

ISSN 0717-4152



UCSC

REVISTA DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción

VOLUMEN 18 | NÚMERO 01 | PRIMER SEMESTRE | 2019

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-4152

RFUCSC

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 18. Número 1. Primer Semestre 2019.

Concepción, Chile

DIRECTOR

Dr. Ignacio Miralbell Guerin
imiralbe@ucsc.cl

SECRETARIO

Lic. Angelo Lagos Cerda
alagosc@ucsc.cl

Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP)

Universidad Complutense, España.

Dra. Beatriz Contreras Tasso

Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Chile.

Dr. Jesús Escandón Alomar

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Hugo Ochoa

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildefonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España..

Dr. Alejandro Vigo

Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras,

Departamento de Filosofía, España.

Dr. José Luis Widow Lira

Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Chile.

Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Teología

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: revistadefilosofia@ucsc.cl

Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

impresora@icaro.cl

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18. N° 1

Primer Semestre 2019



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18. N° 1

Primer Semestre 2019

ÍNDICE

ARTÍCULOS

Algunas observaciones sobre el problema de la unión del cuerpo y el alma en de anima, de Aristóteles <i>Some observations on the problem of the union of body and soul in Aristotle's de anima</i>	11
Federico García Larrain	
La función intermediaria del conatus en de Antiquissima de G. Vico <i>The intermediary function of the conatus in de Antiquissima of G. Vico</i>	19
Javier Molina Johannes	
Mary Wollstonecraft y la vindicación de los derechos femeninos <i>Mary Wollstonecraft and the vindication of women's rights</i>	35
Rosa Peña Vallejos Rodrigo Colarte Olivares	
Del mundo al buen vivir: Cambios y continuidad en la propuesta ética de Arthur Schopenhauer <i>From the world to the good life: Change and continuity in Arthur Schopenhauer's ethical project</i>	45
Dennis Schutijser De Groot	
Los ejercicios espirituales: Aproximación desde Michel Foucault y Francesc Torralba <i>Spiritual practices: Approach from Michel Foucault and Francesc Torralba</i>	65
Edgar Enrique Velásquez Camelo, sbd	
El valor pedagógico de la ley aproximaciones para el desarrollo perfecto del ser humano desde la perspectiva de Francisco Ruiz Sánchez <i>The pedagogical value of the law approaches to the perfective development of the human being from the perspective of Francisco Ruiz Sanchez</i>	95
Yamila Eliana Juri María Elisa Di Marco	
Colaboradores	111
Llamado a Envío de Artículos, Reseñas y Comunicados	123

ARTÍCULOS



**ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA UNIÓN
DEL CUERPO Y EL ALMA EN *DE ANIMA*, DE ARISTÓTELES**

***SOME OBSERVATIONS ON THE PROBLEM OF THE UNION OF
BODY AND SOUL IN ARISTOTLE'S DE ANIMA***

Federico García Larraín

Universidad San Sebastián

Concepción, Chile

federico.garcia@uss.cl

Fecha recepción: 11 de marzo de 2019

Fecha aprobación: 25 de octubre de 2019

Resumen

Si se consideran el alma y el cuerpo como dos entidades de naturaleza diversa, surge el problema de cómo pueden estar unidas. Aristóteles intenta resolver este problema aplicando su distinción entre materia y forma al cuerpo vivo; el alma sería la forma que da el ser a la sustancia que es el cuerpo material. Sin embargo, para el caso del alma humana surge una dificultad: pareciera que, por sus operaciones, el alma humana tiene cierta independencia de la materia. Esto acercaría a Aristóteles a la posición dualista (platónica) que intentaba refutar. En este trabajo proponemos que, aunque Aristóteles no logra resolver el problema de la unión alma-cuerpo para el caso del hombre, su filosofía se hace cargo de todos los datos observables sin reducirlos a su teoría, y eso constituye un avance en la comprensión del problema.

Palabras clave: Alma, cuerpo, forma, unión alma-cuerpo, Aristóteles, *De Anima*.

Abstract

If soul and body are considered as two entities of different nature, the problema of their unión arises. Aristotle attempts to solve this problema applying his distinction between matter and form to the living body; the soul would be the forma that gives rise to the substance that is the material body. Nevertheless, there is a difficulty when dealing with the human soul: it seems, by observing its operations, that the human soul has some independence from matter. This would bring Aristotle closer to a the dualist (platonist) position that he was trying to refute. In this paper we propose that, even though Aristotle is not able to solve the problem of the soul-body union in the case of human beings, his philosophy takes charge of the observable data without reducing them to his theory, and that constitutes progress in understanding the problem.

Key words: Soul, body, form, union of soul and body, Aristotle, *De Anima*.

I. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DEL ALMA

Cuando se postulan diversas naturalezas para el cuerpo y el alma, surge el problema de la relación entre ambos (el llamado problema mente-cuerpo, o “mind-body problem”, es una versión moderna del mismo). No todos los filósofos han tenido este problema: los filósofos atomistas lo resolvieron postulando una naturaleza material para el alma. Ésta estaría formada por átomos más sutiles que los del cuerpo y lo moverían al entrar y salir de él mediante la respiración. Algunos filósofos de la mente contemporáneos han propuesto respuestas materialistas en las que el alma o mente, sería una función o efecto del cerebro evitando así tener que relacionar dos entidades de distinta naturaleza (Smart, 2017; Searle, 1984, 14,18-20).

Platón y Descartes postularon una solución dualista, en la que el alma y el cuerpo son dos entidades distintas y de naturaleza diversa. El cuerpo, como es obvio, es material (*res extensa*, para Descartes), y el alma es espiritual (*res cogitans*, para Descartes). Esta manera de pensar sobre el cuerpo y el alma ha tenido gran impacto (especialmente en la opinión común sobre este tema) y es difícil abandonarla del todo (Burnyeat, 1992, 26). Ni siquiera Aristóteles lo hace completamente en *De Anima*. Si bien proponer que existe un alma espiritual en un cuerpo material resuelve muchos de los problemas que se presentan al proponer un alma material¹, surge el problema, aparentemente insalvable, de la relación entre el cuerpo y el alma. ¿Cómo puede un alma que no es material mover un cuerpo material? Para que esto suceda ha de haber algo en común entre ellos, pero no parece haber nada en común entre el cuerpo (así entendido) y alma o, puesto de otra manera, entre lo material y lo espiritual.

II. LA SOLUCIÓN DE ARISTÓTELES

Aristóteles parece resolver este problema en *De Anima*, aplicando la distinción entre materia y forma (explicada en la *Física* y en la *Metafísica*) al cuerpo y al alma (Shields, 2016). Visto así el problema, no cabe hablar tanto de cuerpo y alma, sino de materia y alma. Distinguir entre alma y cuerpo, considerando el cuerpo como una cantidad de materia que existe como tal antes de ser animada por un alma (o que puede existir como tal sin ser animada por al alma) ya supone una visión dualista del problema, y así no puede ser resuelto por la filosofía aristotélica. Para Aristóteles, el cuerpo no puede existir sin el alma, y un cadáver es cuerpo sólo en nombre, porque en realidad es sólo una cantidad de materia que pronto se transformará en cosas muy distintas a un hombre. Sin alma, no hay ni puede haber cuerpo. La distinción entre cuerpo y alma es, para Aristóteles, una distinción de razón, como puede verse por su

¹ Respecto de la posición atomista surgen preguntas como por qué habría que postular la existencia del alma. Si un ente material, como supuestamente lo es el alma, puede moverse por sí mismo ¿no podría el cuerpo hacer esto sin necesidad del alma? Los materialistas modernos, más que postular un alma material, reducen la noción de alma, negándole una existencia independiente del cuerpo. Aún así, hay algunos problemas que no se han resuelto todavía, por ejemplo, si el alma es sólo producto de un sistema de conexiones neuronales, por qué no piensan los computadores, o cómo es posible la autoconciencia a partir de estructuras puramente materiales.

ejemplo del sello y la cera: “de ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura, y en general acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia” (412 b 6-8).

Pueden surgir problemas para entender esto. Con relación al ejemplo aristotélico de una mano separada del resto del cuerpo se puede considerar lo siguiente: una mano que ha sido cortada se parece a una mano unida al brazo (tal como se parece a la mano de una escultura), pero no se diferencia de ella sólo en su función de mano, sino que también se puede ver que una mano separada del cuerpo pronto deja de parecerse a una mano normal, porque al no estar informada por el alma, la unidad de la materia que la conforma es puramente accidental (externa) y ésta se disgrega o descompone al poco tiempo.

Esto se puede entender mejor si se comprende que el alma, para Aristóteles, es el principio de vida de algunos cuerpos (los vivientes). Un viviente no es un cuerpo al que se le ha agregado (por así decirlo) el alma, o la vida, como cualquier otra propiedad o característica, sino que es un cuerpo que existe de cierta manera y que sin la vida o alma simplemente deja de ser lo que es². Aunque el alma es el principio de vida de los vivientes, no todos los vivientes viven (o existen) de igual manera. Hay, pues, distintos tipos de alma según los distintos tipos de seres vivos. Aristóteles distingue tres: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional, y no cabe dar una definición general de todas ellas: “De ahí que resulte ridículo... buscar una definición común que no será la definición propia de cada uno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible” (414 b 25-26). Es distinta el alma vegetativa de la racional, como es distinta la forma de un cuerpo inerte de la forma de un vegetal. Los seres vivos se distinguen por sus capacidades: los vegetales son capaces sólo de nutrición, crecimiento y reproducción, los animales, además de lo anterior son capaces de percibir sensiblemente y el ser humano además de percibir puede inteligir.

La forma, para Aristóteles es uno de los principios de la sustancia, el otro es la materia. La forma es el acto de la materia y hace que el compuesto de materia y forma sea lo que es. La forma no es exactamente lo mismo que la esencia de una cosa, ya que en muchos casos (como en el ser humano, por ejemplo) la esencia incluye materia (pues no puede existir un ser humano sin materia). Ni la forma ni la materia forman, por sí mismas, la sustancia, o el compuesto. La forma es el acto de la materia en el compuesto y así la define Aristóteles al referirse al alma humana: Aristóteles da tres definiciones de alma, en todas las cuales se refiere al alma como forma o acto del cuerpo. “El alma es entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412 a 20-21). “Luego, el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412 a 27). “Es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (412 b 5).

² Ackrill parece entender que la vida, o el alma es un añadido a la sustancia, no uno de sus principios constitutivos (1979, 66).

Que el cuerpo y el alma están unidos es evidente (entendiendo cuerpo como materia, no como una sustancia que existe en sí misma, o previamente a la sustancia) ya que sin alma no hay cuerpo; por eso Aristóteles se corrige y dice que no hay que hablar de las acciones del alma y del cuerpo, sino de las acciones del compuesto (no es el alma que se enoja y el cuerpo que tiene sed, sino que es el mismo hombre que se enoja y tiene sed). El compuesto (en este caso, el ser humano) es una materia informada o una forma materializada. Eso sí, el alma no es forma de cualquier cuerpo sino de un tipo de cuerpo determinado porque la forma, al ser acto, determina a la materia que informa, que es potencia (aunque la materia también limita a la forma).

En la práctica, se puede ver que el alma está unida al cuerpo porque las afecciones del cuerpo afectan a las facultades del alma y viceversa: un ejemplo simple es que no se puede pensar cuando uno tiene un fuerte dolor de estómago, aunque, de suyo, el estómago no tenga nada que ver con el pensamiento. Dice al respecto Aristóteles: “En la mayoría de los casos se puede captar como el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo” (403 a 7), “Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión... El cuerpo, desde luego resulta conjuntamente afectado en estos casos” (403 a 16-17). Además, al inteligir (que es una actividad propia del alma racional) el intelecto depende de las imágenes sensoriales, que son obtenidas por medio del cuerpo (“Pero ni siquiera [inteligir] podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación” 403 a 9).

III. ALGUNOS PROBLEMAS EN ARISTÓTELES

Aunque la noción de forma no es fácil de entender, hasta aquí el problema de la unión del alma y del cuerpo en *De Anima* no parece presentar grandes problemas, ya que alma y materia no son dos cosas, sino dos co-principios, que no pueden existir separados uno de otro, se unen para formar una única sustancia, que es el ser viviente. Tanto es así, que algunos autores han postulado que la psicología aristotélica es de tipo funcionalista (Burnyeat, 1992, 26), es decir, que el alma, de alguna manera surge del orden del cuerpo en general (o del cerebro en particular). Sin embargo, Aristóteles rechaza la teoría del “alma-armonía” en su crítica a Empédocles, en el capítulo IV del libro I de *De Anima*. Además, según la psicología aristotélica, para que haya un orden del cuerpo es necesario que haya alma.

Por otra parte, Aristóteles sugiere en varios lugares que el intelecto agente, que es aquella facultad del alma que le permite un conocimiento de las formas sin la materia (abstracción), es separable del cuerpo, e incluso inmortal “y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, pero el intelecto es separable” (429 b 6), “y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad” (430 a 19), “y únicamente esto es inmortal y eterno” (430 a 13) (Cfr. Yarza de la Sierra, 2019). Esto parece estar en conflicto con el resto de su psicología, como lo indica Wilkes (1992, 125): “all the same I have to say that I wish he had never written this chapter (*De Anima* lib. III, cap. 5)”. Muchos otros autores, como Reale (1985), Frede (1992),

Cohen (1992) y Kahn (1992) concuerdan en que Aristóteles no resuelve el problema. Aunque no pueda resolverse el problema, e incluso aunque la filosofía aristotélica no tenga los recursos para hacerlo, Aristóteles estaba en lo correcto al enunciarlo, a pesar de que al parecer lo acerca al dualismo platónico que también intenta refutar.

La refutación aristotélica del dualismo sustancialista de Platón es especialmente convincente en cuanto a que, si el alma es forma, sólo puede ser forma de un cierto tipo de cuerpo determinado, y por lo tanto no es posible la reencarnación, como sí lo sostiene Platón en el “Mito de Er” al final de la *República* (614 b-621 d). Sin embargo, Aristóteles no puede escapar al problema de la inmaterialidad del alma humana. Frede (1992), Cohen (1992), Kahn (1992) y Wilkes (1992) dicen que esto, si no hace de Aristóteles un dualista, lo acerca bastante a esa posición. Aunque la forma, como co-principio de la sustancia ya tiene cierta inmaterialidad, la inmaterialidad del alma humana es distinta –y mayor– pues parece poder actuar –y quizás existir– al margen de la materia. El primer indicio de esto, y es el mismo argumento que usa Platón, es que el intelecto puede conocer formas separadas de la materia; para realizar este tipo de actividad el alma (o parte de ella por lo menos) ha de ser independiente de la materia. Segundo, y más importante, es que el intelecto puede conocerse a sí mismo. La intencionalidad del intelecto es ya una forma de reflexividad (Kahn, 1992, 29).

El intelecto agente, al conocer otras esencias, se puede conocer a sí mismo (429 b 30-430 a 8). En esto se muestra que tiene dependencia de la materia; no puede inteligirse a sí mismo sin haber antes inteligido un objeto externo. Aún así, la reflexividad del intelecto es prueba de su inmaterialidad, porque sólo algo que no está limitado por la materia puede ejercer la acción que le es propia sobre sí mismo (un ejemplo un tanto burdo es el de una sierra, que no puede cortarse a sí misma, como sí lo hace con otros objetos. Más refinado es el ejemplo que usa el mismo Aristóteles al hablar de los sentidos: el ojo no puede verse a sí mismo, ni la lengua gustarse a sí misma). Pero el intelecto sí puede pensar en sí mismo (volver sobre sí mismo), por lo tanto, no puede estar limitado en su acción por la materia. Hay una disputa respecto a lo que exactamente dice Aristóteles en 429 b 9. Calvo (2000) traduce esas líneas así: “el intelecto es capaz también entonces de inteligirse *a* sí mismo”, lo que no concuerda con la edición de Ross (que dice que el intelecto inteligiría *por* sí mismo). Sin embargo, esta es una enmienda de Ross, y el texto puede leerse sin ella (Kahn, 1992, 373). Aun así, más adelante, en 430 a 9, dice Aristóteles que “el intelecto sí que posee inteligibilidad”, lo que salvaría la reflexividad del intelecto.

IV. CONCLUSIÓN

¿Cómo puede reconciliarse este descubrimiento con el hecho de que el intelecto sea forma de un cuerpo determinado? El proponer que existan partes del alma (o facultades separables unas de otras) parece contradictorio, porque lo inmaterial no puede ser dividido. Se puede desarrollar la idea de que la forma, al ser más sustancial que la materia podría existir sin ella, pero Aristóteles no lo hace. Una forma de este

tipo tendría que ser “en su origen, una entidad independiente” (408 b 19) como dice Aristóteles, pero en su cosmovisión no provee de dónde pueda venir tal entidad. Además, un intelecto, o un alma separable hace resurgir el problema de la unión alma-cuerpo: dos entidades de naturaleza distinta. Aristóteles avanza algo en la resolución del problema de la relación entre lo material e inmaterial al notar que el intelecto conoce las formas, sin la materia, de entes materiales, a partir del conocimiento sensorial de cosas materiales. Hay, pues, aunque sea en eso, cierta relación entre lo inmaterial y lo material en la que lo inmaterial se muestra superior a lo material, pero no alcanza a resolver cómo pueden estar unidos e influirse mutuamente dos cosas de naturaleza distinta, pues al intelecto separable de la materia habría que considerarlo una sustancia propiamente tal y no sólo un co-principio.

A pesar de los problemas no resueltos, la noción aristotélica del alma entrega un conocimiento más completo sobre ella que nociones dualistas y materialistas, al hacerse cargo de toda la información que se puede obtener: la unión, en una sola sustancia, del cuerpo y del alma y la inmaterialidad de esta última.

Bibliografía:

Ackrill, J. L.: “Aristotle’s Definition of Psyche”. *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics* (ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji). Duckworth, Londres, 1979.

Aristóteles: *De Anima*. Gredos, Madrid, 2000 (trad. Tomás Calvo M.).

_____. *De Anima*. Oxford University Press, 1968 (trad. D. W. Hamlyn).

Burnyeat, Myles: “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? A Draft”. *Essays on Aristotle’s De Anima* (ed. Martha Nussbaum y Amelie O. Rorty). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Cohen, Marc: “Hylomorphism and Functionalism” en *Essays on Aristotle’s De Anima* (ed. Martha Nussbaum y Amelie O. Rorty). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Frede, Michael: “On Aristotle’s Conception of the Soul” en *Essays on Aristotle’s De Anima* (ed. Martha Nussbaum y Amelie O. Rorty). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Kahn, Charles H.: “Aristotle on Thinking” en *Essays on Aristotle’s De Anima* (ed. Martha Nussbaum y Amelie O. Rorty). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Platón: *The Republic. Plato: Complete Works* (ed. John M. Cooper y D.S. Hutchinson) Hackett, Indianapolis, 1997.

Reale, Giovanni: Introducción a Aristóteles. Herder, Barcelona, 1985 (trad. Víctor Bazterrica).

Searle, John: *Minds, Brains and Science*. Harvard University Press, 1984.

Shields, Christopher, “Aristotle’s Psychology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>>.

Smart, J. J. C., “The Mind/Brain Identity Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>>.

Wilkes, K. V.: “Psychē versus the Mind” en *Essays on Aristotle’s De Anima* (ed. Martha Nussbaum y Amelie O. Rorty). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Yarza de la Sierra, Ignacio, “Aristóteles”, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (2019), URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/aristoteles/Aristoteles.html>>.

LA FUNCIÓN INTERMEDIARIA DEL *CONATUS* EN *DE ANTIQUISSIMA* DE G. VICO

THE INTERMEDIARY FUNCTION OF THE *CONATUS* IN *DE ANTIQUISSIMA* OF G. VICO

Javier Molina Johannes

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile.
jmolina.joh@gmail.com

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 03 de febrero de 2020

Resumen

En el presente artículo exponemos la función del concepto de *conatus* a partir del *De Antiquissima*. En primer lugar, revisamos la relación que tiene con el movimiento y, a su vez, con los puntos metafísicos. Luego, exhibimos la posibilidad de pensar la conexión entre Dios y los humanos a través del *ánimo* y la *mente*. Por último, se esclarece el papel del *Sumo Hacedor* con la correspondiente *Fortuna* en la red conceptual de G. Vico para proponer una lectura de la obra a partir de la *intermediación* que realiza el *conatus*, produciendo el vínculo entre lo divino y lo humano en el *De Antiquissima*.

Palabras clave: *conatus* (conato), ánimo, punto metafísico, Sumo Hacedor, Fortuna.

Abstract

In this article we expose the function about the concept of *conatus* as of *De Antiquissima*. In the first place, we check the relationship it has with the movement and, at the same time, with the metaphysical points. Then, we exhibit the possibility of thinking the connection between God and the humans through the *soul* and the *mind*. Ultimately, it becomes clear the role of the *Supreme Creator* with the corresponding *Fortune* in G. Vico's conceptual network to propose a review of his work from the intermediation performed by the *conatus*, which produces a link between the divine and the human in *De Antiquissima*.

Keywords: *conatus*, soul, metaphysical points, Supreme Creator, Fortune.

1. INTRODUCCIÓN

“Vixi, et quem dederat cursum fortuna, peregre.”¹

En el presente trabajo se analiza, especialmente, el concepto de *conatus* en *La antiquísima sabiduría de los italianos*² [*De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda. Libri Tres*], exponiendo su rol en la arquitectura conceptual de dicha obra. G. Vico señala al comienzo del *De Antiquissima* la relevancia de los *orígenes de la lengua latina*, ya que advirtió “(...) que los [orígenes]³ de muchísimas palabras son, ciertamente, *tan doctos que no parecen éstas emanar de un vulgar uso del pueblo, sino de alguna sabiduría profunda*.”⁴ (Vico 2002, p. 129) En este sentido, habría algo en las mismas palabras que provienen de una *sabiduría profunda*⁵, desvelamiento que intenta realizar durante la obra. Por lo tanto, plantearnos el trabajo a partir de una conceptualización ha sido también una deriva del propio método viquiano.

Por su parte, Vico realizaría una distinción entre *conocer* [*wissen*] y *comprender* [*verstehen*] (Berlin 2002, p. 59), lo que toma relevancia, debido a que la preocupación por la *lengua latina* vendría a dar cuenta de un estudio humanístico, o como preferimos: un tipo de *saber interno* (*espiritual* en el sentido de la palabra alemana *Geist*). Y el *origen docto* de esta *sabiduría profunda* podría exponerse, precisamente, a partir de ciertas palabras. En el mismo sentido, hemos focalizando nuestra problemática, ya que comenzando el estudio por qué entendía G. Vico por *humano* en *De Antiquissima*, es a partir de ahí que hemos sido llevamos al *conatus*. En gran medida, porque la pregunta por la distinción entre humano y animal en *De Antiquissima* rozaría cierto anacronismo, debido a que no son conceptualizaciones explicitadas en la obra, sino más bien elaboradas a partir de otros textos.

Por lo anterior, hemos enfatizado en revisar cuáles son las *fuerzas que nos mueven*, o por las que *nos movemos*, por lo que enfatizamos en el rol del conato (*conatus*), ya que tendría un lugar relevante en el aparato conceptual del *De Antiquissima*. Además, considerando que hay *cierto paralelismo* entre las ideas y las cosas (Remaud 1997) y que el lenguaje latino no emanaría de un uso vulgar, a partir de ésta podemos adentrarnos en la obra viquiana, utilizando al *conatus* como punto de clivaje para entender esta obra e, incluso, la propia metafísica de Vico, entendiendo que el *De Antiquissima* tendría dicha función: “(...) una metafísica acomodada a la piedad cristiana, que discierne lo

1 Séneca citando a Diodoro: “Viví y llegué al final del camino que me dio la fortuna”. Cfr. *Sobre la felicidad*, cap. XIX.

2 En este, y en todos los casos, cuando denominamos *De Antiquissima*, nos referimos a Vico, J. B. (1710) *De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda*. Y su correspondiente traducción castellana: *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos. Partiendo de los orígenes de la lengua latina. Libro Primero: Metafísico*. En Vico, G. (2002) *Obras: Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Fco. Navarro Gómez. Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 127-192.

3 En ocasiones, hemos agregado entre paréntesis ciertas palabras para facilitar la comprensión de las frases.

4 Todas las cursivas son nuestras, a menos que se destaque lo contrario.

5 Cfr. Nota 8 de la traducción, donde hace referencia a la mediación etrusca en la lengua latina, dada su participación en el Imperio romano, lo cual habría permitido incorporar la procedencia jónico-ática.

divino de lo humano y no propone la ciencia humana como regla divina, sino la divina de la humana (...)" (Vico 2002, p. 191)

En este sentido, Vico continuando con una tradición latina, denomina *fuorza* [*vim*] y *facultad* [*potestatem*], lo que podríamos llamar *esencia* a partir de otras redes de conceptos. Sin embargo, no se distinguirían *tanto*, ya que *también* los antiguos latinos las pensaron como *potencias* [*virtutes*] *indivisibles, eternas e infinitas*. No obstante, mientras algunos las llamaban *dioses inmortales*, los *antiguos filósofos de Italia* las entendieron como *la Suma Divinidad*. Por consiguiente, sí existe una distancia entre una multiplicidad que se transformaría en unicidad: Dios. En definitiva, “a lo que la Escolástica llama <esencia>, los latinos lo denominan <fuorza> y <facultad> [Quod Scholae *essentiam* vocant, latini *vim*, et *potestatem* appellant]⁶. Todos los filósofos establecen que las esencias son eternas e inmutables. (...) De ahí podemos conjeturar que los antiguos filósofos de Italia pensaron que *las esencias son las indivisibles potencias, eternas e infinitas* [essentias putasse individuas omnium rerum virtutes aeternas, et infinitas], de todas las cosas, a las que, por ello, el vulgo de los latinos llamaba <dioses inmortales>; mas los sabios las entendían como la Suma Divinidad; y por esta causa era la metafísica la única ciencia verdadera, porque trataba de las potencias eternas.” (Vico 2002, p. 152)

Por consiguiente, en primera instancia, analizamos el capítulo *De las esencias o potencias* [*De Essentiis, seu de Virtutibus*]⁷, porque aquí estaría emplazada más cabalmente la conceptualización que precisamos investigar. Luego de exponer el vínculo con el movimiento, nos enfocamos en sus relaciones con el *ánimo* y la *Fortuna*, especialmente. En definitiva, exhibimos la función del *conatus* en La antiquísima sabiduría de los italianos, por lo cual planteamos (a) revisar el *conatus* vinculado al movimiento y (b) presentar la relación del *conatus* con el ánimo. Finalmente, y desempeña el rol de hipótesis, (c) vemos la *mediación* que cumpliría el concepto de *conatus* entre lo divino y lo humano.

2. LA FUNCIÓN DEL CONATUS EN DE ANTIQUISSIMA

2.1. Conatus y movimiento

En primer lugar, nos referimos a la relación que se establece entre el movimiento [del humano, del mundo, de las cosas] y el *conatus*⁸ (conato), debido a que nos interesa revisar la *potencia* [con la] que se mueve el mundo. Sólo así podremos enfocarnos en las relaciones existentes entre *el Sumo Hacedor* y el humano o, mejor dicho, el *ánimo* [del

6 Las cursivas en latín corresponden a la versión latina citada. De aquí en adelante, todas las citas latinas que utilizamos, ya sea de conceptos como de frases completas, refieren a dicha edición. Cfr. Nota 1.

7 Hemos preferido quitar la numeración de los capítulos, porque en la versión latina este apartado es el nombre del capítulo y no el IV.I como en la versión española. En este sentido, *De los puntos metafísicos y los conatos* es IV.I y no IV.II.

8 A partir de la edición latina, hemos dado cuenta que Vico habla de *conatus* y *conatibus*, es decir, un plural ya sea dativo o ablativo del primero. Intitulando el segundo apartado como *De Punctis Metaphysicis et Conatibus* lo que en la versión española ha sido traducido por *Los puntos metafísicos y los conatos*.

humano. Cabe destacar que la noción de Divina Providencia no es utilizada en esta obra, por lo que sería interesante realizar una investigación del cambio conceptual entre Sumo Hacedor en *De Antiquissima* y Divina Providencia en *Scienza Nuova*. Ahora, el primer momento que Vico señala al concepto en cuestión, lo hace en tanto potencia del movimiento, realizando *cierto* paralelismo con la potencia de extenderse:

“Cabe dudar, por esta razón, de si, tal como se dan el movimiento y el *conato*, que es la *potencia del movimiento*, así también se da lo extenso y la potencia por la que algo se extiende, y si, como el cuerpo y el movimiento son el sujeto propio de la física, así el *conato* y la *potencia son materia propia de la metafísica*. (...) en el dominio de la física están los actos, y en el de la metafísica las potencias.” (Vico 2002, p. 152)

De este modo, Vico plantea la revisión no sólo del *conatus*, sino también su vínculo con la *potencia de extender*, lo que posteriormente llamará *punto metafísico*. Por lo tanto, al analizar el primero –la potencia del movimiento– también estaría tratando sobre el segundo –la potencia de que algo se extiende. Asimismo, plantea ya la conexión de la física con la metafísica, siendo aquélla a imagen de esta última. Así, la *mente divina* y es ella la que guía el movimiento del mundo, porque el *conatus* depende de Dios.

“Y esto mismo está acorde con la física: en efecto, al existir la naturaleza, o, como dice la Escolástica, *in facto esse*, todo se mueve; *antes de existir*, todo reposaba en Dios; así pues, la naturaleza comenzó a existir en el *conato*, o, como también dice la Escolástica, la <naturaleza> del *conato in fieri est*. El *conato* es, pues, el punto medio entre reposo y movimiento.”⁹ (Vico 2002, p. 158)

Dios es reposo, *mente infinita* que produce, en un mismo acto, materia y su modo: el *conato*. La naturaleza es puro movimiento, y en tanto que el *conato* es potencia de mover, entonces, *la naturaleza comienza a existir en el conato*. En otros términos, la naturaleza *devendría*, es decir, <*in fieri est*> del *conatus*, ya que *se estaría haciendo*. Incluso, dicha locución se dice de algo cuando se inicia un proceso, *lo que está formándose*. Y por ello, la distancia entre <*in facto esse*>, es decir, *de hecho*, e <*in fieri est*>, entendido como un *estar haciéndose*. Así, destacamos que *antes de existir, todo reposaba en Dios, la naturaleza comenzó a existir*, algo así como un desplegarse, en el *conatus*. Y aun cuando Dios sea reposo, el *conatus* es *luz metafísica*. El impulso al movimiento y con ello a la existencia de la naturaleza, la cual estaría sólo *en-potencia*, <*in divenire*>, dependen de Dios.

De esta manera, “esta luz metafísica, o, como dice la Escolástica, *este llevar las potencias a actos* –sin todo ese trasiego verbal– *se genera verdaderamente en el conato*, esto es, la indefinida potencia del movimiento (...).” (Vico 2002, p. 161) En otras palabras, lo que lleva de la potencia al acto es el *conatus*, dado que es en él que la potencia de

⁹ Tanto la expresión *in facto esse* como *in fieri est* están destacadas [en cursivas] por Vico. Las demás cursivas son nuestras.

mover se convierte en movimiento propiamente tal o, por su parte, la potencia de extender deviene extensión. En este sentido, las locuciones latinas que mostrábamos recientemente son precisas para exponer el funcionamiento del *conatus*, ya que éste no da cuenta de las cosas mismas, inclusive, ni siquiera de su movimiento, sino del *germen* tanto de las cosas como del movimiento de ellas. En este sentido, *es el punto medio entre reposo y movimiento*, ya que *en él se genera el paso de potencias a actos*.

Bajo otros parámetros, *el conatus correspondería al momento entre Dios y el mundo*. Esta trasposición es posible por la asimilación que realizan los latinos, ya que para ellos “(...) <punto> y <momento> significaban lo mismo: pues momento es una cosa que mueve; y, para los latinos también, se denominaba tanto punto como momento un quid indivisible.” (Vico 2002, p. 154) En consecuencia, *movimiento e indivisible* son características tanto de *punto* como de *momento*, a partir de la definición de *potencia indivisible*, de la cual “(...) nadie ha sostenido una opinión más correcta que los estoicos (...)” (Vico 2002, p. 154) que plantearon la hipótesis del *punto metafísico*. Continuando con lo anterior,

Vico señala que:

“las cosas en la naturaleza son extensas; y antes que toda naturaleza existe una realidad que repugna toda extensión: Dios; por tanto, *entre Dios y lo extenso existe una realidad intermedia, inextensa sin duda, mas capaz de extensión, esto es, los puntos metafísicos.*” (Vico 2002, p. 158)

En gran medida, se asimila la funcionalidad del *conatus* y del *punto metafísico*, ya que ambos cumplen el rol de *intermediario*, de *conector*, ya sea del movimiento –en el primer caso– o de la extensión –en el segundo. Así, la cercanía en términos funcionales entre el *punto metafísico* y el *conatus* dejaría entrever lo que Isaiah Berlin señalaba, precisamente, que no existe: “Vico no afirmó en ningún sitio –hasta que yo sé– que existiera una continuidad entre los puntos metafísicos y su conatus por un lado, y la actividad humana por otro.” (Berlin 2000, p. 165) Sin embargo, consideramos que es una hipótesis plausible desde los fragmentos del *De Antiquissima*.

Entonces, se hace referencia a la existencia de *una realidad intermedia entre Dios y la naturaleza*, entre el Creador y su creación. Dicha intermediación le corresponde a los puntos metafísicos, en el caso de la física; que no es sino el *conatus* que conectaría reposo y movimiento, en el ámbito metafísico. Y a partir de aquí “(...) la geometría asumió de la metafísica la potencia de extender, que, en tanto que potencia de lo extenso es anterior a lo extenso y, evidentemente, inextensa.” (Vico 2002, p. 154) En definitiva, en ambos casos, tanto en el movimiento como en la extensión, se produce un *entre-medio*: entre lo que está en potencia y lo que es en acto. Y tal vez, por ello, la geometría se expresa como ciencia propiamente humana, estando a imagen de la divina: “Y por esta razón la geometría recibe su verdad de la metafísica, y revierte lo recibido en la propia metafísica; esto es, expresa una ciencia humana a imagen

de la divina y confirma la divina partiendo, a su vez, de la humana.” (Vico 2002, p. 159) Esto no quiere decir que seamos capaces de conocer a Dios, ni conocer a la naturaleza, sino simplemente corroborar una posibilidad humana de conocer. En caso contrario, seríamos algo así como Dios de Dios, o bien, creadores del Creador, lo cual es del todo ridículo para la red conceptual viquiana.

Ahora, *dado que las potencias son infinitas e indivisibles no cabe en ellas cantidad alguna*, “(...) a movimientos desiguales les sea subyacente igual conato o potencia del movimiento, como realidad metafísica” (Vico 2002, p. 158), debido a que aún no son *acto*, precisamente, porque son *potencia*. Por eso, el *conato es el don del punto metafísico*; es decir, el *conatus* convierte al punto metafísico en pura potencialidad, coincidiendo como potencia del movimiento. Por lo tanto, “(...) son los puntos y el conato por los que en primer lugar las cosas comienzan a existir partiendo de la nada; y *de la nada lo muy pequeño y lo muy grande distan por igual*.” (Vico 2002, p. 159) De esta manera, tanto lo pequeño como lo enorme son producciones desde *la nada*, en las cuales interviene el *conatus* como impulso. En otros términos, la creación de la hormiga no implica una *potencia inferior* a la creación del universo (Vico 2002, p. 151); esto, porque para pasar de potencia a acto, cualquiera sea el caso, se requiere la misma fuerza. En este sentido, “*lo extenso está en la naturaleza; en Dios es sacrilego hablar de algo extenso: medimos lo extenso, lo infinito repugna toda medida*. Es de todo punto acorde con nuestra religión el que en Dios se contenga *la potencia de lo extenso <con eminencia>*, según dicen nuestros teólogos. Así pues, *de la misma forma en que el conato es la potencia del movimiento, y en Dios, autor del conato, es reposo, así la primera materia es la potencia de la extensión, que en Dios, creador de la materia, es mente purísima*.” (Vico 2002, p. 157).

Entonces, Dios contiene tanto la potencia de lo extenso como la potencia del movimiento, siendo autor de la materia y del *conatus*. En caso contrario, sin la intermediación del *conatus*, el movimiento implicaría que Dios pase de potencia a acto. Además, dada su infinitud, Dios es inextenso, *infinito por lo que repugna de toda medida*, debido a que no puede ser limitado por la materia. Por consiguiente, Dios es inmutable e inmóvil, ya que el producir *inmediatamente* tanto la extensión como el movimiento significaría un tránsito de la potencia al acto, lo que, en ambos casos, implicaría imperfección. En consecuencia, requiere la mediación del *conatus*. Por lo anterior, al hablar de *conatus* no estaríamos exhibiendo una cosa [contenedor, contenido], sino un modo de ser de ésta, no tanto un qué sino un cómo. Por ello, en Dios la potencia del movimiento aún es *quietud* y la potencia de lo extenso aún es *mente purísima* (Vico 2002, p. 157). En definitiva, entendemos al *conatus* como fuerza orientadora, por lo que dicha *potencia* guía todo movimiento que *posteriormente* ocurre, es decir, que es llevado al acto. En este sentido, “*las obras de la naturaleza se perfeccionan por el movimiento y comienzan a producirse por el conato; de modo que las génesis de las cosas siguen al movimiento, el movimiento al conato y el conato a Dios*.” (Vico 2002, p. 163)

De este modo, siendo Dios mente infinita que reposa en sí, la naturaleza movimiento y el conato la potencia de mover, entonces, la creación de las cosas depende *mediatamente* de Dios. En definitiva, Dios es *autor* de todo, ya que principia al *conatus*, y junto a éste todo lo que sucedería. Sin embargo, es *autor* [*auctoritas*] y no *ejecutor* [*potestas*], debido a que dicho rol le corresponde al *conatus*, que aun viniendo de Dios no es Él. Dios principia al conato, pero no lo gobierna completamente. En síntesis, exhibiendo el hiato que se produce entre *autor* [Dios] y *ejecutor* [conato], este último funciona como intermediario entre creador y criaturas –nosotros, las cosas, el mundo--.“Cualquier actividad es atribuida a Dios. Este principio fundamental contiene toda la dinámica de la concepción de Vico y domina su espíritu ya en los tiempos de la *De Antiquissima*, que no es sino una crítica del mecanicismo cartesiano. <El esfuerzo del universo que sostiene cualquier cuerpo pequeñísimo –afirma Vico– no es ni la extensión del cuerpo pequeñísimo, ni la extensión del universo. Este esfuerzo es la *mente de Dios*, pura de cualquier materialidad corpórea, que agita y mueve todo>.” (Uscatescu 1956, p. 35)

Por consiguiente, se continúa con la idea de que todo movimiento proviene de Dios a través del *conatus*, cuya función será *conectar* lo divino y lo humano. En gran medida, debido a que la humanidad estaría moviéndose mediante el *aire*, llamado *anima* por los latinos. Así, el mundo se mueve y todas las creaciones humanas son guiadas mediante el *conatus*, producción propiamente divina. En suma, es posible señalar que *el conatus es la fuerza orientadora* mediante la cual Dios guía a la humanidad y la naturaleza, para *in facto esse* [que algo sea] se requiere *in fieri est* [que esté por ser, haciéndose]. Y no obstante, éstas se le escapan, ya que son libres de autogobernarse. Por eso, en cierta medida, la Historia y los humanos pueden dirigirse hacia cualquier lado, pudiendo provocar *vicios*. Aun cuando, posteriormente, el decurso sea nuevamente guiado por Dios, debido a que la naturaleza sigue perfeccionándose por el movimiento que produce el conato.

2.2. *Conatus, ánimo y mente humana.*

Ahora, nos centramos en exponer específicamente la *movilidad* humana, o bien, cómo *guiado por Dios el conatus induce el movimiento de la humanidad*. En otras palabras, cómo Dios se conecta con los humanos, o hasta qué punto y de qué modo éstos dependen de Él. Como veníamos diciendo, Vico insiste en que *el impulso ambiental es la mano de Dios por la cual todo se mueve*. Tendemos al libre arbitrio, justamente, por la dislocación que mostramos al final del apartado anterior: ese *entre-medio* que se produce *en/con* el *conatus*. En este sentido, “(...) los cuerpos están siempre fluyendo hacia fuera o hacia dentro; y es ésta la vida de las cosas, *similar a un río, que parece el mismo y siempre fluye con distinta agua*.” (Vico 2002, p. 166) En cada momento existe transformación, debido al constante acceso y partida de cosas.

A las criaturas no les corresponde mover nada, porque Él provoca el conato que, consecuentemente, produce el movimiento. Así, en nosotros hay determinación a

movernos, *el mecanismo común de todos los movimientos es el aire, y la impulsión ambiente es la sensible mano de Dios* (Vico 2002, p. 167). A pesar de que cada cosa se mueve a partir del mecanismo que le sea propio, existe una impulsión común que es el *aire* que depende de Dios: “y entonces, puesto que todos los movimientos se producen por el impulso del aire, de ninguna manera pueden ser simples y rectos.” (Vico 2002, p. 164) Principalmente, porque *recto* y *mismo* son características metafísicas y dado que estamos en *movimiento* ya no hay posibilidad de *rectitud* ni *mismidad*, porque “(...) la *forma física no es sino la mutación continua de la cosa.*” (Vico 2002, p. 166) Por consiguiente, como un río que pareciera el mismo y es siempre distinto, la vida de las cosas es *movimiento*. Es el mismo *impulso general* del *aire*, que se va convirtiendo en cada particularidad, ya sea llama, planta, animal, etc. (Vico 2002, p. 167)

Cabe destacar que a partir de la sabiduría de los antiguos latinos *aire* [*aërem*] y *ánima* [*animam*], es decir, *alma*, son homologables, “(...) que nos consta que es lo m[á]s móvil de todo; y nosotros hemos expuesto ya más arriba que es el único que se mueve con movimiento común a todo, y luego, con ayuda de mecanismos particulares, se transforma en el propio de cada cosa.” (Vico 2002, p. 169) Siguiendo esta línea, el *conatus* mediaría al *alma* para convertirse en humana. En breve, cualquier movimiento del alma humana depende de la potencia de mover que proviene de Dios.

Asimismo, Vico comenta que los antiguos latinos definieron *ánimus* [ánimo] y *ánima* [alma] “(...) por el movimiento del aire. Y, en verdad, el aire es el vehículo de la vida, que inspirado y respirado mueve el corazón y las arterias, y —dentro del corazón y las arterias— la sangre, movimiento, éste de la sangre, que es la propia vida.” (Vico 2002, p. 169) En consecuencia, *el aire*, entrando por los pulmones mueve al corazón, sede y domicilio del *ánimo* (Vico 2002, p. 171), las arterias y la sangre. En efecto, sin *aire* [*ánima*] los humanos no tendrían vida. Aun cuando, cabe recordar que el cuerpo humano no sería del todo cognoscible por el propio humano, debido a que su propia corporalidad le es externa, por ser creación divina, por lo que sólo Él puede conocerla a cabalidad.

A pesar de esto último, cuando los latinos veían que cesaba el movimiento, tanto de nervios como de sangre, “(...) pensaban y decían que <le faltaba el ánimo> [*ánimo deficere*] y que <se encontraba mal de ánimo> [*ánimo male habere*] (...)” (Vico 2002, p. 172), corriendo el riesgo de perder la vida. Y, precisamente, por dicho movimiento interno es que los hombres no son *brutos*, que significa *inmóvil*, mas no por una falta de movimiento [del cuerpo], sino que *los brutos* son inmóviles en el sentido que carecen de un movimiento *libre*, es decir, *carecen de ánimo*: “(...) los brutos son inmóviles, ya que no se mueven más que por los objetos presentes, y que son movidos por los objetos presentes como por un mecanismo (...)” (Vico 2002, pp. 170-171) En este sentido, los humanos podrían llegar a convertirse en *brutos*, según Vico, no tanto por una incapacidad cerebral, sino por una *incapacidad anímica*.

Es más, refiriéndose a la Ciencia Nueva, C. García señala una distinción entre

los hombres y las bestias, precisamente al no guiarse por las *leyes divinas*: “(...) es una visión de la providencia, una ciencia que interpreta augurios divinos y dicta leyes, que marca la diferencia entre el hombre y las bestias.” (García 2005, p. 84) Bajo nuestros términos, esto podría significar que al no realizar la *ocasión* del *mandato* de Dios, es posible que los humanos incurran en vicios o desvaríos y se conviertan en brutos, es decir, incapaces de su *conexión ánimica*. Incluso, los antiguos romanos pusieron al afecto en el ánimo, y en él a la mente. En gran medida, porque se dieron cuenta de que las diversas *perturbaciones* o *afectos* del ánimo, influían directamente las decisiones, creyeron que nadie podía garantizar *un ánimo libre de afectos*, y llegaron a pensar “(...) que la mente pende del ánimo, porque, del mismo modo en que cada uno piensa según su ánimo, así también cada cual siente de manera distinta sobre las mismas cosas de acuerdo con sus diversos afanes.” (Vico 2002, p. 173) De esta manera,

“<Mente> [*mens*] para los latinos es lo mismo que para nosotros <pensamiento> [*pensiero*]; y ellos mismos decían que la <mente es dada por los dioses> a los hombres. Podemos, pues, creer que quienes pensaron estas locuciones opinaron que las ideas son creadas y provocadas por Dios en los ánimos humanos; y por ello dijeron <mente del ánimo> [*animi mentem*]; y refirieron a Dios el libre derecho y albedrío de los movimientos del ánimo, de modo que el <capricho> [*libido*], o cualquier facultad de desear, <sea para cada cual su propio Dios>.” (Vico 2002, p. 174)

En otros términos, *lo que en mí piensa es una mente purísima* (Vico 2002, p. 175), es decir, Dios. Asumiendo que Dios es *Autor* tanto del movimiento de los cuerpos como de los ánimos [*animus*], por lo que *todo movimiento* depende de Él, aunque siempre *mediatamente*. Así, Vico cuestiona la posibilidad de los vicios: “¿de qué modo, siendo Dios motor de la mente humana, son tantas las depravaciones, tantas las ignominias, tantas las falsedades, tantos los vicios?” (Vico 2002, p. 175) En otras palabras, si todo es *en Dios*, y proviene de Él, entonces: ¿cómo es posible que ocurran tantas depravaciones? A pesar de lo interesante de la problemática referida al *libre albedrío* y/o el *determinismo* del mundo, junto a la posibilidad de los vicios y las depravaciones, no es del todo relevante para esta ocasión, ya que nos interesa exponer únicamente cómo Dios mueve al mundo y la humanidad, y no hacia dónde. Aunque, como se exponía más arriba, todo movimiento *tendería* al mejoramiento de la naturaleza; es decir, aun existiendo *vicios y depravaciones*, el movimiento nos llevaría inexorablemente hacia el *Bien*.

Por otra parte, retomando lo que hemos señalado sobre *llevar la potencia al acto*, o bien, cómo *in fieri est* [*haciéndose*] pasa a *in facto esse* [que algo sea], es pertinente mostrar lo que Vico dice sobre la noción de *facultas*, la cual se asimilaría a *facilitas* [facilidad]. Esto, principalmente, “(...) como si se tratase de una habilidad expedita y pronta para actuar. Así pues, la facilidad es aquélla mediante la que la potencia es llevada al acto. El

alma es potencia; la visión, un acto; el sentido de la vista, una facultad.” (Vico 2002, p. 177) Por consiguiente, Dios actúa en el mundo, lo produce y guía por *la intermediación* del *conatus*. Por lo anterior, Vico rectifica los dichos de Malebranche señalando que *Dios es quien piensa en nosotros*¹⁰: “(...) lo que nosotros en lengua vernácula decimos impropriamente, que las estatuas y pinturas son <pensamientos de los autores>, se podría decir con propiedad de Dios: que todo lo que existe son <pensamientos de Dios>.” (Vico 2002, p. 178)

A pesar de lo que se viene señalando, “(...) nuestra religión enseña que ésta [la mente] es totalmente incorpórea, y nuestros metafísicos afirman que, mientras los órganos corporales de la sensibilidad son movidos por los cuerpos, con ocasión de ello son movidos por Dios” (Vico 2002, p. 179), lo que posibilita dejar la mente humana *al libre arbitrio* de los propios movimientos humanos —que tampoco son del todo humanos [solamente]. Precisamente, aun cuando el *conatus* produzca la mediación de Dios con la humanidad, ésta se le escapa en diversas oportunidades. Así, la problemática de cómo *Dios produce vicios, depravaciones, etc.* quedaría fuera de cuestión, ya que *la mente humana* puede ir hacia sentidos que deben ser reconducidos:

“Siempre es posible que la historia deje de ser historia y que el hombre se vuelva gigante. Dios propone lo humano y es del hombre el empuñarse o no. El ser lo tenemos aquí, en las manos, para descubrirlo o para olvidarlo. Y, en este sentido, la propuesta de Vico versa sobre un recobrar la posibilidad de lo humano. Porque en cualquiera de todos estos despatriados y gigantes que somos nosotros mismos cabe siempre la posibilidad de volver a asombrarse.” (García 2005, p. 87)

Entonces, como hemos mostrado anteriormente, el movimiento *depende* del *conatus*, el cual a su vez depende de Dios. No obstante, *la mente* al ser *completamente incorpórea* no podría ser llevada nunca del todo por la divinidad, por lo que siempre queda entreabierta la posibilidad de que *el humano devenga bruto*. En otras palabras, “(...) Dios es el artífice de la naturaleza y el hombre dios de lo artificial (...)” (Vico 2002, p. 180) Por ello, pueden haber devenires no ajustados a los *propósitos divinos*, por lo que es preciso que los movimientos de la naturaleza provoquen su permanente mejoría, reconduciendo los desvíos hacia el *fin divino*, como señala Peters refiriéndose a la cuestión de la libertad en Vico: “el espíritu humano se halla sometido a errores, la voluntad humana a vicios; no obstante, ambos son dirigidos por Dios.” (Peters 1930, p. 186)

¹⁰ Y Vico expone, incluso, un ejemplo: “Ciertamente, no hay ningún pintor que haya pintado jamás un género de planta o animal que la naturaleza no haya proporcionado: pues esos hipogrifos y centauros son verdades de la naturaleza falsamente mezcladas. Ni los poetas han pensado una forma de virtud que no se encuentre en la realidad humana, sino que elevan por encima de lo verosímil una elegida del común y de acuerdo con ella dan forma a sus héroes.” (Vico 2002, p. 179) Esta afirmación nos parece inoportuna, considerando que en la Edad Media se habían pintado *bestias, diablos* y un sinfín de imágenes que no podrían corroborarse fácilmente en la *naturaleza*. Hoy, a partir de la ciencia ficción y la tecnología, evidentemente escapando del campo epistémico viquiano, las nociones de *natural* y *artificial* quedan en entredicho.

3. CONATUS: ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO

Siguiendo la idea de que *el conato es el término medio entre reposo y movimiento*, es posible señalar que lo *infinito* –Dios– y lo *finito* –la humanidad, los humanos– se vinculan por el *conatus*, el que proviene del *Sumo Hacedor*, quien pone en movimiento todas las cosas. Tras nuestra investigación podemos señalar como *hipótesis* que el *conatus* también vendría a dar cuenta de un *punto intermedio* [y límite] entre determinismo y libertad. Principalmente, a partir de la noción de *fortuna* que, dependiendo sea el caso, puede significar *ocasión*, *azar* y *destino*. Bajo estos parámetros, la *mente humana* y su capacidad de crear un mundo humanizado, depende de la *fuertza orientadora* que *Dios Óptimo Máximo* produce. Por lo mismo, no es viable hablar de buenas o malas condiciones, ni de buena o mala fortuna, ya que todo movimiento del mundo estaría acorde con las necesidades que Dios *principia*. No obstante, cabe enfatizar nuevamente que dicha relación es *mediata* y no *inmediata*, por lo que siempre hay un *hiato* por el cual se puede desviar el accionar humano:

“(...) Vico construye una metafísica centrada en la idea de Dios, creador de toda la realidad según un sistema universal de formas esenciales, que son las mismas ideas de la mente divina y determinan el plano teleológico de la realidad; en la idea de Dios que es causa eficiente y final del mundo.” (Uscatescu 1956, p. 30).

Por ello, probablemente, Vico señala que Dios viene a ser el *Príncipe* del bien común, por lo cual todo sigue acorde al movimiento natural del devenir que busca acoplarse a las necesidades divinas de la creación. Y sin embargo, en cada momento está entreabierta la puerta para que ocurra algo en otra dirección. Así, los humanos en tanto criaturas no pueden –aunque resguarden acciones *libres*– determinar completamente el curso de sus existencias, sino que es la *voluntad divina* la que produce el decurso de sus vidas, como hemos señalado, aunque tampoco de manera absoluta. En gran medida, lo *verdadero* y lo *hecho* se tornarían indistinguibles. Por lo anterior, “la creación no consiste sólo en comunicar existencia, sino sobre todo sentido, el orden de la creación no es meramente funcional, sino teleológico.” (Herrera 1995, p. 12) Ahora, dicha *conexión* que comunica no sólo la existencia sino también el sentido que ésta vendría a cumplir, se conseguiría únicamente gracias al *conatus*, como *mediador* de Dios. Bajo estos parámetros, podríamos llegar a decir que no sólo el mundo natural le pertenece únicamente a Dios, sino que también el mundo humano –hasta el sentido interior– dado que al *ánimo* le corresponde cierto *conatus*, tal como hemos mostrado más arriba. En este sentido, voluntad divina [*numen*], destino [*fatum*], caso [*casus*] y fortuna [*fortuna*] se reúnen en Dios (Vico 2002, p. 188), aun distinguiéndose:

“(...) los primeros sabios latinos que idearon estos vocablos, opinaron que el eterno orden de las causas era <destino>, y el término de tal eterno orden de las causas era <caso>; de modo que los hechos son dichos de Dios, y los términos de las cosas son los <casos> de las palabras que Dios pronuncia, y que <destino>

[*fatum*] y <hecho> [*factum*] son lo mismo. Y por ello pensaron que el destino era inexorable, porque los hechos no pueden ser no hechos.” (Vico 2002, p. 189)

De este modo, los latinos señalaron en el mismo orden eterno de las cosas una distinción entre causas y términos. Para el primer momento, usaron *fatum* y, a la segunda instancia, la denominaron *casus*. Incluso, la similitud en los términos de *fatum* y *factum* expondría cierta inexorabilidad de cómo pasa la causa al término. O en otras palabras, cómo las potencias pasan al acto. Entre *destino* y *hecho*, en gran medida, no existe gran distancia, porque lo que Dios dice es hecho. Por consiguiente, *verbum* –que es propio de Dios– y *verum-factum* –propio de los humanos– son una acción que, o bien, se realiza en un momento, como el primer caso, o en dos momentos, como en el segundo. Mejor dicho, los actos divinos ocurren instantáneamente y los actos humanos ocurren en movimiento. Por lo anterior, el *fatum*, lo que estaría en-potencia, deviene *factum*, lo que está hecho. En definitiva, pasar de potencia al acto sería propio de Dios, ya que se realiza en la misma acción que se nombra. Y, no obstante, como hemos visto, estaría el *conatus* que produce el mundo y que consigue conectar a Dios con los humanos. Esto ya había sido expuesto en el comienzo del *De Antiquissima*, donde verdadero y hecho se tornan convertibles (Vico 2002, p. 133), avizorando el *verum-factum* que será clave durante la obra viquiana.

Por otra parte, cabe destacar el cierre del *De Antiquissima*, en el cual Vico revisa la noción de *fortuna*, mediante la que propone un modo distinto de comprender lo bueno y lo malo: “se decía *fortuna*, ya fuese ésta favorable o adversa [*Fortuna sive prospera, sive adversa dicebatur*]; y no obstante fue llamada *fortuna* por proceder del antiguo *fortus*, o <bueno>. Por ello más tarde, para separar la una de la otra, decían <fuerte fortuna> [*fortem fortunam*].” (Vico 2002, p. 190) Esto permite –volviendo a la problemática de los vicios– entender que las *depravaciones* y los *desvíos* no serían tales, sino únicamente vistos desde una mirada particularista. En cambio, si visualizamos los vaivenes del mundo, no desde nosotros mismos sino desde el universo de cosas, veríamos que “(...) es buena cualquier cosa que Dios hace y que todo lo verdadero y todo lo hecho es el mismo bien (...)” (Vico 2002, p. 190) Por lo anterior, no habría *mal posible que provenga de Dios*, ya que todo su *hacer* es *el mismo bien*. A partir de ello, podríamos señalar que la función intermediaria del *conatus* permite llevar a cabo dicha actividad, la cual en Dios es espontánea, aunque *mediada por aquél*. Así, “la *Fortuna*, sin embargo, es Dios [*Fortuna autem Deus est*], que opera desde causas ciertas más allá de lo que esperamos.” (Vico 2002, p. 190)

En consecuencia, “(...) nosotros [los humanos] *consideramos malas las cosas que nos son adversas, siendo éstas, no obstante, buenas en tanto que resultan beneficiosas para el común del mundo* [Mundi commune].” (Vico, 2002:190) En otros términos, el sentido del mundo es guiado por “(...) *Dios Óptimo Máximo, [quien] atiende como Príncipe al bien común* (...)” (Vico 2002, p. 190) otorgándole una direccionalidad a las acciones humanas y al devenir del mundo. En este sentido, a la voluntad de Dios [*numen*] le corresponde

atender a la salvación del mundo en su conjunto y no gobernar las particularidades ni fijarse en el *mal privado*. Por ello, precisamente, es posible que existan *acciones malas*, es decir, que no vayan propiamente en el sentido teleológico que Dios propone. Ahora bien, su accionar a través del *conatus*, “(...) *impera sobre los bienes privados de todos, o naturalezas particulares.*” (Vico 2002, p. 190). En definitiva, “(...) así en este universo de cosas establecido por Dios es la reina de todo la Fortuna, o voluntad de Dios, por la que, atendiendo a la salvación del conjunto” (Vico 2002, p. 190)

Como hemos dicho en el *De Antiquissima*, se plantea una arquitectura metafísica que permite considerar la apertura de un *hiato* entre Dios y el mundo y los humanos, debido a la *intermediación* del *conatus*, la cual implica que el accionar de Dios no sea inmediatamente sobre aquéllos, sino *mediatamente*. No obstante, también como ha sido señalado, el *destino* se ve imbricado con lo *hecho*; por lo tanto, la luz divina que guía al mundo se realizaría efectivamente. De este modo, la *Fortuna* puede entenderse como *ocasión* tanto como *azar*, ya que se tornan términos indistinguibles, al momento que el *azar* va guiando la *ocasión* precisa del devenir del mundo. En gran medida, porque todo está guiado por un sentido *bondadoso* que nos llevaría al mejor mundo de los posibles, ya que hasta “(...) las adversidades de la naturaleza son buenas.” (Vico 2002, p. 190)

Por último, enfatizamos en la apertura de algunas problemáticas que no hemos podido profundizar, por ejemplo, atender con más ahínco la relación entre *Fortuna* y *conatus*, lo cual sería interesante realizar. Además, ha quedado en segundo plano el análisis del proceso de humanización y el devenir-bruto, entre otras cosas. A pesar de lo anterior, hemos exhibido (a) la relación entre *conatus* y *movimiento* y (b) el vínculo entre *conatus* y ánimo, esbozando su vinculación con la mente divina y la mente humana. Asimismo, ha quedado en evidencia nuestra propuesta de entender al *conatus* no sólo como potencia de mover, sino como el *hilo conductor del mundo*. Y, por otra parte, queda esbozada la respuesta del cómo son posible las *desviaciones* y los *vicios* si somos meramente criaturas y estamos guiados por Dios. En síntesis, a partir del *De Antiquissima*, hemos mostrado cómo el *conatus* funciona como *intermediario* entre lo divino y lo humano, es decir, es el *conector* y *mediador* que posibilita que Dios guíe al mundo.

4. BIBLIOGRAFÍA

Berlin, I. (2000): *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Madrid: Ed. Cátedra.

García, C. (2005): 'La *Ciencia Nueva* de Vico. De la metafísica al hombre', *Cuadernos sobre Vico*, **15-16**, pp. 151-162.

Herrera, M. (1995): *La ciencia nueva de Vico como teoría del fundamento de la acción providencial de Dios en la historia y en el orden civil*. Tesis para optar a Licenciada en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Peters, R. (1930): *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*. Madrid: Revista de Occidente.

Remaud, O. (1997): 'Vico lector de Spinoza. Sobre la reprensión de la *Ética*, II, 7 en la *Scienza noua* [1744], §238', *Cuadernos sobre Vico*, **7-8**, pp. 191-206.

Uscatescu, G. (1956): *J. B. Vico y el mundo histórico*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía.

Vico, J. B. (1710): *De Antiquissima Italarum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda*. Neapoli: Ed. Ex Typographia Felicis Mosca, última revisión mayo del 2019 desde www.giambattistavico.it/opere [edición digital].

_____ (2002): 'Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos. Partiendo de los orígenes de la lengua latina. Libro Primero: Metafísico', en Vico, G. (2002): *Obras: Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Fco. Navarro Gómez. Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 127-192.

**MARY WOLLSTONECRAFT Y LA VINDICACIÓN DE LOS
DERECHOS FEMENINOS**

**MARY WOLLSTONECRAFT AND THE VINDICATION OF WOMEN'S
RIGHTS**

Rosa Peña Vallejos
rpena@ucsc.cl

Rodrigo Colarte Olivares
rcolarte@ucsc.cl

Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile

Fecha recepción: 30 de mayo de 2017
Fecha aprobación: 03 de julio de 2019

Resumen

El presente artículo aborda la crítica de Mary Wollstonecraft (1759-1797) a la visión educativa que propone Rousseau en su obra *El Emilio*. El debate en cuestión es un episodio relevante en la histórica lucha reivindicativa de las mujeres, en la cual Wollstonecraft demanda, como derecho, un espacio público integral femenino. El tema que interesa tratar es si la propuesta de la autora de cambiar el paradigma de la esclava doméstica por el de una ciudadana ilustrada, supone el reconocimiento de la responsabilidad moral y cívica a las mujeres; y si el camino de otorgarles dignidad, por la vía de una educación equivalente entre los miembros de ambos sexos, supone necesariamente el abandono femenino de su papel formativo en los hogares como educadoras de sus hijos. Del mismo modo interesa determinar si, en el pensamiento de Wollstonecraft, la transformación de la maternidad como una tarea cívica y el reconocimiento de la mujer como sujeto racional sexuado, genera una visión de la racionalidad distinta que rompe con la masculina.

Palabras clave: mujer, educación, razón, feminismo.

Abstract

This article approaches Mary Wollstonecraft's (1759-1797) criticism of the educational ideal that Rousseau sets forth in the *Emile*. This discussion is a relevant episode in the struggle for women's rights, in which Wollstonecraft demands, as a right, a comprehensive feminine public space. The question which we deal with here is whether Wollstonecraft's proposal of changing the paradigm of women as domestic slaves for one of women as enlightened citizens presupposes the acknowledgement of women's moral and civic responsibility; and whether the path to their dignity, by means of an equivalent education for members of both sexes, necessarily entails the abandonment, on the part of women, of their formative role in their homes as educators of their children. In the same manner, it is interesting to determine if, in Wollstonecraft's thought, the transformation of maternity into a civic duty and the acknowledgement of women as sexuated rational subjects, produces a different notion of rationality that breaks with the masculine notion of rationality.

Key words: woman, education, reason, feminism.

1. Introducción

Wollstonecraft es una precursora, poco conocida, del feminismo de la Inglaterra de mediados del siglo XVIII. Tuvo que trabajar desde muy joven para conseguir su autonomía económica. Con el tiempo se transformó en una autodidacta capaz de proponer ideas muy avanzadas para su época, las que publicaba en una revista radical de su tiempo: *The Analytical Review*. Gracias a estas publicaciones ella se hace conocida en los ambientes intelectuales de su tiempo y toma contacto con los grandes pensadores de su época, tales como Holbach, Voltaire, D'Alembert, y Rousseau.

El núcleo temático de Wollstonecraft fue desde sus inicios la discriminación de las mujeres en el campo educacional. Como institutriz y profesora de escuela se relacionó con la educación de niños y jóvenes. De ahí que no resulta extraño que en 1787 la autora publica ya la obra *Reflexiones sobre la educación de las niñas*, en la que propone una pedagogía no discriminatoria hacia las pequeñas.

En el citado texto, el eje de la crítica de Wollstonecraft a la educación de su época tiene dos soportes: el primero está centrado en la orientación moral de la educación para las mujeres menores que se dirige exclusivamente hacia el matrimonio; y, el segundo, en que la pedagogía de su tiempo no se preocupaba de cultivar las facultades intelectuales de las niñas.

La obra central de Wollstonecraft –en la que concentra sus más sólidas líneas de argumentación en contra de la discriminación– se titula *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). El libro surge motivado por su amigo Thomas Payne y luego de conocer los libros de Condorcet *Cartas de un Burgués de Newhaven* y *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de la ciudadanía*. El resultado final fue un texto que sin duda se convirtió finalmente en uno de los afluentes teóricos relevantes del feminismo ilustrado.

2. EDUCACIÓN Y DIGNIDAD DE LA MUJER

En su obra principal, Wollstonecraft analiza, entre otros aspectos, las condiciones que posibilitan la subordinación natural de las mujeres y la consiguiente exclusión política. La autora comprende que para superar el trato desigual hacia el sexo femenino era indispensable establecer y demostrar que la naturaleza de las mujeres no es distinta a la de los hombres, que poseen razón y que ellas están habilitadas para el desarrollo y el trabajo intelectual. Un ejemplo de su apasionada defensa en favor de la dignidad de la mujer lo podemos encontrar en la siguiente cita:

“The stamen of immortality, if I may be allowed the phrase, is the perfectibility of human reason... Reason is, consequentially, the simple power of improvement... the nature of reason must be the same in all, if it be an emanation of divinity, the tie that connects the creature with the Creator; for, can that soul be stamped with the heavenly image, that is not perfected by the exercise of its own reason?... considering woman as a whole, let it be what it will, instead of a part of man, the inquiry is whether she have reason or not. If she have, which, for a moment, I will take for granted, she was not created merely to be the solace of man, and the sexual should

not destroy the human character?”. (Wollstonecraft, 2004, p.69).¹

Una vez establecida la inteligencia como una facultad natural de la mujer, Mary Wollstonecraft da el siguiente paso y señala a la educación como fundamento sobre el que se edifica el reconocimiento de su dignidad y la posibilidad de conseguir la igualdad. La autora está convencida de que la única vía para terminar la desigualdad, la sumisión y el menosprecio de la mujer es a través de la educación, por medio de un contrato social equitativo que les permita recibir los mismos contenidos educacionales que a los hombres de su época. Con suficiente educación toda mujer podrá ser autónoma y libre para elegir su destino y desarrollar su vida personal. Así lo señala la autora en la siguiente cita:

“To render mankind more virtuous, and happier of course, both sexes must act from the same principle; but how can that be expected when only one is allowed to see the reasonableness of it? To render also the social compact truly equitable, and in order to spread those enlightening principles, which alone can meliorate the fate of man, women must be allowed to found their virtue on knowledge, which is scarcely possible unless they be educated by the same pursuits as men”(2004 p. 216).²

Si bien las críticas de Wollstonecraft a las erradas concepciones sobre la naturaleza desigual o inferior de la mujer -y sus consecuentes concepciones educacionales- apuntan a los principales libros y autores de su época, lo cierto es que tienen como punto central el *Emilio* de Rousseau, pues esta obra representa, en opinión de esta autora, un modelo de mujer artificial, débil e inferior al hombre. Así lo expresa Wollstonecraft en la siguiente cita:

“I now principally allude to Rousseau, for his character of Sophia is, undoubtedly, a captivating one, though it appears to me grossly unnatural; however it is not the superstructure, but the foundation of her character, the principles on which her education was built, that I mean to attack... Rousseau declares that a woman should never, for a moment, feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a coquetish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man, whenever he chooses to relax himself. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature, still further, and insinuates that truth and fortitude, the corner stones of all human virtue, should be cultivated with certain restrictions,

1 “El estambre de la inmortalidad, si se me permite la expresión, es la perfectibilidad de la razón humana... La razón es, por consiguiente, el simple poder de perfeccionamiento... la naturaleza de la razón debe ser la misma en todos si es una emanación de la divinidad, el lazo que conecta la criatura con el Creador, pues ¿puede aquella alma estampada con la imagen celestial no ser perfeccionada por el ejercicio de la propia razón?... considerando a la mujer como un todo, sea lo que sea, en vez de una parte del hombre, la pregunta es si tiene razón o no. Si la tiene, lo que por un momento asumiré, no fue creada meramente para ser el consuelo del hombre, y lo sexual no debería destruir el carácter humano”. (Wollstonecraft, 2005, pp.68-69).

2 “Para hacer a la humanidad más virtuosa, y más feliz, por supuesto, ambos sexos deben actuar según el mismo principio, pero ¿cómo se puede esperar tal cosa cuando sólo se le permite a uno ver su sensatez? Para hacer el contrato social verdaderamente equitativo, y con el fin de extender aquellos principios esclarecedores que solos pueden mejorar el destino del hombre, debe permitirse a las mujeres encontrar su virtud en el conocimiento, lo que es apenas posible a menos que sean educadas mediante las mismas actividades que los hombres”. (Wollstonecraft, 2005, p.119).

because, with respect to the female character, obedience is the grand lesson which ought to be impressed with unrelenting rigour.”(2004, pp. 35-36).³

La consecuencia lógica del paradigma femenino propuesto por Rousseau es condenar a las mujeres a la irrelevancia política. Para Wollstonecraft el ginebrino “niega a las mujeres una posición pública, instándolas a ser activas y fuertes en el espacio que le es propio: la esfera privada.” (Lois, 2005, p. 19). Las mujeres en la estructura de Rousseau tendrían labores bien acotadas como la preservación moral de la comunidad y la de guardianas éticas de la república. Por esta razón Wollstonecraft señala que Sofía no es más que una construcción ideal que nace de la mente de su autor, pero que no tiene ninguna referencia con la realidad histórica. La feminista española contemporánea Rosa Cobo expresa la misma idea en pocas palabras: “Sofía no representa a las mujeres ni las mujeres se comportan como Sofía.” (Cobo, 1994, p. 25).

3. LA RAZÓN ILUSTRADA Y LA RESPONSABILIDAD MORAL Y CÍVICA

En este punto, tal como señala Rosa Cobo, es extremadamente útil entender el concepto de razón que emplea Wollstonecraft para captar en profundidad la refutación de esta autora a las teorías sobre la mujer y la educación de Rousseau. Su noción de razón es similar a la del *bons sens* cartesiano, pero con el nuevo sentido que ya le había aportado Poullain de la Barre. “El buen sentido, dice Cobo, opera en el espacio social como desenmascaramiento del prejuicio, tradiciones, costumbres y valores éticos y políticos”. (1994, p.25). Por tanto, el concepto de razón de Wollstonecraft es completamente ilustrado, un instrumento que debía ser usado para terminar con las tradiciones, el oscurantismo y la irracionalidad. Celia Amorós comparte este juicio y agrega que la razón así conceptuada es el fundamento sobre el que se edifica el feminismo moderno. Así lo expresa Amorós en la siguiente cita:

“La operación que hace Wollstonecraft... Consiste en aplicar los criterios de universalidad de la razón y de los derechos naturales a las mujeres con el objeto de subrayar las incoherencias de la Ilustración patriarcal que había entronizado los derechos naturales como inherentes a la condición humana y como elemento fundamental en la irracionalización de la falta de derechos y el exceso de obligaciones de aquellos que habitaban la sociedad estamental medieval.

³ “Aludo ahora especialmente a Rousseau, porque su personaje de Sofía es sin duda cautivador, pese a que resulta enormemente artificial. Sin embargo, lo que quiero criticar son los principios en los que se basa su educación, los cimientos de su carácter, no la estructura superficial... Rousseau expresa que una mujer jamás debería moverse por el miedo a ejercitar su astucia natural, y que se trata de hacer de ella una esclava coqueta, con el fin de convertirse en un objeto de deseo más seductor, una compañía más dulce para el hombre, cuando quiera relajarse. Lleva sus argumentos más lejos, pretendiendo extraerlos de los indicios de la naturaleza, e insinúa que verdad y fortaleza, las piedras angulares de toda virtud humana, deberían ser cultivadas con ciertas restricciones, porque en relación al carácter femenino, la obediencia constituye la gran lección que de debe inculcarse con vigor implacable”. (Wollstonecraft, 2005, pp. 24-25).

Con esta operación Mary Wollstonecraft pondrá bases firmes, duraderas y políticamente rentables al feminismo moderno”. (Amorós y Miguel, 2010, p. 130).

En suma, la tarea de Wollstonecraft parece no estar limitada a la conquista de espacios políticos. En cierto sentido su función tiene sin duda un fundamento antropológico sobre el que es posible radicar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. En opinión de Sledziewski, lo que finalmente denuncia Wollstonecraft es el intento de negar el carácter racional de las mujeres y con ello restringir el concepto de lo humano sólo a los hombres. El objetivo de esta feminista sería por tanto corregir un proceso deshumanizador que deja a las mujeres fuera de aquellas categorías que aseguran los derechos universales a todos los seres humanos. “La incapacidad cívica, nos dice Sledziewski, que afecta a la mujer sólo es un síntoma, en sí mismo menor, de una tendencia mucho más grave: la que convierte al hombre en el único verdadero representante del género humano, y considera a los seres del sexo femenino como mujeres antes que como criaturas humanas.” (Sledziewski, 1993, p. 53).

Según Sledziewski, el objetivo principal de Wollstonecraft no es conseguir que las mujeres asuman un papel activo en política y la igualdad ciudadana con los hombres, sino lograr que se reconozca su responsabilidad moral y cívica. La meta es que ellas tengan la capacidad de decidir libremente su destino en concordancia con las contribuciones que deben hacer a la comunidad, en el entendido que ellas aportan la especificidad femenina, conforme a su naturaleza. En este contexto cobra pleno sentido la crítica de Wollstonecraft a la condescendencia con que los hombres tratan a las mujeres y que son síntomas inequívocos de una concepción antropológica que las despoja de su dignidad, derechos e igualdad. “Como filósofa, leo con indignación los epítetos verosímiles que los hombres emplean para atenuar sus insultos, y, como moralista, pregunto qué quieren decir con semejantes asociaciones heterogéneas, tales como bellos defectos, debilidad amable”. (2005, p. 40).

4. MATERNIDAD Y CULTIVO DEL ENTENDIMIENTO, RESPONSABILIDAD CÍVICA DE LAS MUJERES

En suma, Wollstonecraft no se contenta con solicitar iguales derechos entre hombres y mujeres, sino que además demanda una educación que asegure un desarrollo intelectual de la mujer equivalente al de los hombres, por la vía de una formación de las facultades humanas superiores igual para ambos sexos. Además, afirma que, para que las mujeres se conviertan en miembros útiles de la sociedad, “se las debe llevar, a través del cultivo de sus entendimientos a gran escala, a adquirir un afecto racional por su país, fundado en el conocimiento, pues es obvio que estamos poco interesados en aquello que no comprendemos”. (2005, p. 40). Esto adquiere especial relevancia porque finalmente las mujeres son quienes forman a la nueva generación y la ignorancia de las madres repercute en la mala formación de los hijos.

A modo de conclusión hay que destacar que Mary Wollstonecraft valora el rol que cumple la mujer en el hogar como formadora de los hijos y por tanto reivindica las tareas de las madres en el hogar; pero en el contexto de entregar un fundamento racional para la aceptación de la especialización en los cuidados de la esfera privada.

Wollstonecraft no propone ni defiende el paradigma de la esclava doméstica, sino que plantea el modelo de la ciudadana ilustrada que cumple deberes de ama de casa y también de madre republicana. En este contexto Sledziewski opina que “la maternidad debe vivirse como una tarea cívica y no como la antítesis de la instrucción o del espíritu”. (Sledziewski, 1993, p. 53). Sin embargo, eso no se ha logrado porque los hombres “jamás han querido asumir el riesgo de confiar a las mujeres la reflexión sobre su propia vocación, y, por el contrario, se la han impuesto como un castigo”. (Wollstonecraft, 2005, p. 118). Wollstonecraft expresa esta idea en la siguiente cita:

“Would men but generously snap our chains, and be content with rational fellowship instead of slavish obedience, they would find us more observant daughters, more affectionate sisters, more faithful wives, more reasonable mothers –in a Word, better citizens. We should then love them with true affection, because we should learn to respect ourselves; and the peace of mind of a worthy man would not be interrupted by the idle vanity of his wife, nor the babes sent to nestle in a strange bosom, having never found a home in their mothers”. (2004, p. 186).⁴

Para algunas autoras la posición de Mary Wollstonecraft representa un retroceso con respecto a su antecesora radical Olimpia de Gouges, pues no modifica el rol materno en el hogar e incluso promovería el consentimiento a esas funciones. El punto de ruptura es que para Wollstonecraft la emancipación de la mujer no supone dejar de ser lo que es, renunciar a su identidad femenina y asumir necesariamente todas las características de los hombres.

En opinión de Elizabeth Sledziewski, la propuesta de Wollstonecraft apunta a que no puede haber auténtica libertad por medio de que las mujeres renuncien a su ser, es decir, a su calidad de sujeto racional sexuado. Wollstonecraft cuestiona la tiranía masculina; pero también plantea una nueva razón femenina, una manera femenina de conocer, actuar y juzgar, lo que finalmente se presenta como una alternativa racionalista a la lógica masculina que hasta entonces había dominado la civilización. “Por haber abordado esta apertura, Mary Wollstonecraft es revolucionaria, y por ello le debe tanto el movimiento feminista posterior.” (Sledziewski, 1993, p. 54).

En concordancia con la interpretación de Elizabeth Sledziewski, la académica española Aurora Bernal señala que “Wollstonecraft reconoce la inferioridad intelectual que afecta a la mujer de su tiempo; pero a su juicio, la causa no reside en que la mujer tenga una naturaleza desaventajada –como manifestaban algunos pensadores-, sino no haber obtenido la instrucción suficiente” (Bernal, 1998, p. 25). El plano de la

4 “Si los hombres rompieran generosamente nuestras cadenas y se contentasen con la compañía racional en vez de la obediencia servil, nos encontrarían hijas más observantes, hermanas más afectuosas, esposas más fieles, madres más razonables; en una palabra, mejores ciudadanas. Les amaríamos entonces con verdadero afecto, porque aprenderíamos a respetarnos a nosotras mismas, y la paz de mente de un hombre respetable no sería interrumpida por la ociosa vanidad de su esposa, ni los bebés serían enviados a anidar en un pecho extraño, al no haber encontrado nunca un hogar en el de sus madres”. (Wollstonecraft, 2005, p. 118).

igualdad a la que puede acceder la mujer a través de la educación le permitirían ejercer profesiones igual que los hombres, con excepción de las que requieran fuerza física. En suma, concluye Bernal, “más que programar reformas socialistas, Wollstonecraft establece las bases para que la mujer sea respetada y valorada socialmente. Alienta la lucha por la obtención del voto, la participación política y otros derechos civiles elementales”. (1998, p. 25).

Y en ese contexto, el aporte de Wollstonecraft merece ser destacado y difundido, pues sus repercusiones teóricas son reconocidas por diversas feministas. Para Rosa Cobo la autora presenta “la defensa de la igualdad de la especie y, como consecuencia... la exigencia de una educación igual para niños y niñas, la reclamación de la ciudadanía para la mujer.” (Cobo, 1994, p. 24). Adicionalmente, Marta Lois cree que esta autora constituye uno de los pilares de la lucha por las reivindicaciones de la mujer. Con sus escritos, “se ponen las bases del feminismo del siglo XIX. Más que llevar a cabo una reivindicación de derechos específicos, plantea una reivindicación de la individualidad de las mujeres y de la capacidad de elección de su propio destino”. (Wollstonecraft, 2005, p.16). En suma, Wollstonecraft inicia una larga lucha en favor del reconocimiento de dignidad de la mujer. Finalmente, Saenz afirma que “su principal reivindicación, que condiciona todas las demás, es el derecho a la dignidad, que ella exige para todo el género humano, y por supuesto para la mujer.” (Saenz Berceo, 2013, p. 127). En suma, la lucha reivindicativa de Wollstonecraft centra su esfuerzo en lograr para las mujeres igualdad de derechos que naturalmente las dignifican y también las confirman como distintas a los hombres.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C., Miguel, A. (2010): “Feminismo e Ilustración”, en *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización*. Tomo I. Madrid: Minerva.
- Bernal, A. (1998): *Movimientos Feministas y cristianismo*. Madrid: Rialp.
- Cobo, R. (1994): “La construcción social de la mujer en Mary Wollstonecraft”, en Amorós, C. (Coord.) *Historia de la teoría feminista*. Madrid: Instituto de Investigación Feminista. Universidad Complutense de Madrid.
- Espina, Gioconda. (2007): Todas mujeres pero diferentes. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 127-142,pp. Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100007&lng=es&tlng=es.
- Lois, M. (2005): Wollstonecraft en Introducción libro *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo. Recuperado de http://books.google.cl/books?id=sE64epomOMMC&pg=PA5&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false
- MacKenzie, C. (1993). Reason and Sensibility: The Ideal of Women's Self-Governance in the Writings of Mary Wollstonecraft. *Hypatia*, 8(4), 35-55, pp. Recuperado de <http://www.jstor.org.dti.sibuscsc.cl/stable/3810368>
- Palumbo, D. (2011): Mary Wollstonecraft, Jonathan Swift, and the Passion in Reading. *Studies in English Literature, 1500-1900*,51(3), 625-644, pp. Recuperado de- <http://www.jstor.org.dti.sibuscsc.cl/stable/23028068>
- Saenz Berceo, M. C.(2013): “Mary Wollstonecraft: referente feminista” *Redur II*, diciembre 2013. Recuperado de <http://www.unirioja.es/dptos/dd/redur/numero11/saenz.pdf>
- Sledziewski, E. (1993): “Revolución francesa. El giro”, en Duby, G., Perrot, M. *Historia de las mujeres*. Tomo IV. Madrid: Taurus.
- Wollstonecraft, M.(2005): *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Taurus.
- (2004): *A Vindication of the Rights of Woman*. Great Britain: Penguin Books.
- Zaw, S. (1998): The Reasonable Heart: Mary Wollstonecraft's View of the Relation between Reason and Feeling in Morality, Moral Psychology, and Moral Development. *Hypatia*, 13(1), 78-117, pp. Recuperado en <http://www.jstor.org.dti.sibuscsc.cl/stable/3810608>

**DEL MUNDO AL BUEN VIVIR: CAMBIOS Y CONTINUIDAD EN LA
PROPUESTA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

***FROM THE WORLD TO THE GOOD LIFE: CHANGE AND
CONTINUITY IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S ETHICAL PROJECT***

Dennis Schutijser De Groot

Pontificia Universidad Católica del Ecuador – Escuela de Filosofía
Quito – Ecuador
dschutijser667@puce.edu.ec

Fecha recepción: 15 de enero 2019

Fecha aprobación: 20 de octubre de 2019

Resumen

Arthur Schopenhauer, el gran pesimista en la historia de la filosofía, es al mismo tiempo el precursor del reciente renacimiento de una filosofía enfocada en la pregunta por una vida feliz. Sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* parecen estar en plena contradicción con la postura clave de su magnum opus, *el Mundo como voluntad y representación*, en el cuál se había declarado la imposibilidad de trabajar el carácter y la incompatibilidad entre el mundo como voluntad y representación con nuestro afán de ser felices.

El presente artículo busca restablecer la unidad de su obra por encima de esta aparente contradicción, a fin de reevaluar su aporte a la filosofía del buen vivir. A pesar de (o gracias a) su pesimismo, el aporte de Schopenhauer puede brindar una importante relativización a esta rama de la filosofía contemporánea, amenazada por una sobrevaloración de la felicidad y de la maleabilidad de nuestra vida. Así, reconocer a uno de los fundadores de la filosofía contemporánea del buen vivir implica salvarle de su propia crítica, así como recordar una importante crítica a la filosofía que pretende poner la felicidad al alcance de todos.

Palabras Clave: Antropología; Ética; Filosofía del buen vivir; felicidad; libertad

Abstract

Arthur Schopenhauer, the great pessimist in the history of philosophy, may also be considered the precursor of the recent recovery of a philosophical tradition aimed at the question for the good life. His *Aphorisms on the Wisdom of Life* appear to be in plain contradiction with the central argument worked out in his magnum opus, *The World as Will and Representation*, in which the author proclaimed the impossibility to work one's character and the incompatibility between the world as will and representation with our longing for happiness.

The present article seeks to reestablish the unity of his oeuvre beyond this apparent contradiction, in order to reevaluate his contribution to the philosophy of the good life. Despite (or thanks to) his pessimism, Schopenhauer's contribution can add an important sense of perspective to this branch of contemporary philosophy, threatened by an overestimation of happiness and of the malleability of our lives. Thus, acknowledging one of the founders of contemporary philosophy of the good life is to save him from his own criticism, as well as to remind us of an important critique of the school of thought that purports to put happiness with the grasp of all.

Key Words: Anthropology; Ethics; Philosophy of the good life; happiness; freedom

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía moderna se caracteriza entre otras cosas en cuanto a su forma por un alto nivel de academismo y de sistematización, y en cuanto a su contenido, por un enfoque en temas de epistemología (el giro cartesiano) y de ontología (parte del giro kantiano), y sólo de manera derivada de temas de la moral y de la antropología. Estos límites de la filosofía moderna aparecen cuando se compara la filosofía moderna con la filosofía clásica, la cual se presenta como modo de vivir y reflexionar sobre la ética de una vida feliz. La filosofía antigua estaba ante todo preocupada por la pregunta del buen vivir.¹

La obra de Arthur Schopenhauer reúne tanto la tradición moderna del filosofar, como los primeros signos de un renacimiento del filosofar en su forma antigua. Su *magnum opus*, *El mundo como voluntad y representación*, contiene todas las características de una filosofía moderna, sistematizada, enfocada en la identificación ontológica y epistemológica del ser del mundo y del hombre. Por otra parte, en su colección de escritos conocido como *Parerga y Paralipómena*, y especialmente en la parte llamada los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer se une a esta tradición clásica de una filosofía preocupada por la pregunta del cómo vivir.

Entre las dos obras se considera un salto.² Este salto se traduce en el tiempo: la primera publicación de su obra maestra data del año 1818; la colección de escritos que contendrá sus aforismos aparece sólo en 1851: más de treinta años después. La larga espera al reconocimiento durante estos años es un hecho conocido. Al mismo tiempo, Schopenhauer siempre ha mantenido la validez de sus pensamientos iniciales que fundan *El mundo como voluntad y representación*.

Más aún, el autor mismo confiesa un verdadero salto en su obra. La filosofía del buen vivir, o la así llamada “eudemonología”, se preocupa por la búsqueda y la fundación de una vida feliz. Esta vida feliz, “considerada de forma puramente objetiva o, más bien, (puesto que aquí se trata de un juicio subjetivo), en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia.” A esta definición, Schopenhauer prosigue: “Si la vida humana se corresponde o puede siquiera corresponderse con ese concepto es una cuestión que, como es sabido, mi filosofía responde negativamente, mientras que la eudemonología supone su respuesta afirmativa.” (Schopenhauer, 2009: 333) En breve, para poder articular cualquier filosofía del buen vivir, Schopenhauer exige tanto de sí mismo como de su lector olvidar los resultados más fundamentales de su propia filosofía.

El presente artículo tiene un doble objetivo. Por una parte, se buscará presentar la filosofía del buen vivir articulada por Schopenhauer desde una mirada de la filosofía como tal. Es decir, en los *Aforismos*, Schopenhauer articula una propuesta por una filosofía del buen vivir que le es propia y que, aunque tomando sus raíces con otros

1 Una tesis defendida de manera clara y convincente por P. Hadot, notablemente en (2002) pp.289-304, “*La philosophie comme manière de vivre*”.

2 Véase por ejemplo Safranski (2008), p.440: Como es sabido, Schopenhauer había dejado que su ética desembocara en el misterio de la compasión: la unificación con el sufrimiento de todo lo existente, la ruptura del muro del principio de individuación, el desarme en la lucha por la autoafirmación. [...] La ética de la compasión no tiene nada que ver con la conquista de la propia felicidad. Frente a ella, la ética del ‘como si’, que Schopenhauer bosqueja en los *Aforismos*, está bajo un signo completamente distinto. Aquí se trata de ‘adaptarse’ al principio de autoconservación y de aspirar a una vida ‘feliz’ en la medida de lo posible.”

autores y corrientes, tiene su propio aporte en el campo de la filosofía del buen vivir en los últimos años de su vida. Por otra parte, a fin de restablecer en honor a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, se deberá responder a la crítica del mismo autor en la cual se ha abandonado el punto de vista metafísico-ético fundamental de toda su filosofía.

2. LA ÉTICA DEL BUEN VIVIR EN *EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN*

2.1. Fundamentos desde la epistemología y la ontología

Antes de llegar a los temas de antropología y de ética, se ha de pasar brevemente por las investigaciones dedicadas, por herencia de Immanuel Kant, a la investigación epistemológica (el sujeto ante las cosas) y ontológica (las cosas ante el sujeto). El título del libro clave de Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (*MVR*), contiene toda la esencia de la obra: el mundo se presenta a nosotros como representaciones (los *fenómenos* kantianos), detrás de las cuáles la esencia del mundo es voluntad (el *noúmeno* kantiano). Con ello, Schopenhauer se une a los idealistas alemanes, buscando la respuesta al enigma ontológico que les dejó Kant (qué es la cosa-en-sí) y a la pregunta epistemológica (cuales son las condiciones que determinan nuestro conocimiento).

Con la introducción de la voluntad como esencia ontológica, se introduce el pesimismo: “todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento.” (Schopenhauer, 2003: §38) Cuando se trata de la voluntad, se trata de un afán, es decir de una carencia. Y por lo tanto, de un sufrir. Ahora bien, la voluntad aparece de dos maneras no enteramente consistentes en *MVR*, tal como aparece por ejemplo en la siguiente citación:

“Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto*, es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad.” (Schopenhauer, 2003: §21)

Por una parte, Schopenhauer refiere a la voluntad como un principio unificador de la totalidad del mundo. La voluntad existe por separado de sus representaciones en el tiempo y el espacio, y por lo tanto no se ve afectada por la pluralidad: la voluntad “es uno”. (*MVR* §23) Por otra parte, la voluntad “forma el núcleo de todo lo individual”. El camino epistemológico hacia nuestro descubrimiento de la voluntad pasa por el individuo mismo:

“Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad.” (Schopenhauer, 2003: §18)

La voluntad será entonces “el núcleo de todo lo individual”. Se concretiza en los entes particulares a través del *principium individuationis*, según el cual la esencia metafísica del mundo se divide en el tiempo y en el espacio, “[p]ues el tiempo y el espacio, pues son lo único por lo que aquello es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión:” (Schopenhauer, 2003: §23) Al referir a cualquier ser existiendo, incluso al hombre, se trata en efecto de un ente particular a partir de este principio, es decir un ente individual, en el espacio y el tiempo.

Esta incompatibilidad entre una sola voluntad del mundo y una pluralidad de voluntades individualizadas constituirá la base del salto entre el Schopenhauer joven y el maduro. Y cuando se constata que Schopenhauer “abandona su punto de vista metafísico” (Dohmen, 2002: 221), es ante todo de este principio que se trata.

2.2. Consecuencias antropológicas y éticas

Siendo el hombre constituido como la individualización de la voluntad bajo los parámetros del tiempo y el espacio, resulta ser un ente subjetivo, egoísta – e infeliz. Esta infelicidad nace de la perpetua búsqueda de la expansión de la propia existencia individual y la eterna insatisfacción inherente a toda voluntad. Aquí, para Schopenhauer, encontramos el fracaso irrevocable de cualquier teoría de la moral tal como la busca proponer Kant.³

En su *Crítica a la Filosofía de Kant*, Schopenhauer constata que “Todo eso procedería de la mera razón y no requeriría nada más que ella. Obrar racionalmente y obrar virtuosa, noble y santamente, sería una misma cosa: y el obrar egoísta, malvado y vicioso sería un simple obrar irracional.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p.610) Utiliza el ejemplo del malvado para ilustrar que, “así como la maldad coexiste perfectamente con la razón y de hecho solo en esa unión es verdaderamente terrible, también, a la inversa, la nobleza se encuentra a veces vinculada a la irracionalidad.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p.613) El uso de la razón es en sí insuficiente para guiar a cualquier moral; una herramienta formal que se deja usar para cualquier fin exterior. Consecuencia del *principium individuationis*, este fin es por definición egoísta.

Ante la reducción kantiana del campo de la ética a un deber moral, Schopenhauer distingue entre el *tener que* y el *deber* a fin de salvaguardar la pluralidad del último:

“Mas la diferencia entre ese *tener que* (*Muss*), esa forma necesaria de todo objeto determinada ya en el sujeto, y aquel *deber* (*Soll*) de la moralidad, es tan inmensa y manifiesta que la coincidencia de ambas bajo la característica de la forma no empírica de conocimiento puede hacerse valer como una metáfora chistosa pero no como una justificación filosófica para identificar el origen de ambas.” (Schopenhauer, 2003: pp.619-620)

A partir de esta diferencia se puede distinguir entre una moral en su sentido estrecho, y una ética en cuanto refiere más ampliamente a la pregunta de cómo dirigir su vida. Se trata de la *prudentia* (Cicerón, citado en Schopenhauer, 2003: p.724). Volveremos al asunto de la *prudentia* más adelante.

³ CF. Schopenhauer, 2003: Apéndice p.622: “La misma tendencia tiene también toda su teología moral: por eso con ella la moral se niega a sí misma. Pues, lo repito, toda virtud que de alguna manera se ejercite en razón de una recompensa se basa en un egoísmo astuto, metódico y de amplias miras.”

Schopenhauer termina su reflexión acerca de la teoría moral de Kant con la estimación de que el mérito de aquel en la ética “consiste en haberla liberado de todos los principios del mundo empírico, en concreto de todas las doctrinas de la felicidad directas e indirectas, y haber mostrado que el reino de la virtud no es de este mundo.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p. 620) Parece que, detrás de la crítica que hace a la teoría moral de Kant, está la refutación de la ética como tal. De hecho, abre la cuarta parte del *MVR* con la constatación que “en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar.” (Schopenhauer, 2003: §53)

Aquí encontramos la posibilidad de dejar Schopenhauer fuera de una filosofía del buen vivir. Tal como lo describe Wilhelm Schmid:

“A diferencia del arte de vivir, el cual intenta vivir con las discordancias, la melancolía es más bien un sufrir de ellas. Y en cuanto la reclamación del sujeto a la autonomía y la autoridad de su propia manera de vivir, el melancólico está convencido de lo ridículo, incluso la vanidad de una tal reclamación; el cultivo del yo para él no importa”. (Schmid, 2001: 96)⁴.

Podríamos incluso decir que para el melancólico que es Schopenhauer, el cultivo del yo es imposible. Un tal cultivo del yo depende del mencionado *principium individuationis* y la aspiración de Schopenhauer en *MVR* consiste más bien en la superación del mismo. De ahí surge la propuesta por lo que Young llama una consciencia estética, es decir aquel momento excepcional en el cual el individuo se deshace, junto con su egoísmo, su subjetivismo y su infelicidad, para participar en una experiencia directa de la liberación de la voluntad en cuanto ser individual. (Young, 2005: 111)

Con ello volvemos al campo epistemológico, pero aplicado a la mejora de nuestra condición existencial y a partir de una antropología dominada por la voluntad, en la cual la ética no puede efectuar ningún impacto sobre la vida vivida, y por lo tanto el proyecto ético enfocado en la vida feliz resulta una imposibilidad. El único tipo de conocimiento que puede brindar un fundamento para la cuestión por la vida feliz, se encuentra en un entendimiento intuitivo de la voluntad como principio fundador de nuestra existencia, lo que resulta por un lado en la propuesta estética de la contemplación, y por otro lado en el ideal ético del ascetismo.

Resulta que la única respuesta ética que Schopenhauer presenta en el cuarto libro de su *Mundo como Voluntad y Representación* consiste en la negación de la voluntad en sí o la renuncia. (cf. Schopenhauer, 2003: §60)⁵ La propuesta ética, si lo podemos llamar así, del *Mundo como Voluntad y Representación* se deja por lo tanto resumir en el ascetismo:

“Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.”

4 Traducción propia

5 La otra opción es la estética y consiste en la contemplación.

(Schopenhauer, 2003: §68).⁶

El ascetismo se presenta como el estilo de vida que permite alcanzar el entendimiento intuitivo necesario para desvelar el funcionamiento de la voluntad en el mundo y en el individuo mismo, para así concordar el carácter adquirido con sus datos inteligibles y empíricos, y desvincularse de la voluntad: rechazo de la esperanza por una felicidad que se ha mostrado insostenible; y la búsqueda de una “vida de penitencia” para desencadenar tal entendimiento intuitivo.

2.3. El carácter y la felicidad inalcanzable

Volvemos ahora al carácter. Filósofos tales como Schmid y Dohmen consideran a la filosofía del arte de vivir como un trabajo del propio carácter.⁷ Por lo que, cuando Schopenhauer constata que “La cuestión, tratada ya por Platón y Séneca, de si la virtud se puede enseñar, tiene que ser respondida negativamente.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p. 634) El carácter es un hecho, y no se presta para cualquier tipo de mejora. Y considerando que nuestra felicidad, o el estudio de la vida feliz como eudemonismo, dependen en gran parte del desarrollo de nuestro carácter, para Schopenhauer este camino parece ya no tener validez.

Miremos un poco más de cerca. Schopenhauer distingue tres partes del carácter del individuo. La parte determinada por la voluntad le llama la parte inteligible. Es la parte más profundamente determinada. Cuando Schopenhauer niega la posibilidad de una ética enfocada en cambiar el carácter, se trata precisamente del reconocimiento de que, a este hecho natural que es la voluntad determinando nuestra esencia individual, no tenemos influencia alguna.

Este carácter determinado por la voluntad, se traduce desde luego en la constante tensión entre el afán por la satisfacción de sus deseos, por un lado, y el aburrimiento que sigue de cerca a esta eventual satisfacción:

“La esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar, y así continuamente; incluso su felicidad y bienestar consisten únicamente en que aquel tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo avance rápidamente, ya que la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, *languor*, aburrimiento [...]” (Schopenhauer, 2003: §52)

Resulta una doble infelicidad esperando al hombre que busca una vida feliz.

Pero el carácter contiene dos aspectos adicionales. Uno es el carácter empírico: es decir lo que se presenta a lo largo de una vida; las experiencias y las circunstancias. El tercer aspecto, desde luego, es lo que se llama el carácter adquirido. El carácter adquirido consiste en el entendimiento que puede unirse al carácter inteligible y empírico.

⁶ Los *itálicos* están en el texto.

⁷ La idea de una ética como desarrollo del carácter tiene sus raíces hasta los clásicos, y especialmente Aristóteles. En el mismo se presenta también más directamente la referencia a la *eudaimonia*, constituyendo para él el objetivo de la ética, es decir la felicidad que resulta del pleno desarrollo de nuestras facultades, o dicho de otra manera, de la mayor perfección de nuestro carácter como seres humanos.

“Primero hemos de aprender por experiencia lo que queremos y lo que podemos: hasta entonces no lo sabemos, carecemos de carácter y con frecuencia hemos de ser devueltos a nuestro propio camino con duros golpes recibidos de fuera. - Si al final lo hemos aprendido, habremos conseguido lo que en el mundo se llama carácter, el *carácter adquirido*.” (Schopenhauer, 2003: §55)

Esta configuración del carácter explica mejor la desconfianza de Schopenhauer en una ética y su propia alternativa filosófica (teórica): el carácter no se puede cambiar, sino solamente *conocer*. “Lo que el hombre quiere verdaderamente y en general, la aspiración de su ser más íntimo y el fin que conforme a ella persigue, eso no lo podemos modificar con una influencia externa, con la instrucción: en otro caso, podríamos crearlo de nuevo”. (ibid.) Lo único que se puede esperar de la filosofía es su propuesta teórica: brindar las perspectivas y las herramientas para llegar a un claro entendimiento del carácter (inteligible) de uno mismo – es decir de su determinación como voluntad individualizada.

Volviendo ahora a la ubicación de Schopenhauer en el pensamiento de la filosofía del buen vivir, distingue dos tipos de sistemas éticos que buscan responder al asunto del buen vivir: el sistema religioso (la que “afirma la existencia de otros mundos distintos de los que es posible conocer por la experiencia”), y el sistema que busca conectar la felicidad con la virtud “mediante el principio de contradicción o bien mediante el de razón [suficiente]”. Se reconoce a la mirada más allá de, o aceptando al, *principium individuationis*, o sea la aspiración de superar a la voluntad individualizada, o de asumirla. Tenemos aquí la virtud como altruismo o bondad (impedido por el egoísmo ineludible) por un lado, y la oposición entre la felicidad como satisfacción individual (imposible ya que está encerrada entre afán y aburrimiento) por otro lado. Ambos caminos son destinados al fracaso, ya que, según el autor, “la esencia interna de la virtud resultará ser una aspiración en dirección totalmente opuesta a la felicidad, es decir, al bienestar y la vida.” (Schopenhauer, 2003: §65)

Podemos concluir hasta aquí que la incorporación de la filosofía de Schopenhauer en la filosofía del arte de vivir es problemática por dos razones. En primer lugar, Schopenhauer rechaza la posibilidad de trabajar nuestro carácter, lo que resultaría en la imposibilidad de realizar un trabajo ético tal como se lo entiende. Y en segundo lugar, la felicidad resulta ser una ilusión, que depende del *principium individuationis* en cuanto a su forma, e incluso ahí solamente se la puede entender de manera negativa e inalcanzable. Nos lleva Schopenhauer a una renunciación difícilmente superable.

3. LAS DOS OBRAS MAESTRAS: RUPTURA Y CONTINUIDAD

Parerga y Paralipomena (PP) podría considerarse la segunda gran obra de la mano de Arthur Schopenhauer, pero no alcanza el mismo nivel de coherencia y de profundidad que *MVR*, tal como el autor mismo nos confiesa. (Schopenhauer, 2009: Prólogo) Dicho esto, y a diferencia de otras obras secundarias, tales como *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *PP* se destaca por su distanciamiento del pensamiento formulado en *MVR*.

PP es una recolección de escritos, en la cual los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* forman la mayor parte y contribuyeron a la tardía fama de Arthur Schopenhauer. En estos aforismos, Schopenhauer articula sus consideraciones acerca de la filosofía aplicada a la pregunta del cómo vivir, y en dónde se presta particular atención en

las capacidades del hombre. Por consiguiente, es menester comparar en más detalle esta obra con *MVR*, ya que surge una aparente oposición entre dos posiciones antropológicas y de ahí éticas, un cambio que ha sido esencial para el asunto de la filosofía del buen vivir, hasta ser su posibilidad misma de existir.

3.1. Primer cambio: la vida feliz una posibilidad

Schopenhauer define su concepto de sabiduría de la vida como “el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible”. (Schopenhauer, 2009: 333) El conjunto de consejos e indicaciones para llegar a tal objetivo lo llama “eudemonología”. La presuposición implícita en un tal proyecto de eudemonología es que se puede preferir la vida por encima del simple no-existir; otra presuposición es que el mismo individuo ha de poder hacer algo para favorecer su felicidad. Dos presuposiciones que parecen difíciles de reunir con los resultados anteriores de Schopenhauer.

Schopenhauer mismo indica la primera ruptura. La eudemonología, o la filosofía del buen vivir, presupone que una vida humana puede tener valor positivo en sí misma, o sea que puede llevar a una relativa felicidad. Mientras que una de las conclusiones centrales de *MVR* era precisamente que tal presuposición era equivocada. En las palabras de Schopenhauer: “para poder desarrollarlo, haya tenido que prescindir totalmente del superior punto de vista metafísico-ético al que conduce mi verdadera filosofía.” (ibid.) Dicho de otra manera: mientras que, en primera instancia, Schopenhauer acepta la conclusión de su metafísica en la cual, cualquier idea de una filosofía del buen vivir no es más que una *contradictio in terminis*, ahora sugiere abandonar esta conclusión y propone una vida feliz como objetivo digno de estudio.

Dos observaciones permiten relativizar esta ruptura aparentemente radical. En primer lugar, se puede preguntar en qué medida Schopenhauer en efecto propone los caminos para llegar a una vida positivamente *feliz*, o si el objetivo de su filosofía del buen vivir es más bien de evitar las mayores trampas que llevan a la infelicidad. La regla básica de toda sabiduría de la vida se resume para Schopenhauer de la siguiente manera: “Como regla suprema de toda sabiduría de la vida considero el principio enunciado de pasada por *Aristóteles* en la *Ética* a Nicómaco (VII, 12): [el hombre prudente no aspira al placer sino a la ausencia de dolor].” (Schopenhauer, 2009: 431) En sus *Aforismos*, Schopenhauer busca ante todo las maneras para evitar el dolor y el sufrimiento que cualquier felicidad positiva. Entendido así, lo que pareció una ruptura y el abandono de lo más esencialmente *schopenhaueriano*, resulta más bien un simple cambio terminológico: la felicidad consiste ante todo en la renuncia a la voluntad que también surgió en los últimos capítulos de *MVR*. La felicidad sigue siendo definida de manera negativa como reducción del sufrimiento.

En segundo lugar, uno podría observar que, al presentar la eudemonología como contemplación de la vida buena, Schopenhauer se está colocando en un campo filosófico que no está mayoritariamente enfocado en la simple acumulación de felicidad. La filosofía del buen vivir contiene una variedad de criterios y consideraciones para determinar la vida feliz, tal como, incluso la propuesta kantiana y la aristotélica antes mencionadas, así como las escuelas tales como el estoicismo, el cinismo, y el hedonismo. Una base hedonista reduccionista ha sido implícitamente presente a lo largo de la filosofía pesimista de Schopenhauer, según la cual la (in)felicidad es el único criterio en la filosofía del buen vivir. Por lo tanto, parecen existir solamente dos posibilidades; aceptar el resultado negativo de tal cálculo - y con ello el pesimismo

ético de Schopenhauer – o seguir creyendo en su resultado positivo, tal como suele hacerse en algunas tendencias populares.⁸

Se podría, hasta aquí, considerar que la ruptura de Schopenhauer con sus propias propuestas metafísicas anteriores no es tan radical. De hecho, la metodología que funda su eudemonología no renuncia al pesimismo de la renunciación como principio fundador de lo que ahora podemos considerar un hedonismo negativo, enfocado en un cálculo de las experiencias de (in)felicidad. Al mismo tiempo, el giro negativo hacia la reducción de la infelicidad en vez de la acumulación de experiencias de felicidad suscribe el mismo objetivo de sostenerse tanto como sea posible en un mundo determinado por la voluntad.

3.2. Segundo cambio: el *Principium Individuationis* como punto de partida

Un segundo cambio es más profundo, mientras al mismo tiempo ilustra el punto anterior. El así llamado “*principium individuationis*” era un principio clave en *MVR*. Tal como se ha mencionado, en el fondo de la metafísica de Schopenhauer se encuentra una “[...] gran multiplicidad y variedad de los fenómenos en que se objetiva la voluntad [...] la voluntad misma no está en cuanto cosa en sí incluida en aquella pluralidad y cambio.” (Schopenhauer, 2003: §28). La pluralidad ocurre en la objetivación de la voluntad en el espacio y el tiempo, a través del *principium individuationis*. La cuarta parte de *MVR* está dedicada a la posibilidad de renunciar a la voluntad de vivir; el camino clave en esta renuncia es la comprensión y la socavación del *principium individuationis*. Así llegamos a un ascetismo que busca superar la individualidad y su voluntad particular. Ahora bien, este *principium individuationis* parece constituir el punto de inicio de los aforismos sobre la sabiduría de la vida, en los cuales se confirman la vida humana en su forma individualizada.

Esta segunda ruptura se entiende algo mejor al considerar la atención de Schopenhauer por uno de los pocos filósofos que no condenó por completo. Ya que, con su carácter objetivo, trascendental, e independiente de sus instancias particulares, la Voluntad como esencia del mundo tiene mucho parecido con las Ideas de Platón. En su *República*, Platón desarrolla su famosa alegoría de la caverna. (Platón, 1988: 514a-521b) Ahí, entendida de manera epistemológica, se expresa un primer momento clave que consiste en la liberación del futuro filósofo de sus cadenas y su salida de la caverna para percibir el mundo de las Ideas. Esta imagen epistemológica resuena también en la filosofía de Schopenhauer, al buscar percibir la voluntad a través de las representaciones, o levantar el velo de Maya.

Un siguiente paso en el mito platónico consiste en la bajada (esforzada) del filósofo para manejar a sus conciudadanos a partir de sus conocimientos obtenidos. El filósofo feliz (recordemos que toda la *República* consiste en una investigación sobre la felicidad, y en la subida desde la caverna, Sócrates reconoce la verdadera felicidad del filósofo), debe sacrificar su beatitud para poner sus sabidurías al servicio de la sociedad, constituida por los encarcelados, es decir, por los que no han sido y no serán capaces de obtener el mismo estado de conocimiento que el filósofo ilustrado. Ahora

⁸ Cf. Dohmen (2007: 45-49). Uno de los criterios que Dohmen denuncia en las propuestas populares del buen vivir consiste precisamente en el enfoque unilateral en la felicidad y la acumulación utilitarista de experiencias positivas. Así también Schmid (2001: 98) reconoce la importancia preliminar de lo que él llamaba la melancolía, “ya que de hecho solamente se puede aprender [el arte de vivir] desde la experiencia del *Wellschmerz* indeterminado, de no saber manejarse uno mismo ni al mundo.”

bien, podemos considerar los *Aforismos* de Schopenhauer como la obra formulada después de esta bajada, escrita en el lenguaje que pueda entender el sujeto encerrado bajo el velo de Maya. A ellos no les ha llegado la sabiduría expresada en *MVR*, por la misma razón que el filósofo de Platón no se haría entender al bajar de nuevo en la caverna: sus compañeros no han logrado obtener el mismo entendimiento del mundo como tal. Por lo tanto, se debe comunicar en el lenguaje que ellos pueden entender, y se les debe brindar las herramientas para la vida a la medida de sus condiciones. Si *MVR* era dirigido a los ignorantes del primer momento, esperando llevarlos al entendimiento del mundo como representación y, detrás de ella, como voluntad, los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* se dirigen a los ignorantes del segundo momento, los incapaces de subir a dicha comprensión, pero a pesar de ello dignos de algún alivio para sus vidas diarias dirigidas por el *principium individuationis*.

Por lo tanto, con sus *Aforismos*, Schopenhauer parece romper de dos maneras con su filosofía pesimista anterior: abandona la intención de llegar al rechazo o a la trascendencia del *principium individuationis*; y abre la posibilidad de llegar a cierta felicidad estando sometido a este principio. En ambos asuntos podemos relativizar esta ruptura. No se olvida del *principium individuationis* y de sus efectos. La filosofía del buen vivir puede brindar los lineamientos para un quehacer dentro de los marcos determinados por este principio metafísico. Con ello se determina desde el comienzo los límites de las personas a las que se dirigen estos lineamientos. El ideal ascético no es para todos, y Schopenhauer mismo destacó que incluso para los pocos capaces de alcanzarlo, es un estado efímero e imposible de mantener. Al haber presentado el entendimiento intuitivo en *MVR*, se presenta ahora la alternativa propiamente ética para soportar lo mejor posible la condición humana determinada por el *principium individuationis*.

La “felicidad”, mientras tanto, consiste más precisamente en evitar mayor infelicidad – un enfoque, a propósito, que no es extraño a la filosofía del buen vivir. Queda por lo tanto ver cómo responder ante la importancia que se brinda desde aquella filosofía del buen vivir al desarrollo del carácter y al trabajo que uno puede realizar en sí mismo. Esto requiere mirar de más cerca la antropología tal como aparece en los *Aforismos* sobre la sabiduría de la vida.

4. LA ANTROPOLOGÍA DE LOS AFORISMOS PARA LA SABIDURÍA DE LA VIDA

Se puede considerar a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* como el intento de su autor de dirigirse a las personas que no han sido capaces de soltar su estar sometido al *principium individuationis* y de negar la voluntad en sus seres. Un tal punto de inicio resulta en un movimiento distinto en esta obra, ya no desde su epistemología y su ontología hacia su antropología y al final sus implicaciones para la felicidad humana, sino más bien directamente desde una antropología hacia el tema de la vida feliz. En *MVR*, el individuo se había mostrado como no siendo nada más que la subjetivación de la voluntad y, por lo tanto, el objetivo de la obra era el de reconocer su apariencia (representación) y su esencia (voluntad) a fin de cancelar la fuerza de la voluntad como motor en sí mismo del individuo. Si aquella propuesta ética resulta inepta para aliviar nuestra existencia cotidiana – y es un hecho, considerando el carácter excepcional e incluso inalcanzable del desarme de nuestra individualidad, ¿entonces qué antropología surge? ¿Qué cara tiene el individuo dentro de los marcos del *principium individuationis*?

Schopenhauer responde a esta pregunta a partir de una división entre “los bienes de la vida humana en tres clases [...] los exteriores, los del alma y los del cuerpo.” (Schopenhauer, 2009: 335) A partir de esta tripartición, concluye que “[...] la diferencia en la suerte de los mortales, es que se puede reducir a tres determinaciones fundamentales [...]: lo que uno *es*, [...] lo que uno *tiene* [...] lo que uno *representa* [...]” (ibíd.) Esta división forma en gran parte la estructura del texto.

4.1. Lo que el hombre es

La primera disposición básica concierne a lo que uno es. Se trata aquí de lo que hemos llamado con Schopenhauer el carácter, es decir nuestro ser determinado como voluntad individual. Lo que uno es, refiere a “aquellas [diferencias] que la naturaleza misma ha establecido entre los hombres.” (ibíd.) Esta disposición es para Schopenhauer la más importante, ya que “su individualidad le acompaña siempre y en todo lugar, y de ella está teñido todo lo que vive.” (Schopenhauer, 2009: 343) La individualidad del individuo es en su fondo un hecho invariable. Un hombre aparece en el mundo dotado con un conjunto determinado de talentos y debilidades y tendrá que dar forma a su vida en obediencia a estos atributos. Mientras una ética teleológica como la de Aristóteles permite, e incluso estimula el desarrollo del carácter, el pesimismo de Schopenhauer se mantiene en la incorregibilidad de nuestro carácter. Aquella posibilidad del carácter constituye un elemento recurrente en la filosofía actual del buen vivir.⁹

En la base de esta incorregibilidad del carácter dado del individuo se encuentra la distinción entre el carácter inteligible, el carácter empírico (las circunstancias) y el carácter adquirido. Mientras en *MVR* ya se había constatado que nuestro carácter inteligible está fuera de nuestra influencia, vemos ahora articulado el vínculo entre el carácter inteligible y nuestra capacidad de entenderlo – y por lo tanto de llegar a los entendimientos intuitivos del *MVR*. Al final (tal como en el caso de Sócrates en la *República*) no ha de sorprender que para Schopenhauer ciertas personas no son capaces de entender lo que no se puede hacer entender. La incorregibilidad del carácter exige una alternativa a lo que muchos simplemente no podremos alcanzar.

Al igual que la capacidad de entendimiento, un siguiente elemento que se muestra ser inamovible, es la pertinencia de esta disposición básica para la felicidad. Una primera fuente de la felicidad que identifica Schopenhauer se encuentra en el carácter mismo: “lo que nos hace felices de forma más inmediata es la alegría de ánimo: pues esa buena cualidad se recompensa a sí misma al instante.” (Schopenhauer, 2009: 344) Dicho de otra manera, la alegría y la felicidad son predeterminadas. Nuestra felicidad está inscrita en nuestra predisposición a la felicidad, como parte de nuestra naturaleza individual.

¿Hasta qué punto, por lo tanto, se puede verdaderamente perseguir una vida feliz, dado que se trata de lo que ‘uno es’? Schopenhauer señala las condiciones que permiten que uno llegue a la felicidad, entre las cuales notablemente la salud toma el primer lugar. Un cuerpo perjudicado o enfermo estará impedido, o por lo menos fuertemente limitado, en la posibilidad de vivir una experiencia de felicidad.

9 Cf. por ejemplo Kekes (2002: 35: “Self-direction is a conscious and deliberate process involving the transformation of one’s character. Its aim is to enable oneself to live a good life by developing character traits and commitments that are conducive to it.”)

Schopenhauer denomina a estas condiciones ‘los bienes subjetivos del individuo’: no se trata del carácter inteligible e incambiable, sino del carácter empírico y se puede, por lo tanto, influir algo a sus elementos constitutivos. Sin embargo, insiste Schopenhauer, lo fundamental sigue siendo “la muy distinta sensibilidad que se da en diferentes hombres para impresiones agradables y desagradables” (Schopenhauer, 2009: 347), por cuanto la fuerza de las impresiones desagradables sigue teniendo un impacto mayor que la de las impresiones agradables. Por ello el fundamento para la felicidad parece quedar fuera de nuestro alcance, ya no por sus límites intelectuales, sino por su predisposición a la felicidad o a la melancolía.

Un último comentario para acompañar esta determinación básica del carácter concierne al papel diametralmente opuesto del ‘deseo y el aburrimiento’. Ya desde *MVR* hemos encontrado al hombre moviéndose entre ambos polos, un tema que persiste en los *Aforismos*: “externamente la necesidad y la privación producen el dolor, la seguridad y la abundancia, en cambio, el aburrimiento.” (Schopenhauer, 2009: 349) Esta ubicación siempre desproporcionada funciona subjetivamente e interiormente, lo que Schopenhauer identifica como “que en el hombre individual la sensibilidad a uno de ellos está en proporción inversa con la del otro, por cuanto está determinada por la medida de sus capacidades intelectuales.” (ibíd.) Otra vez se trata de un dado determinado por la naturaleza del hombre sobre el cual no ejerce verdaderamente influencia alguna. El hombre parece solamente capaz de ejercer influencia alguna sobre los elementos exteriores de este movimiento, para luego intentar llegar a un incremento de ‘seguridad y abundancia’, o al contrario abandonarse a la ‘inadvertencia y la carencia’.

4.2. Lo que el hombre tiene

La segunda disposición básica en la consideración de la vida feliz es lo que uno tiene. En el párrafo anterior ya se mencionó este tema. Schopenhauer constata que, por un lado, aquella persona es más feliz cuando logra ser lo más independiente posible de los factores que le rodean, o, en sus palabras, la persona a la cual “su centro de gravedad recae *por completo en él*.” (Schopenhauer, 2009: 361) Nos acercamos más a la felicidad mientras nos desprendemos de lo que está fuera de nosotros mismos.

Schopenhauer retoma aquí la distinción aplicada por Epicuro entre tres tipos de necesidades que el hombre suele satisfacer hacia fuera de sí: “primera, las naturales y necesarias [...] en segundo lugar, las naturales, pero no necesarias [...] en tercer lugar, las que no son naturales ni necesarias [...]” (Schopenhauer, 2009: 367)¹⁰. Se puede discutir acerca de los límites exactos entre estas tres categorías, pero por lo general queda claro que la felicidad depende en diferentes medidas de cada categoría. En primer lugar y lo más importante, se trata de necesidades tan básicas como el comer y el beber. La segunda categoría contiene entre otras la sexualidad. La tercera, en dónde encontraremos la riqueza y la abundancia, contribuye en menor intensidad a nuestra felicidad mientras conlleva el mayor riesgo a nuestra tranquilidad del alma. Vale la pena recordar que la primera categoría, la de las necesidades tanto naturales como necesarias, es la categoría más fácil de satisfacer, mientras las no necesarias y no naturales son al mismo tiempo lo más difícil de satisfacer y contienen el mayor riesgo de daño, dejándonos caer más profundamente en el péndulo entre afán y aburrimiento.

¹⁰ cf. Epicuro (1999) 127: “Consideremos, además, que, de los deseos, unos son naturales, otros vanos, y de los naturales, unos son necesarios, otros sólo naturales; de los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la ausencia de malestar del cuerpo, otros para el vivir mismo.”

Tal como se ha observado, en el *MVR*, la felicidad se definió negativamente más por la ausencia de tantos deseos que por su satisfacción. La pregunta que se puede formular en este momento y que debe formar como punto de partida para la reflexión acerca de una vida feliz es: ¿en qué medida se debe satisfacer o bien superar a los deseos con que uno se encuentra? Uno no puede dejar de comer sin caer en un afán aún más fuerte y en la infelicidad que lo acompañará. Al otro extremo, el afán por productos de lujo es un deseo que se deberá superar: su deseo no es natural ni necesario. Su cumplimiento sólo contribuye a una satisfacción menor en comparación con el esfuerzo que exige, y el afán suele volver cada vez con mayor fuerza. “La fuente de nuestra insatisfacción se halla en los intentos siempre renovados de elevar el factor de las pretensiones dentro de la inmovilidad del otro factor, que lo impide.” (Schopenhauer, 2009: 368) Lo que cuenta no es la satisfacción de todo deseo, ni tampoco la erradicación de cada uno, sino la evaluación con medida de cada deseo. Lo más cerca que podemos llegar de la felicidad es la ausencia de la insatisfacción, y ella la obtenemos al ubicar siempre el ‘factor de las pretensiones’ por debajo del ‘factor impedidor’, es decir desear menos que lo que se puede obtener.

Se confirma el enfoque hedonista que suscribe Schopenhauer. La piedra de toque para su elaboración de una filosofía de la vida feliz se concentra en la medida hedonista de placer y dolor, en la cual el placer se ve otra vez considerado de manera negativa como la ausencia de dolor y de afán. Si en primera instancia el camino Aristotélico de una vida feliz a partir del desarrollo del carácter ha sido imposibilitado por la incorregibilidad del mismo, ahora podemos constatar con el acento en lo que el hombre tiene, que Schopenhauer mantiene su adhesión epicúrea de la época de *MVR*.

En seguida, puede sorprender la defensa que dedica Schopenhauer al dinero. Muy al contrario del hedonismo minimalista de Epicuro, y en aparente contradicción con su propia denuncia de todo servilismo a la condición mundana, Schopenhauer defiende la posesión de riquezas financieras como ‘lo absolutamente bueno’. (Schopenhauer, 2009: 369) La explicación está en el reconocimiento de que la acumulación de riquezas financieras significa no tanto el incremento de las reclamaciones y de las dependencias, sino la rebaja del factor de inhibición más importante. Ambos caminos pueden acercarnos a la felicidad – o más precisamente- alejarnos de la mayor infelicidad. El hedonismo negativo de Schopenhauer busca manejar la discrepancia inevitable entre los ‘factores de las pretensiones’ y los ‘factores impedidores’. Los primeros tienden a subir siguiendo su satisfacción y, por lo tanto, se lo debería evitar, aunque dada la incorregibilidad del carácter, su verdadera reducción parece problemática. Por otro lado, se puede más bien alejar los factores impedidores, es decir, enriquecerse para crear una defensa contra las adversidades circunstanciales.

4.3. Lo que el hombre representa

La última disposición fundamental que impacta sobre la felicidad del individuo consiste en cómo aquel se representa, es decir ‘nuestra existencia en la opinión de los demás’. (Schopenhauer, 2009: 375). Esta última disposición para Schopenhauer “es algo que siempre se aprecia en exceso debido a una especial debilidad de nuestra naturaleza; si bien ya la más ligera reflexión nos podría enseñar que eso no es en sí mismo esencial para nuestra felicidad.” (ibíd.) Por lo tanto, sorprende que el filósofo reserva mucha atención a esta disposición.

Siguiendo la estimación del autor mismo a pesar de ello, podemos constatar que la felicidad aquí se encuentra ante todo en “una correcta estimación del valor de lo que uno es en y para sí mismo frente a lo que simplemente es a los ojos de los demás [...]” (Schopenhauer, 2009: 376) Lo importante es lo que se encuentra en nuestra propia consciencia; lo que depende de la consciencia de los demás sólo debe considerarse de manera mediata, en tanto que tiene que ver con la conducta de ellos. En lo que concierne a la consciencia de un tercero, debemos quedarnos indiferentes.

Aunque no llegamos ahora al ascetismo solipsista del Schopenhauer de *MVR*, resuena aquí un tema que resurge en varias formas en la filosofía contemporánea del buen vivir: la de la atención por sí mismo. Dohmen reconoce en Schopenhauer la valorización de la soledad “como una medida higiénica”. (2002:18) La diferencia está en el destino que uno puede alcanzar: superación del *principium individuationis*, o reorientación entre lo que uno representa ante uno mismo y ante los demás. El camino es parecido.

4.4. Los límites del hombre

Hemos visto que Schopenhauer sigue una tripartición entre lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa. La naturaleza humana se demuestra en los tres casos. Con su enfoque negativo en los límites del hombre, Schopenhauer puede aportar una mirada a un aspecto a menudo descuidado en las filosofías del arte de vivir enfocadas en el desarrollo del carácter y la libertad humana en su autocreación.

Al enfocarse en lo que uno es, se destaca que la naturaleza humana es algo incorregible: el carácter, según Schopenhauer, no se deja cambiar o mejorar. La única posibilidad abierta al hombre en este tema a fin de buscar la felicidad (o más bien evitar la mayor infelicidad), es la de facilitar el camino para el carácter del cual uno dispone. La salud, por ejemplo, en sí no tiene un valor en la felicidad, sino que cuidarla es evitar un impedimento. El mismo razonamiento se hace respecto al manejo de las cualidades o las deficiencias determinadas por el carácter. Se puede recalcar la conformidad con la distinción del carácter inteligible, determinado por la fuerza de la voluntad; una voluntad que uno no puede cambiar ni tampoco dirigir, sino que solamente se la puede obedecer o a lo mejor despreciar. Al no ser intelectualmente capaz de despreciar la voluntad, habrá que acomodar las circunstancias a ella. En ambos casos, el carácter, ya sea en cuanto a su capacidad de conocerse o en cuanto a su aptitud para la alegría, es un hecho determinado.

La segunda disposición, lo que uno tiene, contiene un límite entre los factores que se pueden o no influenciar para facilitar la felicidad. Este límite no es predeterminado, sino que es relativo, consistiendo en el equilibrio o el desequilibrio entre los factores de las pretensiones y los factores impedidores. Por lo tanto, se presentan dos opciones: por un lado, uno puede bajar sus pretensiones o sus demandas; por otro lado, uno puede superar las restricciones. El hedonismo de Epicuro opta por la primera opción. Al distinguir los diferentes tipos de necesidades según su ser natural y necesaria, Epicuro propone buscar la minimización de las pretensiones en la medida de lo posible. La propuesta de Schopenhauer está más en línea con la incorregibilidad del carácter humano – y por lo tanto también de sus pretensiones – a fin de poner énfasis en el equilibrio entre las pretensiones y los impedimentos. Resulta que, a diferencia de Epicuro, Schopenhauer justifica la acumulación de riquezas como respuesta intermedia entre el no poder defender un cambio profundo en el carácter y el no sucumbir ante el incremento de las necesidades y satisfacciones de sus deseos.

En tercer lugar, en cuanto a lo que uno representa, lo único que merece atención es nuestra autoimagen. La propia consciencia debe lograr sentir cierto honor. Igual seguirá la imagen que tienen los demás de nosotros. Pero, al fin y al cabo, la imagen que tienen los demás es un asunto de una consciencia ajena y por lo tanto está fuera de nuestro control. Lo que no se discute aquí es en qué medida esta autoimagen o este sentimiento de honor propio dependen del mismo carácter incorregible, y por consecuencia sería en realidad algo incorregible. En efecto, Schopenhauer constata que la supervaloración de las opiniones de los demás se funda en una ‘necedad de nuestra naturaleza’ (Schopenhauer, 2009: 381), por lo tanto, surge una vez más la cuestión: ¿en qué medida podemos ejercer influencia en esta valoración de nosotros mismos y por lo tanto de nuestra felicidad?

5. CONCLUSIONES

5.1. ¿La imposibilidad de un arte de vivir?

En lo que precede, hemos constatado que, según Schopenhauer, uno tiene que prestar atención a sus propias capacidades y a sus límites. La naturaleza humana y el carácter individual son un hecho incorregible, y por lo tanto uno no debe esperar poder vivir de otra manera que lo que permite o prescribe este hecho. Nuestro malestar surge del esfuerzo por satisfacer deseos fuera de nuestro alcance y se complica más aún cuando nos preocupamos de la consciencia de los demás.

Schopenhauer nos hace entender que una vida feliz exige en primer lugar soltar las aspiraciones de cambiar lo que no se puede cambiar. Considerando el hecho de que los *Aforismos* parten del reconocimiento que muchos de nosotros somos simplemente incapaces de vencer a la voluntad y alcanzar la renuncia presentada en el cuarto libro del *MVR*, se entiende que para los lectores de los *Aforismos* una tal aspiración está de antemano desbaratada.

Desde luego se aprecia aparece también dentro de los *Aforismos* un aparente fracaso inherente: en fin de cuentas, si nuestro carácter constituye un hecho incorregible, y si están inscritos en nuestro carácter la disposición a cierto nivel de alegría, el desear más que lo que nos adviene, o la tendencia a preocuparnos por lo que piensan los demás, ¿entonces qué podemos hacer si no es cambiar? Tal vez encontramos aquí la verdadera ruptura con la obra anterior de Schopenhauer, una ruptura que todavía atraviesa a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*: se trata del límite de la libertad humana. En *MVR* el hombre se encuentra sometido a las leyes de la causalidad y cualquier libertad se encuentra en la voluntad y no en el individuo sometido al *principium individuationis*. En los *Aforismos*, Schopenhauer anuncia poner sus fundamentos metafísicos entre paréntesis, pero siempre y cuando la naturaleza del individuo se presente como un hecho incorregible, la libertad humana deja mucho que desear, ante todo no permite suficiente espacio para dar forma a su propia vida. Incluso partiendo de una antropología y prescindiendo de sus fundamentos metafísicos iniciales, Schopenhauer no nos permite un arte de vivir en cuanto dar forma a la vida propia.

5.2. La importancia de Schopenhauer para la filosofía del buen vivir

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer elabora una filosofía del buen vivir a partir de la declaración de que abandonará los principales fundamentos metafísicos articulados en su obra clave *El Mundo como Voluntad y Representación*. Este paso es necesario, según el autor, porque en caso contrario no puede haber ni la más mínima mención de una vida buena. Por lo que esta filosofía del buen vivir da forma a una vida que suscribe el *principium individuationis*. Se puede, sin embargo, preguntar en qué medida nos hemos acercado a una vida que se puede llamar buena, tal como las concesiones al inicio de los *Aforismos* nos permiten esperar. El hombre sigue sometido a su naturaleza, una naturaleza que no puede cambiar tal como no se pudo cambiar la ciega voluntad antes de esta supuesta concesión metafísica. Schopenhauer mantiene su pesimismo fundamental. La suscripción o no del *principium individuationis* no afecta a la continuidad más profunda que atraviesa el cuarto libro del *MVR* y los *Aforismos* al nivel antropológico y desde luego ético: aquel principio se limita a facilitar las condiciones y no a cambiar lo predeterminado, ya sea metafísicamente o antropológicamente.

Y es precisamente este determinismo y pesimismo que hace de la filosofía del buen vivir de Schopenhauer una valiosa adición a las corrientes dominantes en este campo, esto especialmente en tres puntos. En primer lugar, frente a las éticas, desde Aristóteles hasta muchos defensores contemporáneos de la filosofía del arte de vivir, que proponen un desarrollo de nuestro carácter, Schopenhauer nos recuerda la dificultad (si no imposibilidad) de cambiar un determinado carácter. La presuposición fundada en su metafísica del mundo como voluntad (y del individuo como voluntad bajo el *principium individuationis*) se mantiene en sus *Aforismos*, resultando en el rechazo de la posibilidad de cambiar el carácter.

En segundo lugar, Schopenhauer se inscribe en la línea del hedonismo, la cual recorre desde Epicuro hasta las escuelas utilitaristas modernas. Si no podemos influir de manera importante a nuestro carácter, entonces estamos a la merced del destino. Mientras Schopenhauer incorpora la distinción epicúrea entre necesidades naturales y necesarias, naturales y no necesarias, y no naturales ni necesarias, su consideración de las riquezas demuestra que considera aconsejable evitar la incomodidad por el desajuste entre los deseos y su satisfacción en lugar de la simple eliminación de los deseos. Esta adaptación del hedonismo clásico procede en parte de la inversión pesimista de un hedonismo enfocado en la disminución de la infelicidad, más que en la consolidación de la felicidad. En este punto, Schopenhauer difiere radicalmente del utilitarismo hedonista moderno, una tradición que se concentra en el aumento del placer.

En tercer lugar, y tal vez lo más importante, a diferencia de Immanuel Kant, Schopenhauer considera imprescindible articular los frutos éticos de su filosofía, es decir proponer una manera para que la vida pueda ser soportada. Así, da el inicio a la redirección de la filosofía hacia la pregunta por la vida buena. No es sin ironía que es en su *MVR* donde Schopenhauer cayó víctima de un cierto optimismo inadvertido. Aunque él mismo avisaba de la imposibilidad de manejar o cambiar la esencia del mundo como voluntad, se esforzaba en indicar el camino metafísico-ético hacia un entendimiento que debería salvarnos de la suerte del mundo. Él mismo tuvo que descubrir dolorosamente cuanta razón tuvo al constatar que el uso de la razón queda encerrado en el mismo marco metafísicamente desenmascarado. El entendimiento

del mundo como voluntad y representación, el camino hacia la renuncia, es un entendimiento intuitivo, y por lo tanto no se lo puede enseñar. En cierta manera, los *Aforismos* constituyen el inicio del renacimiento de la filosofía del buen vivir, aunque de otra manera es el escrito verdaderamente pesimista en la obra de Schopenhauer, ya que ha abandonado la esperanza en la educación del hombre

Por lo tanto, los fundamentos establecidos en la época de *MVR* han sido mantenidos. Cuando se considera una imposibilidad de combatir o de atenuar la voluntad como principio metafísico al nivel individual, y cuando al hacer el inventario de placeres y dolores el resultado queda insoportablemente en el negativo, entonces los conceptos de ‘vida humana’ y de ‘felicidad’ resultan profundamente determinados por el pesimismo metafísico y la vanidad de todo proyecto ético que pretende enfocarse en la felicidad.

En los *Aforismos*, Schopenhauer presenta una elaboración detallada de la ‘felicidad’ entendida de manera negativa. La vida buena, es la vida protegida ‘tanto como sea posible’ del sufrimiento, del dolor, de las inquietudes, del aburrimiento, en breve de la *condición humana*. En concordancia con ello, la propuesta de Schopenhauer se resume más bien en dejar de aspirar a objetivos o fines (propulsados por la voluntad), y en vez de ello en alejarse de tales proyectos positivos.

Por lo que la filosofía del buen vivir de Schopenhauer brinda un aporte en donde a menudo se le olvida en la actualidad: en su modestia y sus límites. El primer paso hacia una vida buena consiste en reconocer cuáles capacidades y cuáles límites determinan la vida de uno, es decir en trazar nuestros bordes. Para Schopenhauer, estos bordes son bien estrechos. Lo que se encuentra fuera de estos bordes de nuestra influencia – lo que incluye a nuestra naturaleza, al destino, a los demás – se debe aceptar como dado. Lo único que se puede hacer es facilitar el camino por la vía de aceptar tales hechos dados. Con ello, la sabiduría de la vida de Arthur Schopenhauer resulta otra vez dirigida a una forma de ascetismo, delimitado ahora más aún por el reconocimiento de la incapacidad de muchos de llegar a él. Irónicamente, los *Aforismos* presentan quizás el verdadero pesimismo, ya que incluso se ha perdido la fe en la capacidad humana de salvarse de su lamentable condición.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Editorial Gredos: Madrid, 1993.
- De Botton, A., *The Consolations of Philosophy*, Penguin Books: London, 2000.
- Dohmen, J. (Ed.), *Over levenskunst; de grote filosofen over het goede leven*, Ambo: Amsterdam, 2002.
- Epicuro, “Carta a Meneceo. Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún R”. En *Onomazein* 4; pp. 403-425.
- Mann, T., “Schopenhauer”. En: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza: Madrid, 2000, pp. 17-82.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Éditions Albin Michel: Paris, 2002.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación: Madrid, 2000
- Kekes, J., *The Art of Life*, Cornell University Press: Ithaca/London, 2002.
- Nehamas, A., *The Art of Living*, University of California Press: Berkeley, 1998.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, Goncourt: Buenos Aires, 1978.
- _____, *Consideraciones intempestivas*, Alianza: Buenos Aires, 2002.
- Philonenko, A., *Schopenhauer; Una filosofía de la tragedia*, Editorial Anthropos: Barcelona, 1989.
- Platón, *Diálogos IV: República*, Editorial Gredos: Madrid, 1988.
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial: Madrid, 1991.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (2 volúmenes). Editorial Trotta: Madrid, 2003.
- _____, *Parerga y Paralipómene* (2 volúmenes), Editorial Trotta: Madrid, 2009.
- Solé, J., *Schopenhauer; El pesimismo se hace filosofía*, Batiscafo: (s.l.), 2015.
- Young, J., *Schopenhauer*, Routledge: London/New York, 2005.

**LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES:
APROXIMACIÓN DESDE MICHEL FOUCAULT Y FRANCESC
TORRALBA**

***SPIRITUAL PRACTICES:
APPROACH FROM MICHEL FOUCAULT AND FRANCESC TORRALBA***

Edgar Enrique Velásquez Camelo, sdb

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia-Bogotá DC

evelasquez@sdbcob.org

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2019

Fecha de aprobación: 15 noviembre de 2019

Resumen

Los ejercicios espirituales, desde la propuesta de Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, son prácticas orientadas al cultivo de la vida interior ligadas de forma concreta a la existencia cotidiana de la persona. De este modo, y desde la propuesta de Francesc Torralba en *Inteligencia espiritual*, es importante reconocer el papel que cumplen los ejercicios espirituales en los asuntos prácticos de la vida humana actualmente como en la toma de decisiones, la paz interior, la resolución continua y progresiva de la inquietud de sí, el conocimiento de sí y, en definitiva, el sentido y significado de la existencia. Por tal motivo el objetivo que se propone este artículo es presentar una reflexión que desarrolle por un lado el sentido de los ejercicios espirituales grecolatinos del primer y segundo siglo, para que en un segundo movimiento se justifique la necesidad de éstos en la actualidad cuya orientación permite conducirse de manera auténtica en el mundo.

Palabras clave: Ejercicios espirituales, sentido de la vida, sujeto de verdad y acción, inteligencia espiritual.

Abstract

The spiritual exercises, from the application of Michel Foucault in *La hermenéutica del sujeto*, are practices aimed at cultivating the inner life of the human being, concretely linked to the daily existence of the person. In this way, since the proposition of Francesc Torralba in *Inteligencia espiritual*, it is important to recognize the function that the spiritual exercises play in the practical matters of human life today as in decision—making, inner peace, the continuous and progressive resolution of the restlessness of self, the knowledge of self and, ultimately, the meaning of existence. For this reason the objective proposed in this article is to present a reflection that develops the meaning of the Greco—Latin spiritual exercises of the first and second century, so that in a second movement the need for them is justified at the present time, the orientation of which makes it possible to lead life in an authentic way in the world.

Key words: Spiritual exercises, meaning of life, subject of truth and action, spiritual intelligence.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es presentar una reflexión acerca de la importancia de la vida espiritual como camino loable para el cuidado de sí; esto con el fin de proponer cómo se puede favorecer la constitución de un sujeto de verdad y acción. ¿De qué manera las prácticas del cuidado de sí, de los siglos I y II del mudo grecorromano expuestas por Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, enriquecen la comprensión del cultivo de la vida espiritual expuesta por Francesc Torralba en *Inteligencia espiritual*?

La tesis que se arriesga es que las prácticas espirituales son una posible respuesta en la actualidad a un mundo fragmentado que consolida un sujeto escindido, potencialmente esquizofrénico (Torralba, 2016). Ejercicios como el examen matinal, de conciencia, la apropiación de discursos verdaderos, el acompañamiento existencial desde la *parrhesia*, entre otros, ayudan a superar la condición de *stultus* y propender a la constitución de sí (Foucault, 2014; p. 138).

Para desarrollar lo anterior se propone el siguiente esquema argumentativo: en el primer apartado se expone, entre las múltiples prácticas o ejercicios espirituales del siglo I y II en el mundo griego y latino, aquellas que, a nuestro modo de ver, resultan relevantes actualmente dadas las condiciones en que se encuentra el ser humano como un sujeto escindido, potencialmente esquizofrénico. Se entiende *sujeto escindido*, del mismo modo como Foucault describe las características del *stultus* (Foucault, 2014; p. 136—137); y por la expresión *potencialmente esquizofrénico* la noción que, de alguna manera, revela uno de los posibles rasgos que, de no cultivar la vida espiritual, pueden caracterizar a la persona: el vacío existencial (Torralba, 2016; p. 280). En el segundo apartado, con los aportes de Torralba, se presenta la importancia que ocupa hoy en día el cultivo de la vida espiritual como un acto noético y existencial. Y, por último— en el tercer apartado— se mencionan algunos desafíos que se desprenden de la necesidad de cultivar la vida en el espíritu.

2. LA INQUIETUD DE SÍ Y LAS PRÁCTICAS ESPIRITUALES

Foucault, en el curso en el *Collège de France* en el ciclo lectivo 1981—1982, se propone demostrar cómo las prácticas espirituales, que heredamos en la contemporaneidad por influencia del cristianismo, tienen su origen en los ejercicios de cuidado de sí de la cultura griega y romana; este análisis lo realiza en el periodo histórico en los siglos I y II d.C y examina autores como Platón con el texto *Alcibiades*, algunas cartas de Séneca, Marco Aurelio, algunos escritos de Plutarco, Galeno, Filón de Alejandría, entre otros. Dichas prácticas espirituales sufrieron algunos cambios cuando fueron asumidas por el cristianismo, (por ejemplo, la ascesis), debido a que el esquema discipular de seguimiento de Cristo estaba basado en la renuncia de sí (Osorio, 2018; p. 50—51), cuando dichos ejercicios, en el mundo antiguo, tenían como base fundamental el cuidado, el cultivo y la resolución de la inquietud de sí.

¿Qué se entiende por inquietud de sí?, ¿por qué la *epimeleia heautou* es el punto de partida grecolatino, según Foucault, en la constitución del sujeto? “La *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que

se pueda tener acceso a la verdad.” (Foucault, 2014; p. 35) ¿Cuál verdad? La verdad de sí mismos, del sujeto, de la persona.

El acceso a esta *verdad de sí* se logra por medio de los ejercicios espirituales, que se convierten en condición de posibilidad para la formación del sujeto. “La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar” (Foucault, 2014; p. 23) en el que el sujeto se descubre, y a partir de esto resuelve, de forma dinámica y progresiva la inquietud de sí (Velásquez, 2017a; p. 60). El carácter dinámico y progresivo de la *epimeleia beaouton* hace referencia a que es una actividad se prolonga a lo largo de la vida: “La inquietud de sí es una obligación permanente que debe extenderse durante toda la vida;” (Foucault, 2014; p. 96) no hay una edad específica para el cultivo de la vida espiritual, sino que cada momento es un escenario específico existencial para el fomento, el cuidado y la formación de sí (Torralba, 2016; p. 253).

En el fondo, es necesario que, en cada momento, aunque seamos jóvenes, aunque estemos en la adultez, aunque aún estemos en plena actividad, tengamos, con respecto a todo lo que hacemos y todo lo que somos, la actitud, el comportamiento, el desapego y la consumación de alguien que haya llegado a la vejez y cumplido su vida. [...] Hay que consumir la vida antes de la muerte, hay que cumplir la vida antes de que llegue el momento de la muerte, hay que alcanzar la saciedad perfecta de sí mismo. (Foucault, 2014; p. 117)

¿De qué manera la persona puede consumir la existencia hasta *alcanzar la saciedad perfecta de sí mismo*? Es ahí donde empieza a operar las prácticas espirituales, es decir, aquellos ejercicios que facilitan la vida en el espíritu y que, por consiguiente, permiten la constitución de un sujeto de verdad. No se tratan simplemente de herramientas o técnicas que fortuitamente la persona aplica en determinadas ocasiones críticas. Las prácticas espirituales configuran un estilo de vida, una forma de asumir la existencia, de entender la vida como una prueba, donde se está expuesto a múltiples vicisitudes (Torralba, 2016; p. 220). Foucault es claro en afirmar: “La *epimeleia beaouton*, llevada ahora a la escala de la totalidad de la vida, consiste en que uno va a educarse a sí mismo a través de todas las desventuras de la vida.” (Foucault, 2014; p. 418). No hay otro escenario más concreto para resolver la inquietud de sí que la vida presente, la existencia en toda su complejidad.

Ahora bien, ¿qué prácticas espirituales permiten el cuidado de sí? Como lo dijimos en la introducción, se mencionarán aquellas que, a nuestro modo de ver, resultan relevantes en la formación del sujeto: el examen matinal, el examen de conciencia, el acompañamiento existencial, la ascética filosófica, la meditación, el silencio, la lectura y la escritura. Estas prácticas están íntimamente relacionadas, en conjunto con lo que podríamos llamar con Foucault espiritualidad:

Llamemos ‘filosofía’ la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos ‘filosofía’ a eso, creo que podríamos llamar ‘espiritualidad’ la búsqueda, la práctica, la experiencia por las

cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará ‘espiritualidad,’ entonces, el conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 2014; p. 33)

En estos términos, el precio a pagar para acceder a la *verdad de sí* son el conjunto de prácticas espirituales que tienen por objeto la persona. En últimas, las prácticas espirituales buscan el cuidado y la resolución de la inquietud de sí que, desde una asociación *espiritual* y/o en la individualidad de cada persona, busca recorrer los senderos inusitados de la espiritualidad, que no es otra cosa que la ardua tarea de la inquietud de sí. Ahora, al exponer a grandes rasgos lo que significa la inquietud de sí y su relación directa con los ejercicios espirituales, nos proponemos desarrollar cada uno de ellos de tal forma que tengamos herramientas conceptuales para abordar la tarea de enriquecer en la actualidad los caminos de espiritualidad expuestos por Torralba.

3. PRÁCTICAS O EJERCICIOS ESPIRITUALES

Advertencia: la tarea que nos proponemos, en esta parte, es exponer algunas prácticas espirituales que, si bien tienen por objetivo la interioridad de cada sujeto, solo podemos describir aquellos aspectos que saltan a la vista: el carácter externo de la vida espiritual (Torralba, 2016; 191—230). No podemos acceder a la interioridad de la persona, o por lo menos, no es posible violentarla. Las prácticas espirituales son ejercicios que respetan los procesos personales de maduración personal (Francisco, 2018; p. 24—25), y solo podrán alcanzar sus cometidos si la persona los asume en toda su complejidad. Al apostar un sujeto por la vida espiritual, se ve involucrado en un dinamismo que se comporta a modo de aventura (Fernández, 2016), o, en términos de Foucault, asumir la vida como una prueba en donde acaecen sucesos fortuitos y circunstanciales que van dando forma al sujeto.

1.1. El examen matinal

El presente, como único escenario existencial espaciotemporalmente posible es el ámbito donde el sujeto puede cuidar de sí. De ahí que Foucault al referirse al futuro, teniendo como base el pensamiento grecolatino del I y el II siglo, afirma que no existe como posibilidad anticipada; no es posible el futuro de esta forma porque se tendría que aceptar la idea de la predeterminación, cosa contraria a la inquietud de sí, dado que el fundamento esencial de *epimeleia heautou* es que la persona puede *llegar a ser* eso que todavía no es, y que por medio de los ejercicios espirituales es plausible alcanzar (Torralba, 2016; p. 235—258).

Así las cosas, el porvenir es la nada: no existe; en todo caso, no existe para el hombre. Y, por consiguiente, solo puede proyectarse en él una imaginación que no se apoya en nada. O bien el porvenir preexiste; si preexiste, significa que está predeterminado y, por lo tanto, no podemos tener control alguno sobre él. Ahora

bien, lo que está en juego en la práctica de sí es precisamente el poder de controlar lo que somos, frente a lo que es o lo que pasa. El hecho de que el futuro sea una nada o esté predeterminado nos condena a la imaginación o la impotencia. Y justamente éstas son las dos cosas contra las cuales se construye todo el arte de sí mismo, todo el arte de la inquietud de sí (Foucault, 2014; p. 442).

Ahora bien, si el futuro no existe como predeterminación, desde esta perspectiva ¿en qué consiste el examen matinal?, ¿anticiparse al futuro? El objetivo del examen matinal es la preparación de la jornada respecto a las actividades y las actitudes que la persona necesita fomentar para el cuidado y el cultivo de sí. No es simplemente una programación, ni un elenco de tareas por hacer; es, más bien, una actitud de apertura a la vida presente, al momento circunstancial y fortuito que se presenta como prueba, donde es indispensable las prácticas o ejercicios espirituales.

El propósito de este examen no es en absoluto repasar lo que podemos haber hecho a la noche o la víspera; es un examen de lo que vamos a hacer. En rigor, creo que en ese examen de la mañana encontramos por única vez, en el campo de la práctica de sí, un ejercicio que está realmente orientado hacia el futuro como tal. Pero es un examen orientado hacia un futuro que, en cierto modo, es próximo e inmediato. Se trata de repasar por anticipado todas las acciones que uno va a realizar durante la jornada, sus compromisos, los encuentros previstos, las tareas que tendrá que afrontar: recordar cuál es la meta general que se propone en esas acciones y los fines generales que siempre debe tener presente a lo largo de toda la existencia y, por consiguiente, las preocupaciones necesarias para actuar en las situaciones que van a presentarse en función de esos objetivos precisos y fines generales. (Foucault, 2014; p. 458)

Al preparar la jornada por medio del examen matinal, la persona tiene la oportunidad de contemplar, de forma anticipada, la jornada inmediata según su oficio. El examen matinal es, de esta forma, la toma de conciencia del lugar que ocupa el sujeto en el mundo, y su tarea específica dentro de una comunidad o asociación. Cada persona, según su oficio, o podríamos decir, según su vocación, con el ejercicio espiritual matinal tendrá la posibilidad de resolver los asuntos concernientes de ocupación, lo que hace parte integral de su vida como sujeto de verdad y acción. Así, por ejemplo:

El bailarín, a la mañana, debe recordar los ejercicios que debe hacer para llegar a ser un buen bailarín. El zapatero o artesano también debe recordar las diferentes cosas que tiene que hacer durante la jornada. [...] Y así como el filósofo que tiene inquietud de sí mismo debe pensar en sus obligaciones de filósofo— en la enseñanza que debe impartir, en la dirección de conciencia que debe ejercer, etcétera— o el zapatero que tiene inquietud de sí mismo debe pensar, en esa inquietud de sí mismo, en lo que constituye su tarea de zapatero, el emperador, de igual manera, porque tiene esa misma inquietud, conocerá y cumplirá sus tareas, tareas que solo deben cumplirse de una manera imperativa en la medida en que forman parte del objetivo general que es: él mismo para sí mismo. (Foucault, 2014; pp. 200—201).

Es interesante como Foucault, según el examen matinal que propone Marco Aurelio, pone en el mismo nivel tanto al bailarín, al zapatero o artesano como al emperador. De ahí se desprende la idea de que la inquietud de sí es una tarea que puede ser aplicada por cualquier persona según el oficio o desempeño dentro de la ciudad.

Al respecto, los textos de los epicúreos y los estoicos son numerosos y reiterativos: después de todo, un esclavo puede ser más libre que un hombre libre, si éste no se ha desembarazado de todos los vicios, las pasiones, las dependencias, etcétera, dentro de los cuales estaba atrapado. Por consiguiente, como no hay diferencia de estatus, puede decirse que todos los individuos son en general ‘capaces’: capaces de ejercitarse, capaces de ejercer esta práctica de sí. (Foucault, 2014; p. 126).

Ahora bien, que todos sean *capaces* de ejercitarse en la práctica de sí, no quiere decir, que todos lleguen a hacerlo por los impedimentos existenciales que provocan la atrofia de la inteligencia espiritual (Torralba, 2016; p. 263—295), o porque, como dice Foucault, es un comportamiento que pertenece a la élite, es decir, a personas con capacidad cultural, económica y social para ejercitarse en la vida espiritual: de algún modo ocuparse de sí mismo tiene un efecto diferenciador respecto al conjunto del pueblo que por sus múltiples ocupaciones no disponen ni siquiera de tiempo para el cuidado de sí. (Foucault, 2014; p. 85).

De todos modos, el examen matinal, como una preparación de los oficios del día, es una práctica espiritual que además de considerar lo concreto de la jornada no pierde de vista los principios generales que rigen la vida y la meta a la cual se desea llegar. Ocuparse de sí, cultivar la vida espiritual como un estilo de vida coloca a la persona en una situación existencial de análisis que permite a la persona tomar conciencia de su lugar en el mundo y a la vez encaminar todas sus acciones en la consecución de la meta general: la constitución de un sujeto de verdad y de acción.

1.2. Examen de conciencia

Uno de los ejercicios espirituales clásicos es el examen de conciencia. En el cristianismo ha tenido un gran impacto como ejercicio de revisión de vida cuya finalidad está en la purga, en la confesión de los pecados (Ricoeur, 2011; p. 209-212). El examen de conciencia es una práctica, por lo general, nocturna, es decir, se aplica en el ocaso de una jornada. ¿Por qué antes de dormir? Si aceptamos la idea de que en un día de vida se condensa, de forma metafórica, la existencia entonces la noche es el momento en que la persona se prepara para la muerte. La meditación de la muerte, como un acontecimiento potencialmente posible en cualquier momento de la vida, inclusive cuando se duerme, justifica la práctica del examen de conciencia.

Antes de dormir, es preciso entonces consagrarse a una serie de prácticas rituales que van a purificar el alma y capacitarla, por consiguiente, para entrar en contacto con ese mundo divino y comprender sus significaciones, sus mensajes y sus verdades reveladas en una forma más o menos ambigua. De modo que, entre esas técnicas de purificación, hay una cuantas: oír música, oler perfumes y también, por supuesto, practicar el examen de conciencia. Revisar toda la jornada, recordar las

faltas cometidas y, por consiguiente, expurgarlas y purificarse de ellas por ese mismo acto de memoria es una práctica cuya paternidad siempre se atribuyó a Pitágoras. (Foucault, 2014; p. 61).

Con Pitágoras el examen de conciencia adquiere una función particular: que la persona logre tener una noche tranquila y en paz; que los acontecimientos de la jornada no sean un impedimento para conciliar el sueño. (Foucault, 2014; p. 459—460). El examen de conciencia sin *remordimiento* es quizás un notable avance en la comprensión de los ejercicios espirituales porque no se trata de recriminarse a sí mismo, ni reprocharse nada; tiene, más bien una finalidad purificadora que limpia el pensamiento de aquello que no resulta útil, sobre todo cuando no se puede dormir. ¿Cuántas preocupaciones anidan en una persona presa de la confusión, la decepción, el sinsentido, la angustia, el dolor y el sufrimiento? El examen de conciencia, como ejercicio espiritual, ayuda a la persona, tal como lo presenta Pitágoras, a alcanzar la paz y hacer una especie de *acto de abandono*, porque a cada día le basta su afán.

Séneca, por su parte, propondrá otra visión del examen de conciencia. Para él es un momento, también al final de la jornada, donde la persona hace una revisión de la jornada, en donde el tribunal interno, según la visión de Kant acerca de la conciencia (2008), examina minuciosamente los avatares que confluyeron durante el día. En este examen de conciencia la pregunta fundamental que debe hacerse la persona es: “¿En qué medida, hasta dónde, hasta qué punto soy efectivamente alguien capaz de ser idéntico como sujeto de acción y como sujeto de verdad?” (Foucault, 2014; p. 461). Siendo esta práctica espiritual un ejercicio de purificación y análisis personal, la revisión del día no se hará simplemente en función de lo alcanzado durante la jornada; sino más bien en qué medida toda la jornada constituyó un avance en el cultivo y cuidado de sí. No se puede perder de vista que estos ejercicios espirituales no son herramientas, sino que configuran, en toda su complejidad, un estilo de vida, una forma de ordenar la existencia (Torralba, 2016; p. 327). De ahí que tanto el examen matinal como el examen de conciencia, aunque traten asuntos circunstanciales, sobre cuestiones fortuitas que suceden en la jornada su objetivo central es el cultivo de sí. En un día pueden suceder muchas cosas, y podemos equivocarnos en varios momentos, o también triunfar en el momento de la prueba, allí donde acontece la persona en su total transparencia; en esos momentos, en la prueba, es donde tiene sentido todo el esfuerzo espiritual de la persona.

En los momentos de quietud y de paz tal vez no se alcance a dimensionar la exigencia del cultivo de la vida espiritual; es en la prueba, en el momento en que la acción y la verdad se vuelven un sujeto, donde se reconoce si una persona ha logrado avances en el cultivo y cuidado de sí; es decir, si ha podido dominar la ira, o ha logrado dominar sus pasiones, o ha adquirido la ciencia para responder a las múltiples vicisitudes que afectan la vida. En resumidas cuentas, es en la prueba donde la vida espiritual tiene su mayor esplendor porque allí se dará cuenta la persona si los ejercicios matinales de examen, y nocturnos de conciencia han logrado su efecto esperado.

Lejos de contraponer las dos visiones de examen de conciencia, tanto de Pitágoras, que la concibe como un ejercicio de purificación del alma que prepara para dormir, como en Séneca, que entiende este ejercicio como el momento final de la jornada de revisión de la vida, se puede tener una visión complementaria. El examen de conciencia, como práctica espiritual, tiene, en este sentido, dos funciones: 1) disponer a la persona al sueño tranquilo y sereno, y, 2) momento en el que se puede hacer un pare en el camino para revisar, evaluar ya sea la jornada o también la vida.

1.3. El acompañamiento existencial

Foucault en *La hermenéutica del sujeto* resalta, con particular relevancia, la necesidad del otro en la constitución de sí. “El prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo.” (Foucault, 2014; p. 131). El acompañamiento existencial se convierte en un macro ejercicio espiritual que conduce a la persona para que sea un sujeto de verdad y acción, en la paulatina, progresiva y dinámica configuración de sí, en la que se ven involucrados, necesariamente las demás prácticas espirituales. Al referirse a las prácticas pedagógicas afirma Foucault que “el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto. Es el mediador en la relación del individuo con su constitución del sujeto.” (Foucault, 2014; p. 133).

El acompañante es, por su naturaleza, un mediador que ayuda a la persona en la tarea inacabada de la constitución de sí. ¿Y en qué consiste la ayuda del acompañante? Foucault la define de la siguiente manera: salir del estado de *stultitia*. Se entiende por *stultitia* todo lo contrario a la práctica de sí, que en último término es la relegación de la persona en un estado de estancamiento existencial, potencialmente superable, si se toman las medidas requeridas para favorecer la promoción del sujeto.

El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo. ¿Cómo se caracteriza el *stultus*? Si nos remitimos en particular al texto de principio de *De tranquillitate*, podemos decir lo siguiente: el *stultus* es ante todo quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas, sin saber analizar qué representan. El *stultus* está abierto al mundo externo en la medida en que deja que esas representaciones, en cierto modo, se mezclen dentro de su espíritu— con sus pasiones, deseos, sus ambiciones, sus hábitos de pensamiento, sus ilusiones, etcétera—, de modo que es, entonces, la persona que está expuesta a todos los vientos de las representaciones externas y luego, una vez que éstas han entrado en su mente, es incapaz de hacer la división, la *discriminatio* entre el contenido de esas representaciones y los elementos que nosotros llamaríamos, si ustedes lo quieren, subjetivos, que se mezclan en ella. (Foucault, 2014; pp. 136—137).

Una traducción posible de *stultus* es la de necio. De esta forma, el acompañante espiritual tiene la tarea de conducir a la persona para que supere el estado de necesidad que lo hace vulnerable y expuesto a los vientos de la vaguedad y el sinsentido. No es una tarea nada fácil, no tanto para el acompañante, sino para la persona dirigida, porque exige de parte de él la responsabilidad de tomar las riendas de su propia

existencia, de lograr un grado de autonomía que le permita discernir las múltiples voces que recibe a diario (Kant, 2004), y que podrían desviarlo del camino.

Ahora bien, salir del estado de *stultitia* es, además, un ejercicio que necesita del otro (Ricoeur, 2015b; p. 21) por una sencilla razón: el *stultus*, necio, tiende a, en términos de Foucault, *polarizar la voluntad*. “Puesto que estructuralmente, por decirlo así, la voluntad, característica de la *stultitia*, no puede querer preocuparse por sí misma [se] requiere [...] la presencia, la inserción, la intervención del otro.” (Foucault, 2014; p. 138). La constitución de sí necesita del acompañamiento para formar en la voluntad, de lo contrario se puede caer fácilmente en *voluntarismos*, que es creer que solo la persona en su individualidad monádica se basta a sí misma para formarse. Quizás el mayor engaño que puede aceptar una persona es creerse que no necesita del otro para salir del estado de *stultitia*. El asunto, que es aún más complicado, es que la persona reconozca esa ayuda, y sea capaz de abrir su mente y su corazón para dejarse acompañar. De ahí que el director existencial tenga que estar provisto de discursos verdaderos para promover al sujeto (Velásquez, 2018; p. 108—112).

La intervención del acompañante espiritual no se puede realizar de cualquier modo, es necesario un tipo de discurso que logre penetrar de forma clara y concisa en el sujeto. La noción que introduce Foucault para responder a esta necesidad es la de *parrhesia*, que es, entre otras cosas, “la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente.” (Foucault, 2014; p. 142). El hablar franco del acompañado y del director existencial es una de las características que debe identificar este tipo de ejercicio espiritual, sobre todo porque no puede haber ningún tipo de ocultamiento que estropee el cultivo de sí.

Sí, como se dijo antes, el objetivo de las prácticas espirituales es la búsqueda de la verdad de sí, entonces, el hablar claro, la franqueza será una condición indispensable para que el sujeto escindido supere, de forma progresiva y respetando los ritmos de maduración personal, el estado de *stultitia*, de necedad al cual está condicionado a veces de forma inconsciente.

El papel del consejero, como ven, no es el de preceptor y tampoco, en modo alguno, el de confidente amistoso. Se trata más bien de lo que podríamos llamar un consejero de existencia, consejero de existencia que emite su opinión sobre las circunstancias determinadas. (Foucault, 2014; pp. 148—149).

No se trata de una opinión arbitraria, ni mucho menos palabras vacías desprovistas de referentes existenciales que soporten la conminación ilocucionaria del juicio (Velásquez, 2018; p. 101); es un discurso de verdad y de acción que involucra la persona en su integridad.

Los consejos, las sentencias sapienciales, los discursos de los cuales tiene que proveerse el sujeto para salir del estado de *stultitia*, esto desde la ascética filosófica, provienen de la palabra franca y diáfana del acompañante. Y no solo, por decirlo de alguna manera, los discursos que provienen de la articulación de palabras, sino aquellos discursos cuyo *decir* están expresados en la propia vida (Velásquez, 2018; p. 109). Así, el acompañante podría decir: “Digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que

autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo. [Según Foucault] con ello estamos en el corazón de la *parrhesia*” (Foucault, 2014; p. 387).

El acompañamiento existencial tiene que ser un camino que conduce a la libertad. Las relaciones entre discípulo y maestro, entre estudiante y profesor y entre acompañado y director deben estar basadas en la libertad, no en la dependencia, de tal forma que tiene que llegar un momento en que el dirigido ya no necesita el discurso del director (Kant, 2004); no porque prescindiera de él, sino porque como ya se ha apropiado de discursos verdaderos, el sujeto es capaz de *autonomía*. Así lo expresa Foucault:

El objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. ¿Cómo y por qué no va a necesitar ya el discurso del otro? Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero. En la medida en que el otro haya dado, transmitido a aquel a quien se dirige un discurso verdadero, su interlocutor podrá, al interiorizar ese discurso verdadero, al subjetivarlo, prescindir de la relación con el otro. La verdad, que pasa de uno al otro en la *parrhesia*, sella, asegura, garantiza la autonomía del otro, del receptor de la palabra con respecto a su emisor. (Foucault, 2014; p. 361).

En últimas, el acompañamiento existencial, como práctica o ejercicio espiritual, es la forma en que el sujeto, paulatinamente, se constituye como un ser de verdad y acción. Con la dupla “verdad—acción” se hace referencia a la relación indisoluble entre discurso y vida, teoría y praxis, en donde la *parrhesia* juega un papel importante porque opera como un discurso franco, diáfano que se realiza por las vías de la libertad hacia la consolidación de la autonomía.

1.4. La ascética filosófica

La ascética filosófica tiene como objetivo principal equipar a la persona de las cosas necesarias para afrontar el momento de la prueba. Según Foucault, el equipamiento principal es dotar a la persona de *discursos verdaderos* que permiten al sujeto discernir de manera adecuada lo que conviene, en orden al cuidado de sí. Es notable la diferencia con la ascesis cristiana que tiene como fundamento la *renuncia de sí mismo* (Osorio, 2018; p. 45). Este precepto evangélico si bien apunta a poner en el centro de la vida a Jesús, como fundamento y motor de la vida del creyente, en cierta medida no es reconciliable con la idea de ascética del mundo grecolatino. Digo *en cierta medida* porque si analizamos a fondo puede haber puntos de encuentro. La ascética filosófica tiene como finalidad el cuidado de sí, la ascesis cristiana la renuncia de sí. Esta aparente oposición nos lleva a pensar el carácter dinámico, y dual del ejercicio espiritual, porque si por la vía de la ascética filosófica se busca la constitución de sí, en la ascesis cristiana también se busca la constitución de sí, pero arraigada en una persona: en Jesús, el Cristo. (Foucault, 2014; p. 210).

Foucault, al exponer la ascesis filosófica, lo hace en comparación con la ascesis cristiana. ¿Por qué? Según él, luego de que el cristianismo asumió esta práctica espiritual, el sentido original quedó en el olvido: la ascesis cristiana compendió las prácticas de la ascesis filosófica y de la conversión cristiana. Por eso afirma que:

[En la] ascesis filosófica, esa ascesis de la práctica de sí, el objetivo final, el objetivo último no es evidentemente la renuncia a sí. Al contrario, el objetivo es postularse a sí mismo, y de la manera más explícita, más fuerte, más continua, más obstinada posible, como fin de su propia existencia. Segundo, en esta ascesis filosófica no se trata de regular el orden de los sacrificios, los renunciamientos que deben hacerse con respecto a tal o cual parte, tal cual aspecto de nuestro ser. Se trata, al contrario, de proveernos de algo que no tenemos, algo que no poseemos por naturaleza. Se trata de constituir para sí mismo un equipamiento, equipamiento de defensa para los acontecimientos posibles de la vida. Y esto es lo que los griegos llamaban *paraskene*. La función de las ascesis es constituir una *paraskene* [a fin de que] el sujeto se constituya a sí mismo. Tercero, me parece que esta ascesis filosófica, esta ascesis de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley. Su principio es ligar al individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley: me parece que ése es uno de los aspectos más fundamentales de la ascesis filosófica. (Foucault, 2014; p. 316).

La ascesis filosófica, como ejercicio espiritual que propende el cuidado de sí, se caracteriza, en primer lugar, por coadyuvar en la consolidación del sujeto. No se trata de renunciar a sí, ni de sacrificios, sino de aunar todos los esfuerzos del sujeto que favorezcan su cuidado. En este orden de ideas, la ascética filosófica no cumple otro objetivo que favorecer la formación del sujeto. Ahora bien, siendo una práctica espiritual, su naturaleza es proveer, dotar a la persona de aquello que necesita para asumir la vida como una prueba. Al equipar a la persona de *paraskene*, como lo afirma Foucault, está preparada para afrontar las vicisitudes de la vida. El equipamiento no es en orden a las habilidades sino en la apropiación de discursos verdaderos que por un lado se convierten en clave hermenéutica de sentido para el sujeto, y, por otro lado, constituyen a la persona como un sujeto de verdad y de acción, es decir, consecuente en su manera de pensar, obrar y hablar (Velásquez, 2018; p. 109).

La ascesis es lo que permite, por una parte, adquirir los discursos de verdad que, en todas las circunstancias, acontecimientos y peripecias de la vida, se necesitan para establecer una relación adecuada, plena y consumada consigo mismo; por la otra y al mismo tiempo, la ascesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que, por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. (Foucault, 2014; p. 316).

La constitución de sí, la consolidación de la persona como un sujeto de verdad y de acción se logra, en el mundo grecolatino, por medio de la ascética filosófica. El

camino a la verdad de sí, el descubrimiento de sí mismo y el modo en que se resuelve la inquietud de sí tiene como fundamento espiritual la ascesis. Ahora bien, no era una ascesis que estuviera anclada a un *corpus normativo*, sino sobre todo a la verdad del sujeto, o sea, al sujeto en cuanto tal. No tiene sentido que la ascesis tenga como fundamento una ley, o un conjunto de normas que representan una institución o las creencias de un colectivo. En el mundo griego y romano la ascesis tenía como telón de fondo a la persona en toda su complejidad, y desde allí, desde la realidad misma de la persona, desde su verdad, se trabajaba en el ejercicio continuo de conversión y transformación personal, porque “la idea de la conversión es la única capaz, [en toda filosofía antigua] de dar acceso a la verdad.” (Foucault, 2014; p. 189).

¿Qué se entiende por conversión? Foucault la define de la siguiente manera: “la conversión es un proceso prolongado y continuo que, más que de transubjetivación, llamaré de autosubjetivación. ¿Cómo establecer, al enfocarse a sí mismo como objetivo, una relación adecuada y plena de sí consigo? Eso es lo que está en juego en esta conversión.” (Foucault, 2014; p. 214). La autosubjetivación, el cuidado de sí, la inquietud de sí son realidades homologables en el discurso foucaultiano (Vignale, 2012; p. 316). De esta forma, la conversión, desde la visión griega y romana, es la búsqueda de los mecanismos espirituales necesarios para que la persona se enfoque en sí misma, en su objetivo existencial y tenga una relación plena y completa consigo misma. La verdad de sí acontece en la conversión por medio de la ascesis: ese es el camino de las prácticas espirituales.

Creo que en los antiguos la ascesis (*askesis*) [...] se trataba de la constitución de sí mismo mediante la *askesis*. O digamos, más exactamente: se trataba de llegar a la formación de cierta relación de sí consigo que fuera plena, consumada, completa, autosuficiente y susceptible de producir esa transfiguración de sí que es la felicidad que uno conquista consigo mismo. Ése era el objeto de la ascesis. (Foucault, 2014; p. 306).

Al alcanzar la plena relación consigo mismo, la ascesis no tenía otro resultado que la felicidad interior de la persona. La conquista de sí mismo, el lograr dotarse de discursos verdaderos para enfrentar la vida como una prueba, la formación consumada del sujeto de verdad y de acción es el resultado de la ascesis. Este ejercicio espiritual, junto con el acompañamiento existencial, lejos de generar lazos de dependencia ya sea con el director espiritual, o con asuntos externos al sujeto, se orienta a la libertad. En última instancia la ascesis filosófica tiene como objetivo a la persona y su constitución integral, de tal forma que pudiera afrontar la vida en toda complejidad, asumir las pruebas de la existencia como algo inherente al ser humano, entender el dinamismo intersubjetivo que comporta el vivir en sociedad y, por ende, responder a los retos del mundo: es el camino a la verdad de sí, de la transformación del sujeto y de la conversión personal.

1.5. La meditación

El objetivo de la meditación, al igual que la ascética filosófica, es ejercitar a la persona en el cultivo y cuidado de sí. Según Foucault, la actual comprensión de

meditación está lejos de parecerse a la que tenían los griegos y latinos, porque la entendemos “como intento de pensar con una intensidad particular en algo, sin profundizar su sentido; o bien, dejar que el pensamiento se despliegue en un orden más o menos regulado a partir de la cosa en la cual se piensa.” (Foucault, 2014; p. 338). Esta declaración pone de manifiesto algunas características de la meditación en la actualidad: (1) por un lado es un ejercicio del pensamiento, es decir, involucra la capacidad cognoscitiva de la persona; (2) el pensamiento de la meditación no se arroja al vacío sino que se sitúa en objeto particular; (3) sigue un método, unos pasos según la corriente espiritual en la cual la persona se desenvuelve; así por ejemplo, involucra ejercicios de silencio, relajación, respiración, correcta posición corporal, entre otros; y (4) aunque el pensamiento se centra de modo particular en algo, no profundiza en ello. La profundidad del pensamiento no se garantiza por la meditación, sino más bien por lo que suscita la meditación, es decir, en el enriquecimiento espiritual que la persona ha recibido por medio de la lectura, el acompañamiento existencial y el examen de conciencia. Si la meditación no viene acompañada de otros ejercicios espirituales está condenada a la superficialidad.

Lo anterior es respecto a la comprensión de meditación en la actualidad, según Foucault. Ahora bien, ¿cuáles son las características de la meditación según los grecolatinos? “El *meletan* está muy cerca del *gymnazein*, por ejemplo, que [significa] ‘ejercitarse’, ‘entrenarse en,’” (Foucault, 2014; p. 338), que, sin embargo, dista de la comprensión elaborada acerca de la ascética filosófica que la preparación para asumir la vida como prueba, sino más bien, según Foucault, como la ejercitación del pensamiento. “*Meletan* es hacer un ejercicio de apropiación, apropiación del pensamiento.” (Foucault, 2014; p. 339). Es importante resaltar que el supuesto de la meditación, para Foucault, es la lectura, y no cualquier tipo de lectura: la lectura filosófica. Ahora bien, si la primera característica de la meditación es la apropiación del pensamiento, quiere decir que es un ejercicio espiritual que permite, por un lado, aproximarse al objeto de la meditación no para tratarlo de manera superficial, sino en la profundidad de su sentido, y, por otro lado, hacerlo propio, es decir, asumirlo en la existencia (Ricoeur, 2001; p. 108).

De nada serviría la meditación si no tiene por finalidad la apropiación del pensamiento que no es otra cosa que la dimensión noética y existencial que confluye en ejercicio espiritual cognoscitivo de la meditación (Ricoeur, 1981). La meditación es “apropiación que consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en sujeto que piensa la verdad y, a partir de ese sujeto que piensa la verdad, llegue a ser un sujeto que actúa como corresponde.” (Foucault, 2014; p. 339).

La acción, en este caso, no es fruto simplemente de buenos propósitos sino más bien, producto de la apropiación de discursos verdaderos, para que para Paul Ricoeur es la hermenéutica de la apropiación y para Gadamer la aplicación (Gadamer, 1998b). Para el primero, Ricoeur, confluye en el mismo dinamismo del discurso de verdad, la decodificación por la vinculación vital y referencial entre el mundo del texto, el mundo del intérprete y la instauración de un mundo posible dada la aplicabilidad del texto (Ricoeur, 2001; p. 127—148). Ricoeur no entiende la aplicación como un momento segundo, sino como parte integrante del proceso interpretativo (Ricoeur, 2015b; p.

21). Así, si el sujeto actúa como *corresponde*, como lo afirma Foucault, es porque, en términos de Ricoeur, ha comprendido en profundidad el texto, beneficio recibido por la meditación. Y para Gadamer la aplicación de los discursos de verdad es posible por la actualización comprensiva del texto en relación directa con la Tradición (Gadamer, 1998a).

En todo caso, la meditación hace posible que la persona se apropie de los discursos verdaderos, que no es otra cosa que las convicciones que se pueden expresar a través del *logos* ya sea discursivo o testimonial (Velásquez, 2018; p. 109). La segunda característica de la meditación es que “consiste en hacer una especie de experiencia, una experiencia de identificación. Me refiero a esto: en el caso de la *meditatio*, se trata no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la cual se piensa.” (Foucault, 2014; p. 339). En este orden de ideas, si la meditación filosófica tiene por finalidad la apropiación, la consecuencia que se desprende de ello es que lo que es objeto de este ejercicio espiritual se someta a un proceso de identificación que consiste en la ejercitación de aquello que ha sido objeto del pensamiento meditativo. Foucault, para ilustrar esta característica, acude al ejemplo de la meditación sobre la muerte, que tiene una estrecha relación con el examen de conciencia.

La meditación sobre la muerte no será, entonces, simplemente pensar sobre esta realidad tan propia de nosotros como seres existentes, sino que “meditar la muerte [en estos términos] es ponerse, a través del pensamiento, en la situación de alguien que está muriendo o que va a morir, o que está viviendo sus últimos días.” (Foucault, 2014; p. 339). La meditación, por tanto, está lejos de ser simplemente un ejercicio cognoscitivo, sino que implica, a como dé lugar, sentir en el pensamiento lo que es objeto de la meditación. La muerte, en este caso, si se medita sobre ella no será algo ajeno, sino que tendremos que apropiarnos de ese pensamiento hasta el punto de llegar a pensar que es mi muerte la que sucede. En la toma de conciencia de la muerte, como suceso potencialmente posible dada nuestra condición finita y vulnerable, se puede hacer camino de preparación hacia ella por medio de la meditación, y de igual modo, según su especificidad, en el examen de conciencia.

La meditación filosófica involucra un doble dinamismo: la apropiación y la identificación. La primera hace referencia a la asunción noética y existencial del objeto de la meditación que involucra un ejercicio de actualización y, de igual modo, la instauración de un mundo posible (Velásquez, 2015), en términos de Ricoeur (2001), no es más que la transformación de la persona en un sujeto de verdad y de acción. La segunda, la identificación, permite a la persona que por medio de la meditación se encarna en su propia existencia el objeto de lo meditado. De ahí que, en la meditación sobre la muerte, no piensa simplemente en ella, sino que se experimenta la muerte desde el pensamiento: “Y esta función meditativa como ejercicio del sujeto que se pone gracias al pensamiento en una situación ficticia en la que se prueba a sí mismo explica que la lectura filosófica sea —si no totalmente, si por lo menos en buena parte— indiferente al autor, indiferente al contexto de la frase o la sentencia.” (Foucault, 2014; p. 340). Como lo veremos más adelante, la lectura filosófica hace posible la meditación como un ejercicio espiritual de apropiación e identificación.

Para Torralba la meditación es la forma en que el espíritu humano descubre la esencia vital de la existencia que a través del silencio y la serenidad se ha logrado alcanzar (Torralba, 2016; p. 50). No se puede meditar sin silencio y serenidad, porque son su condición de posibilidad. El bullicio no es simplemente el ruido externo de la técnica, sino el ruido interno que se instaura en el ser humano generando angustia, confusión y/o indiferencia ante el problema del sentido. La meditación es un ejercicio espiritual que conecta la vida con lo trascendente y se proyecta en la inmanencia de la vida en su forma simple.

Cuando uno medita, no tiene como objetivo resolver un problema o desatascar una situación conflictiva. El propósito es ejercitar el dominio del pensar, adquirir un modo de pensar perfectamente claro y la concentración, evitando la asociación mental involuntaria y el caudaloso río de las emociones y de los pensamientos (Torralba, 2016; p. 229).

Este ejercicio espiritual permite el conocimiento de sí mismo porque dispone el encuentro con lo otro en su forma indeterminada (Ricoeur, 2015b; p. 21). Es decir, en la meditación el ser humano se encuentra consigo mismo por múltiples caminos como una lectura o en la contemplación de un ícono que revela en su visibilidad la invisibilidad del ser (Marion, 2006; p. 21). Las múltiples formas de la alteridad no restringen las posibilidades de la meditación, sino que despierta la curiosidad al pensamiento meditativo. Si la meditación potencia el cultivo de la inteligencia espiritual entonces tiene sentido afirmar que en la meditación esclarece progresivamente el sentido de la vida, que acontece como posibilidad misma del despertar del pensamiento, la conciencia y la responsabilidad respecto al mundo.

En la meditación se consume el pensamiento reflexivo, que en el mundo contemporáneo es condición de posibilidad para el ejercicio del pensar sobre la vida. La consumación existencial del hombre garantiza el sentido, despierta el pensar meditativo y facilita el cultivo de la *inteligencia espiritual*, porque es en el *preguntar último* donde la vida cobra mayor sentido, cuanto más se vuelve preponderante la reclamación de lo humano.

Estas cuestiones emergen de lo más hondo de la conciencia humana, pero sólo pueden emerger porque en el ser humano hay un tipo de inteligencia diferencial. Esta inteligencia da la capacidad para penetrar en la más íntima estructura de la realidad, en esos interrogantes que trascienden el método científico y que están fuera del imaginario social (Torralba, 2016; p. 86).

Como ejercicio espiritual, la meditación ejercita la actividad del espíritu humano hacia el pensamiento reflexivo. No se trata simplemente de una actividad cognitiva en la que se piensan datos, o informaciones. ¡No! Es sobre todo el pensar meditativo que acontece en el silencio y la serenidad como respuesta al sentido de la existencia y el cultivo de la vida espiritual. Si pensar la vida es una actividad netamente del espíritu, se hace preponderante el cultivo de la inteligencia espiritual porque es allí donde se oculta el misterio de lo humano. No resulta fácil cultivar el pensamiento sobre la vida en el mundo contemporáneo por la asedia de la técnica que embelesa el pensar

meditativo y la imbrica hacia los fines del pensamiento calculador de la sociedad de consumo (Baudrillard, 2009b). El pensamiento ejercita el despertar de la conciencia y su conminación hacia lo auténtico.

1.6. El silencio

El silencio, como práctica espiritual en el mundo grecolatino, es un ejercicio que tiene por finalidad formar a la persona en la capacidad de escucha. Es interesante cómo en algunas comunidades o sectas griegas el silencio era algo fundamental, sobre todo, en los procesos de iniciación y formación:

En las comunidades pitagóricas se imponía cinco años de silencio a los integrantes que debían iniciarse. Cinco años de silencio no quiere decir, por supuesto, que tenían que callarse por completo durante cinco años, sino que, en todos los ejercicios, todas las prácticas de enseñanza, de discusión, etcétera, en fin, cada vez que había que vérselas con el *logos* como discurso de verdad, quien no era aún más que un novicio no tenía derecho a hablar. Era preciso que escuchara, que escuchara exclusivamente, que no hiciese sino escuchar sin intervenir, sin objetar, sin dar su opinión y, desde luego, sin enseñar. (Foucault, 2014; p. 325).

El silencio y la capacidad de escucha tienen un vínculo esencial en la consolidación de un sujeto de verdad y de acción que huya de la *charlatanería*, a la avidez de novedades, según Heidegger (2018). Se puede caer muy fácilmente en juicios arbitrarios, sin fundamento, cuando no se sabe escuchar. No hacemos referencia solamente al sentido de la audición, sino también a la capacidad crítica de lectura de la realidad. La persona que busca formarse en el cultivo de la vida espiritual tiene que sobrepasar los límites de la mediocridad para ser capaz de formar, lo que con Torralba se puede llamar la inteligencia espiritual (2016; p. 191-234).

En el mundo antiguo “la charlatanería era el primer vicio del que había que sanar cuando se comenzaba a aprender y a iniciarse en la filosofía.” (Foucault, 2014; p. 325). Se entiende por charlatanería la incapacidad de la persona de abordar profundamente un tema, de quedarse simplemente en los imaginarios colectivos, lugares comunes, lo que recibe de la opinión generalmente aceptada y masificada (Lipovetsky, 2010). Esta incapacidad imposibilita a la persona abrirse al mundo, comprender el sentido de las cosas y hace que la persona se quede una visión media, *mediocre*, de las cosas. Por eso para los clásicos, entre ellos Plutarco, el silencio era parte esencial del proceso educativo.

El charlatán es siempre un vaso vacío. Y es incurable, porque esta pasión de la charlatanería solo puede curarse, como las otras, por el *logos*. Ahora bien, el charlatán, justamente, no retiene el *logos*, lo deja derramarse de inmediato en su propio discurso. Y por consiguiente no lo puede curar, a menos que tenga a bien callarse. (Foucault, 2014; p. 327).

Foucault es muy enfático en la cura del charlatán: callarse. El silencio se aprende desde las condiciones externas, como el *callarse*, hasta los signos internos, como una actitud que poco a poco forma un estilo de vida (Torralba, 2016; p. 197). Si el charlatán no es capaz de callarse no podrá salir del estado de *stultus*, o necedad. Al emprender la vida espiritual, el cuidado de sí, y asumir el silencio como una práctica espiritual, exige de parte de la persona perseverancia y constancia en el ejercicio. Aunque parezca inofensivo, el silencio no es una práctica fácil, porque siempre hay la tendencia a decir algo, a dar una opinión, a responder muchas veces sin pensar antes aquello que se va a decir. Siendo un ejercicio espiritual requiere de parte de la persona, como ya se dijo, la responsabilidad en esta práctica.

Otra función del silencio, además de superar la charlatanería, es que favorece el proceso de interiorización (Torralba, 2016; p. 197). Si queremos que algo quede haciendo mella en la conciencia de la persona y tenga frutos espirituales es importante hacer silencio cada vez que se ha recibido una instrucción, se ha leído un libro, o analizado con atención la realidad. El silencio, además de ser una actitud contemplativa, es una práctica que conmina a la acción. Por eso, siguiendo a Plutarco:

[c]uando se ha escuchado algo, cuando se acaba de escuchar una lección o cuando se acaba de escuchar hablar a un sabio, recitar un poema o citar una sentencia, en ese momento es preciso, en cierto modo, rodear la reciente escucha con un aura y una corona de silencio. No convertir de inmediato en discurso lo que acaba de escucharse. En sentido estricto, hay que retenerlo, es decir, conservarlo y evitar reconvertirlo enseguida en palabras. (Foucault, 2014; p. 326).

La charlatanería convierte en palabras, de inmediato, aquello que ha sido objeto de la contemplación. En cambio, quien se ha cultivado en el silencio no da el paso tan rápido porque puede correr el riesgo de conceptualizarlo (Baudrillard, 2009a) o quedar provisionalmente estancado, en fase de discurso, aquello que es objeto de la acción (Velásquez, 2018; p. 98—100). En otras palabras: el silencio facilita que la persona pueda interiorizar lo escuchado, comprender el sentido y, de esta forma, llevar a la persona a la toma de decisiones. Es lo que Paul Ricoeur llama: *hermenéutica de la apropiación* (2001; p. 108—110).

En asuntos de la vida espiritual, del cultivo de sí, es importante formarse en el silencio y la capacidad de escucha. Para poder decir algo con sentido, justo y no arbitrario, primero hay que aprender a escuchar de manera crítica. Inclusive, no todas las veces hay que hablar, decir algo, o decir sentencias improcedentes que, en vez de ayudar a la persona, se convierten en un obstáculo notable en la práctica de sí. Hay que aprender a callar, a hacer silencio, a no poner en palabras aquello que es objeto de la contemplación. El silencio como ejercicio espiritual ayuda en la consolidación de un sujeto de verdad y de acción dado que lo ejercita en la capacidad de escucha, lectura crítica y en la capacidad de contemplación que no es otra cosa que ver en profundidad aquello que pertenece al reino de lo indecible.

[...] para que el silencio del discípulo sea un silencio fecundo, para que, en el fondo de ese silencio, se depositen como corresponde las palabras

de verdad pertenecientes al maestro, y para que el discípulo pueda hacer con ellas esa cosa suya que lo habilitará algún día a convertirse en sujeto de veridicción, es preciso que, por el lado del maestro, el discurso presentado no sea un discurso artificial, fingido, un discurso obediente a las leyes de la retórica y que no aspire a suscitar en el alma de discípulo otra cosa que los efectos patéticos. Es preciso que no sea un discurso de seducción. Tiene que ser un discurso tal que la subjetividad del discípulo pueda apropiarse de él y que el discípulo, al apropiárselo, pueda llegar a su propio objetivo, a saber, él mismo. (Foucault, 2014; p. 351).

Lo que propone Foucault, como una de las funciones principales del silencio, es la capacidad de apropiarse de los discursos verdaderos de tal forma que se confundan, por decirlo de alguna manera, con el sujeto de acción. Se entiende la apropiación no solo en el sentido cognitivo, sino también existencial. En otras palabras: la apropiación permite a la persona desarrollar un dinamismo noético y existencial de los discursos verdaderos (Velásquez, 2018; p. 93). El sujeto al apropiarse de los discursos verdaderos no solo los retiene en la memoria, sino que es capaz de comunicarlos a través del testimonio y el discurso. Foucault entiende por discursos verdaderos, en *la hermenéutica del sujeto*, el conjunto sapiencial que permite a la persona dirigir la vida de forma loable en el mundo. Así, por ejemplo, la sentencia latina *“Afflictis lentae celeres gaudentibus borae”* (Ortiz, 2005; p. 20) apropiada como parte de los discursos verdaderos que permite comprender la sensación temporal de sentido a la que se ve expuesto el sujeto debido a la influencia externa que modifica los estados de ánimos de las personas (Velásquez, 2017a; p. 50).

Ahora bien, no se trata simplemente, como lo afirma Torralba, del silencio fáctico en tanto ausencia de ruido externo, sino de un silencio transcendental que acontece en el interior de la persona (2016; p. 197—199). Quizás la mayor dificultad que experimenta el sujeto es lograr ese estado de silencio interior debido, como ya se ha mencionado, por el estado de *stultitia*. Es en el silencio donde aflora la condición humana en su situación real, pura y transparente, es decir, permite el encuentro consigo mismo (Velásquez, 2017a; p. 63—65). Además, nos aclara la situación existencial de la conciencia en relación con el mundo, es decir, nos ayuda a indagar y resolver el problema del sentido:

El silencio es un ámbito especialmente idóneo para la irrupción de preguntas y de experiencias que están íntimamente conectadas con la vida espiritual. Cuando uno está en silencio consigo mismo y logra acallar las voces de la mente, se asombra a la realidad, experimenta el misterio de todo lo que hay y palpita en él, con ímpetu, la pregunta por el sentido. [...] El silencio juega un papel decisivo para la práctica de la oración, de la meditación, del encuentro con Dios y con el mundo (Torralba, 2016; p. 197).

El silencio hace audible el sentido de la vida porque permite la interacción dialógica con la conciencia que, como sí mismo, expresa el misterio. Así lo afirma Paul Ricoeur al analizar el fenómeno cognitivo de la conciencia desde Heidegger, describe

el proceso vocacional del profeta bíblico con su sí-respondiente: “si se pregunta quién llama, es preciso decir que “en la conciencia el *Dasein* se llama a sí mismo; dicho de otro modo, el llamado de la conciencia no es otra cosa que el llamado de la inquietud.” (Ricoeur, 2015a; p. 115). El silencio facilita el encuentro consigo mismo, con la narrativa existencial del *ser* que al pensar en la vida no le queda más remedio que encarar la acuciante pregunta por el sentido. El ser humano a través del silencio es capaz de comprender su existencia porque escucha la conciencia de sí, que no es otra cosa que la instancia cognitiva del yo, es decir, del carácter individual. “El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein*, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros.” (Heidegger, 2003; 188). En definitiva, pensar la vida en el mundo contemporáneo es posible desde el silencio porque permite la interacción dialógica con lo otro, que en su forma indeterminada, coadyuva en los procesos intelectivos que permiten el conocimiento de sí, la inquietud de sí, y la dinamicidad progresiva de la respuesta.

1.7. La lectura y la escritura

La lectura y la escritura, como ejercicios espirituales, fomentan y permiten el cuidado de sí. Foucault afirma, a propósito de la lectura filosófica “no es llegar a conocer la obra de un autor; su función ni siquiera es profundizar su doctrina. Mediante la lectura, se trata esencialmente -en todo caso, ése es su objetivo principal- de suscitar una meditación.” (Foucault, 2014; p. 338). La lectura no tendrá otra finalidad que conducir a la meditación (Torralba, 2016; p. 227). Como ya lo hemos mencionado la finalidad de la meditación es por un lado la apropiación y por otro lado la identificación.

En la lectura, desde Foucault, se fomenta en la persona la capacidad perceptiva del *logos* en la realidad, en los textos fijados en la escritura, en las disertaciones magistrales en el salón de clase, en el pulpito u otras instancias del *logos*. El sujeto es capaz de leer porque puede penetrar en profundidad en el sentido patente y a la vez latente de los discursos (Velásquez, 2018; p. 98—100). A través de la lectura, además de ampliar su horizonte de comprensión, el sujeto enriquece en igual medida su percepción de mundo, y de esta forma se abre a múltiples posibilidades existenciales que operan como facilitadores de la existencia.

Para Foucault hay una fuerte interdependencia entre lectura, meditación y escritura, porque “si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura.” (Foucault, 2014; p. 341). La lectura filosófica no tiene por objeto simplemente la comprensión analítica del autor, ni mucho menos ligada a su historia de vida. Al respecto afirma Ricoeur que el texto se independiza de su autor a tal punto que instaura un mundo: el mundo del texto (2001; p. 104—108). Se entiende por mundo del texto lo que constituye la cosa del texto en sí, su forma más específica que acontece al interior de la obra. Si hablamos, por ejemplo, de literatura el mundo del texto es el mundo ficticio de la obra literaria (Velásquez, 2015); pero si hablamos de filosofía el mundo del texto filosófico es la cosa del texto que suscita el pensamiento,

la meditación, el silencio y la escritura.

Desde Foucault el texto filosófico tiene una relevancia particular, y no es porque se trate de un tipo de escritura especial, ni mucho menos porque detenta un poder en el sujeto de acción. Podríamos decir, siguiendo a Marion, que la función del texto filosófico es dar a luz un pensamiento que tiene lugar en la persona (Marión, 2005); algo así como un ejercicio mayéutico cuya pretensión no es más que despertar. Así mismo, Foucault considera que en la escritura filosófica hay un modo particular de tratar los temas, no de forma parcial o arbitraria sino con la pretensión de verdad total y a la vez dinámica. Es total en virtud de la razón, y es dinámica porque siempre estará en construcción.

La lectura, por tanto, es un ejercicio espiritual que implica la apertura al mundo del texto que, como un despertar, suscita la meditación como apropiación e identificación. La escritura es la consecuencia inmediata tras la lectura y la meditación. Ahora bien, no es cualquier tipo de escritura, sino que es escritura de sí (Foucault, 1999; p. 289). “Se escribe tras la lectura para poder releer, releer para sí mismo e incorporar de ese modo el discurso de verdad que se escuchó de los labios de otro o se leyó con el nombre de otro.” (Foucault, 2014; p. 342). La escritura supone la apropiación e identificación, es decir, no se puede escribir sino aquello que hace parte integral de la vida y tiene como base un dinamismo intersubjetivo noético y existencial que procura la constitución de un sujeto de verdad y de acción.

La escritura es, por lo tanto, un elemento de ejercicio, con la ventaja de tener dos usos posibles y simultáneos. El uso, en cierto modo, para sí mismo. Puesto que, en el mero hecho de escribir, precisamente, asimilamos la cosa misma en que pensamos. Le ayudamos a implantarse en el alma, le ayudamos a implantarse en el cuerpo, a convertirse en una especie de hábito o, en todo caso, de virtualidad física. [...] Uso para sí; pero la escritura, desde luego, también es un uso, sirve para los otros. [...] Y en este intercambio flexible de los beneficios y las ventajas, en este intercambio flexible de los servicios del alma en los que se intenta favorecer al otro en su progreso hacia el bien y hacia sí mismo, podrán advertir con claridad la importancia de la actividad de la escritura. (Foucault, 2014; p. 342—343).

Foucault identifica dos beneficios en la escritura: uno dirigido hacia sí mismo, y el otro hacia los otros. La escritura de sí surge, como ya lo hemos dicho, de la lectura, la meditación, la apropiación y la identificación; no es un proceso que surge de buenas a primeras, es logro del cultivo de la vida en la ejercitación simultánea de las prácticas espirituales. Ahora bien, también la escritura tiene un beneficiario, podríamos llamar indirecto, el otro. Quien se acerca al escrito de alguien accede, en términos de Ricoeur, al mundo del texto donde reside, de forma metafórica, el autor en su pensamiento (Ricoeur, 2015b). Si bien el autor se independiza de la obra, de alguna manera entramos en contacto con él, no de manera física, sino en la virtualidad del texto (Velásquez, 2017b). Al participar de la escritura de otro, la persona se ve conminada al ejercicio de la meditación.

El otro se beneficia, como lo afirma Foucault, a modo de intercambio flexible *de beneficios y ventajas*. ¿En qué consiste este intercambio flexible? Es, ante todo, la dinámica misma de la lectura, de la apropiación y de la identificación. La flexibilidad del intercambio se da por la relación que se establece entre la escritura de sí, y la escritura para el otro. Si bien, cuando se escribe, por ejemplo, una reflexión, un texto filosófico o una aproximación conceptual sobre un tema, está de fondo la intención del sujeto. El lector, quien participa de la escritura del otro de sí, se dará cuenta del intercambio flexible que sucede en los beneficios y ventajas de la lectura. Es lo que Gadamer llama *fusión de horizontes* (1998a).

La lectura y la escritura como prácticas espirituales, junto con los demás ejercicios ya mencionados, el examen matinal, el examen de conciencia, la ascética filosófica, el acompañamiento existencial y el silencio, forman parte del único proceso existencial: el cuidado de sí en la resolución progresiva y dinámica de la *inquietud*. Lo que nos propusimos hasta aquí era presentar, a modo de aproximación, algunas prácticas espirituales desde Foucault, cuya exposición tuvo como escenario de lectura los siglos I y II d.C. No resulta fácil proponer algo que antaño era normalmente aceptado, ya sea por el influjo cultural o por las condiciones específicas del tiempo; sin embargo, no se trata solo de señalar cómo se aplicarían dichas prácticas en la actualidad, sino más bien cómo estos ejercicios espirituales, asumidos como un estilo de vida, fortalecen la vida interior de la persona, de tal forma que pueda superar la condición de *stultus*, es decir, de vulnerabilidad, falta de autonomía, autodeterminación y direccionamiento existencial. Como todo, no son la única alternativa, pero sí un camino viable para el fomento y cultivo de la vida espiritual, o lo que Torralba llama *inteligencia espiritual* (2016).

3. EL CULTIVO DE LA VIDA ESPIRITUAL: UNA NECESIDAD DEL MUNDO DE HOY

El pensamiento sobre la vida es una actividad netamente del espíritu. Responde a la necesidad cognoscitiva existencial de la *epimeleia heautou* (Foucault, 2014; pp. 28—29). La vida misma se convierte en objeto primordial del pensamiento en la que se ven involucrados ciertos procesos intelectivos producto de la toma de distancia de la experiencia cotidiana. Se especula sobre la vida siendo cotidianamente en el mundo sujeto y objeto del pensamiento (Foucault, 2014; p. 33). Ahora bien, no es una actividad intimista: el ser humano piensa sobre la vida en relación con lo otro, que se comporta como idea, libro, discurso, persona, director espiritual, sí mismo (Ricoeur, 2006) Dios, acontecimiento y otras formas de la alteridad. Tiene sentido, por tanto, entender la actividad del pensamiento como un dinamismo intersubjetivo. Paul Ricoeur lo expresa en los siguientes términos: “toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro” (Ricoeur, 2015b; p. 21). El comprender la vida es un ejercicio hermenéutico existencial que se desarrolla por el desvío y debido a la interacción dialógica con lo otro que, en su forma indeterminada, compendia el mundo como un conjunto de subjetividades que hacen posible la acción cognoscitiva espiritual del *ser* en cuestión.

Si pensar sobre la vida en el mundo contemporáneo requiere del ejercicio de las prácticas espirituales, ¿es posible resolver la inquietud de sí? La posibilidad misma del pensamiento humano, como condición *sine qua non* del ejercicio espiritual del sentido, se hace cada vez más urgente, cuanto más la vida queda sumergida en la superficialidad de la existencia (Torralba, 2016; p. 263). La vida del ser humano actual va en detrimento del cultivo de lo espiritual. En un mundo tecnificado, multidimensional y virtualmente posible (Velásquez, 2017b), en continua fase de recreación parece ser que el pensamiento sobre la vida no resulta fácil, y más bien se convierte en un impedimento a la actividad del pensamiento reflexivo porque no cabe la ínfima oportunidad para la toma de distancia, detenerse, reconocerse en el mundo y poder tomar decisiones. La eficiencia del resultado, la aceleración del mercado impulsada por el mito del progreso (Horkheimer, 1998; p. 62), la inmediatez de la vida virtualmente accesible en la sociedad red, y los mecanismos del control social, son dispositivos que consolidan un sujeto escindido y potencialmente esquizofrénico (Velásquez, 2018). Atreverse a pensar la vida, llevar a cabo el ideal kantiano del *sapere aude* (Kant, 2004; p. 33), no es una tarea fácil en un mundo cuya dinámica va en menoscabo del cultivo de lo espiritual.

No obstante, en el ser humano hay una sed ávida por autenticidad que, a pesar de las barreras existenciales y sociales, es posible un camino dada la naturaleza racional de la condición humana. En otras palabras: allí donde acontece el ser humano y sus posibilidades como ser potencialmente espiritual, es plausible el pensamiento sobre el sentido de la vida dada la naturaleza racional del ser humano. Lo plausible se diferencia de lo posible por su carácter derrotable. Si el pensamiento sobre la vida es plausible en el mundo contemporáneo quiere decir que no es una actividad factible en sí misma. Cobra sentido dirigir el pensamiento de la vida hacia el discurso originario existencial del cuidado (Torralba, 2002; p. 143).

La pregunta por el sentido de la existencia es el discurso originario existencial del cuidado. Procurar una vida auténtica que haga plausible el pensamiento meditativo es la forma como el ser humano contemporáneo hace factible el despertar de la conciencia de sí como instancia cognitiva meditativa que conduce al ser humano hacia la confrontación en la conciencia. La sobreabundancia de informaciones sobre la concepción del mundo entorpece la actividad del pensamiento y la eficacia del *logos* meditativo. Viktor Frankl en “psicoanálisis y existencialismo” (2010) resalta la dimensión espiritual de la psicoterapia en la que el hombre toma conciencia de las armas espirituales que le ayudan a afrontar la cuestión del sentido. “Lo que el hombre neurótico puede exigir, es una crítica inmanente de todo aquello que puede alegar a manera de argumentos espirituales, que derivan de una concepción de mundo.” (Frankl, 2010; p. 29). El mundo acontece como escenario existencial del *ser* y ámbito especializado del pensamiento meditativo. Una concepción de mundo auténtica va en consecuencia a consolidar la posibilidad misma del pensamiento reflexivo. El hombre piensa en el mundo su situación existencial y procura lo auténtico como estilo de vida.

Quien procura la vida busca a como dé lugar lo auténtico. Si en el mundo actual es plausible el pensamiento sobre la vida, vale la pena resolver el sentido de la existencia. La complejidad del asunto estriba en los mecanismos que disuelven, por no decir

aniquilan, la pregunta: la enajenación del pensamiento que se ubica en lo meramente inmediato, el hastío por la vida (Frankl, 2003; p. 33), y la angustia que provoca el encuentro consigo mismo (Torralba, 2016; p. 263); por eso pensar la vida es una actividad netamente del espíritu. Lo auténtico procura una vida plena, espiritual y trascendente. El ser humano por definición, desde la filosofía de la religión, es capaz de Dios como un hecho antropológico, es decir, esencial a la naturaleza humana (Torralba, 1998; p. 125). Lo espiritual responde a las necesidades internas en el ser humano y es la condición de posibilidad para confrontar la existencia en la angustiada tarea del pensamiento.

Pensar la vida nace de la pregunta por el sentido de la vida (Frankl, 2000; p. 88). El sentido mismo de la pregunta orienta el pensamiento hacia el silencio, la serenidad y la meditación. En la pregunta lo plausible queda superado por lo auténtico, es decir, queda anulado por la operación misma del pensamiento meditativo, en la que lo plausible pasa a ser posible. La pregunta por el sentido de la vida permite al ser humano tomar distancia, en la que se puede pensar el mundo sin él, y a la vez, en un mismo movimiento, involucrarse de lleno en el mundo. La existencia es el motor mismo de la indagación por el sentido (Torralba, 2016; p. 85). Sin embargo, es posible, como ya hemos dicho, la indiferencia a la pregunta (Frankl, 2002). Podemos pasar la existencia como una vida reducida a satisfacer las necesidades biológicas sin ningún sentido, sin autenticidad. En la contemporaneidad la indagación por el sentido se ha resuelto como mera sobrevivencia o permanencia del *ser*, como un asunto meramente biológico. En esta condición la mayoría de las personas se encuentran anquilosadas porque no les queda tiempo para tomar distancia.

La dinámica acelerativa del mundo actualmente no permite este distanciamiento porque podría perder sentido la vida y sucumbir, inevitablemente, en la angustia y provocar el vacío (Velásquez, 2017a; p. 64). “Una de las penosas consecuencias de la atrofía de la vida espiritual es el vacío existencial. Esta verdadera enfermedad, que afecta a miles de personas en nuestro mundo, genera depresiones y neurosis” (Torralba, 2016; p. 280). El vacío es consecuencia de la falta del cultivo de la inteligencia espiritual. En otras palabras, si el ser humano cultiva la inteligencia espiritual está potencialmente predispuesto a resolver la progresiva tarea del pensamiento vital del sentido.

El vacío desnaturaliza la existencia humana y la esencia misma del ser queda oculta por la inoperancia del discurso existencial del cuidado. “El vacío existencial puede quedar larvado, permanecer enmascarado; y [pueden haber] varias máscaras bajo las que se oculta” (Frankl, 2003; p. 89). Hay un temor generalizado al pensamiento, como si apareciera en él, metafóricamente hablando, el monstruo que es cada uno. El temor a lo que es cada uno impide el ejercicio espiritual del pensamiento en el silencio, la serenidad y la meditación. Se prefiere acudir a otras instancias que resuelvan el problema del sentido tales como: una utopía totalitaria, un líder que consuma las expectativas existenciales, una ideología que dirija la forma de pensar, actuar, consumir y conducir la vida. “Desbordados por el complejo de vacuidad, expuestos y entregados indefensos a un vacío total de sentido, se arrojan de cabeza a la aventura, para llenar su vacío con sinsentidos y absurdos” (Frankl, 2003; p. 134).

Es posible vivir indiferentes a la cuestión del sentido y probablemente nunca preguntarse si vale la pena vivir. El ser humano al evitar la angustiada tarea del pensamiento evade la cuestión del sentido. Por eso se vuelve perentoria la necesidad de cultivar la inteligencia espiritual como una forma que garantiza el desarrollo pleno de la vida humana.

El cultivo de la inteligencia espiritual es la forma más loable de encarar la pregunta por el sentido y develar el misterio de lo humano. El misterio es ante todo silencio categorial que lanza al ser humano hacia algo que carece de códigos o parámetros, lejos del pensamiento calculador; el sentido mismo de la vida es un misterio. La conciencia es una modalidad propia de lo espiritual que resuelve, en su dinámica progresiva, la cuestión del sentido. Ella está abierta al misterio porque en ella opera, como algo innato, el asombro hacia lo desconocido. Lo desconocido colinda con el misterio, aunque no se integra totalmente, dado que en lo desconocido opera un “ya” “pero todavía-no” de la develación. Por eso se hace vital el cultivo de la inteligencia espiritual porque es la forma en que la vida puede tornarse con sentido en un mundo colonizado por lo caótico. La ciencia parece que tuviera los datos lógico—gramaticalmente contruidos para abordar el sentido aparente de lo que hay; sin embargo, no puede ir más allá de lo evidente porque en el sentido no hay fórmulas que den cuenta del misterio que desborda la existencia (Fazio, 2017).

Ahora bien, ¿es el cultivo de la inteligencia espiritual la causa racional del sentido? ¿La vida con sentido es posible en su forma intuitiva? ¿No equivaldría la culminación del sentido con la muerte? La inteligencia nos capacita para abordar el misterio de lo humano y de esta forma responder a la cuestión del sentido; esto no equivale a que la cuestión sea resuelta de forma definitiva. La culminación del sentido de la vida equivale al sentido mismo de la muerte, porque en ella está fundado el abordaje pleno del sentido de lo que somos: finitud y vulnerabilidad. Allí donde acontece la muerte culmina la pregunta por el sentido (Heidegger, 2003). La causa racional del sentido es la inteligencia espiritual porque es a partir de ella que inicia la búsqueda y opera como una modalidad propia del intelecto humano que, en su función articuladora, compenetra las otras habilidades cognitivas (Torralba, 2016; p. 27). La inteligencia espiritual es fruto del cultivo de la interioridad porque todo ser humano está potencialmente capacitado para vivir plenamente feliz, lo cual no significa que todos lleguen a lograrlo, no como una fórmula del destino, sino por el acto mismo de la voluntad. La plena felicidad, al igual que el sentido, no se resuelve definitivamente porque hay una fuerte correlación entre el sentido y el misterio. La potencia vital del existente se encuentra en la inteligencia espiritual como una fuerza que mueve al ser humano a convertirla, en su forma progresiva, en acto consumado.

Pensar la vida, abordar el misterio de lo humano, encarar la cuestión del sentido, confrontar la angustia y ser acto espiritual consumado es algo que se logra con el cultivo de la inteligencia espiritual. Parece que no se trata de cualquier cosa, ni mucho menos de algo que se puede deliberadamente dejar de lado: la conciencia arroja al ser humano hacia el misterio que, en su inabarcabilidad, se alcanzan destellos cotidianos de luz, que día a día resuelven el sentido y el significado del devenir existencial del hombre. El tiempo, en su forma misteriosa, es el gran maestro que resuelve en cada

persona la cuestión del sentido. El espacio, como condición de posibilidad de la existencia, es la forma como la persona se comprende en el mundo.

Tanto el tiempo como el espacio influyen en la determinación y los alcances de inteligencia espiritual. A cada momento de la historia le corresponde una forma de resolver la cuestión del sentido, y al parecer, actualmente se ha vuelto una indagación acuciante cuanto más la vida está acechada por el sinsentido, que paradójicamente, resuelve en su forma aparente el sentido mismo de la vida. El sinsentido parece ser un modo como resuelve el ser humano actualmente la cuestión del sentido, caracterizado por lo aparente, y cuya ilusión vital (Baudrillard, 2002), desvía lo auténtico por la denegación existencial de la pregunta: evadir la angustiada tarea del pensamiento de la vida.

Si el sentido de la vida se fundamenta en el sinsentido mismo, ¿Puede la vida tener significado en el sinsentido? ¿A caso no es una contradicción discursiva? ¿Es el sinsentido de la vida la forma como se resuelve la angustiada tarea del pensamiento actualmente? Si es así, ¿tiene sentido pensar la vida desde lo auténtico? El sinsentido constituye la esencia misma de la indagación nihilista de la existencia (Velásquez, 2018; p. 95). La nada comporta un problema tradicional en la filosofía. El sinsentido de la vida es la vacuidad existencial del significado, cuya dinámica opera en la indiferencia frente a la vida, la aniquilación del ser y el simulacro de una vida feliz. El suicidio se ha convertido en una práctica habitual porque se ha vuelto en la salida más fácil ante los altibajos de la existencia: el pensamiento humano está permeado por el vacío, que deja desprovista a la persona del significado de la existencia.

El vacío, en este sentido, desnuda al ser, lo aliena, para darle sentido mismo en la destrucción de la vida, como el “poder” de acabar con la angustia vital de la existencia porque no se quiere encarar la vida en su condición angustiada y en su forma vulnerable. En esto radica la cuestión del sinsentido: no hay en el mundo ningún tribunal humano que pueda resolver de forma definitiva la cuestión del sentido, por tanto, para no dar espera a la angustiada tarea del pensamiento se prefiere acabar con el motivo mismo de la pregunta: la existencia. La pregunta abre horizontes, la respuesta restringe posibilidades. Esto quiere decir que, si la interpelación existencial está latente, las posibilidades siempre serán infinitas; si, por el contrario, la respuesta es definida, en este caso, desde el sinsentido, no vale la pena vivir.

Se hace cada vez más urgente el cultivo de la *«inteligencia espiritual»* que resuelva la cuestión del sentido en su dinamicidad propia: la paulatina tarea del pensamiento cotidiano no especializado que aborda la cuestión como una tarea ineludible y auténticamente humana. El sentido mismo de la vida comporta la angustia como la esencia misma de la divagación; por eso encarar la vida desde el sentido será problemático, dado que exige la tarea del pensamiento angustiada. Si la *inteligencia espiritual* coadyuva en la resolución progresiva de la vida, tiene sentido abordar la cuestión existencial del significado desde la oración, como una dinámica propia del espíritu humano.

4. CONCLUSIÓN: LA SERENIDAD, UNA APUESTA COTRACORRIENTE

La serenidad es la consecuencia inmediata de la confrontación vital del silencio y de la tensión entre ser y su negación que se logra por medio del cultivo de la vida espiritual en el ejercicio de las prácticas como el examen matinal, de conciencia, el silencio, el acompañamiento existencial, la ascesis filosófica, la lectura y la escritura expuestas desde Foucault al inicio del artículo. La violencia existencial del ser que es provocada por la angustia de la pregunta por el sentido es condición de posibilidad para que surja la experiencia de la serenidad. Se entiende por *violencia existencial* los procesos que irrumpen en la vida, según Torralba, y provocan la angustia por el sentido e incitan a conducir la vida de manera auténtica (2016; p. 167). La violencia existencial, como un acontecimiento espontáneo que invade la cotidianidad de la persona, provoca la inestabilidad del sentido cuando no son claras las perspectivas de proyecto en relación con el mundo. La tensión entre el ser y el no-ser violenta la conciencia de la persona y provoca la angustia existencial. La serenidad, vista desde Foucault y Torralba, es el culmen de la irrupción violenta del sinsentido y fruto de la práctica asidua de los ejercicios espirituales.

La búsqueda del sentido de la vida es un ejercicio de escucha. [...] Cuando uno es capaz de auscultar [la voz de la conciencia] y de vivir conforme a ella, vive una existencia feliz. Vive acorde con su ser más íntimo y esta adecuación entre la vida exterior y la vida interior es la felicidad. La infelicidad radica, precisamente, en desconocer la propia vocación o en vivir de tal modo que uno está permanentemente en conflicto con lo que naturalmente experimenta en su ser (Torralba, 2016; pp. 166—167).

El conflicto es condición de posibilidad para consolidar la serenidad porque solo se puede reconocer esa calma espiritual cuando ha estado ausente. En otras palabras: la ausencia de serenidad, como manifestación del conflicto interno que hace violencia al *ser*, es la expresión de la conminación existencial hacia lo auténtico actualmente por la vía de las prácticas espirituales. Los obstáculos del sentido (Frankl, 2003; p. 93) son una oportunidad, porque la insatisfacción de la vida impulsa a buscar la plenitud existencial en la serenidad. La calma espiritual del ser humano permite tener claridad cognoscitiva de la situación existencial cotidiana. Se piensa sobre la vida en el mundo que acontece en el bullicio (Velásquez, 2017a; p. 64). La serenidad permite tomar distancia para ejercitar la actividad del pensamiento en las prácticas espirituales. El bullicio existencial, realidad contraria al silencio, violenta la calma espiritual de la persona y quebranta su serenidad. Si la serenidad, como plenitud existencial del *ser* que ejercita la actividad del pensamiento, no es posible, conduce al sinsentido: la frustración existencial de la persona. Por eso pensar la vida en el mundo contemporáneo requiere de la serenidad para tomar distancia del asedio cotidiano que avoca a la ruina al ser humano.

Heidegger, al explicar lo que significa la serenidad, hace un llamado de atención al hombre contemporáneo porque ha sido conminado al sinsentido por la anulación del pensamiento. “La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que

consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento.” (Heidegger, 2002; p. 18). El pensar en la contemporaneidad, según Heidegger, tiene dos modalidades: el pensar meditativo y el pensar calculador. (Heidegger, 2002; p. 19). El primero implica un esfuerzo superior porque es una actividad netamente del espíritu. El pensar meditativo confronta la vida con el sinsentido y es causa esencial de la serenidad. A nuestro juicio, si al hombre contemporáneo no le resulta fácil la serenidad, como un estado existencial de plenitud, es por la falta del cultivo de la inteligencia espiritual por medio del pensar meditativo.

Por su parte el pensar calculador es la modalidad propia del pensar de la ciencia y la técnica. El cálculo del mercado, de las operaciones militares, de la política representativa, del consumo, entre otros, no permiten el florecimiento del pensar meditativo que, según Heidegger, pertenece a la esencia misma del pensamiento auténticamente humano. Frente a la huida del pensamiento Heidegger propone la serenidad.

En la serenidad el ser humano experimenta el rescate del pensamiento meditativo: “la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo” (Heidegger, 2002; p. 30). El misterio se da en el pensamiento meditativo; el peligro con el influjo y predominio de la técnica, reside en la aniquilación del pensamiento reflexivo; por eso, ejercitar el pensamiento por medio de las prácticas espirituales garantiza la asunción de mecanismos que rescatan lo auténticamente humano, de este mundo imbuido por el consumo y la tecnología (Velásquez, 2017a; p. 64). En definitiva, el pensar la vida en el mundo contemporáneo requiere de los ejercicios espirituales para que el pensar meditativo y reflexivo sea el punto de apoyo para el despertar existencial que no es otra cosa que el cultivo de la *inteligencia espiritual*.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, J. (2009a) *¿Por qué no todo ha desaparecido ya?* Medellín: Universidad de Antioquia.
- _____. (2009b) *La sociedad de consumo, sus mitos y sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Fazio, Mariano. (2017) *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp
- Fernández, A. (2016) *Con Jesús recorramos juntos la aventura del Espíritu*. Bogotá: Serie de animación Salesiana.
- Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós
- _____. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- Francisco. (2018). *Exhortación Apostólica Gaudete et exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. Bogotá: San Pablo
- Frankl, V. (2000) *En el principio era el sentido*. Barcelona: Paidós
- _____. (2002) *Psicoterapia y humanismo ¿Tiene un sentido la vida?* México D.F: FCE
- _____. (2003) *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder
- _____. (2010) *Psicoanálisis y existencialismo: de la psicoterapia a la logoterapia*. México: FCE
- Gadamer, H. (1998a) *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos
- _____. (1998b). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2002) *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal
- _____. (2003) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M y Theodor Adorno. (1998) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta
- Kant, I. (2004) *Filosofía de la historia, qué es la ilustración*. La Plata: Caronte Filosofía.
- _____. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos
- Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Literales.
- _____. (2006) *El cruce de lo visible*. Castellón: Ellago Ediciones

- Ortiz, J. (2005). *Diccionario Akal del Refranero Latino*. Madrid: Ediciones Akal.
- Osorio, J; Cardona, Hernán. (2018) *El seguimiento de Jesús desde la negación de sí mismo. Un giro en la comprensión de Marcos 8*, **34**. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ricoeur, P. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2001). *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- _____. (2006) *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI
- _____. (2011) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta
- _____. (2015a) *Amor y justicia*. Ciudad de México: Siglo XXI
- _____. (2015b) *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Torralba, F. (1998) *Poética de la libertad, lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós
- _____. (2002) *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Institut Borja de Bioética
- _____. (2016) *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Velásquez, E. (2015). “La sociedad de consumo en *La Caverna* de José Saramago: la aplicación de la función purgativa de la obra literaria. *Escritos*, **51**, pp. 497—524.
- _____. (2017a) “La dimensión temporal del Dasein en la era virtual, para una hermenéutica existencial del tiempo”, *Versiones 2º época*, 11 enero—junio; pp. 40—68
- _____. (2017b) *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*. Saarbrücken: Editorial Académica Española
- _____. (2018). “Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción.” *Revista de filosofía UCSC*. 17.1; pp. 91—115
- Vignale, S. (2012). “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación.” *Revista internacional de Filosofía*. 17; pp. 307—324

**EL VALOR PEDAGÓGICO DE LA LEY:
APROXIMACIONES PARA EL DESARROLLO PERFECTIVO DEL
SER HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA DE FRANCISCO RUIZ
SÁNCHEZ**

***THE PEDAGOGICAL VALUE OF THE LAW:
APPROACHES TO THE PERFECTIVE DEVELOPMENT OF THE
HUMAN BEING FROM THE PERSPECTIVE OF FRANCISCO RUIZ
SANCHEZ***

Yamila Eliana Juri
CONICET-UNCUYO
Mendoza, Argentina
yamilajuri@gmail.com

María Elisa Di Marco
CONICET-UNCUYO
Mendoza, Argentina
mariaelisadimarco@hotmail.com

Fecha de recepción: 16 de abril de 2019
Fecha de aprobación: 21 de octubre de 2019

Resumen

Se presenta en este trabajo la importancia de la ley como elemento pedagógico en la sociedad política. En este sentido, se reflexiona sobre su valor desde un enfoque realista en donde se demuestra una mirada de la ley más amplia que traspasa los límites del mero señalamiento de lo injusto. En efecto, a partir de la consideración de la escisión antropológica que han generado las teorías modernas del derecho, se profundiza –desde el planteo educativo que propone Francisco Ruiz Sánchez en el marco de una filosofía cristiana– sobre el valor perfectivo de la ley y su posibilidad educativa. Se concluye sobre la necesidad de una visión más amplia que contemple la integridad del ser humano y la finalidad perfectiva de la ley.

Palabras clave: Ley, Valor Pedagógico, Francisco Ruiz Sánchez, Finalidad Perfectiva.

Abstract

The importance of law as a pedagogical element in the political society is presented in this work. In this sense, it reflects on its value from a realistic approach where it shows a broader view of law that transcends the limits of the mere pointing to the unjust. Indeed, from the consideration of the anthropological split that modern theories of law have generated, it deepens –from the educational approach proposed by Francisco Ruiz Sánchez within the framework of a Christian philosophy – on the perfective value of law and its educational possibility. It concludes with the need of a broader vision that contemplates the integrity of human beings and the perfective purpose of law.

Key words: Law, Pedagogical Value, Francisco Ruiz Sánchez, Perfective Purpose.

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo queremos volver sobre la dignidad de la ley, la cual no está exclusivamente en función de su carácter preventivo respecto de los comportamientos injustos o contrarios a la utilidad común. Aunque, sin lugar a dudas, esta función es muy importante, ya que a ella atienden la conminación y la aplicación ejemplar de las sanciones, de la cual puede depender en cierta medida la pacífica convivencia.

La legislación es una parte esencial de la educación moral de los hombres. Como afirma Juan Casaubón, las leyes humanas positivas buscan un fin alto; un fin educativo, esto es, lograr llevar a los hombres a la virtud, corrigiendo sus acciones al principio por el miedo, y después, por el acostumbamiento. Este es uno de los modos que la ley positiva tiene para contribuir al bien común (1949, p. 55).

Ante los debates continuos sobre la despenalización del aborto, la legalización de la eutanasia, etc., es interesante volver sobre este tópico tan olvidado en nuestra cosmovisión contemporánea. Para ello debemos preguntarnos ¿Cuál es la razón de la ley? ¿Cuál es su sentido más profundo? Estas son algunas de las reflexiones de este trabajo a la luz de un filósofo de la educación, el Prof. Francisco Ruiz Sánchez¹.

En este sentido, en el presente estudio planteamos, en primer lugar, el problema que acarrea la interpretación moderna de la ley en términos generales; en segundo lugar, la ley como instrumento educativo en la sociedad y la perspectiva pedagógica desde Francisco Ruiz Sánchez.

Para llevar a cabo esta investigación se emplea la metodología hermenéutica de lectura, análisis e interpretación de las distintas fuentes bibliográficas (Gadamer, 2015; García Amilburu, 2008). En efecto, como señala Bicocca (2008): “los enunciados que integran el escrito están constituidos por un conjunto de signos o palabras que expresan un contenido que necesita ser interpretado” (p. 104). De esta manera, se apunta a la realización de una lectura analítica de los diversos escritos de los autores —en nuestro caso de Francisco Ruiz Sánchez— para profundizar e interpretar las categorías de análisis que proponemos en este trabajo teórico.

1 Como se narra “Francisco Ruiz Sánchez fue maestro egresado de la Escuela Normal Tomás Godoy Cruz en el año 1946. Más tarde, se graduó de profesor de Enseñanza Secundaria Normal y Especial de Filosofía, por la Universidad Nacional de Cuyo —Facultad de Filosofía y Letras— en 1952. Ejerció esta profesión en dicha casa de estudios como catedrático de Pedagogía desde 1961, y en la Universidad Católica de Cuyo, en San Juan, como profesor de Filosofía de la Educación (1960-1965). Entre otros antecedentes académicos, merece una atención especial el hecho de ser fundador y primer decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires —sede Mendoza— desde 1962 a 1970, en la cual fuese profesor de Pedagogía desde 1963 hasta su fallecimiento en 1982.

Entre sus formadores se encuentran figuras como Ángel González Álvarez, Guido Soaje Ramos y Antonio Millán Puelles.

El profesor mendocino se abocó a desarrollar una búsqueda de los fundamentos del hecho educativo a partir de la consideración de los supuestos antropológicos, sociales y éticos que lo subyacen.

A su vez, el análisis sobre los fines de la educación constituye otro de los temas fundamentales que desarrolla su pensamiento, entre otros tantos aspectos que aborda en sus distintos escritos” (Di Marco, 2018, p. 6).

2. APROXIMACIONES AL PROBLEMA MODERNO DE LA LEY

La utilidad que comporta la legislación está, sobre todo, en enseñar al hombre la justicia y procurar su propio bien. Para ello no podría contener una ley algo que de suyo sea un desvalor ¿Alguien concebiría que se pueda enseñar mentiras? Las leyes, en su generalidad, entrañan juicios de valor y estos deben ser verdaderos. La conducta mandada o prohibida en el precepto debe orientarse adecuadamente al fin de justicia en la relación de la cual se trate.

Como afirma un gran constitucionalista argentino Arturo Sampay:

Ley en sentido formal es toda orden dictada por el órgano legislativo de un ente político, y en sentido material es cualquier precepto emanado de una autoridad pública que regle, de modo abstracto y general, una relación jurídica entre particulares o entre particulares y el poder político o entre dependencias del poder político (Sampay, 1975, p. 43). Por su parte, lo justo legal o derecho positivo:

surge cuando a ciertos débitos morales de la virtud de la justicia y a determinadas acciones nativamente indiferentes con respecto a la moral pero ordenables al bien común, el Estado les sobreañade el débito legal, es decir, los hace obligatorios y coercitivos para la hipótesis de no ser cumplidos (Sampay, 1975, p. 40).

La ley positiva tiene una función primaria y ampliamente necesaria, que consiste en lograr cierta tranquilidad social mediante el miedo de la pena que dichas leyes infligen a los hombres propensos a delinquir. Pero además y es lo que en esta oportunidad queremos señalar, la ley posee una función pedagógica o educativa.

Ante la situación social que se vive, caracterizada por una suerte de anomia colectiva, en donde hay innumerable cantidad de leyes y, sin embargo, una gran desinformación y desvalorización de lo que implican las mismas, es importante tomar conciencia de que la legislación tiene la función de ordenar a la comunidad política, es decir, es el instrumento por medio del cual la autoridad debe marcar el camino que conduce al bien común político y, a su vez, castigar a aquellos que violan el orden marcado por ella.

Por esto, la ley desde una mirada aristotélica, que analiza la naturaleza de las cosas por sus causas, se entiende que es causa formal de la sociedad, conduciéndola a su fin intrínseco que es el bien común político. Por su parte, desde la visión tomista, la ley surge como expresión de la razón e imprime un orden en las cosas.

La ley jurídica positiva, aún con todas sus limitaciones y con las imperfecciones que necesariamente la acompañan, como ocurre con toda obra humana, suele ser algo que concierne a la orientación del ser humano hacia su fin último (Tale, 2004, p. 88).

Sin embargo, con el surgimiento del nominalismo se convirtió la misma en expresión de la voluntad indeterminada del soberano. Esto lo vemos reflejado, por ejemplo, en Thomas Hobbes, quien afirmaba que es deber del soberano hacer buenas

leyes. En este sentido, cabe preguntarse qué es una buena ley, ya que, según la visión hobbesiana ninguna ley puede ser injusta porque está hecha por el poder soberano, garantizado por todos los que lo autorizaron, de modo tal que nadie puede invocar injusticia. Se agrega a ello el consensualismo, porque para Hobbes las leyes de un Estado son consensuadas tal como lo son las leyes de un juego. Aquello que los jugadores acuerden es lo justo.

Así la noción de justicia queda en un plano meramente subjetivo, esto es lo mismo que decir que el soberano no manda lo que es justo, sino que es justo lo que él ordena, afirma Norberto Bobbio en su obra sobre el filósofo inglés:

lo justo o injusto no existían antes de que se instituyese la soberanía; siendo su naturaleza relativa a una orden o ley, y cualquier acción, por sí misma, es indiferente, que sea justa o injusta depende del derecho del soberano. Por lo tanto, los reyes legítimos, al ordenar una cosa la hacen justa por el solo hecho de mandarla, al prohibirla la hacen injusta, precisamente, porque la prohíben (Bobbio, 1990, p. 163).

La modernidad produjo una ruptura en la concepción del derecho. Un ejemplo claro de esto es la crítica de David Hume al principio de causalidad ontológica en *Investigación sobre el conocimiento Humano*, (1988). Recordemos que, para el pensador escocés, si una persona apareciese en el mundo hoy, sólo vería sucesión, hechos seguidos unos de otros. Como no tiene experiencia causal, vería solo sucesiones (al movimiento de una bola de billar, sigue el de la otra) y no relaciones causales. Luego con las experiencias puede anticiparse a lo que sucederá, pero esto no se debe ni a la experiencia ni a la razón. Hume dice que lo que permite la inferencia es el hábito o costumbre. El hábito es una especie de mecanismo mental que se forma por un proceso de repetición y consiste en la tendencia a reproducir un conjunto de hechos psíquicos aprendidos cuando se revive una parte de dicho conjunto. La causalidad es una mera creencia no una noción objetiva. En el ámbito de la experiencia es de gran utilidad, pero si se pretende emplearla en metafísica resultará totalmente engañosa y su empleo caprichoso. La ley se convirtió en la expresión de algo fenoménico, cuyo reflejo no es el ser de las cosas, sino, la percepción que va surgiendo en el individuo.

Por su parte, la secularización del Estado produjo la separación del derecho de la moral y si bien el mismo estaría fundado en la racionalidad humana, se rompería definitivamente esta unidad. La consecuencia necesaria será la separación entre el fuero interno y externo. Así surgirán la gran y famosa divisoria de aguas, el iusnaturalismo y el iuspositivismo.

No resulta difícil reconocer cómo en la actualidad la ley está absolutamente mediatizada por intereses de distinto tipo: ideológicos, económicos, políticos o electoralistas; además, para una gran parte del pensamiento jurídico moderno el Derecho no es *lo justo*: “El derecho puede tener no importa qué contenido, pues ninguna conducta humana es por sí misma inepta para convertirse en el objeto de una norma jurídica” (Kelsen, 1973, p. 136).

Hans Kelsen, caracteriza la teoría idealista del Derecho natural como aquella que concibe que un derecho positivo sólo puede ser considerado válido en el supuesto y en la medida en que haya sido creado de conformidad con las exigencias de la justicia. El derecho para esta escuela es reflejo de la naturaleza humana, que trata de organizar la vida de los seres humanos en sociedad.

Los defensores del iuspositivismo opinan, por el contrario, que el derecho está en la ley escrita por el legislador, todo lo que está fuera de ellas no es derecho. Entienden que hay un orden normativo y otro moral, el estudio de los valores corresponde a este último. Por consiguiente, es el legislador quien –en nombre de la voluntad general– decide sobre el accionar colectivo e individual.

Desde esta perspectiva podemos preguntarnos ¿Qué importancia tiene la ley más allá del punto de vista punitivo? ¿Se reduce la ley a la función de sancionar al que la incumple? ¿Puede concebirse la ley desde una perspectiva más amplia?

En nuestro criterio, entendemos que la legislación no existe únicamente para que las personas no delincan, sino, para que tiendan al bien que le es propio. Es aquí donde se presenta la función pedagógica de la ley.

El Derecho proporciona razones decisivas para el obrar, razones que se fundan en las distintas dimensiones del bien humano y que se formalizan en normas jurídicas. Pero sucede que esas normas jurídicas son fundamentalmente de dos tipos: primero, aquellas cuya adecuación directiva con los bienes humanos y su realización común resulta directamente cognoscible, denominadas principios de Derecho Natural: *principios* porque son primeros en el orden práctico-jurídico, y de Derecho *Natural* porque son cognoscibles por la razón natural y porque ordenan la conducta a bienes que responden a las dimensiones perfectivas de la naturaleza humana; y segundo, las llamadas normas de Derecho Positivo, es decir, aquellas que surgen inmediatamente de la razón práctica de las autoridades políticas y concretan o determinan el contenido de los principios de Derecho Natural (Reiner, 2015, p. 24).

En ambos casos, el criterio para determinar la pertenencia de una directiva pública, tanto de Derecho Natural como de Positivo, reviste carácter finalista y radica en la ordenación de la norma-proposición de la razón práctica, a la realización, promoción o respeto de algún bien humano en su dimensión comunitaria (Massini Correas, 2017).

Cuando Tomás de Aquino trata más específicamente la ley humana agrega otra justificación, que se refiere y se dirige más a su *vis coactiva*: la institución de la ley humana es necesaria porque sólo de ese modo aquellos hombres (sobre todo los jóvenes) de carácter rebelde y dedicados a los vicios pueden ser conducidos, mediante la fuerza y el temor, hacia el ejercicio de la virtud; mientras que para aquellos bien dispuestos a la virtud ella no es estrictamente necesaria, siendo suficiente con la disciplina paterna, que actúa mediante admoniciones (Tomás de Aquino, *S. Teol.* II-II, q. 95, a. 1).

Para John Finnis, el iusfilósofo australiano, el fin de la ley no se queda en la mera conservación de la sociedad política. En efecto:

La ley es una respuesta humana a necesidades humanas, ella, no es un instrumento creado sobre el modelo de una campaña de defensa social contra una plaga de langostas. Es la necesidad de todos los miembros de una sociedad de ser enseñados sobre cuáles son las exigencias del camino elegido para alcanzar el bien común (Herbert, 1968, p. 50).

Más allá de las visiones un tanto reduccionistas de la ley que proclama la modernidad, en donde pareciera que el hombre queda como escindido, es decir, dividido en su aspecto interior y conductual, conviene extender la mirada hacia una concepción más amplia de la ley en el orden perfectivo del ser humano.

Lo cierto es que pareciera que estamos acostumbrados en nuestra sociedad a ver la ley como un elemento punitivo. En esta dirección, la visión de la ley como elemento potenciador de la virtud queda fuera de lugar y se desvincula de los estudios legislativos.

Si se piensa que la ley positiva tiene un valor intrínseco en sí misma y debe servir para el perfeccionamiento de la comunidad a la cual ordena, debe contener valores perfectivos, pues de lo contrario no cooperaría al bien común. Pues, ¿Qué clase de ley sería ésta en la que se halla ausente el bien hacia el cual debe intrínsecamente tender?

Este problema requiere de una lectura interpretativa más amplia que la que aquí se realiza. No obstante, se puede afirmar que la presencia del relativismo imperante y la negación del concepto de naturaleza humana, el cual es definitorio para poder comprender la función de la ley como factor perfectivo y plenificante del ser humano, tienen una influencia directa en esta cuestión.

3. LA LEY COMO INSTRUMENTO EDUCATIVO EN LA SOCIEDAD: FUNDAMENTOS DE LA PERSPECTIVA PEDAGÓGICA EN FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ

Desde el planteo que propone Francisco Ruiz Sánchez a partir de la Pedagogía y de la Filosofía de la Educación, la ley no puede ser otra cosa que un instrumento de perfeccionamiento social, en consonancia con lo que venimos insistiendo. Si bien existen otros estudios del autor desde otras perspectivas, esto es, desde planteos epistemológicos (Di Marco, 2018) y didácticos (Di Marco et. al., 2018), creemos que es válido un estudio desde el ámbito del derecho o la filosofía política.

El profesor Francisco Ruiz Sánchez (1929-1982) vivió en la provincia de Mendoza, Argentina. Se desempeñó como docente en distintas universidades de la región de Cuyo, siendo profesor de Filosofía de la Educación, Pedagogía, entre otras disciplinas académicas. Su actividad docente universitaria se desarrolló en la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad Católica de Cuyo y la Universidad Católica Argentina; casa de estudio esta última donde fue decano fundador de la sede Mendoza.

Ruiz Sánchez ha legado en sus escritos un abordaje minucioso sobre los fundamentos de la educación, el concepto y fin de la educación, la educabilidad, entre

otras categorías que mucho pueden aportar a la reflexión educativa actual. Entre sus obras más representativas se encuentra *Fundamentos y fines de la educación* cuya primera edición se remonta a 1978. Allí, el autor explica de forma coherente los fundamentos y los fines que sostienen el hecho educativo, más allá de la posibilidad de consideración del contexto y de las particularidades del sujeto. De este modo, su obra reflexiona sobre la realidad educativa desde los fundamentos últimos, al modo en que lo hace el filósofo intentando establecer un concepto de educación y una finalidad de la misma.

Dentro de varios de sus escritos encontramos la importancia de los fundamentos sociales de la educación, desde los cuales se pueden abordar temas como: la Sociología como ciencia subalternante de la Pedagogía, el hombre como todo y parte moral de la sociedad, los ordenamientos comunitarios objetivos, las religaciones humanas, el aspecto ambiental (perfectivo) de la educación, etc. No obstante, conviene detenernos en este artículo en las apreciaciones que a partir de aquí surgen de su visión social para comprender, posteriormente, el valor pedagógico de la ley.

En este sentido, Ruiz Sánchez explica que el hombre a su vez que es un “todo” individual se halla inscripto con su vida en varias sociedades de la que es miembro. Los primeros lineamientos del autor al respecto nos remontan a su obra *Esquema tentativo para una estructuración de la temática fundamental de la Pedagogía* (1973a), aunque recién en *Fundamentos y fines de la educación* (1978a), la obra de su madurez, su pensamiento adquiere una mayor configuración.

Desde un planteo lógico, Ruiz Sánchez (1978a) explica los tipos de todos, así distingue el todo físico (físico-esencial como un perro, árbol, una persona, etc.) del todo lógico (que posee existencia solo mental, como un concepto) y del todo moral “cuyas partes son reales, constituyendo cada una un todo físico, pero que están relacionadas entre sí en función de un fin que sólo puede ser conseguido por la buena ordenación hacia él, y entre las partes, para lograrlo” (p. 202)².

En esta dirección, esto es, como todo moral, nuestro autor (1978a; 1978b) sigue en parte a Jolivet (1949), entre otros autores, y de allí señala que el hombre es parte de diversos todos morales, como, por ejemplo: una familia, un club, una escuela, la nación argentina, etc.; pues los miembros de estas sociedades tienen un fin y ordenan sus conductas entre sí en función de su consecución. Como asegura Jolivet en otro lugar (1989) se dice todo moral a “aquel cuyas partes, actualmente distintas y separadas, están unidas por el lazo moral de un mismo fin” (p. 178).

Como un todo individual, entonces, se acentúa el carácter personal del hombre, pero no desarticulado o escindido de sus relaciones sociales. En términos textuales argumenta Francisco Ruiz Sánchez (1978a):

el hombre, a la vez que es un “todo” individual, se halla inscripto, simultáneamente, con su vida, en varias sociedades de las que es miembro. Por ende, está relacionado con los otros miembros, directa o indirectamente, y con el bien común de cada sociedad que da sentido a aquellas relaciones. Esto porque una “parte” en un todo, tiene —o debe

² Se han suprimido en la cita las negritas que coloca el autor en el original.

tener– relaciones de congruencias con las otras partes (relación parte-parte) y en función del todo (relación parte-todo). Claro está que aquí se trata de partes dinámicas, con interioridad, libertad y trascendencia; de partes “morales” que son, a la vez, cada una, un todo sustancial individual (p. 203).

Esta comprensión del hombre como parte y todo, aclaramos, corresponde a una interpretación analítica, porque en la realidad estas se dan unidas. En efecto, las sociedades de las que es el hombre miembro configuran, según el autor (Ruiz Sánchez, 1978a), verdaderas dimensiones humanas concretas donde se realiza como parte de los distintos todos sociales, edificadas sobre la relación que existe entre él mismo y el bien de cada sociedad. A su vez, cada una de estas sociedades de las que participa (escuela, club, iglesia, una asociación determinada, etc.) tiende a una finalidad propia de la que todos participan. Como refiere Ruiz Sánchez (1978a) siguiendo a Tomás de Aquino “no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad o la Patria” (*S. Teol.* II-II q.47, a.10, ad2). Por su parte, “La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo en función del todo. Por eso dice San Agustín en III *Conf.* que es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo” (*S. Teol.* I-II, q.92, a.1, ad3)³.

Desde un análisis más profundo, intentando llegar hasta la médula del problema, Ruiz Sánchez se esmera en demostrar la necesidad y posibilidad de la sociedad, esto es, cuál es el fundamento último de la vida social. Al respecto argumenta que:

es indudable que la vida en sociedad significa la posibilidad de superación de la indigencia y la inhabilidad con que se nace –supuesta la indeterminación de la naturaleza humana– por el encuentro con bienes para los cuales esa naturaleza está conmensurada en su estructura, a los que necesita y busca –de allí su dinamismo– apeteciéndolos como a aquello que la completa, perfecciona, plenifica, como aquello para lo que está hecha (Ruiz Sánchez, 1978a, pp. 206-207)⁴.

El término “encuentro” aparece como el puente entre lo que no tiene el hombre y lo que es subsanado con la ayuda social. Nuestro autor asume que la naturaleza del hombre exige la complementación de su esfuerzo con los otros para alcanzar su perfección (Ruiz Sánchez, 1962b, p. 68). Asimismo, afirma en otro lugar: “hay determinados bienes que el hombre necesita y no pueden ser conseguidos por su solo esfuerzo sino que tiene que superar su limitación tejiendo su esfuerzo con el esfuerzo de otros” (Ruiz Sánchez, 1973a, p. 55). La descripción que hace el autor de bienes que la naturaleza busca, apetece, necesita, etc. nos remite al concepto de perfectibilidad y la superación de la falibilidad.

Estos dos conceptos - falibilidad y perfectibilidad- son claves en el pensamiento del profesor mendocino. El concepto de falibilidad alude a la posibilidad de errar en el hombre. La falibilidad se halla presente y atraviesa la existencia misma. Así, se pregunta:

³ Se han suprimido en la cita algunas cursivas que coloca el autor en el original.

⁴ Se han suprimido en la cita las negritas que coloca el autor en el original.

¿Quién no tiene en su vida un error, sea en su razonamiento, sea en su conducta? O mejor, ¿Quién no tiene la experiencia interior de la posibilidad de equivocarse (...)? ¿Quién no ha visto a otros errar en un razonamiento, en una afirmación, en su conducta? (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 145).

Este dato fenoménico da cuenta de la necesidad de superación y de salir al encuentro con bienes que no posee, o bien, de dotar a los demás de los bienes que uno participa. Pensemos, por ejemplo, el caso de la madre con el hijo recién nacido, quien con sus cuidados protege, alimenta y brinda las atenciones pertinentes para el desarrollo saludable del niño.

Existe, además, otra característica del hombre que revela su posibilidad de salir al frente de este hecho, de la falibilidad, esta es la perfectibilidad (Ruiz Sánchez, 1962a, 1962b, 1972, 1978b). Este término, es relacionado con el de educabilidad en el ser humano. Pues, cuando se habla de educación, sin lugar a dudas, nos referimos a un proceso hacia la perfección (1962b), que se diferencia de los demás seres vivos: plantas, vegetales, animales, etc. En este sentido el autor (1978b) se interroga:

(...) podemos preguntarnos por qué es posible, o bien, qué hay en el ámbito de lo humano que la hace posible, esto es, qué hace al hombre educable.

(...) la realidad humana actual e histórica, nos muestra que el hombre puede siempre alcanzar un grado mayor de perfección (...)

Y porque puede alcanzar mayor grado de perfección en lo específicamente humano, puede ser ayudado a ello, esto es educado (p. 47).

Aquí ya se deja entrever la tarea de las distintas sociedades y de la sociedad toda en su mandato educativo. Precizando más sobre este concepto, el autor define como perfectible: “aquella realidad que puede llegar a una riqueza superior en el orden de su propia entidad” (1962b, p. 178), esto en el hombre se da de un modo peculiar debido a sus potencias específicamente humanas: inteligencia y voluntad. La tendencia hacia los bienes que le convienen no se hace de modo “fatal” o “necesaria” como en el caso de las plantas o los animales, sino que, requiere de su voluntad libre. En esta dirección, en la sociedad se tejen relaciones humanas –las relaciones sociales– para alcanzar aquello que se carece o para proporcionar lo que se posee; “el sentido natural de estas relaciones es perfectivo” (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 208).

Aquí vemos una especie de círculo retroalimentativo en donde se toma lo que se carece o necesita, se aprende lo que se ignora y, además, se dona aquello que se sabe que el otro requiere, aunque, no de cualquier modo. Lo característico del pensamiento del autor es que nos remite siempre a un bien o distintos bienes –en el sentido perfectivo– que plenifican al hombre. En definitiva, la comunidad política tiene como fundamento la capacidad del hombre, por su inteligencia práctica y su libre arbitrio, de ordenar su propia conducta coordinándola con las de

los otros hombres en función de bienes que no podría alcanzar por sí solo (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 224).

Desde aquí se interpreta la noción de bien común que formaliza Ruiz Sánchez (1978a):

El Bien Común Político es, desde este ángulo, la garantía, no sólo de la posibilidad de la educación de la dimensión política, sino también de las otras dimensiones sociales y, por ello, garantía indispensable de la perfección personal completa en el orden de los accidentes relacionales (p. 246).

Aquí entra en juego la educación como un auxilio que posibilita al ser humano alcanzar los bienes que no posee y que requiere para su perfección (Ruiz Sánchez, 1978a). En otras palabras, enuncia Ruiz Sánchez (1978a), que el fundamento natural de la vida en sociedad es:

por un lado la necesidad (indigencia) de bienes que no se tienen pero que son exigidos, indispensables, para una naturaleza que los busca y que viene estructuralmente preparada para encontrarlos pero es inicialmente inhábil para lograrlo. Por otro lado, la posibilidad de respuesta, por la inteligencia y la voluntad de otros, y, más tarde, por las propias (p. 207)⁵.

Este es, sin lugar a dudas, el cimiento del tejido social en el autor. En todos los casos se manifiesta el sentido perfectivo del que está impregnada su propuesta educativa. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Cómo entra en juego el concepto de educación en el autor al respecto de lo que venimos tratando? Sobre esto, conviene aludir a lo que señala el mendocino:

Si la sociedad tiene un sentido naturalmente perfectivo en cuanto ayuda a conseguir bienes individuales y comunes, la educación, como acto de auxilio para que el hombre logre la capacidad —no innata— de autoconducirse libre y rectamente hacia aquellos bienes (...) resulta ser un hecho social-cultural enderezado, no sólo a superar la ignorancia y posibilidad de errar, sino también a adquirir todos aquellos aspectos cualitativos que la naturaleza humana reclama para poder ser autoconductor, arquitecta de la propia calidad humana que resulta de la conducta de cada uno y de los bienes a que apunta (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 209)⁶.

Es así como la sociabilidad como actitud intrínseca para vincularse a otros en orden a un fin intencional funda, por tanto, la posibilidad de la educación (1972b, 1978b). Es esta visión acerca del hombre como parte y todo de la sociedad la que establece el punto de partida del pensamiento sociológico-educativo en la propuesta del profesor Francisco Ruiz Sánchez.

5 Se han suprimido en la cita las negritas que coloca el autor en el original.

6 Se han suprimido en la cita las negritas que coloca el autor en el original.

Ahora bien, una vez delineadas algunas de las características del pensamiento de Ruiz Sánchez, como son: el hombre como todo y parte de la sociedad, la necesidad de la sociedad, la falibilidad y la perfectibilidad, y la importancia de la sociedad política al respecto, queda preguntarnos cómo la ley colabora en esta tarea perfectiva y educativa en sintonía con lo que venimos exponiendo.

Desde este enfoque perfectivo, el papel de la ley es fundamental ya que ordena a la sociedad hacia los bienes que le convienen. Es decir que en las leyes hay una acción que se pena y un bien que se resguarda, por lo tanto, posee un gran valor educativo para la sociedad en cuanto señala el bien. Refiere Ruiz Sánchez (1978a) que “entre el conocimiento práctico político al que sigue la acción ordenadora del gobernante (...) y la falible naturaleza humana (...) se halla, como medio de la heteroordenación política, la ley” (p. 237)⁷.

En efecto, en orden a tender y asegurar el bien común, la ley posee, ciertamente, un papel eminentemente pedagógico. Es por esto que la ley “establece, a modo de paradigma, el orden de las conductas en la sociedad” (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 237).

La ley señala –directa o indirectamente– las acciones y hábitos que necesita el sujeto para conseguir sus bienes (espirituales y materiales) y el bien común de la sociedad, como se dijo. Así pues, “al regular conductas favorece la formación de hábitos –justamente de las virtudes políticas– en los ciudadanos” (Ruiz Sánchez, 1978a, p. 237). Aquí es interesante hacer notar la doble función perfectiva que posee la ley, esto es, por un lado, hace bueno a quien posee las virtudes políticas que se siguen de su cumplimiento y, por otro, permite y facilita las conductas perfectivas para otros.

El papel de la ley desde el ángulo educativo es considerado dentro de la causa eficiente. En efecto, siguiendo al Aquinate (*S. Teol.* I-II. q.92, a.1) Ruiz Sánchez lo destaca como medio de heteroordenación política, que a modo de paradigma establece el orden de las conductas en la sociedad para conseguir el bien común. Claramente, en esta dirección podemos decir que la ley posee un valor pedagógico.

La ley viene a ser un instrumento que favorece el desarrollo de hábitos perfectivos en los ciudadanos, este es el sentido educativo que posee la ley en el pensamiento de Ruiz Sánchez. La educación actualiza esa capacidad que lleva consigo el hombre de ordenarse al bien común. La ley se constituye así en maestra de vida.

Claro está que, desde esta interpretación, la ley no puede ser una mera convención prescripta, sino, un verdadero resguardo de los bienes del hombre y de la sociedad, en definitiva, del bien común y que, por tanto, constituye un señalamiento o guía en la conducta de las personas a semejanza de la tarea pedagógica.

Los conceptos de falibilidad y perfectibilidad de Ruiz Sánchez, permiten comprender la necesidad e importancia de la sociedad política y el papel de la ley como factor ordenación en virtud de la falibilidad que conlleva el hombre. De hecho, si el hombre no fuera falible, esto es, no pudiese equivocarse, errar, etc. de nada le

⁷ Se han suprimido las negritas que utiliza el autor en el original.

serviría la ley como factor ordenador.

Es claro, entonces, en Francisco Ruiz Sánchez el papel de la ley como elemento que posibilita la perfectibilidad del ser humano. Su valor moral no puede ser convencional, relativo o efímero, ya que se basa en los bienes que de su suyo perfeccionan la vida del hombre.

Un estudio más amplio se focalizaría en exponer las virtudes que concretizan la posesión de estos bienes perfectivos; no obstante, aquí hemos pretendido centrarnos en las ideas que fundamentan la interpretación del hombre como ser social y los aspectos que posibilitan hablar de la ley como elemento pedagógico, considerando la perfectibilidad y falibilidad humana.

4. CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

Si, finalmente, nos ponemos en la óptica de una concepción democrática de la vida política, la función moralizadora de la ley no puede sino ser confiada a los mismos ciudadanos ¿Cómo es posible que una ley producida por ciudadanos no siempre virtuosos tenga la capacidad de hacerlos virtuosos, es decir, justos? Se trata de una ley humana respetuosa de los principios de la ley natural.

Ahora bien, ¿es probable que ciudadanos no virtuosos quieran leyes de ese tipo? ¿Puede suceder que, en su conjunto, la multitud se revele más sabia que los individuos que la componen? Como hemos visto, Aristóteles no excluía esa posibilidad, pero es mejor no darle demasiada confianza y continuar pensando que las buenas leyes presuponen un cierto grado de práctica política de la ética de las virtudes (Francesco Viola, 2017, p. 59), como bien hemos intentado exponer a partir de los escritos de Francisco Ruiz Sánchez.

Lo que hace que un acto sea jurídico es el hecho de que haya una norma que lo regule, sin normas jurídicas no existiría el derecho, sólo habría naturaleza sin significado. Y la norma es, para la mentalidad moderna, un producto de la voluntad. En este orden de ideas, hoy la ley ha perdido el carácter auxiliar que antes tuviera, convirtiéndose en el único objeto de atención del jurista, de tal modo que ya no será la realidad la que marque lo que es justo, sino al revés, lo justo quedará establecido por la ley (Sánchez-Maíllo, 2010, p. 462).

Como hemos observado, desde otra interpretación más amplia de la ley, concedemos a ésta el carácter de maestra de la sociedad y de rectora de los bienes que no se tienen y necesita el hombre alcanzar o, muchas veces, de los males que debe evitar para alcanzar su plenitud (Ruiz Sánchez, 1978a).

Desde el planteo de Ruiz Sánchez, el hombre está transido de falibilidad, por lo que puede errar, equivocarse, ignorar tal o cual cosa; pero, a su vez, posee un anhelo hacia aquello que lo perfecciona o impele a su plenitud. En síntesis, la ley viene a ser una especie de auxilio educativo, que a modo de guía señala lo que le conviene.

A partir de este estudio que hemos intentado realizar sobre el valor pedagógico de la ley, dejamos abierto una serie de planteos que pueden ser abordados en otros trabajos, tales como: una comparación más profunda entre sistemas legales y sus formas de comprender la ley y el bien; el análisis de una consideración perfectiva de la ley a la luz de una legislación determinada, entre otras investigaciones posibles.

Hasta aquí hemos efectuado un trabajo hermenéutico en el que exponemos el problema de la ley en la actualidad y la necesidad de interpretarla en otro sentido más amplio, vinculándolo con la propuesta de un autor –Francisco Ruiz Sánchez–, a partir del cual se puede inducir la importancia de la legislación positiva como maestra de la sociedad y su función perfectiva.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Bicocca, M. (2008). Elementos a considerar en la metodología de la investigación filosófica. *Intus Legere*, 2(1), 95-108. Recuperado de <http://intuslegerefilosofia.uai.cl/index.php/intusfilosofia/article/view/68/61>
- Bobbio, N. (1990). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Casabón, J. A. (1979). La Justicia y el derecho positivo. *Idearium*, 4/5, 47-72. Recuperado de <http://www.um.edu.ar/ojs-new/index.php/Idearium/article/view/700/681>
- Di Marco, M. E. (2018). Aproximaciones epistemológicas en torno a la Pedagogía, la Filosofía de la Educación y la Teoría de la Educación. Reflexiones a partir de una obra de Francisco Ruiz Sánchez. *Revista Enfoques*, XXX(1), 1-29. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/enfoques/v30n1/v30n1a02.pdf>
- Di Marco, M. E., Portela de Nieto, A. I., González, M. L., Boarini, M. G., y Difabio de Anglat, H. E. (2018). El hecho educativo desde la perspectiva de Francisco Ruiz Sánchez. Contribuciones para su comprensión pedagógica-didáctica. *Dilemas contemporáneos: Educación, Política y Valores*, VI(1), 1-21. Recuperado de <https://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticaayvalores.com/edici%E2%99%80n-2013/ano-vi-publicacion-no-1-septiembre-2018/>
- Gadamer, H. G. (2015). *Verdad y Método II* (9º ed.). Salamanca: Sígueme.
- García Amilburu, M. (2008). La cultura como texto. Hermenéutica y educación. En: E. Ortega (ed.), *Cultura, hermenéutica y educación* (pp. 105-118). Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Europea Miguel de Cervantes-CEINCE.
- Hart, H., (1968). *The concept of law*, trad. de Genaro Carrió, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*, (trad., pról. y notas de Jaime de Salas Ortueta). Madrid: Alianza.
- Jolivet, R. (1949). *Traité de Philosophie* (3 ed.). Lión: Vitte.
- _____ (1989). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Club de lectores.
- Kelsen, H. (1973). *Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires: Eudeba.
- Massini Correas, C. I. (2017). Sobre dignidad humana y derecho: la noción de dignidad de la persona y su relevancia constitutiva en el derecho. *Prudentia Iuris*, 83, 49-72. Recuperado de http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/articulos/a_20180108_05.pdf

Reiner, H. (2015). *Fundamentos, principios y normas particulares del Derecho Natural*. Madrid: Encuentro.

Ruiz Sánchez, F. (1962a). Perfectibilidad y Educabilidad. *Sapientia*, XVII(65), 178-192.

_____ (1962b). El concepto del hombre y la educación. *Boletín de Estudios Políticos y Sociales*, 12, 65-80.

_____ (1972). Acerca de la Educabilidad. *Cuadernos de Pedagogía*, 1, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional De Cuyo.

Ruiz Sánchez, F. (1973a). *Esquema tentativo para una estructuración de la temática fundamental de la Pedagogía*. Mendoza:

Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional De Cuyo.

_____ (1973b). Los Fines de la Educación. *Cuadernos de Pedagogía*, 2, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

_____ (1978a). *Fundamentos y Fines de la Educación*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

_____ (1978b). Introducción a los fundamentos antropológicos de la educación. En *Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía de la Educación* (pp. 39-58). Paraná, Argentina: Universidad Nacional de Entre Ríos.

_____ (1981). Acerca de la educabilidad. *Moenia*, V, 13-67.

Sampay, A. E. (1975). *La filosofía jurídica del Artículo 19 de la Constitución Nacional*. Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

Sánchez-Maíllo, C. (2010). Acerca del valor de la ley. *Dikaion*, 19(2), 447-465.

Tale, C. (2004). El valor de la ley positiva. *Opinión Jurídica*, 3(5), 87-102. Recuperado de <https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/1326>

Tomás de Aquino (1990). *Suma de Teología. II-II*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

_____ (1993). *Suma de Teología. I-II. (2 ed)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Viola, F. (2017). *Ley humana, rule of law y ética de la virtud en Tomás de Aquino*. En: *Revista RyD República y Derecho*, Vol. II, pp. 1- 59. Palermo.

COLABORADORES



Nombre completo:

Federico José García Larraín

Correo:

federico.garcia@uss.cl

Grados académicos:

B.A. Medieval and Renaissance Studies, New York University

Licenciado en Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago, Chile

Magíster en Filosofía, Universidad de Concepción

Filiación:

Universidad San Sebastián, Sede Concepción, Chile

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Filosofía Política, Ética, Antropología Filosófica, Filosofía de la Naturaleza

Publicaciones recientes:

“La crítica de Alasdair MacIntyre a la noción de Derechos Humanos”. *Cuadernos de Filosofía Universidad de Concepción*, No. 36, 2018.ç

Nombre completo:

Javier Ignacio Molina Johannes

Correo:

jmolina.joh@gmail.com

Grado académico:

Mg. Filosofía

Filiación:

Docente Universidad Católica de Valparaíso

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Teología política, Filosofía medieval, Estudios sobre Gubernamentalidad.

Publicaciones recientes:

Introducción al dualismo maniqueo (Cuadernos Judaicos, 2019); Entre utopía y mito (Revista Hybris, 2018)]

Proyectos de investigación:

Colaborador en Proyecto Anillo: “Cultura política y postdictadura”

Nombre completo:

Rodrigo Francisco Colarte Olivares

Correo:

rcolarte@ucsc.cl

Grados académicos:

Doctor en Sociología Universidad Pontificia de Salamanca,

Magister en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile

Licenciado en Educación mención filosofía, Universidad de Concepción

Filiación:

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente]

Filosofía Política, antropología y ética.

Publicaciones recientes:

Revista Sociedad y utopía, número 47 (2016)

La exportación no tradicional de formas de vida a través de la globalización cultural

Proyectos de investigación:

INIDIN2017

Nombre completo:

Rosa Elena Peña Vallejos

Correo:

rpena@ucsc.cl

Grados académicos:

Doctora en Sociología Universidad Pontificia de Salamanca,

Magister en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile

Licenciada en Educación mención filosofía, Universidad de Concepción

Filiación

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

El género, antropología y ética.

Publicaciones recientes:

Revista Sociedad y utopía, número 47 (2016). La exportación no tradicional de formas de vida a través de la globalización cultural

Nombre completo:

Dennis Schutijser De Groot

Correo:

dschutijser667@puce.edu.ec

Grados académicos:

MA en Filosofía, MA en Ciencias Humanísticas

Filiación:

Profesor Agregado, Escuela de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Ética, Filosofías Prácticas

Publicaciones recientes:

“L’attitude moderne selon Michel Foucault: la subjectivation à la limite.” In: Eidos, 31, Julio-Diciembre (2019).

“El debate como estrategia metodológica para el desarrollo de las competencias genéricas del proyecto Tuning para América Latina.” In: MLS-Educational Research, 2 (2) (2018).

“Georges Bataille tras los pasos de Nietzsche: ética de la soberanía”. In: Revue Pensamiento Actual 18-31 (2018).

Proyectos de investigación:

“Ética Normativa de la existencia”. 2019, PUCE, Director de Investigación.

“Ontologías Contemporáneas”. 2019, PUCE. Asistente de Investigación.

“Genealogía del Paradigma onto-teo-político”. 2018, PUCE. Asistente de Investigación.

Nombre completo:

Edgar Enrique Velásquez Camelo

Correo:

evelasquez@sdbcob.org

Grados académicos:

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia.

Filiación:

Actualmente estudiante de Teología en la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Filosofía contemporánea y Teología.

Publicaciones recientes:

Velásquez, E. (2014) “La virtualización aproximación desde Castells y Baudrillard.” *Pensamiento humanista*. 11 (2014): pp. 31-53

_____. (2015) “La sociedad de consumo en *La Caverna* de José Saramago: la aplicación de la función purgativa de la obra literaria.” *Escritos*, 51; pp. 497-524.

_____. (2015) “La cibernética y el hombre. La relación entre el cuerpo humano y el cuerpo de la máquina.” *Revista Golem*. 4; pp. 23-34

_____. (2017) “La dimensión temporal del Dasein en la era virtual, para una hermenéutica existencial del tiempo”, *Versiones 2º época*, 11 enero-junio; pp. 40-68

_____. (2017) *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*. Saarbrücken: Editorial Académica Española

_____. (2018) “Discursos vacíos para oídos estancados. Hacia una hermenéutica de la acción.” *Revista de filosofía UCSC*. 17.1; pp. 91-115

_____. (2019) “La violencia. Naturaleza y alcances.” *Revista Ícaro*. 1; pp. 49-59

_____. (2019) “Hacia una teología narrativa encarnada. Aproximación desde la teología de la acción.” *Reflexiones teológicas*. 15; pp. 49-55

_____. (2019) “Elogio a lo simple en tiempos del consumismo y del capitalismo informacional.” *Ciencias y humanidades*. 8. VIII; pp. 245-268

Proyectos de investigación:

En el área de Teología:

La acción de la Palabra-revelación de Dios en la persona. El problema fundamental de la hermenéutica existencial bíblica: Una aproximación exegética a Is 55, 10-11

Acompañamiento espiritual virtual: alcances y límites.

Dios perdona en mí: puente entre el amor y la justicia desde la lógica de la sobreabundancia

Investigación.

En el área de Filosofía

Virtualización y existencia: el sometimiento de la técnica en el ámbito general de la vida

Investigación.

Crítica habermasiana al positivismo científico.

Nombre completo:

Yamila Eliana Juri

Correo:

yamilajuri@gmail.com

Grados académicos:

Doctora en Derecho

Filiación:

CONICET-UNCUYO

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Filosofía del Derecho; Filosofía Política

Publicaciones recientes:

“Protección De Datos Personales. Especial Referencia Al Proyecto De Reforma De La Ley Argentina No 25.326”, Revista de Derecho Universidad San Sebastián, abril 2019.

“Las causas del poder político en Francisco de Vitoria” en Revista Europea de Derecho de la Navegación marítima y aeronáutica n° XXXV, Serie IV, 2018, pp.126-136.

“La cuestión del poder político en dos autores de la segunda escolástica: El pensamiento de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez” en Revista *Quaestiones Disputatae: Temas en Debate* n° 25, año 2019.

“La Soberanía como fundamento de la República en Jean Bodin: Una Perspectiva Jurídica”, en *Revista Scripta Medievalia*, año 2019, en prensa.

Proyectos de investigación:

En calidad de investigadora, proyecto denominado “Instituciones, prácticas y agentes de gobierno y justicia de proximidad. La trama cotidiana del orden estatal desde el antiguo régimen al orden liberal”, en Universidad Nacional de Cuyo, año 2014 -2015.

En calidad de investigadora, proyecto denominado “El control de convencionalidad y los principios del orden político” en Facultad de Derecho de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Proyecto de agencia, en calidad de becaria de CONICET, dirección Dr. Sergio Castaño convocatoria PIP 2017-2019 GI, sobre “La soberanía política. Análisis de las notas nucleares de la noción a través de algunas posiciones señeras y aplicación de las conclusiones a un debate de máxima prioridad en Argentina e Hispanoamérica”.

Nombre completo:

María Elisa Di Marco

Correo:

mariaelisadimarco@hotmail.com

Grados académicos:

Universitario

Filiación:

Centro de Investigaciones Cuyo - CONICET

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Pedagogía-Filosofía de la Educación

Publicaciones recientes:

Di Marco, M. E. (2017). Reseña de: Una filosofía de la educación políticamente incómoda, M. G. Amilburu (ed.) (trad.), Madrid: Narcea, 2016, 159 pp. *Arété. Revista de Filosofía*, XXIX(2), 433-437. Disponible en:

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/19471>

Di Marco, M. E. (2018). Aproximaciones epistemológicas en torno a la Pedagogía, la Filosofía de la Educación y la Teoría de la Educación. Reflexiones a partir de una obra de Francisco Ruiz Sánchez. *Revista Enfoques*, XXX(1), 1-29. ISSN 1514-6006, ISSN-e 1669-2721. Disponible en:

<http://www.scielo.org.ar/pdf/enfoques/v30n1/v30n1a02.pdf>

Portela, A. I., Boarini, M. G., Di Marco, M. E., y González, M. (2018). El problema de la brecha epistemológica en las teorías psicoeducativas. *El Guiniguada. Revista de investigaciones y experiencias en Ciencias de la Educación*, 27, 71-82. ISSN 0213-0610, ISSN-e 2386-3374. Disponible en:

<http://ojsppdc.ulpgc.es/ojs/index.php/ElGuiniguada/article/view/899>

Di Marco, Ma. E., Portela de Nieto, A. I., Boarini, M. G., González, M., y Difabio de Anglat, H. E. (2018). El hecho educativo desde la perspectiva de Francisco Ruiz Sánchez. Contribuciones para su comprensión pedagógico-didáctica. *Dilemas contemporáneos: Educación, política y valores*, VI(1), 1-21. Disponible en:

<https://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticaayvalores.com/edici%0E2%99%80n-2013/ano-vi-publicacion-no-1-septiembre-2018/>

Difabio de Anglat, H. E., Portela de Nieto, A. I., Boarini, M. G., Di Marco, M. E., Muscará, F., y Gelonch Villarino, S. (2018). Doctorados en Educación en Cuyo: tendencias, carencias y potencialidades. *Publicado en la Plataforma de información para políticas públicas de la Universidad Nacional de Cuyo*. Disponible en:

www.politicaspUBLICAS.uncu.edu.ar/articulos/index/doctorados-en-educacion-en-cuyo-tendencias-carencias-y-potencialidades

Di Marco, M. E., Portela, A. I., González, M., Boarini, M. G., y Difabio de Anglat, H. E. (2019). Aportes de la concepción pedagógica de Francisco Ruiz Sánchez para una teoría motivacional perfectiva. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 19(36). ISSN: 1657-8953. Disponible en: <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/1051>

Boarini, M. G., Portela, A. I., Di Marco, M. E. y Difabio de Anglat, H. E. (en prensa). Epistemología y educación: ciencias de la educación e investigación educativa desde una mirada epistemológica. *Apuntes Universitarios*, Perú, 19 págs. ISSN 2225-7136 – ISSN-e 2304-0335.

Di Marco, M. E. (a la espera de publicación). El sentido de la educación desde lo humano: apuntes a partir de Martha Nussbaum y Francisco Ruiz Sánchez. *Revista Electrónica Educare*, Costa Rica, 24 págs.

[Proyectos de investigación]

(2015-2016) Proyecto: *Acercamiento a los aspectos epistemológicos y metodológicos de las investigaciones doctorales en Ciencias de la Educación*. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y letras. Carrera Ciencias de la Educación, Código: 06/G686.

(2016-2017) Proyecto: *Aspectos epistemológicos y metodológicos de las investigaciones doctorales en Ciencias de la Educación* (en continuidad con el anterior). Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y letras. Carrera Ciencias de la Educación, Código: 06/G748.

(2017) Proyecto: *Motivación académica en relación con perspectiva futura y aprendizaje autorregulado en estudiantes universitarios*. Centro de Investigaciones Cuyo (CIC) y Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC). CONICET.

(2017-2019) Proyecto: *Salud, desarrollo humano y vida buena según Martha Nussbaum. Un análisis crítico-filosófico de su pensamiento filosófico-terapéutico*. Dirección de Investigaciones (DIUM), Universidad de Mendoza. Registro N° 011 y Acta N° 524.

**LLAMADO A ENVÍO DE
ARTÍCULOS, RESEÑAS Y
COMUNICADOS**



La Revista de Filosofía (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para dos números que se publicarán el año 2019, correspondientes al primer y al segundo semestre

La Revista de Filosofía se encuentra indexada en: Latindex; Dialnet y Philosopher´s-index.

Recepción de documentos

Primer llamado: **hasta el 31 de mayo de 2020** (número 1).

Segundo llamado: **hasta el 13 de septiembre de 2020** (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

revistadefilosofia@ucsc.cl

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía
Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Política Editorial

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

Requisitos formales

Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

- y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

De las reseñas

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

De los comunicados y notas

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

Obras secundarias (libros y artículos de revistas)

Tipo de referencia	Ejemplo de primer uso en el texto	Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto
Una obra con un autor.	(Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido.	(Beeley 2001).
Una obra con dos o más autores.	(Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte)	(Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003).
Artículo de revista.	(Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido.	(Cunningham 1967).

Bibliografía (libros y artículos de revistas)

Tipo de texto	Ejemplo
Una obra con un autor. El título en cursiva.	Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Una obra con dos o más autores . Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla “.eds”. En caso contrario, omitir dicha sigla.	Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press.
Artículo de revista o capítulo de libro . El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva.	Cunningham, S. B. (1967): ‘Albertus Magnus on Natural Law’, <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28, pp. 479-504. Jolley, N. (1998): ‘The relation between theology and philosophy’, in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92.

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

Autor	Obra	Año de Publicación
Heidegger, M.	<i>Sein und Zeit</i>	1927
Gilson, E.	<i>Christianisme et philosophie</i>	1936

Esta
publicación,
se terminó de imprimir
en el mes de Marzo de 2020
en los talleres de
Impresora Icaro Ltda.
Rozas 961 Concepción

ARTÍCULOS

Algunas observaciones sobre el problema de la unión del cuerpo y el alma en de anima, de Aristóteles

Some observations on the problem of the union of body and soul in Aristotle's de anima

Federico García Larraín

La función intermediaria del conatus en de Antiquissima de G. Vico

The intermediary function of the conatus in de Antiquissima of G. Vico

Javier Molina Johannes

Mary Wollstonecraft y la vindicación de los derechos femeninos

Mary Wollstonecraft and the vindication of women's rights

Rosa Peña Vallejos | Rodrigo Colarte Olivares

Del mundo al buen vivir: Cambios y continuidad en la propuesta ética de Arthur Schopenhauer

From the world to the good life: Change and continuity in Arthur Schopenhauer's ethical project

Dennis Schutjser De Groot

Los ejercicios espirituales: Aproximación desde Michel Foucault y Francesc Torralba

Spiritual practices: Approach from Michel Foucault and Francesc Torralba

Edgar Enrique Velásquez Camelo, sdb

El valor pedagógico de la ley aproximaciones para el desarrollo perfecto del ser humano desde la perspectiva de Francisco Ruiz Sánchez

The pedagogical value of the law approaches to the perfective development of the human being from the perspective of Francisco Ruiz Sanchez

Yamila Eliana Juri | María Elisa Di Marco

Colaboradores

Llamado a Envío de Artículos, Reseñas y Comunicados