. En esta última se congrega el medio y el fin, la teoría y la práctica, la immanencia y la trascendencia.

Algunos pedagogos comprenden la virtud de manera similar a las habilidades ¿o? como las competencias, ya que tienen una visión instrumental y competitiva de la enseñanza. Es claro que la virtud no debe entenderse así, ya que es una propiedad disposicional para encontrar el bien común. Comprendida la virtud a nivel jurídico, es importante ubicarla dentro de la esencia humana, y los vicios como un actuar característico de la no subjetivación, propia del individuo que no ha dejado su animalidad ni ha podido convertirse en sujetos o personas.

Por eso la educación jurídica es entendida como inferencia de virtudes. A nuestro juicio las virtudes sí pueden ser enseñadas a nivel escolar si se mantiene una postura dialógica, diagramática y paradigmática superando la visión estática, monológica y unívoca de las teorías pedagógicas unívocas y equívocas. De esta forma observamos que la teoría de la virtud jurí-

dica se basa en la teoría de la virtud de corte aristotélico³¹ ya que no sólo se enseñan para cultivarse a nivel práctico, pues se ubica en la mediación tendiendo los medios para aproximarse a los fines. La necesidad de tomar decisiones jurídicas virtuosas tiene que ver con la adopción de una antropología filosófica del derecho, pues su noción de virtud históricamente pertenece a su marco conceptual.

Mauricio Beuchot nos explica “La concientización, como lo recordamos fue el lema principal de ese gran educador latinoamericano que fue, Paolo Freire. Él apostó a la concientización, por más que todos se burlaban de él, dado que llevaba mucho tiempo. Quizá ahora no lleve tanto, pero sigue siendo igual de necesaria.”³²

Apostar a la reflexión y de manera puntual a la concientización es una tarea insustituible para una jus-antropología de nuevo tipo. Tener conciencia supone visibilizar lo invisible, articular el decir con el mostrar, desocultar lo oculto. Ello implica un cambio de paradigma, vinculado a la necesidad de una verdad analógica capaz de explicarnos un nuevo derecho y una sociedad más amable. Sin duda alguna es un reto antropológico ligado a la conciencia propia de un sujeto virtuoso, simbólico, personalista, guiado por una red de intencionalidades.

9.- Conclusión

Tal como vimos, a lo largo y ancho del presente ensayo la hermenéutica analógica tiene una correa de transmisión con la antropología filosófica del derecho. Se ha reflexionado sobre las ventajas epistémicas y ontológicas de esta propuesta la cual es de carácter humanista y sobretudo equitativa. Establece un distanciamiento de las tendencias positivistas típicas del normativismo y del cientificismo, así como de las posturas posmodernas llenas de incertidumbre, indeterminismo y ambigüedad.

En síntesis, la hermenéutica analógica nos auxilia para construir la antropología filosófica del derecho. Ella nos ha dado una filosofía del ser humano, indispensable al interior de un derecho basado en lo justo, los

31 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, pp.12-31

32 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007, p.185

derechos humanos, la intencionalidad y los criterios morales para que nos indique el sendero que se ha recorrido desde Aristóteles y Tomas de Aquino hasta Mauricio Beuchot y una larga cadena de juristas humanistas.

¿Qué nos ha dicho y mostrado nuestra antropología filosófica del derecho? Nos ha ayudado a entender que el jurista para ser auténtico debe basarse en las virtudes, en la búsqueda de los símbolos, en la exploración de los principios, en la interpretación y la transformación. La antropología filosófica del derecho forma parte de la filosofía del derecho junto a la ciencia del derecho y la sociología jurídica. Es parte integrante de la teoría general del derecho y constituye a nuestro juicio, la mejor manera de buscar el prototipo de jurista ideal al interior de una sociedad más humana.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2015,

Beuchot Mauricio, *Antropología Filosófica*, Editorial Persona, Salamanca 2004

Beuchot Mauricio, *Ética*, Editorial Torres, México 2004

Beuchot Mauricio, *Hermenéutica Analógica y Ciencias Humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014

Beuchot Mauricio, *Metáforas de Nuestra Vida Analogía e Interpretación*, Editorial Herque Huelva, España 2011

Beuchot Mauricio, *Reflexiones Filosóficas sobre los Derechos Humanos*, Tirant Lo Blanch, México, 2018

Beuchot Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2005

Bulygin Eugenio, *El libro de los permisos*, Marcial Pons, Madrid, 2019

Calvo José, *Derecho y Narración*, Editorial Ariel Derecho, Madrid 2003

- Cioran Emile, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998,
- Deleuze Gilles, *Mil Mesetas*, Editorial Alianza, Madrid 2006
- Derrida Jacques, *La Fuerza de la Ley*, Editorial Tecnos, Madrid 2008
- Ferrajoli Luigi, *Principia Iuris Una Discusión Teórica*, Revista DOXA, 31, Alicante, España, 2008,
- Kennedy Duncan, *Izquierda y derecho*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2010
- Kelsen Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 2006
- Vattimo Gianni, *Adiós a la Verdad*, Editorial Paidós, Madrid 2010
- Vattimo Gianni, Zavala Santiago, *El comunismo hermenéutico*, Herder, Madrid, 2012

EL SER HUMANO COMO OBJETO DE TÉCNICA. REFLEXIONES SOBRE EL TRANSHUMANISMO.

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla, España.

Recibido: 2020-03-29

Aceptado: 2020-05-12

Resumen

El presente escrito muestra una descripción y una valoración de lo que, a juicio de su autor, resulta filosóficamente más relevante de los movimientos transhumanistas. Son líneas de trabajo muy diversas en las que están investigando múltiples autores de muchas nacionalidades. Pero ello no debe ser obstáculo para que pueda ofrecerse una panorámica global que permita acercarnos a sus intereses. El objeto de fondo de este artículo es aprovechar algunos argumentos de la crítica a la técnica en el siglo XX para entender mejor el advenimiento de lo transhumano.

Palabras clave: ser humano, técnica, transhumanismo..

Abstract

This paper shows a description and an assessment of what, in the author's opinion, is philosophically more relevant to transhumanist movements. There are very diverse lines of work in which multiple authors of many nationalities are investigating. But this should not be an obstacle so that a global panorama can be offered that allows us to get closer to their interests. The main purpose of this article is to make use of some arguments of criticism of the technique in the twentieth century to better understand the advent of the transhuman.

Key words: human being, technic, transhumanism.

1.- Introducción.

El oxímoron que profundiza en la “naturaleza artificial” de lo humano tiene una larga tradición de pensamiento. Hasta hace muy poco los filósofos habían insistido en el hombre como sujeto de la técnica, pero ha llegado el momento en el que el propio ser humano sea objeto de ella de forma masiva e integral. Está en las pretensiones de algunas corrientes vinculadas a la inteligencia artificial y a la ingeniería genética que lo humano deje atrás todos sus vínculos con la naturaleza y sea solo artificio. Desaparecería así el oxímoron. El ser humano estaría a la libre disposición de sí mismo. Sería obra de su propia voluntad. Podría moldearse a su antojo. Se convertiría en aquello a lo que siempre aspiró: ser una obra de arte. Se abriría, si esa meta logra alcanzarse, la transnaturalización de lo humano. No es que al ser humano, como reza el adagio latino, el mundo le sea insuficiente, es que podría prescindir de él en aquello en lo que de miserable tiene, es decir, en la contingencia que lo ata a la enfermedad y a la muerte. Se inaugurarían horizontes ilimitados de esperanza y comenzaría una nueva condición humana. ¿Tiene algo que objetar la filosofía a ello o más bien debe darle un beneplácito incondicional? El pensamiento sobre la técnica ha sido una de las claves del siglo XX. Mi objeto en este artículo es aprovechar algunos argumentos de ese momento histórico para entender mejor el advenimiento de lo transhumano.

2.- Horizontes de la técnica.

La técnica es coextensiva con el artificio. Vienen a significar lo mismo si los pensamos en sus orígenes griegos y romanos. También desde antiguo al ser humano se le ha ligado a ella. La vinculación que el mito de Prometeo hace entre la pervivencia de lo humano y el uso del fuego lo deja notoriamente claro, especialmente en la versión que Platón nos muestra en el diálogo Protágoras. El uso que se hace del argumento técnico se vincula al ser humano en cuanto sujeto de técnica: necesita de la técnica para sobrevivir. Aparece como un ser carente, biológicamente inviable, deficitario, para usar la archiconocida categoría de Arnold Gehlen. El ser humano no se enfrenta directamente con lo real, sino que lo mediatiza con sus manos. Y la tradición lo inserta en un mundo ya transformado. Entre el mundo y

el pensamiento está la manipulación. El ser humano necesita transformar para vivir. Se ha dicho que la técnica invierte el orden evolutivo que quedó bien demostrado con Darwin: con ella no es el viviente humano el que se adapta al medio, es el medio el que es obligado a adaptarse a lo humano. La técnica violenta para satisfacer las necesidades humanas. Transforma la naturaleza de las cosas y tiene la suficiente fuerza para domesticar muchas de ellas.

Mientras los humanos eran pocos y su poder escaso, el mundo estaba a salvo. Cuando el poder y la población creció, nació la conciencia de que el poder se podía usar sin control y para el mal. Esa conciencia del problema no surgió de la teoría, sino de las cámaras de gas y de la bomba atómica. Y hoy también está presente en la crisis ecológica. El argumento que hablaba de la técnica como aquello que posibilitaba la supervivencia humana, se amplió con el argumento de que también podía suponer su final. Y también el de la ecología planetaria tal y como la conocemos. Surgieron planteamientos críticos con el exceso de técnica porque los seres humanos vivieron en sus carnes que el conocimiento y el poder que da son neutros moralmente hablando: pueden usarse para bien y para mal, para crear y para destruir. Saber es poder. Saber es libertad. El planteamiento ilustrado según el cual el conocimiento nos hará buenos cayó por su propio peso, en primera instancia con la muerte de millones de humanos y, en segunda, cuando se ha puesto al planeta al borde de la extinción. Por ello, la crítica a la técnica se vio sobre todo como crítica a la Ilustración en particular y a la Modernidad en general.

Fue entonces, reincidimos en la idea, cuando se hizo consciente de sus límites, que el ser humano reflexionó sobre la técnica. Y la pensó como medio, es decir, como poder que debe estar al servicio de los fines. Y unos fines que no eran solo los humanos, sino los del planeta en el que el ser humano vive. Se podría afirmar que esto se pensó porque el planeta es condición material de la vida del hombre. Y así fue en ciertos momentos. Pero ese planteamiento “especista” se superó al ponerse lo humano en el lugar del otro planetario y ver que también tenía valor en sí mismo. Reconoció que su poder estaba limitado por el valor de seres que no tenían conciencia de su valor ni estaban capacitados para ejercer activamente ese derecho. Él mismo tenía que ser la voz de los que carecían de lenguaje.

Un segundo argumento de la crítica a la técnica vino a señalar el poder que tiene lo que podríamos llamar la “erótica de los medios”. El instru-

mento concede tanta posibilidad que se olvida del fin al que sirve. Desarrollar el instrumento se convierte en objeto y fin principal del desarrollo. Supone una inversión que está justificada por el placer que supone las posibilidades que abre, es decir, el poder que puede ejercer ya se ejerza en la práctica o no. Recordemos que poder y posibilidad guardan la misma raíz etimológica latina. Ver qué se puede hacer con el medio, encandila. Especialmente cuando el medio es tan complejo que requiere estudio para su aplicación correcta. Saber usar el instrumento se aísla de los fines a los que debe servir y el instrumento adquiere una autonomía que lo hace crecer constantemente y sin pensar en las consecuencias de su aplicación.

El tercer argumento gira en torno a establecer cuáles son los fines de lo humano mismo. Los evolutivos y los transevolutivos. Los evolutivos quedan rezagados: la reproducción cede su lugar al disfrute sexual, la nutrición a la gastronomía, el cobijo al lujo de la vida. Y el fin de la vida se fija en la pervivencia de un sujeto que tiene tantas posibilidades que la vida biológica se le hace corta. El sujeto quiere disfrutar de la vida en sí misma, gozarla en la plenitud de todas sus posibilidades, y ante eso debe ceder cualquier otra pretensión o finalidad. El propio soporte vital, el cuerpo, puede hacerse a ese sujeto demasiado caduco. Y puede pretender vivir a través de lo que se ha llamado la descarga mental en soportes no biológicos. Pero, en estas circunstancias, ya ha cambiado la imagen de lo humano. El ser humano se entiende, en esta visión, como vida autoconsciente cuyo fin es mantenerse existiendo al margen del dolor y de la muerte y no ya como cuerpo mortal. El fin es vivir bien, si puede ser en plenitud, y a ello va encaminado todo el esfuerzo de la inteligencia humana. La vida adquiere en el ser humano una dimensión autoconsciente que le hace ver que merece la pena como fin en sí mismo. La buena vida se convierte en el único fin del sujeto.

El horizonte de la técnica se aplica a la vida en sí y al medio en la que debe desarrollarse. Es entonces cuando el ser humano se convierte en objeto de técnica de manera íntegra: el fin de lo humano es vivir cuanto más tiempo mejor en las mejores circunstancias posibles; la vida como fin y no solo como instrumento de realización personal y social. Eso es lo que este planteamiento sugiere si se le lleva hasta el extremo.

3.- El ser humano: objeto de la técnica.

Hasta ahora la técnica humana ha transformado la realidad. A partir de ahora debe transformar al ser humano mismo. La técnica ha transformado el mundo con el ser humano a la vista. Ahora debe transformar lo humano con la vista puesta en mantener la vida autoconsciente.

Objetivamente, resultó que el fin de la técnica era propiciar un entorno en el que la vida humana pudiera vivir y, después, medrar. Esas actividades repercutieron en la morfología humana de forma inconsciente: operar sobre la naturaleza y hacerla objeto de cultura implicó también consecuencias en la composición de la estructura corporal. Después, resultó que la técnica se aplicó conscientemente a la corporalidad humana para curarla de sus enfermedades y desarrollar sus capacidades naturales. La terapia resultaba, de esa manera, una reparación y una puesta en forma de lo humano enfermo o limitado. Pero es dinámica de lo real que todo aspire a mejor y que, cuando alguien tiene algo, quiera, en consecuencia, perfeccionarlo. Esa espiral es ilimitada, infinita en el sentido de que no se le puede poner límite a priori. Se puede vivir con la ilusión de mejorar o con la queja insatisfecha de una mejora que no acaba de producirse. Ambas son motor del cambio y ambas han movido la historia de la técnica. Y posiblemente la sigan moviendo como fuentes emocionales de la transformación.

El ser humano forma parte del mundo, pero de una forma peculiar. Al igual que el resto de los seres vivos está sometido al ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir. Ese ciclo le afecta por igual en tanto que miembro de la especie biológica *homo sapiens*, aunque pueda trascenderlo en algún aspecto que trataremos en breve. Se encuentra en ese ciclo y no puede escapar de él. Al mundo adviene el individuo humano sin que se le pregunte. No escoge la familia en la que nace, la sociedad a la que se incorpora, la situación económica de la que dispone o la lengua que va a aprender. No es responsable de nacer. Eso no es objeto de libertad personal. Tampoco elige la dinámica de su crecimiento. Crecer es tan solo, globalmente, una cuestión de tiempo que debe concluir en la madurez psicológica y reproductiva. Esa madurez de generar tampoco la elige el ser humano, aunque pueda disponer de ella con responsabilidad y aunque en su ejercicio sea movido por una fortísima tormenta de pulsiones. La muerte generalmente adviene y nos saca del mundo sin preguntarnos. Como el principio, así llega el fin. Raramente es objeto de voluntad. En un ejercicio de evaluación, el

ser humano puede llegar a haber completado satisfactoriamente ese ciclo y sin embargo sentirse plenamente indiferente o frustrado. La satisfacción del ciclo biológico, al ser casi enteramente ajena a la voluntad, no implica la toma de postura ante la propia existencia, dotarla expresamente del sentido de esos actos. Y dar y buscar sentido a lo que se hace es un acontecimiento -o conjunto de ellos- necesario para la plenitud.

El ciclo biológico es trascendido en el ser humano en la dotación de sentido existencial a los propios actos. El ser humano requiere configurar su existencia conforme a un criterio dado por su propia conciencia. El animal no lo requiere, el instinto le basta. Pero el ciclo biológico es, al mismo tiempo que afirmado, trascendido en el ámbito existencial. Es dotado de sentido junto con el resto de las acciones del transcurrir humano. Y se le puede ligar no solo a la propia especie sino a la totalidad del planeta en su conjunto.

La separación entre biología y existencia lleva a deseos que pueden ser propuestos como objetivos para la propia voluntad: eliminar el dolor, la enfermedad y la muerte. Incluso se puede desear constituirse a sí mismo desde el origen, ser causa sui. Ser como Dios. Nada es poco para las aventuras de la voluntad. Hay algunos aspectos que no acierto a ver cómo serían posibles, pero comprendo que se puedan desear y, por lo tanto, proponer. Este es, a mi juicio, el lugar donde el transhumanismo adquiere su sentido.

3.- Transhumanismo: más allá de lo humano.

El transhumanismo surge a principios de la segunda mitad del siglo XX, a raíz de una fuerte conciencia de que la especie humana ya no debe confiar su evolución a los lentos mecanismos de la biología. Y comienza con la proclama moral de que la especie debe mejorarse a sí misma apelando para ello a los avances de la tecnociencia, mucho más rápidos y potencialmente radicales que los procesos biológicos. La especie debe aplicarse a sí misma los conocimientos que ha adquirido del Universo y las técnicas con las que ha transformado su entorno. Y ello implica no solo curar, sino mejorar la especie e incluso superarla. Consideremos este fenómeno en tres ámbitos fundamentales: el ontológico, el epistemológico y el

ético. No son los únicos posibles, pero considero que filosóficamente son los necesarios.

3.1.- Ontología del transhumanismo.

Tal y como lo veo, la primera etapa del transhumanismo implica superar las limitaciones del ser animal. Todo animal envejece, enferma y muere. Habría que mantenerse en el vivir sin sufrir la degeneración. Ello supone que el producto a definir sea siempre joven, sano e inmortal. La vida debería poder acompañar a la conciencia y al saber: siempre van a más y generan un continuo poder. El problema es que a la vida animal individual se la puede prolongar mucho, pero nunca alcanzará el estatus de eterna. Lleva en sus propios mecanismos el mismo principio que la destruye. Incluso la modificación genética tiene un límite. Lo vivo debe morir. La muerte es un acontecimiento biológico necesario.

Para seguir ampliando la vida de lo biológico, el ser humano puede acudir en una segunda etapa a la mecánica en la que, unida a la ingeniería genética, pueda sustituir las piezas que el proceso vital dañe. Si vamos camino de cambiar el corazón, el pulmón, el hígado, el riñón, ¿por qué no poder cambiarlo todo a medida que se vaya estropeando? Y no por piezas de carne, que están llamadas a una rápida degeneración, sino por máquinas cuya duración puede ser mucho más prolongada. De hecho, son muchos los ciborgs que ya pueblan la tierra. Pero el problema es que, por muchas partes que cambiemos, si mantenemos algún elemento biológico sustantivo, como por ejemplo el cerebro, se podrá prolongar mucho la vida... pero no hasta el límite de nuestros deseos. El ciborg es solo un paso intermedio en las aspiraciones a la inmortalidad.

El tercer momento es la máquina: volcar el vivir y su máxima expresión, la autoconciencia, en un soporte no biológico. Siendo máquina, el individuo podrá negar los procesos entrópicos y seguir creciendo en conocimientos y poder. Nada quedará fuera de su alcance. Su único límite será su individualidad. Podría pensarse que una vida individual autoconsciente que dure por siempre es el ideal ya conseguido. Pero recuerdo los deseos de fusión en el todo de tantos vitalistas, que no puedo por menos que pensar que aún quedaría una cuarta etapa: el advenimiento de una conciencia única universal, resultado de la fusión de toda la información,

y que tomaría posesión de sí. Sería la vida de la Noosfera. La biosfera quedaría trascendida. El conocimiento se bastaría a sí mismo y guardaría todo lo digno de la vida superando con creces lo miserable de la vida biológica.

Como puede verse, en este proceso se pierde lo humano tal y como lo conocemos. No me quejaré de su pérdida ni me convertiré en su valedor para intentar recuperarlo. Solamente quiero constatar que se trasciende en otras formas de vida, quizás mejores. Si la aspiración es vivir poseyendo el propio origen, esa situación ya no es humana. Ni siquiera finita. Es una característica atribuida desde tiempos inmemoriales, no ya a los espíritus angélicos, sino al mismo Dios. La aspiración es que la técnica nos convierta en dioses. O, al menos, acercarnos a ellos no solo en su carácter moral sino en lo prolongado de sus existencias y en la perfección de sus vidas. A lo que se aspira es a una vida divina en el tiempo. Desconozco si será posible del todo. Como todo futuro ambicioso, es incierto y depende de demasiados factores.

3.2.- Epistemología del transhumanismo.

El transhumanismo es una aspiración y una promesa hecha en el lecho de muerte de lo humano. Como toda promesa, sus comienzos son ilusionados y se ve con suficiente fuerza como para poder cumplir su compromiso. Sus trasfondos epistemológicos hunden sus raíces en una confianza ciega en el progreso de la ciencia y en que el conocimiento de la naturaleza nos dará poder para dominarla, transformarla y superarla. Aunque supone una apuesta, esa confianza tiene un fundamento sólido que se ampara en el progreso anterior. Desconozco si el paso del tiempo ralentizará ese progreso haciéndolo caer en la red del rendimiento decreciente, esto es, en que cada vez habrá que invertir más tiempo, esfuerzo y medios para conseguir cada vez menos avances.

El problema de una epistemología que confía en el futuro, en los muy buenos logros que se han obtenido en el pasado, es que puede que esa presunción no le funcione. Es moverse en un continuo “quizás” y en un perpetuo “ya veremos”. Es esperar en la falacia, descrita muy bien por Hume, de que el futuro debe comportarse como el presente. Quizás en los procesos geológicos pueda tenerse esa confianza ciega, pero en lo que depende de maquinarias y técnicas es un tanto arriesgado. Algunos científi-

cos ven un estancamiento en la ciencia y hablan de un cierto crepúsculo de esa era. Se podría argüir que, cuando ha ocurrido eso, una revolución ha iluminado caminos nuevos a recorrer. Y caemos de nuevo en la presunción que hace afirmar que “el futuro está cerca, el futuro es ahora”.

Todavía son un sueño las predicciones y planes hechos por los transhumanistas. Vienen a decir que estamos en camino de ello y que no se puede poner de momento un límite objetivo al conocer. El saber puede ser potencialmente infinito en un mundo del que se ha afirmado desde antiguo que es inagotable. El presente, comparado tan solo con hace unos años, muestra una transformación social enorme en el uso de las tecnologías de la información y en la presencia de la inteligencia artificial. La web, y los avances que han llegado de su mano, han creado un mundo irreconocible e impensable hasta hace unos años. ¿Podrá esta epistemología de la confianza en la ciencia lograr todos sus propósitos? Posiblemente no en corto plazo. Serán otros humanos futuros los que alcancen una vida eterna terrenal. Pero invertir en ese esfuerzo promoverá avances en medicina, en genética y en robótica que serán sumamente útiles a la humanidad. La confianza es lo que tiene: hace avanzar, aunque no lo haga todo lo que ella quisiera. Será de sabios aprovechar esos avances hasta donde se den. Desconozco si llegaremos a ser, al menos otros en el futuro, transhumanos. Lo que sí sé es que todo avance en liberar al ser humano de su condición miserable será bien acogido por aquellos a los que se dirija.

3.3.- Ética del transhumanismo.

Lo ideal para una ética transhumana sería hacerla una cuestión de especie. El problema, tal y como lo veo, es que en la práctica serán unos cuantos poderosos los que decidan cómo tendrán que ser lo humano y lo transhumano.

Se ha acusado al transhumanismo de promover la eugenesia. En términos cabales, eso está fuera de duda. Todo lo que pretenda mejorar la especie es, por definición, eugenésico. El problema no es la eugenesia, sino a quién y cómo se aplica. Por ello, también se le ha criticado que en el camino hacia lo transhumano se creará una raza superior y otra u otras inferiores que serán esclavizadas por la primera. Parece lógico que en el camino hacia la perfección haya muchos que queden atrás como piezas ya

superadas. No se trata de eliminar a los sobrantes, sino de iniciar un proceso de sustitución que acabe con una totalidad de población transhumana. El intermedio es problemático, aunque está llamado a ser superado por la propia tendencia de la tecnología a hacerse de uso común. La finalidad es superar lo humano, no usarlo como mano de obra barata. Pero, quién lo sabe, irónicamente lo afirmo. Puede que en algún momento resulte conveniente.

Tal y como lo veo, el transhumanismo sostiene una ética de la buena voluntad. Serán de hecho unos pocos los que decidan cómo será el futuro de lo humano; no puede ser la especie como un todo. Los pocos volverán a decidir sobre los muchos y señalarán qué mejoras son obligatorias y cuáles son tan solo convenientes. El problema es que quizás vayan más allá de esa situación y que por intereses no del todo limpios se fomenten unas mejoras en lugar de otras, promoviendo algunas con el propósito de lucrarse y relegando otras por no estar ya a la moda en términos de rendimiento mercantil. De esa manera, la antropotecnia acaba convirtiéndose en mercadotecnia, en un mercadeo de supuestas perfecciones de usar y tirar. Y siempre cambiantes como la moda misma. Si se pasó de la cosmética a la cirugía estética, se pasará a la implantación de chips transhumanos como regalos de cumpleaños. Si se supone la buena voluntad, eso no deberá ocurrir o, si se da, no tendría que ser perjudicial. Pero, observando la historia, puede que esa postura “buenista” padezca de ingenuidad.

En el caso del ser humano, no solo se deciden los medios para llegar a ciertos propósitos, también se definen algunos fines. Hay muchas formas lícitas de entender la excelencia humana. Múltiples caminos por los que el individuo puede optar conforme a sus criterios. Es de esperar que la capacidad de elección de los propios fines se siga manteniendo en el mundo transhumano. Que no venga impuesta por otros. Sería paradójico que se consiguiese la pervivencia de la autoconciencia como expresión máxima de vida para, al final, someterla a los fines de otros. Tanto esfuerzo para tal esclavitud no merecería la pena. Una conciencia esclava mantenida en el tiempo engendra una terrible tristeza o un increíble aburrimiento. No fulguraría radiante como una centella que dura poco tiempo, pero que es dueña de sí misma el instante que brilla. Ese único momento justifica toda la existencia. Es mucho mejor que una conciencia que se posee en su origen pero que está a la merced de los intereses de otros, es decir, que no se posee en su evolución. Puede que esos intereses sean nobles, pero pudieran no

serlo. Lo que se me antoja decir es que, si hacemos depender la ética de la buena voluntad de unos pocos poderosos, es lícito hacer la pregunta: quis custodiat custodes?, ¿quién guarda al guardián?

4.- Conclusión.

El modelo transhumanista es sumamente atractivo por las promesas que hace. ¿Quién podría rechazar una propuesta donde se nos permite una inmortalidad compatible con la juventud y la salud? Es una opción mucho más sabia que la que hizo la Sibila de Cumas. El problema que percibo es que crea demasiadas expectativas a unos seres que para evitar la muerte son capaces de cogerse de un clavo ardiendo. ¿Sería eso el transhumanismo? Cabe la posibilidad de que sea un deseo, que se puede perseguir con todo el ahínco del mundo, pero que acabe en aborto. Es una posibilidad que se convierte en programa de investigación para la humanidad. A la antropología que pretende ser, hoy por hoy, superadora del dolor y de la muerte, superadora de la corporalidad humana, puede que haya que tacharla de exagerada. Según el estado actual de los conocimientos, hay que decir que lo es.

No está mal perseguir ideales, especialmente si se plantean como tales y se es consciente de sus limitaciones. No basta con decir que cuando lleguen ya se verán sus aspectos políticos. Si vamos detrás de ello, hay que prever muchas circunstancias que por ahora no sabemos abordar. Pero cuando vayamos haciéndolo tenemos que preparar al individuo y a la especie para gestionar la posible inmortalidad o, al menos, la superlongevidad. No se nos escapan los profundos cambios económicos en el mercado laboral y en la demografía que se pueden producir. Será toda una revolución que ni siquiera podemos sospechar, como tampoco podían suponer nuestros abuelos los cambios reales que iban a producirse unas decenas de años después. Del imaginario del siglo XXI que había en el siglo XX, a nuestro siglo XXI real, hay un amplio trecho. No se podía saber cómo seríamos. Ni siquiera nosotros mismos podíamos saberlo. Y, a mi parecer, hemos superado todas las expectativas para bien y para mal. Solo podemos saber del mundo futuro haciendo una proyección lineal de nuestro presente. Pero el tiempo también funciona con revoluciones y hasta con requiebros y no solo con proyecciones lineales.

El transhumanismo es un camino que se ha emprendido y que habrá que recorrer con prudencia. Gestionando los tiempos, no para retrasar el advenimiento del futuro, sino para que el futuro sea posible y no implique que la destrucción de la autoconciencia y de lo valioso que quepa rescatar del planeta entero.

Bibliografía.

Bertalanffy, L. von *Teoría general de los sistemas*. F.C.E. México, 1976.

Bostrom, N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press, 2014.

Cortina, Albert y M. A. Serra (coords.) *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid, 2016.

Cortina, Albert y M. A. Serra (coords.) *Singulares. Ética de las tecnologías emergentes en personas con diversidad disfuncional*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid, 2016.

Diéguez, A. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder. Barcelona, 2017.

Echeverría, J. y L. Almendros *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman*. Trea. Gijón, 2020.

Fukuyama, F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Strauss, and Giroux. New York, 2002.

Gómez Yepes, V. H. *La técnica: el umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo*. Por un debate social sobre la tecnociencia. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, 2020.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial. Madrid, 2000.

Kurzweil, R. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books. Berlín, 2012.

Rodríguez Valls, F. "Humanismo, antropotecnias y transhumanismo", en *Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana*. Vol. 58, núm. 158, 2019, pp. 101-115.

Schrödinger, E. *¿Qué es la vida?* Avance. Barcelona, 1976.

Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*. Siruela. Madrid, 1999.

Velázquez Fernández, H. "¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología?", en *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*. Núm. 10, Málaga 2018, pp. 347-372.

SECCION DE CREACION

AYLLU-SIAF., N2, Enero-Junio (2020) pp.: 65-90

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2020.2.4

MANIFIESTO INTERACCIONISTA

José Manuel Sánchez López, IES Santa María de Alarcos, Ciudad Real, España

Recibido: 2020-05-20

Aceptado: 2020-06-22

Resumen

Después de 200 años del manifiesto comunista, parece conveniente su revisión desde otro punto de vista: en lugar de plantear la historia como una lucha de clases, plantearla como una colaboración entre individuos. Una lucha por la libre relación individual en lugar de la lucha de unos grupos contra otros. El pensamiento liberal también necesita su manifiesto.

Palabras clave: Marxismo, manifiesto, liberalismo, lucha de clases, interacción, relación, libertad.

Abstract

After 200 years of the communist manifest, it seems convenient to review it from another point of view: instead of posing History as a class struggle, stand it as a collaboration between individuals. A fight for the free individual relationship rather than a fight of some groups against others. Liberal thinking also needs its manifest.

Key words: Marxism, manifest, liberalism, class struggle, interaction, relationship, freedom.

1. Nuestra historia

La libre interacción entre individuos es el motor de la historia. Ese fantasma recorre la historia humana desde nuestro origen. Nuestra especie se extendió por todo el planeta por su capacidad cooperativa: somos conscientes de nuestra propia individualidad y a la vez capaces de colaborar en grupo. Esta dualidad nos permite concebir un proyecto individual y plantearnos proyectos comunes, podemos ser uno mismo y tener proyectos comunes sin diluirnos en la colectividad.

Durante nuestra breve historia hemos puesto en práctica esta habilidad. Cuando las hordas primitivas acertaron a coordinarse poblaron toda Eurasia, y tras vivir de la enorme abundancia de carne de la prehistoria, los sapiens siguieron interactuando entre sí para producir su propio alimento. Sobrevivimos por nuestra capacidad de interactuar unos con otros repartiéndonos las tareas. Nos asentamos y construimos ciudades, creamos las leyes, la escritura, los mitos, la ciencia, el tiempo común, el comercio, el dinero, internet. Todos, inventos para mejorar la interacción y coordinar esfuerzos. Duplicamos nuestra esperanza de vida y exploramos cada rincón del planeta hasta incluso salir de él. Los artefactos fruto de la mano humana trascendieron nuestro pequeño ecosistema y salieron del sistema solar.

Todo esto lo hemos conseguido a pesar de que unas clases de humanos a veces luchan contra otras. Cuando la lucha cesa, esos logros se aceleran. Cuando la coordinación entre nosotros se incrementa, esos logros se encadenan. Y esa interacción entre individuos funciona mejor cuando es libre y por tanto respeta la individualidad: cada uno de nosotros consigue una conexión satisfactoria con otros cuando él mismo puede decidir libremente si mantenerla o suspenderla. Si esa conexión es forzada se vuelve destructiva. Si esa conexión es decidida y administrada por una autoridad externa, su resultado es reforzar esa autoridad externa en lugar de uno mismo. Gracias a la libre conexión entre individuos hemos convertido un entorno hostil en un hogar, hemos cooperado a una escala nunca antes vista en la biosfera, estamos dominando nuestra biología, construimos máquinas inteligentes, expresamos la belleza y la recreamos en mundos imaginarios que acaban siendo para nosotros tan reales como el mundo físico. Si la interacción entre individuos cesa por algún motivo (una pandemia,

por ejemplo), la riqueza deja de producirse. Nos separamos, la actividad conectada decae y todos perdemos. El aislamiento nos paraliza.

Tenemos la posibilidad de crear las condiciones para el progreso cuando decidimos hablar con otro, trabajar junto a otro, vivir junto a otro o crear junto a otro. Y siempre que la decisión la mantenga cada uno sin coacción, sólo porque la considera valiosa. Ese valor positivo que puede nacer de las libres conexiones entre individuos nos ha convertido en lo que somos. Cuando esa libertad para interactuar existe, convertimos nuestro entorno en algo agradable y próspero. Si no existe esa libertad – si la interacción es forzada, obligada, alienante – la convivencia humana es un infierno que genera infiernos. Entonces la libre relación acaba siendo mutua esclavitud.

La libertad es el germen del progreso, y su vehículo es la interacción. Una interacción que pueda ser cancelada por una de las partes cuando la juzgue perjudicial. Esta libre coordinación entre individuos puede construir monstruos (ideologías totalitarias, destrucción del medio ambiente), pero tras criarlos y juzgarlos por sus frutos podemos acabar con ellos de la misma manera que los engendramos: con una libre cooperación entre individuos. Vencimos al totalitarismo cooperando. Podríamos enmendar el cambio climático si cooperamos a tiempo. En la medida en que esos monstruos se escuden en algo que dificulte la relación entre individuos, su vida podrá ser más larga y sus daños más persistentes. Cualquier totalitarismo siempre busca ante todo que los individuos no se relacionen por sí mismos, sino a través de una interpuesta autoridad central.

Ricos y pobres, orientales y occidentales, creyentes y ateos: individuos en interacción continua han conseguido beneficiarse mutuamente de la libre interacción, y se han perjudicado mutuamente cada vez que tratan de anular al otro. Cuanto más hemos interactuado más productiva ha sido esa cooperación. Cuanto más libremente hemos interactuado, más creativa ha sido esa interacción.

Hoy día lo reaccionario es impedir esa interacción entre individuos. Hoy en día lo conservador es dificultar la relación entre individuos. Porque de esa manera se quiere impedir el progreso de la historia. La reacción son quienes impiden la libre toma de decisiones de los individuos sobre su propio trabajo, su tiempo, su dinero, sus facultades. Es reaccionario quien me impide interactuar libremente.

En la interacción con los demás cada uno aporta lo que puede: su fuerza muscular, su talento, sus conocimientos, su voluntad. Y de las carencias

de uno se beneficia quien suple esa carencia a cambio de lo que él carece. La desigualdad entre todos nosotros es la garantía de la efectividad de nuestra cooperación, que redundará en el beneficio de cada uno y al final de todos. Si eliminamos a quien es de un tipo diferente al nuestro perdemos las ventajas que podemos sacar de sus aptitudes a través del intercambio y la cooperación. La homogeneidad elimina la riqueza de la diversidad. Si fuéramos todos iguales no habríamos sobrevivido, porque somos una especie cooperativa. La diversidad es la base que permite el progreso, si está acompañada de igualdad de oportunidades.

En las primitivas épocas este intercambio era lento y torpe, y a través de los siglos se ha ido agilizando y ampliando, y esta conexión mutua de intereses personales ha resultado ser el más formidable instrumento colectivo de creación y reparto de riqueza. Quien viva en la miseria tendrá más oportunidades si consigue intercambiar algo con otros, aunque sean su tiempo y su fuerza de trabajo, y si tiene suerte podrá intercambiar el talento que tenga. Si vive aislado morirá o vivirá de manera no humana. El ingenio, el trabajo y la previsión son los motores del progreso individual y colectivo, y sólo funcionan en ausencia de coacción, la cual suele ser la guerra entre individuos o entre grupos de individuos, así como imposiciones de una autoridad que se atribuya la fatal arrogancia de pretender que sabe lo que nos conviene mejor que nosotros mismos.

El análisis de la sociedad y de la historia como un simple cuento de buenos y malos es propio de niños pequeños. La realidad es bastante más compleja, aunque ese cuento infantil sea tan popular precisamente por su simpleza. Ni es bueno alguien que tenga poco por tener poco, ni malo alguien que tenga mucho por tener mucho, ni a la inversa. El bien y el mal están más mezclados en la realidad que en un cuento infantil. Desconfiemos de los discursos simplistas de buenos y malos. Cada uno será bueno o malo en función de lo que aporta al resto, y en función de la intencionalidad de sus relaciones con el resto.

A lo largo de su historia, los individuos han ido buscando formas de interactuar entre ellos para subvenir a sus necesidades. En este camino, el Estado se ha revelado con el doble rostro de Jano: instrumento necesario por una parte, fuente de obstáculos por otra. La complejidad de las relaciones sociales es la primera prueba contra las teorías simplistas que nos reducen a buenos y malos, cuentos de hadas que han generado muchos muertos y mucha miseria. La convivencia humana no es un simple

cuento maniqueo. Es una interconexión de intereses, en la cual cada uno debe ser libre y las reglas deben estar claras para que no haya situaciones de privilegio. El intercambio mundial es otro rostro doble de Jano, pero con sus luces y sombras es el destino legítimo del ser humano: conectarse unos con otros. Con personas cada vez más lejanas, sobre temas cada vez más amplios, para intercambiar cada vez más mercancías, servicios, ideas, cultura, palabras, creencias, conocimientos. Crecemos en la interconexión. Nos empobrecemos en el aislamiento. Y la propia iniciativa y los propios intereses son la brújula más adecuada para relacionarnos unos con otros, porque no somos instrumentos de una totalidad ajena, sino configuradores de nuestra propia vida.

De la misma manera que vivir en sociedad ha potenciado nuestra inteligencia, también nuestro bienestar material se puede ver incrementado si vivimos en sociedad. Un pequeño grupo itinerante que en la prehistoria fuera buscando sus alimentos sobrevivía a duras penas. Un enorme grupo de millones de personas puede hoy sobrevivir mucho mejor que aquellos pobres infelices del paleolítico precisamente porque todos o la mayoría cooperan en la satisfacción de las necesidades. Pero ¿por qué cooperan? ¿por qué cada uno trabaja en lo que necesita la sociedad? Casi siempre por interés personal, aunque pueda ser a veces también por concienciación sobre lo colectivo. Pero el panadero no suele hacer el pan por hacer el bien, sino por su beneficio, y sería ingenuamente utópico esperar lo contrario con frecuencia. Lo que hay que buscar es que realmente el panadero pueda ganarse la vida con su trabajo. Y que pueda cambiar de trabajo si hay problemas, así como que esas decisiones sobre qué hacer y cómo hacerlo las gestione él mismo libremente. La búsqueda del interés personal de cada uno a su manera es la otra cara de nuestra libertad, y redundante en beneficio de todos si esos intereses se complementan unos a otros (ese panadero tendrá que vestirse, vivir en una casa, educar a sus hijos). Si muchos en ese sistema dejan de buscar por sí mismos su propio provecho y dependen de que la autoridad política satisfaga sus necesidades, se convierten en esclavos de esa autoridad. Es necesario aprender a pescar, no esperar el pescado en una caja del gobierno. Por mucho que esa caja nos llegue puntualmente, es una trampa contra nuestra autonomía. Es una trampa que nos convierte en ganado. Generar dependencia anulando la libertad personal es uno de los más poderosos instrumentos de la autoridad política para hacerse con fieles servidores.

Todas las formaciones políticas que hemos inventado desde nuestro remoto origen en África han sido instrumentos más o menos adecuados para nuestra mutua relación. Hemos aprendido a mejorar unos y descartar otros. Y sobre todo hemos aprendido a desconfiar de las utopías a priori que prometen un paraíso después de un baño de sangre o después de soportar la explotación de unos por otros. La verdadera revolución que nos hace progresar no es la dirección de una minoría, sino nuestra propia dirección bajo nuestros propios intereses, en un marco de respeto común al resto de conciudadanos. Ese es el gran descubrimiento de la modernidad. El *sapere aude* de la Ilustración es hoy una llamada a atreverse a desarrollar uno mismo su propia actividad (trabajo, pensamiento, creación) en sociedad, desde uno mismo y por uno mismo, en relación con los otros. Ser capaz de depender de los propios recursos, la propia inventiva, el propio y sagrado esfuerzo que ante todo debe enriquecer a quien lo hace, y que de manera secundaria beneficia a quien lo consume. El panadero que hace mejor pan se beneficia de su trabajo, y produce ese beneficio a quien consume su producto. Y seguramente estará en condiciones de contratar a un ayudante, que accederá a serlo si le convienen las condiciones. En esta relación personal, la autoridad política sólo sirve para asegurar que todos los intervinientes (consumidor, panadero, ayudante) están ahí libremente y se puedan marchar libremente.

Al pensar diferentes formas de gobierno en nuestra historia, estamos forjando lo más sólido de vida humana: la satisfacción que da vivir del propio trabajo y progresar por el propio trabajo. La destrucción y el enfrentamiento son la superestructura de la historia humana, su base es la construcción y la relación mutua, la libre relación entre individuos. Y el parto de la historia no es ni una férrea dictadura ni un sueño infantil de buenos salvajes, es el individuo que puede decidir sobre sí mismo en sus relaciones con otros. Sobre su tiempo, su trabajo, su esfuerzo, sus ideas. Y que recoge el fruto de sí mismo. Esto es lo que hemos ido construyendo y lo que aún seguimos construyendo mientras nos relacionamos libremente unos con otros.

La interdependencia de las naciones y de la producción intelectual y material son el suelo abonado sobre el que puede crecer la libertad de acción individual. No es una red para dominar, sino una red para liberar, porque puede ser el instrumento de la prosperidad personal. Esa interdependencia va sublimando sus entidades políticas. Los desfasados Estados

nacionales se van integrando en unidades supranacionales que a su vez interactúan con otras entidades similares, y todas ellas se agrupan en un organismo global, en un discurrir histórico no lineal del cual se espera que no haya marcha atrás por mucho que el instinto tribal del nacionalismo parezca tener gran fuerza momentáneamente, y por mucho que siempre podamos señalar los fallos de estas entidades globales, dado el carácter dialéctico del progreso histórico. En ese crecimiento hacia lo global, cada ente político va perdiendo poder en favor de los individuos, que deben decidir con su interrelación el curso de su vida. La historia humana es la prueba del progreso hacia la creciente interacción, y sus resultados objetivos son la prueba de la bondad de ese progreso, y por tanto de su irrenunciable necesidad. La vida misma sobre la Tierra es una historia de interconexión, desde la vida unicelular hasta los organismos pluricelulares, uno de los cuales está formando una sociedad global conectada y descentralizada: nosotros.

¿Qué siglo anterior hubiera siquiera sospechado el nivel actual de interconexión? La revolución presente no lo es de carácter político, pero tendrá sus consecuencias políticas. Porque la política es una mera consecuencia, y debe ser una mera consecuencia, no un proyecto a priori que se impone a los individuos y determina su interacción. La ideología es un subproducto pasajero de la base real, que es la interacción.

A un cierto grado de desenvolvimiento de las interconexiones entre individuos, las estructuras políticas cambian como respuesta a esa interacción. No son los gobernantes quienes dictan el curso de la historia, es la interconexión de individuos la que fija el rumbo de la humanidad. Cada sistema político va resultando demasiado estrecho para abarcar las interconexiones que establecemos, y por eso el mejor sistema político es el que puede adaptarse continuamente. Van quedando por el camino como las pieles muertas de la serpiente. La vida sobre nuestro planeta no existiría sin su capacidad de cambio, la sociedad civil no existiría sin la libertad de relación. Cualquier régimen político sin capacidad de cambio es inservible, a no ser como cárcel o como ídolo.

La peor explotación es el aislamiento de esta interconexión. No permitir la libertad de prensa, o de asociación, o la pluralidad de partidos políticos, o eliminar la libertad de expresión, de creencias, de trabajo o de movimiento. Quien crece en el aislamiento se empobrece en sentido originario: es menos capaz de desarrollar por sí mismo riqueza de algún tipo. Se le roba la originalidad, la inteligencia, la ilusión. Quien crece en la

interconexión aprende que la fuente de la riqueza y el progreso es la relación con los otros, tanto a nivel material como intelectual o de otro tipo. Quienes nos quieran en el aislamiento de unas fronteras, unas ideas fijas, o unas limitadas opciones en cualquier sentido no quiere sino nuestra ruina.

El cambio siempre ha sido esencial en la sociedad, pero nuestro tiempo hace que este cambio sea más rápido que nunca, y que previsiblemente se acelere cada vez más. Conviene tomar conciencia del inédito progreso que han supuesto los dos últimos siglos en las condiciones de vida de millones de personas, ya que en el siglo XXI el pesimismo suele estar mejor visto que el optimismo, aunque este sea realista y racional. Es un hecho que grandes masas de población han mejorado sus condiciones en el siglo XX, hay que examinar ese hecho y buscar las causas, para fomentarlas. El ciudadano medio ha conseguido un nivel de vida que siglos atrás ni los más poderosos podían esperar. La revolución alimentaria del siglo XX ha permitido una abundancia de comida como jamás ha existido. Hoy el hambre no es un problema de cantidad de alimentos, sino de su distribución, así como la pobreza no es un problema de dinero, sino de estructuras políticas y económicas. El hambre es un problema político, no técnico. Cuando la política siga los cauces de las revoluciones técnicas que han permitido la subida del nivel de vida en muchos países, es previsible que las zonas de sombra de la humanidad que aún quedan (hambre, guerra, explotación, ignorancia) se vayan iluminando, como de hecho se han iluminado tantas zonas en tantos países (India, China, Brasil, Taiwán, Corea del Sur, Singapur, etc.) en los cuales el abuelo sobrevivía con un puñado de arroz, y el nieto puede comer carne. Hoy muchos trabajadores pueden decir de sí mismos que tienen más propiedad y derechos que ayer, y que quieren tener más propiedad y más derechos. Es necesario preguntar a cualquier trabajador qué quiere, en lugar de decirle qué tiene que querer. Cada uno es el mejor juez de sus propias aspiraciones.

En esta evolución no se trata de hacer tabula rasa de la sociedad, una abolición tras la cual se empezará de cero, ese repetido año cero de la historia a partir del cual todo sería nuevo. Esos nuevos comienzos siempre han ocultado antiguos caminos. Hoy podemos decir que tenemos mucho que salvaguardar, y que no queremos empezar desde cero. Quienes prometieron un paraíso inminente y total a los parias de la tierra han cumplido mucho menos que aquellos que no les prometieron nada, pero les ofrecieron trabajo. Si desvanecemos todo lo sólido en el aire nos quedamos sin nada

sólido, y sólo tenemos una atmósfera venenosa. Lo que es sólido debe solidificarse más, y lo que no es más que humo debe desvanecerse. Todos los individuos tienen derecho a participar en la sociedad, y la sociedad mejora cuando ejercen ese derecho en libertad: esa es la enseñanza de los dos últimos siglos, y esa es la garantía de nuestro progreso como especie. La especie humana es nuestra única nación y nuestra única clase

Es falso que hoy día la pobreza crezca más rápido que la población y la riqueza. Aun en unos tiempos en los cuales la población crece como nunca y los dividendos de la riqueza crecen como nunca, el nivel de vida de los trabajadores también alcanza a crecer como nunca, y si bien aún no llega a todos con la necesaria celeridad, ya quisieran los necesitados del pasado ser los necesitados de hoy. Al trabajador ya no le es necesario – nunca lo fue – hacer saltar por los aires a la sociedad. Esa nunca fue una buena inversión, y las veces que se hizo hubo que reconstruir lo volado. Lo que necesita como nunca el individuo es relacionarse libremente en el seno de la sociedad, y su forma de relación es el trabajo. Al trabajar se crean lazos de dependencia mutua. Si un nudo de esa red falla, el resto de elementos se relacionará con otros nudos, y eso provoca que a cada uno de esos nudos le interese que la red se mantenga, y la garantía de su mantenimiento es que sea una red libre, en la que cada uno se relacione por elección propia. Por eso en esa red de relaciones no existe un elemento superior y uno inferior, todos se necesitan. Si los burgueses producen a sus propios sepultureros será por estupidez del propio burgués, el cual debería cuidar sus relaciones, pues la esclavitud que proyecta en otros se volverá contra sí mismo. La historia ha demostrado que esa estupidez puede evitarse, lo hemos visto en aquellos países en los cuales burgueses y proletarios armonizaron sus intereses durante el siglo XX, convivieron y acabaron incluso siendo indistinguibles, para escándalo de los ideólogos de la confrontación. Los obreros revolucionarios de otros supuestos paraísos proletarios acabaron derrumbando muros y atravesando mares para ir a aquellos países en los cuales ambas clases se entendieron entre sí, allí donde la libre interacción deshizo el nudo de la revolución.

2. Los enemigos de la libertad

Siempre habrá individuos que pretendan controlar al colectivo para que este no sea un colectivo de individuos libres, sino una manada, con unos jefes que suplanten la decisión individual. Ellos nos dirán en qué debemos trabajar, qué debemos saber, qué debemos creer, cómo debemos vestir, incluso cómo debemos hablar. Esa decisión externa es una violencia absoluta contra nuestra naturaleza. Esa coerción externa cobra fuerza porque le damos poder, porque no hacemos nada contra ella. Si no le damos fuerza, no es nada. Si nadie obedece al tirano, su poder no existe. Ninguna tiranía puede controlarnos a todos, salvo si colaboramos con ella. En la manada algunos controlan al resto porque el resto accede a su control. Libremente cedieron su libertad. Libremente pueden recuperar su humanidad si cesa toda cooperación con quien nos niega la humanidad.

La libre interacción entre individuos siempre ha tenido enemigos, pues ese poder en libertad es contrario al poder concentrado. Tiranos, déspotas, caudillos, proteccionistas, partidos únicos, lobbies que presionan, monopolios, holdings, cárteles, sagradas patrias... Distintas formas de rebaño que se basan en el mismo principio. Todos esos enemigos de la libre construcción espontánea de la humanidad en función de los mutuos intereses de los individuos han creado los monstruos que han dificultado nuestro avance, pero no lo han impedido. Sólo han conseguido dolorosos retrasos. Porque su poder proviene de los mismos individuos que pretenden encorsetar, pero los individuos pueden tomar conciencia de su poder, asumir sus decisiones, escapar al control totalitario: si el poder no permite a los vecinos desarrollar su trabajo, estos acaban desarrollándolo como economía sumergida, de la misma manera que una vasija agrietada no puede contener un líquido. Un régimen sin libertades produce disidencia. Cuando no podemos expresarnos en papel escribimos en las paredes. Cuando el poder no nos reconoce nuestro trabajo, si para nosotros es valioso lo hacemos sin pedirle reconocimiento. Todo intento de limitar la libre decisión personal es temporal, y está condenado al fracaso, por muy prolongado y cruel que sea su daño. Cada uno de nosotros quiere decidir sobre sus acciones y sus relaciones con los demás, y cuando se nos niega ese derecho se nos niega la humanidad. Por eso es preciso que el motor de la interacción sea la decisión personal, porque de lo contrario seríamos los recaderos de un poder externo, y nuestra vida consistiría en llevar y traer esos recados.

El individuo no debe esperar que una entidad colectiva piense por él. Debe pensar por sí mismo, actuar por sí mismo. Lo cual no implica aislamiento, sino pensar su circunstancia. Sería absurdo abrir una peluquería en un vecindario de calvos. Igualmente sería injusto exigir al gobierno que distribuya a los no calvos por toda la ciudad a fin de que mi peluquería tenga clientela. No soy libre si dependo de ese gobierno. Mejor debo pensar por mí mismo otra forma de relacionarme que no sea la peluquería. No esperemos liberadores, porque nos convertiremos en sus esclavos. Si a tu puerta llama alguien diciendo que viene a liberarte, lo más probable es que venga a ponerte una cadena. Hoy día los enemigos de la libertad se llaman a sí mismos “liberadores”. ¿Qué función cumplen los mesías? Piensa si en el escenario de liberación que los mesías te cuentan acabarás dependiendo de algo que ellos te den, o si por el contrario podrás depender de ti mismo. Quizá me liberen del hambre si me dan alimento, pero me hacen depender de quien me lo da, y esa relación no contribuye a mi desarrollo personal. La liberación consiste en aprender a buscarme la comida por mí mismo. Las promesas electorales que consisten en darnos algo no son más que el cebo que nos apresará.

Quizá se piense que somos egoístas por pedir la prevalencia de la decisión personal libre. ¿Qué oposición al yugo de una élite no ha recibido alguna vez el nombre de “egoísmo”? ¿Qué tentativa de decidir uno mismo sobre sus propias interacciones no ha sido atacada alguna vez como “insolidaria”? No se puede prejuzgar una acción antes de ver sus frutos. El progreso es fruto de la libertad mutua. La solidaridad sólo es cierta si se ejerce libremente, y puede ser efecto de la libre concurrencia de decisiones personales. Un mutuo acuerdo libremente mantenido beneficia a ambas partes, y tiene un efecto más duradero que si dependiera de la buena voluntad de quien es solidario conmigo. La libertad es la esencia de la bondad y productividad de las relaciones personales. Si me obligan a seguir casado con alguien, la convivencia será un infierno. Si podemos elegir esa convivencia en libertad, será algo positivo. No es egoísta quien desea orientar su interacción con otros en función de sus libres decisiones personales. Al contrario, está sentando las bases de la autenticidad de esas relaciones personales, que por ser auténticas ayudarán a quien opte libremente por ellas.

¿Qué libre interacción entre individuos no ha sido perseguida por quienes no participan del acuerdo? ¿No tiene cada uno de nosotros derecho a firmar sus propios acuerdos? ¿A modelar su vida según sus propias elec-

ciones? ¿Tiene derecho el resto de la sociedad a marcarnos el rumbo de nuestra libertad? ¿Por qué deben imponerme cuánto vale mi esfuerzo, mi tiempo, mi talento? ¿No debo decidirlo yo mismo? ¿No debo ser yo quien le ponga precio a esos bienes, y quien juzgue si varío ese precio, y cuánto? ¿Quién no ha sido alguna vez llamado opresor y egoísta por fijar los precios de sus bienes, de su trabajo, de su tiempo, y no permitir que se malbaraten? La realidad de una clase social son los individuos. La única realidad de la sociedad son los individuos. La sociedad es una construcción abstracta. Jamás te encontrarás por la calle con la sociedad, sólo verás individuos.

De esto sacamos una enseñanza:

1. La libre interacción entre individuos en sus múltiples formas (lenguaje, ciencia, mercado, información, migración, acuerdos, asociación) es el motor del progreso individual y colectivo.

2. Si no existe libertad en las interacciones se frena el progreso.

3. Los enemigos de esa libertad pretenden suplantar la voluntad de los individuos, pretenden decirles lo que ellos deben querer en lugar de dejarles plasmar en la realidad lo que quieren.

4. ¿Quiénes son esos enemigos de la libre conexión? Otros individuos que quieren monopolizar las relaciones humanas, eliminar su libertad, tenernos como esclavos.

Por tanto: Ha llegado el momento en que todos los individuos amantes de la libertad expongan a la faz del mundo su manera de ser, sus fines y sus tendencias; que opongan al fantasma de la injerencia de terceros un manifiesto por la libre interacción. Con este objeto replicamos a los creyentes en la tutela colectiva y les exhortamos a valerse por sí mismos.

3. Clases sociales

Todas las sociedades han estado siempre estructuradas de alguna manera, pero la posición que cada uno ocupa en la estructura social debe ser un reflejo de las propias características, no un privilegio familiar o estatal. La igualdad de oportunidades en la interacción con otros y la libertad personal en ese intercambio son las garantías de que la estructura social sea justa.

Quien ambiciona el poder sabe bien explotar nuestras más rastreras pasiones: la envidia y el rencor. Son el anzuelo en manos de quien sólo busca

el poder, y de quien sólo usa el poder para mantener sometidos a quienes han mordido su anzuelo. La meta del hombre libre es llegar a valerse por sí mismo, decidir por sí mismo sus relaciones con los demás. Que seas dependiente del poder político es la meta del poderoso que te quiere esclavo. Nada más transgresor para un tirano que un tejido social de individuos que se valen por sí mismos, que se relacionan libremente entre sí y que crean prosperidad por sí. Ese es el enemigo del tirano: la decisión personal.

Por eso las clases sociales, si existen, no deben ser una clasificación cerrada, sino el resultado de nuestra diferente manera de vivir en el mundo. Deben ser la expresión de la diversidad social, no su obstáculo. No deben ser un límite a nuestra libertad, sino simplemente la expresión externa, eventual, inexacta y parcial, de nuestra circunstancia y nuestra conducta. Para ello es vital mantener en funcionamiento el ascensor social: aquellos individuos que establezcan relaciones libres mutuamente provechosas (en trabajo, tiempo, conocimiento, etc.) deben poder beneficiarse de ellas. La mejor manera de que el ascensor social quede libre es que podamos establecer libremente nuestras conexiones con los demás: que podamos decidir qué trabajo nos conviene, qué estudios preferimos, con qué otras personas e ideas nos relacionamos. La libertad en la interacción es el motor del progreso. Las interacciones anquilosadas son el camino hacia la esclavitud, y en toda esclavitud hay un amo que no desea que nos emancipemos.

Por tanto, las clases sociales no deben inmovilizar al individuo, sino ser su forma de expresión. Ellas están a su servicio, no a la inversa. Deben ser el resultado dinámico del ejercicio de la propia libertad. “Si elijo libremente mi trabajo podré vivir mejor” es lo que piensa un hombre libre. Y ese legítimo deseo debe ser respetado por todos los demás individuos. Si las clases sociales son estamentos cerrados y no existe posibilidad de mejorar para quien no tiene nada, es preciso abrirlas para dar esperanzas de mejora a quienes viven en la pobreza. La movilidad social es producto de la libertad y de la igualdad de oportunidades, no una dádiva de un gobernante generoso del que dependamos. No esperemos dádivas generosas. No esperemos nada del poder, salvo que no estorbe. Trabajemos y aseguremos los legítimos frutos de nuestro trabajo. La actividad es la esencia del ser humano, porque define su relación con el mundo. El trabajo es la expresión de esa actividad. Nos definimos en nuestra actividad. O en la falta de ella: nuestro ser se disuelve cuando se disuelve nuestra actividad, y se convierte en sólida roca cuando con la solidez de nuestra actividad traba-

jamos la realidad. Por eso no hay pregunta más íntima que preguntarle a alguien qué hace, y no hay mayor desastre que no hacer nada, porque eso nos reduce a la nada. A quien se ve reducido a la nada por su inactividad es necesario recordarle su naturaleza humana.

Trabajadores y burgueses, siervos y nobles, plebeyos y esclavos: diferentes nombres para individuos que buscan su provecho personal con mayores o menores posibilidades, y que lo podrían alcanzar en un sistema de libertades personales y de igualdad de oportunidades. Los diferentes resultados a que cada individuo llegue en un sistema de libertades son el único significado que deberían tener las clases sociales. Son el resultado de nuestra libertad. Son individuos diferentes que obtienen resultados diferentes. Para que este sistema de libre relación funcione es fundamental preservar la igualdad de oportunidades de salida, así como es fundamental eliminar la igualdad impuesta, contraria a la diversidad humana. La vida de cada uno debe ser el reflejo de sí mismo, no de imposiciones externas. Debemos aspirar a una total transparencia social, en la cual la situación de cada uno sea el resultado del libre ejercicio de sus derechos y del cumplimiento de sus deberes. El lugar al que le han llevado sus decisiones personales, y del que puede salir o quedarse por sus decisiones personales.

Hasta aquí, lo que deberían ser las clases sociales si existieran. Pero de la misma manera que no existen las razas a no ser como tipos ideales, no existen las clases sociales a no ser como metáfora, pues la mayoría de individuos puede tener características de una clase o de otra. Hace años viajar en avión era síntoma de una clase alta, hoy día es algo accesible a una gran mayoría. Tener un coche por familia era un indicio de que esa familia prosperaba, hoy si sólo hay un coche es más bien poco en muchos contextos sociales. Ir a un restaurante hoy es algo cotidiano, hace años era por alguna celebración. La asistencia médica era un lujo, hoy es un derecho. La idea de clase social es tan escurridiza y cambiante como la idea de raza, porque lo real son los individuos. Por eso es mejor que hablemos de lo real, y las metáforas sólo las usemos como metáforas, su utilidad es relativa, y tienen el peligro de que alguien las tome como reales y las convierta en su ídolo.

El antagonismo entre clases lleva a la destrucción del conjunto, porque es antagonismo entre individuos. La lucha de clases es una guerra civil. Las clases (meros nomina) dependen unas de otras, como dependen los individuos (su particular real). Y del reconocimiento de esa mutua dependencia vendrá la colaboración, la interrelación, que llegará a ser produc-

tiva cuando cada individuo piense no en la destrucción del otro (que llevaría a la propia) sino a la relación con él (que puede llevar a la mejora de ambos). Por eso la interacción de individuos trae paz social, y sólo busca guerra civil quien promueve la lucha de clases.

Las relaciones de producción entre clases no son algo transitorio. Lo es su forma, que se adapta a cada circunstancia histórica (manufactura, industria, sociedad del conocimiento, cazadores – recolectores...). Pero en toda sociedad que haya producido riqueza han existido relaciones de producción, y la riqueza se estanca en toda sociedad en la cual no se permita a los individuos relacionarse para producir. A mayor libertad de relación más riqueza potencial. A menor posibilidad de relación, menor riqueza se produce. Somos un animal eminentemente social, es vital para nosotros relacionarnos con otras personas. Y de esa relación a veces surge un intercambio de intereses en el cual ambas partes salen ganando. Ambas partes. Esto es lo que no comprenden quienes quieren suprimir la relación personal por la subordinación al Estado, en la confianza de que ese Estado ordenará las relaciones hacia la producción de riqueza y que después la repartirá. Esa creencia es a veces una ingenuidad infantil, y otras veces una taimada maldad. Nadie mejor que uno mismo conoce su propio interés, y nadie mejor que uno mismo es el gestor de sus propios capitales (dinero, tiempo, trabajo, talento). Y ninguna gestión de esos capitales es mejor que ponerlos en relación con los capitales de otros individuos, en la confluencia de cuyos intereses podemos aumentar nuestro capital (dinero, tiempo, trabajo, talento). Paralizar la gestión personal de la riqueza supone paralizar la creación social de riqueza.

La historia de cualquier sociedad no es la historia de sus antagonismos de clase, sino la historia de sus relaciones de clase. Esas relaciones acaban por difuminar las propias clases, como difuminadas están hoy día si nos comparamos con el pasado. Ningún individuo progresa por su gestión de los antagonismos de clase, sino por su gestión de las relaciones con otros individuos. Un poderoso resentimiento está detrás de esa fundamentación de una ideología social en los antagonismos de clase. Por el contrario, la confianza en el otro, ver al otro como un aliado y no como un enemigo, está en la base de una conducta que se basa en el intercambio de intereses, no en el enfrentamiento. El comercio une a los pueblos, la guerra los separa, y la guerra civil los separa con la más amarga frontera, la que se da entre lo más próximo. Cualquier lugar de intercambio es un escenario del

enriquecimiento mutuo, mientras que el escenario frecuente de una revolución es el cementerio o el país pobre del que todos quieren huir, salvo sus privilegiados gobernantes. El comerciante autónomo lo que quiere es abrir su comercio. El gobernante totalitario lo que quiere es cerrar su país.

El noble objetivo de la desaparición del antagonismo de clases se logrará no por la homogeneización forzosa de los individuos, sino por la visión de que esas diferencias de clase son oportunidades para cambiar el propio estatus. Si todos somos iguales y tenemos lo mismo nadie puede cambiar. Si todos somos diferentes y yo quiero cambiar, tengo oportunidades para conseguirlo, porque las diferencias entre individuos (que así se debería denominar a las diferencias de clase) no son más que la parte visible del dinamismo de una sociedad que genera oportunidades, y que permite expresar las diferentes preferencias personales. La camisa mao igualitaria es una expresión de falta de libertad individual.

A no ser que echemos de menos los cerrados estamentos sociales medievales, no se puede encorsetar la libertad humana bajo etiquetas de clases sociales. Habrá tantas clases como iniciativas individuales pueda haber. Incluso tantas clases como individuos. Toda clasificación estricta es una mentira. La libre relación individual implica dinamitar el concepto de clase social, y la sacralización de ese concepto implica eliminar la libre relación individual en pos de una congelación artificial del individuo en un cajón conceptual. Clasificar a los individuos en clases sociales revela un secreto y vergonzoso aprecio por ese orden estamental feudal, por mucho que se prometa abolir esas diferencias, y sobre todo si después nunca se cumple la promesa. Es el pecado inconfesable de quienes prometen prosperidad eliminando la libertad. Presumen de eliminar la clasificación social, pero nos encierran en una clase única.

Cuando alguien trata de mejorar su vida no está pensando, por tanto, en mejorar las condiciones de su clase social, pues tal cosa no existe. Trata de mejorar su propia vida, y la manera de hacerlo es establecer relaciones satisfactorias con otros individuos, unas relaciones que pueden ser de muy diverso tipo, desde amorosas a comerciales o intelectuales. Y conseguirá hacerlo si los individuos con los cuales se relaciona también obtienen alguna ventaja de esa relación, de tal manera que sea provechosa para ambos. Así se extiende el progreso por el tejido social: no por la competición entre clases sociales, sino por la libre relación entre individuos guiada por ellos mismos. La destrucción de una clase social por otra es en realidad la des-

trucción de un grupo de individuos por otro, y eso no supone un avance hacia el bienestar, sino una merma de la plétora de oportunidades que tenemos que reconocer en el rostro de otra persona, en lugar de verlo como un obstáculo a nuestro progreso. El otro no es el obstáculo, sino una esperanza. No es una amenaza, sino una promesa. Al verlo así y tratarlo así se extiende el progreso. Al verlo como enemigo y tratarlo como enemigo se extienden la muerte, la destrucción y la miseria.

No es lo mismo la igualdad ante la ley que igualdad mediante la ley: en un caso nos permite mejorar nuestra situación y escapar de la discriminación, en otro nos impide ejercer nuestra libertad y disfrutar de los resultados de nuestras aptitudes. Nada más igualitario que el libre uso de la igualdad de oportunidades. Afortunadamente, no somos iguales, sino que exigimos igualdad ante la ley e igualdad de oportunidades como instrumentos de nuestra diversidad. Garantizar esa igualdad de derechos es la tarea de un Estado que trabaje por la libertad de los individuos. Pero si el Estado impone una igualdad inmovilista elimina libertad y diversidad. Y si no garantiza la igualdad de derechos, la libertad tendrá un déficit de partida. La igualdad de oportunidades, en conjunción con nuestra libertad y nuestra diversidad, acabará generando una sociedad igualitaria en cuanto al punto de partida y libre en su desarrollo. Las desigualdades serán el resultado de nuestra acción libre. Entre los dos extremos del Estado totalitario que nos iguala y la ausencia total de Estado que inutiliza nuestra libertad, debemos construir un Estado que nos permita acceder por igual a las oportunidades, así como explotarlas según nuestra diversidad, y por tanto de manera desigual. El primer imperativo del individuo libre consiste en imposibilitar el surgimiento de un Estado totalitario, y para ello debemos confiar en nosotros mismos. Somos sujetos de derechos y responsables de nuestra libertad, no piezas intercambiables de un conjunto. “Si me mantenéis en el poder, yo os daré lo que necesitáis, a todos por igual”, es la promesa de quien te mantiene en la dependencia. Es la misma promesa del granjero a su ganado. La moderna esclavitud adopta nuevas formas, ahora las cadenas son una paga, una ayuda, una caja de alimentos, un privilegio aduanero. Regalos envenenados. Son los modernos esclavistas, que convierten a los seres humanos en limosneros que venden su libertad por una ayuda, una subvención, un arancel, un insulto en forma de dinero. Son enemigos de la libertad y de la dignidad.

Cada uno de nosotros es una capa de identidades. Las identidades nacionales, por ejemplo, no son más que una de esas capas que pueden asumir los individuos junto a tantas otras (clase, raza, religión, aficiones, profesiones, sexo). Esas capas identitarias no deben ser absolutizadas, no son más que expresión de la libertad individual, y no deben ser más que eso. El individuo debe ser amo y señor de sus identidades, no a la inversa. Las diferencias nacionales no tienen más importancia que la vestimenta, así como no tienen más importancia la lengua, la comida o la forma de hablar. Todos somos individuos de una república universal que es la humanidad, de la cual la realidad somos cada uno de nosotros.

La sociedad funciona cuando los individuos se relacionan entre sí más allá de esas características individuales (nación, religión, raza, etc.). Y funciona para todos si no hay un grupo de individuos que monopolice esa relación. El monopolio es el enemigo de la libertad relacional. Si la relación entre unos y otros es libre y sometida a las mismas reglas para todos, uno podrá poner su talento individual (inteligencia, capacidad de trabajo, habilidades, etc.) al servicio de uno mismo por lo que saca de ellas y al servicio de los demás por lo que ofrece con ellas. Por eso no debe haber un grupo de individuos que se apropie del poder. Por eso lo mejor es que el poder sea inapropiable, y para eso debe estar diluido en instituciones que se controlen entre sí y que estén sometidas a la vigilancia de los individuos. El poder absoluto sin controles coarta la espontaneidad de la interconectividad humana.

4. Propiedad, trabajo y capital

Cuanta más habilidad y talento requiere el trabajo, más enriquece al trabajador la formación que necesita para ejercerlo. El ser humano debe aspirar a un trabajo formado, no a un trabajo de meras máquinas que acabarán haciendo las máquinas. Cuanto más se educa un trabajador más se desvincula de su simple fuerza bruta y más se humaniza por el talento que necesita para trabajar. Que se exija formación para trabajar redundará en beneficio de los trabajadores, que tendrán que cultivar su mente, no ser mera fuerza bruta. El trabajo que exige formación enriquece al trabajador. El trabajo simple de la fuerza bruta o la mente vacía convierte al trabajador en una bestia de carga o un robot, y por tanto es una gran conquista que

los robots, los algoritmos o las bestias hagan un trabajo que no exija talento humano. El progreso de la industria moderna dignifica al trabajador como ser humano porque le aleja del mero mecanismo. No se distingue entre hombre y mujer en el trabajo actual, sólo importa de qué eres capaz. No se distingue de dónde vienes, sólo importa qué eres capaz de aportar. No se distingue entre razas o creencias, sólo importa de qué eres capaz. Este es el potencial igualitario y diferenciador de la interacción humana en el trabajo. Quien acoga a los que aportan talento y trabajo se enriquecerá, quien los deje fuera se empobrecerá. Por eso a todos conviene la libre circulación del talento. Si el trabajador tiene la formación y las ganas, él mismo pone precio a su trabajo. Si carece de las cualidades que den calidad a su trabajo, el precio lo pondrá otro. Si tiene dificultades para desarrollar esas cualidades, a todos interesa ayudarle.

Una vez que alguien ha hecho su trabajo y ha obtenido su rendimiento, es dueño de sí mismo y debe tener libertad para decidir en qué gasta el producto de su trabajo, ya sea este un objeto, un salario, o una creación artística. El trabajador es el propietario de su beneficio, y como propietario él decide qué hace con su producto. Todos los que han trabajado en una tarea deben obtener rendimiento de esa tarea, cada cual en función de su aportación a la misma. En la interacción mutua todos somos trabajadores: tanto quien emplea como quien es empleado. De esa interacción todos deben beneficiarse de algún modo, o se desvanecerá como una estafa cuando desaparezca el estafador.

Por eso la falta de un trabajo libremente elegido nos convierte en esclavos, un trabajo impuesto que no nos beneficie nos despoja de nuestra humanidad. Y un trabajo libremente elegido que nos beneficie nos permite vivir como seres humanos.

La propiedad privada individual legítima es el producto de la libertad individual y de la relación entre libertades individuales. Con mi libertad elijo (y puedo equivocarme) cómo y dónde trabajar, y a partir de ahí puedo iniciar un capital. Y con mi capital puedo invertir (y puedo equivocarme) para dar trabajo a otros, y yo mismo ganar más capital. El trabajo y el capital no son contrarios, sino que pueden producirse uno a otro: el trabajo produce capital, y a su vez el capital produce trabajo. Siempre y cuando existan unas mínimas reglas de juego legales y alguien que vele imparcialmente por ellas, de la misma manera que deben existir unas normas de tráfico para que cada uno vaya donde quiera.

A muchos sobrecoge la idea de abolir la propiedad privada. Pero sobrecoge ante todo a quienes tienen muy poco para sobrevivir, porque a esos aun lo poco que tiene se les arrebató. Es un hecho que el trabajo y el ahorro han sido los instrumentos de progreso personal para muchas personas de pocos recursos, que con el tiempo – y gracias a la propiedad privada – han conseguido mejorar su condición y la de sus hijos. ¿Hay que fiarse de un gobierno que les quite esa propiedad con la promesa de que les garantizará la prosperidad? Quien tenga tal fe será la prueba de que, aunque parecía desaparecida la fe religiosa, la ha sustituido una fe mayor: la fe en el Estado. En una sociedad sin propiedad privada la riqueza estará monopolizada por intereses políticos. Si hay personas que no tienen acceso a la propiedad la cuestión es darles acceso, no quitárselo. La cuestión no es eliminar la riqueza, sino la pobreza. El problema no es que haya personas que tengan mucho recorrido económico, sino que haya personas que no puedan llegar ni al punto de partida.

La riqueza se crea o no se crea. Donde no se crea existe la miseria, y donde se crea va desapareciendo la miseria. La propiedad privada no es un juego de suma cero, si yo tengo algo no necesariamente es porque se lo haya quitado a otro: si pinto un cuadro no es que lo haya robado a otro, si construyo una casa no es que la haya robado a otro, si recojo una cosecha no es que la haya robado a otro. Partes del mundo a cuyos individuos se les impedía crear riqueza hoy día viven mucho mejor que antes, precisamente por el incentivo real de crear riqueza. En el juego de la creación de riqueza todos ganan en función de su participación: quien me vendió las pinturas se benefició de que yo pintara un cuadro, el fontanero al que acudí se benefició de que yo tuviera una casa, quien vende alimentos se benefició de que yo los cultivara.

Contrariamente a la idea según la cual el trabajo es necesariamente alienante en una sociedad desarrollada, si miramos a nuestro alrededor de una manera desprejuiciada y atendemos a las cifras, vemos que todo el siglo XX es una refutación empírica de esta afirmación. No necesariamente el trabajo asalariado es alienante. Enormes capas de población han conseguido salir de la miseria en la que han estado durante siglos gracias a que han podido elegir entre el trabajo alienante en el que vegetaban sus antepasados y otro trabajo un poco mejor que se les ha ofrecido por la inserción de su país en la red mundial de relaciones. Estas oportunidades se ofrecen a todos los ciudadanos cuyos gobiernos (y ellos mismos) estén atentos a las

ocasiones que ofrece esa red de relaciones, porque esas relaciones interesan a todos. A nadie interesa tener un vecino pobre, a todos interesa tener vecinos prósperos con los que poder interactuar. Por eso a todos interesa acabar con la pobreza, y a todos interesa la creación de riqueza.

En el trabajo se construye no sólo la riqueza personal, sino la misma individualidad. Si el trabajo es alienante e impide el crecimiento de esa individualidad, es vital que el trabajador pueda elegir por sí mismo para cambiar de trabajo. La mejor garantía de la libertad del trabajador es el pleno empleo, y la peor amenaza es no poder elegir el empleo. Todo trabajador posee en sí una serie de habilidades que a otro interesarán, y que estará dispuesto a pagarle por ellas, y a quien no las tenga habrá que ayudarle a desarrollarlas. Leyes y gobiernos sólo deben ser los medios que faciliten el contacto de ambas partes.

5. Globalización

La riqueza no tiene patria. Las patrias y nacionalidades son instrumentos ocasionalmente útiles que son finalmente superados. La riqueza se multiplica si los individuos pueden relacionarse más allá de las fronteras nacionales. El capital busca trascender esas fronteras, porque es su manera de crecer. Si tienes un capital (dinero, formación, energía, tiempo, voluntad, etc.), valdrá mucho más si tienes un mercado más amplio donde ofrecerlo: el mundo entero. La riqueza puede crecer si se facilitan las relaciones, y las fronteras rígidas dificultan las relaciones entre los intereses individuales. Seguro que en la otra punta del mundo hay alguien a quien le interesaría algo que tú puedes hacer, el problema es contactar con él.

Las redes de intercambio van creciendo a escala planetaria, desde el simple mercado de una aldea hasta la red de intercambio global que hoy se acelera. De productos materiales o de productos inmateriales, pues los individuos intercambian manufacturas e ideas, y cuanto más global y libre es ese intercambio tanto más beneficia a quienes participan en él. El ser humano no sólo intercambia materia, sobre todo intercambia ideas, y estas ideas definen qué se hace con la materia y qué significa la materia para nosotros. La materia no es nada sin la idea, durante miles de años nuestros ancestros pasaron junto al fuego sin comprenderlo. La evolución de la materia producida por el ser humano es un reflejo de las ideas producidas

por el ser humano, y estas evolucionan conforme las intercambiamos entre nosotros, y conforme evolucionan esas ideas damos forma a una materia que era hostil o inservible: convertimos un árbol incendiado en una hoguera, y creamos un hogar.

Los enemigos de la interconexión humana son el miedo, la ignorancia, la cerrazón de ideas, el fanatismo, el proteccionismo, el nacionalismo, la guerra. Los aliados de esa interconexión son la ciencia, la educación, el cosmopolitismo, la razón, la creencia en el progreso, la paz, el comercio. Esta interconexión creciente pone de relieve nuestra desigual manera de comportarnos, porque al ejercer la libertad los individuos recogen diferentes frutos de sus diferentes acciones. La diversidad humana enriquece nuestra convivencia, pues la relación es más interesante o ventajosa entre desiguales que entre iguales. La monotonía de la igualdad es el desierto en el que no crece nada, la diversidad es un vergel para nuestra especie. Nuestra diversidad produce desigualdad, la cual debe ser sólo el reflejo de nuestra libertad. Por eso no hay que erradicar esa desigualdad, sino la pobreza, que es la máxima igualadora.

En su interconexión, los individuos sacan provecho de los medios de comunicación no cuando los usan para cavar unas trincheras desde las que enfrentarse a otros, sino cuando los usan para vigilar qué oportunidades de relación tienen con respecto a otros: esa persona necesita de mis conocimientos de matemáticas y paga por ellos, aquel otro paga por mi tiempo para limpiar su casa, aquella empresa necesita el tiempo y la energía de alguien que coloque sus productos, tal otra me paga por lo que sé, y aquellas otras personas pagan por escuchar mi música... Cuanto más fácil es la conexión entre nosotros más oportunidades de bienestar habrá, y cuanto más aislados estemos más pobres e ignorantes seremos. Si nos relacionamos, es bueno que sea para beneficiarnos mutuamente de nuestras diferencias, no para imponer el páramo de la igualdad niveladora.

La interdependencia es pacificadora: los países que progresan en el bienestar viven en un estado de paz perpetua entre ellos, no les interesa la guerra, sino el intercambio de materias e ideas. De la misma manera los individuos, que son la realidad de cada sociedad. Si son personas formadas y trabajadoras saldrán adelante si se les permite su libre conexión con quienes demanden ese talento y esa capacidad de trabajo. Si no lo son, deberán aprender a serlo. Si no pueden serlo, es preciso ayudarles a serlo.

Y si es imposible que lo sean, que les ayudemos a mantener su dignidad será la prueba de nuestra dignidad.

No existe una hora decisiva en este progreso material e intelectual de la humanidad. No hay una lucha final, esa imitación del juicio final (de nuevo un revelador trasunto de lo religioso). Es una lucha continua y diaria para mantener unos logros que pueden perderse por muy sólidos que nos parezcan. No hay un enfrentamiento final que inaugure la balsa de aceite de la historia. La lucha ocurre todos los días y a cada momento. Pero no entre individuos, sino en nuestra relación con el mundo, en cada acto que hacemos si lo hacemos como una interacción que merezca la pena. Esa es la lucha de la que todos salimos victoriosos en la medida de nuestra intervención.

6. El poder centralizado

El movimiento de interrelación de los individuos es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. Otras presiones, revoluciones y movimientos sociales obedecen a intereses minoritarios. Si una minoría (partido político, grupo de presión, gran empresa) impone sus planes al resto de la sociedad, lo habitual es que esos planes reflejen sólo sus intereses, y desconfiemos si nos dicen lo contrario. Es imposible que la mejora de un fenómeno tan complejo como la sociedad humana pueda ser planificado con éxito por una minoría, ya que su visión siempre estará falta de datos y condicionada por sus intereses particulares. Hay que ser muy creyente en el poder para pensar que el poder puede controlarlo todo: renegaron de la omnisciencia divina para caer en la omnisciencia estatal. En cambio, al relacionarse cada uno libremente con otros en un marco de leyes igualitarias, se promueve el progreso de la propia especie al buscar cada uno meramente su interés individual, ya que si busca ese interés individual de una manera legal estará ayudando también a aquellos cuya colaboración necesita para su propio progreso. El ciudadano no busca imponer su interés particular al resto, sino simplemente usar sus inquietudes como guía de interacción. Una de las principales motivaciones de la mayoría de individuos es su propio progreso, y esa motivación puede ser un engranaje del progreso social si nuestros intereses están interconectados. No es un mecanismo invisible, todos podemos ver sus efectos.

Se interconectan si se relacionan en libertad, y se oponen entre sí cuando alguno de los participantes no puede elegir. Ese progreso de nuestra especie a través de la libre interacción debería ser elevado al estatus de lo sagrado, y su símbolo ser el apretón de manos. El progreso de la mayoría es un fenómeno emergente resultado de la libre interacción entre individuos si esta interacción es fruto de una libertad regulada por leyes basadas en la igualdad de derechos, por eso el progreso de una sociedad se resiste a la planificación centralizada. Es una arrogancia de fatales resultados que una minoría crea saber cómo mejorar la vida de todos. Son los propios ciudadanos quienes se pondrán a la tarea de mejorar su propia vida si encuentran las condiciones para ello, y es preciso dejarles hacer y ayudarles a hacerlo, pero en un camino que deben orientar ellos mismos si queremos que tenga éxito. La minoría gobernante sólo debe darles las condiciones para que ellos mismos mejoren su propia vida, y para que quienes no estén en condiciones de hacerlo lleguen a estarlo. Gobernar no es cultivar personas, sino permitir que las personas se cultiven a sí mismas. Así esas personas serán libres, no esclavas de quien las mantiene en dependencia.

En esta dinámica social de mejora, las revoluciones y guerras son incruentas. Consisten en cambios en las relaciones humanas, no en misiles, bombas o guerras civiles. Si mis vecinos dejan de comprar pan porque ahora prefieren comer arepas, eso supondrá un cambio al que me tendré que adaptar. Y si fabrico arepas en lugar de pan no tendré necesidad de bombas ni trincheras. En la medida en que cada individuo tenga la suficiente flexibilidad para relacionarse, la sociedad mundial será más pacífica a la vez que mucho más dinámica: en pocos años podrán suceder cambios que antes tardaban siglos.

7. Las ideologías

A menudo oímos un lamento por el fin de las ideologías. ¿Hay que llorar por ese fin? El siglo XX fue el siglo de las ideologías, y ya vimos su resultado: una insoportable acumulación de muerte. En política, las ideas deben ser un subproducto de los hechos. Son una superestructura a la que sostiene la marcha real de la interacción, y si no cumplen ese papel no son más que un obstáculo. Si las ideologías políticas están desapareciendo no es por efecto de un plan contra ellas, sino por la evidencia de que la libre

relación individual es el instrumento más efectivo para la producción de riqueza, y para ser libre esa relación no debe estar subyugada a dogmas ideológicos, sino sólo atenta al resultado empírico: si una idea funciona, es buena; si no funciona es mala. Si una interacción me permite progresar, es buena; en caso contrario debo dejarla. Y si no puedo dejarla no se me está permitiendo ser libre. ¿Qué importa si una idea que funciona proviene de la izquierda, la derecha, el centro o el más allá? Nuestra ideología política (como nuestra raza, religión o sexo) no importa si nuestros intereses personales se complementan. Estos son los antagonismos individuales que elimina la libre relación productiva, y estas son la igualdad y la fraternidad que genera esa relación productiva. En las transacciones libres desaparecen las razas, los credos, las ideologías. Es la fraternidad de quien vende y quien compra, de quien escribe y quien lee, de quien habla y quien oye. Me fío de quien cumple la promesa de su interacción, y para ello no son importantes la forma de los ojos, el color de la piel u otras circunstancias de mi interlocutor. Son detalles irrelevantes.

Está surgiendo una sociedad en la que el libre desenvolvimiento de cada uno depende del libre desenvolvimiento de los demás. Estamos viviendo ese proceso. No hay auténtico libre desenvolvimiento de uno mismo si no es por la relación con la libertad de otros. El amo de un esclavo a su vez es un esclavo de esa relación. Estamos configurando una sociedad que es una red de libertades y responsabilidades. Es en la libre interacción mutua donde puede nacer el libre desenvolvimiento de uno, pues una libertad solitaria no fructifica, como no hay libertad en una relación esclava. Si uno progresa es porque vive en una sociedad donde otros pueden progresar. El reto es que esa libertad de relación sea cada vez mayor para que cada vez más personas puedan usar su libertad para progresar. Y uno de los más graves obstáculos que se han formulado para que ese reto se alcance es la visión de la sociedad como grupos enfrentados de individuos, en lugar de verla como individuos que pueden beneficiarse de la libre relación mutua. Esa es la ideología de la lucha, que no busca el apretón de manos ni el acuerdo, busca el puño y el incendio. El apretón de manos es imposible con el puño alzado.

Es necesario valorar a los demás y relacionarse con ellos no tanto por lo que dicen sino por lo que hacen. Las ideologías son palabras, meros nomina. Lo real son las acciones. Si alguien nos dice “yo tengo la ideología X” (comunista, liberal, animalista, cristiana, transhumanista) debemos

anotarlo como una palabra, un dato, pero ese dato no nos debe impedir valorar con objetividad sus acciones. Si sus actos tienen nuestra valoración positiva nuestra relación con él será positiva. Si sus actos nos parecen reprobables, nuestra relación con él debe ser de alejamiento o de oposición. Pero las palabras son un accesorio en todo esto. Pueden confirmar los actos, o ser contradictorias con ellos. Y es en función de los actos como debemos decidir. Esto nos lleva a descartar la bondad de una agrupación política simplemente por la buena sonoridad de sus palabras, y también la maldad de un grupo de personas simplemente por la cacofonía moral de sus palabras. A todos debemos juzgarlos por los resultados de sus acciones, no por sus palabras o por las palabras que otros dicen sobre ellos. Por tanto, deberíamos relacionarnos con personas de cualquier ideología, hasta ver qué hacen esas personas y a qué conducen sus acciones. Entonces decidiremos si establecer relación, inhibirnos, u oponernos. La vida colectiva como interacción es lo contrario del sectarismo de las burbujas.

Oponerse al estado de cosas social y político existente debe consistir no tanto en buscar a quién oponerse como buscar con quién asociarse. Unas relaciones individuales acabarán promoviendo otras relaciones que uno mismo no hubiera considerado en una primera impresión, y otras relaciones acabarán siendo caducas si no se usan. Más que luchar contra una institución social con las hogueras en la mano, es más efectivo dejar de relacionarse con ella y con quienes la componen, de manera que desaparecerá por sí misma si es algo dañino para individuos libres. Eso sí será algo sólido que se desvanezca en el aire. Más que el enfrentamiento, a medio o largo plazo es más provechoso el desinterés, la no colaboración, la resistencia no violenta. Por eso el derrumbamiento violento de todo el orden social tradicional puede ser una empresa muy emocionante, pero si nos ponemos a ello es muy probable que – como ya hemos comprobado – vuelva a aparecer con otro nombre lo que con sufrimiento derrumbamos. Las cosas deben caer por su propio peso. Si las cortamos sin que estén muertas vuelven a crecer.

Los individuos no podemos perder más que nuestras carencias si buscamos relaciones fructíferas con otros individuos. Tenemos, en cambio, un mundo por ganar.

¡ INDIVIDUOS DEL MUNDO, INTERACCIONAD !

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES

Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica.

Información general.

Nombre de la revista: AYLLU-SIAF.

ISSN: 2695-5938 E-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.20983/ Ayllu-Siaf.

Formato: 16 x 23, cubierta tapa blanda, para la edición en papel.

Dirección postal de la revista.

Universidad Católica de Santa María

Facultad de Ciencias y Tecnologías Sociales y Humanidades

Urb. San José, San Jose s/n, Yanahuara

Arequipa, Perú

Tlf:(054) 382038 UCSM

E-mail: <https://ayllu-siaf.com>

Dirección en la red de la revista.

la web <https://ayllu-siaf.com/>

Periodicidad y agenda de publicación

La revista tiene una periodicidad semestral

La recepción de artículos está abierta todo el año.

Los Números se cierran el 1 de abril y el 1 de octubre.

La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de abril-mayo y octubre-noviembre. La impresión y colocación en la web se realiza en junio y diciembre.

Punto de partida y frecuencia: N° 1, diciembre 2019.

Equipo directivo

Director: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, emérito, (jacintochoza@gmail.com)

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú, (gutierrez.anani@gmail.com)

Director técnico: Josep Sanmartín Cava, Universidad Católica de Valencia y Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México, (josepsanmartincava@gmail.com)

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú (ariespatricioa@gmail.com)

Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú (liliancalisaya@gmail.com)

Consejo editorial

Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires, Argentina.

Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.

Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.

Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana, México.

Juan José Padial, Universidad de Málaga, España.

Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago, Chile.

Comité científico

Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.
Luis María Baliña, Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales, Colombia.
Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur, México
Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza, España.
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla, España.
Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.

Patrocinadores

Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
Editorial Thémata, Sevilla, España.
Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Universidad Anáhuac del Sur, México
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.
Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.
Universidad San Sebastián, Santiago, Chile
Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires, Argentina.
Universidad de Sevilla, España.

Entidad editora:

Editorial Thémata, S.L.,
Antonio Susillo, 6,
41907, Valencina de la Concepción, Sevilla, España
URL <https://ayllu-siaf.com> Indexación en Buscadores

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información filosófica y humanística en general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, efemérides, homenajes y noticias.

La Revista AYLLU-SIAF está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios bibliográficos:

BASES DE DATOS

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

Historia, objetivo y enfoque de la Revista

AYLLU-SIAF nace en el año 2019 como Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica, creada en 2018.

Se caracteriza por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y lucha para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores es fomentar los planteamientos interdisciplinarios.

La revista está abierta a colaboradores de todas las latitudes y cubre toda la gama del espectro filosófico y humanístico. También quiere ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de filosóficos y humanísticos. En este sentido, los investigadores jóvenes tienen bien abiertas las puertas de la revista. La secuencia de la publicación es anual, alternando números monográficos y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía y las humanidades en Europa y América. La Revista dedica asimismo amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

Temática y Alcance de la Revista

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, estudios bibliográficos, efemérides, homenajes y noticias.

Las lenguas en que se aceptan originales son español, portugués, inglés, francés e italiano.

Secciones de la revista

La revista tiene las siguientes secciones:

Artículos de investigación (Estudios)

Artículos de información filosófica y humanística general y especializada

Notas

Textos de Creación

Debates

Textos clásicos

Reseñas de libros

Estudios bibliográficos

Efemérides

Homenajes

Noticias y comentarios.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Directrices para Autores

Para ayudar a los/as usuarios/as de buscadores a encontrar un trabajo en esta revista, los autores deberán proporcionar una breve descripción en español y en inglés y unas palabras clave (separadas por punto y coma). Deberán aportar su dirección postal y electrónica completa para que los lectores puedan mantener correspondencia con ellos.

Normas de redacción para los autores

Los trabajos deben ser enviados a la web <https://ayllu-siaf.com/>, de la revista AYLLU-SIAF,

El proceso de arbitraje anónimo contempla que dos jueces evalúen el trabajo. Por pertenecer a distintas instituciones y universidades se prevé un plazo de al menos dos meses para que los especialistas informen los juicios. Dependiendo de las opiniones de los árbitros, el Director informará al autor sobre la posibilidad de publicación de su trabajo.

El equipo directivo se reserva el derecho de no enviar a evaluación aquellos trabajos que no cumplan con todas las indicaciones señaladas en las Normas para la publicación en AYLLU-SIAF; además, se reserva el derecho de hacer modificaciones de forma al texto original aceptado.

El equipo directivo se reserva el derecho de incluir los artículos aceptados en el número que considere más conveniente. Los autores son responsables por el contenido y los puntos de vista expresados en el artículo correspondiente, los cuales no necesariamente coinciden con los de la línea editorial.

A. PRESENTACIÓN DEL MANUSCRITO

Los artículos que se envíen a AYLLU-SIAF deberán reunir las siguientes condiciones; de no cumplirlas, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje.

1. Deben estar escritos en español, portugués, inglés, francés o italiano
2. Los materiales deben tener el carácter de inéditos. El artículo no debe estar en proceso de publicación en otra parte.
3. La revista publica artículos de investigación, reseñas de libros y documentos.
4. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Times New Roman, cuerpo 12 a espacio y medio y con un margen amplio de 3 cm. La extensión no debe ser superior a 25 páginas, incluyendo Referencias Bibliográficas y Notas.
5. Debe enviarse el original en formato electrónico.

B. INSTRUCCIONES PARA EL TEXTO MANUSCRITO

1. La revista carece del personal auxiliar y no está en condiciones de enviar pruebas para su corrección.
2. Por ello asumimos que los archivos remitidos por internet, contienen los textos finales, perfectamente corregidos y limpios de erratas.
3. También entendemos que los autores conocen estas normas para la presentación de colaboraciones que figuran en la revista y las han seguido fielmente.

4. Es muy importante que los autores se cercioren de que su trabajo tiene la siguiente estructura:

En primer lugar el encabezamiento, en el que figurará primero el título del artículo y debajo el nombre del autor y centro donde trabaja (en su defecto, ciudad de residencia).

A continuación, un resumen de un máximo de 100 palabras en español y otro igual en inglés.

Luego vendrá el cuerpo del trabajo y, a su término, nuevamente el nombre del autor, así como su dirección postal y de internet.

5. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en MicrosofOffice y no en otro tipo procesador de texto.

6. La misma indicación vale para las tablas, cuadros de texto, figuras e ilustraciones.

7. La colaboración podrá contener apartados y subapartados, pero no otro tipo de subdivisiones (sub-subapartados, etc.), con los títulos en negrillas y el siguiente tipo de numeración:

1. Leibniz 1.1. Sus precursores 2. Primeros escritos etc. Pero no otras alternativas (p.ej.: 2.1.3. / A) / b) / II., etc.)

8. Rogamos que no se introduzcan formas especiales de párrafo, sangrado, márgenes, interrupción de párrafos, etc. Entre párrafo y párrafo no se debe incluir un espacio en blanco, aunque sí entre apartados y subapartados. Cara párrafo debe iniciarse con un tabulador simple.

9. Para destacar palabras o textos, utilizar siempre cursivas o/y entrecorridos; nunca negrillas, mayúsculas, versales, etc.

10. Las notas deben ir a pie de página y en ellas los autores se abstendrán de introducir cualquier código de formato. NO INCLUIR NOTAS FINALES.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Artículo de revista:

VIGO, Alejandro: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51

Libro:

ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual.

Sección o capítulo de libro:

PRICE, Derek de Solla.: «A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, Belver C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, p. 177-191.

Documento electrónico:

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

BILBAO, Alejandro, *El grado cero de la herencia*, (2005). Disponible en: <http://www.philosophica.ucv.cl/abs27Bilbao.pdf>

11. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del E-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

C. GUÍA PARA LA REDACCIÓN DE RESEÑAS

1. Las reseñas se encabezarán con los datos completos de la obra, incluyendo números de páginas e ISBN
2. El texto de la reseña será evaluativo y expresará la toma de posición del autor frente a la obra reseñada con una extensión máxima de 1500 palabras
3. Se comenzará por presentar el tema y el problema tratado en el texto reseñado.
4. Se presentará la estructura (capítulos y partes) de la obra con una síntesis completa del contenido.
5. Se consignará el nombre completo del autor, correo electrónico, teléfono y/o fax, dirección postal y la institución en la que éste desarrolla sus actividades, sin importar si es alumno, profesor o investigador.

EVALUACION POR PARES Y POLITICA EDITORIAL

Proceso de evaluación por pares.

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

1. Evaluación por pares.

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

2. Evaluación ciega.

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

3. Declaración de privacidad.

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

4. Evaluadores externos.

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

Lenguas de la revista.

AYLLU-SIAF edita colaboraciones y mantiene correspondencia en las lenguas latino-americanas: Español, Portugués, Inglés, Francés e Italiano. AYLLU-SIAF reconoce y apoya el inglés como lengua franca global y acompaña resumen y palabras-clave en inglés de sus artículos.

Política de acceso abierto.

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

AYLLU-SIAF sigue la política de Open Access Journal y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del Public Knowledge Project, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

DECLARACIÓN ÉTICA SOBRE PUBLICACIÓN Y BUENAS PRÁCTICAS

La redacción de la revista AYLLU-SIAF está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, AYLLU-SIAF tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. AYLLU-SIAF garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

AYLLU-SIAF declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.