

# RIFTP

**REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA**

Volumen 4 | Número 2 | Bogotá - Colombia | Julio - Diciembre 2024 | ISSN: 2745-0333 (En línea)



# **RIFT**

**REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA**

Volumen 4 Número 2

Julio - Diciembre 2024

ISSN: 2745-0333 (En línea)

# RIFTP

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Volumen 4 Número 2  
Julio - Diciembre 2024º

ISSN: 2745-0333 (En línea)

© 2024  
Ed&TIC

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra  
sin la autorización expresa del editor.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución NoComercial CompartirIgual 4.0.

**DIRECTOR / EDITOR**

Oscar Yecid Aparicio Gómez  
*Ed&TIC*

**COMITÉ EDITORIAL**

William Oswaldo Aparicio Gómez  
*Ed&TIC*

Ignasi Roviró Alemany  
*Universitat Ramon Llull*

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral  
*Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II*

**COMITÉ CIENTÍFICO**

Magdalena Bosch Rabell  
*Universitat Intenacional de Catalunya*

Miquel Àngel Prats Fernández  
*Universitat Ramon Llull*

Aurora Bernal Martínez de Soria  
*Universidad de Navarra*

**COMITÉ DE EDITORES ASOCIADOS**

Beatriz Peña Acuña  
*Universidad de Huelva*

Pere Poy Baena  
*Universitat de Barcelona - IRCVM*



## CONTENIDO

	Página
<b>Editorial</b>	9
<i>Oscar-Yecid Aparicio-Gómez</i>	
<b>Artículos producto de investigación</b>	
La contemplación interpersonal en Santo Tomás de Aquino	11
<i>Eudaldo Forment Giral</i>	
Causalidad «per modum informationis» y «per modum creationis» en el comentario de Santo Tomás al Liber de Causis	31
<i>Abel Miró i Comas</i>	
El mito de Sísifo: el problema del sentido y el absurdo necesario	59
<i>Oscar Javier Jiménez Piraján</i>	
Notas a partir del Fausto de Goethe y de algunos casos clínicos de Oliver Sacks sobre la relación entre poiesis y ceguera	79
<i>Fabio Bartoli</i>	
Caso de las primeras bebés perfeccionadas genéticamente: análisis desde los principales planteamientos éticos transhumanistas y la filosofía de Levinás	103
<i>Albert Orlando Cortés Rodríguez</i>	
<b>Artículos de reflexión</b>	
¿Estado de Derecho o un Derecho de Estado?	129
<i>Gregorio Holguín Galarón</i>	
La pedagogía del duelo de Judith Butler	141
<i>N'Dré Sam BEUGRE</i>	





## EDITORIAL

En un mundo que avanza rápidamente y donde las preguntas se vuelven cada vez más relevantes, la necesidad de un diálogo profundo y crítico se hace más evidente. En este número, hemos considerado explorar la confluencia entre la filosofía clásica y contemporánea, abordando temas que van desde la contemplación interpersonal y la causalidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, hasta los dilemas éticos y existenciales en el mundo actual.

La filosofía siempre nos ha brindado la capacidad de cuestionar, desafiar y ofrecer nuevas formas de entender nuestra existencia y el mundo que nos rodea. Nos permite analizar críticamente nuestras creencias, valores y supuestos, fomentando un pensamiento más claro y profundo. Esta edición no es la excepción y busca ofrecer un espacio donde se puedan explorar ideas profundas y complejas, a través de una serie de artículos que abordan diferentes aspectos de nuestra realidad desde una perspectiva filosófica. Al adentrarse en estos trabajos, los lectores encontrarán un terreno fértil para la reflexión y el diálogo, desafiando su comprensión de la filosofía misma.

Los artículos de investigación que presentamos en este número ilustran cómo las ideas filosóficas de figuras del pensamiento clásico influyen en la comprensión contemporánea y en la aplicación práctica de conceptos complejos, y en este contexto, los autores destacan la vigencia y relevancia de la filosofía en el contexto actual. Los artículos de reflexión, por su parte, se centran en la reinterpretación y el análisis crítico de conceptos filosóficos aplicados a problemas sociales y políticos contemporáneos. A través de estas contribuciones, la revista se convierte en un foro para el diálogo y la discusión filosófica que trasciende las fronteras académicas y se vincula directamente con los desafíos del mundo moderno.

En "La contemplación interpersonal en Santo Tomás de Aquino," el Dr. Eudaldo Forment Giralt, catedrático emérito de Metafísica de la Universidad de Barcelona, aborda un tema inédito en el pensamiento del Doctor Angélico. Por su parte, Abel Miró i Comas, en "Causalidad «per modum informationis» y «per modum creationis» en el comentario de Santo Tomás al Liber de Causis," analiza la compleja teoría de la causalidad de Santo Tomás.

Oscar Javier Jiménez Piraján ofrece una perspectiva existencialista en "El mito de Sísifo: el problema del sentido y el absurdo necesario." A través del prisma del mito de Sísifo, Jiménez Piraján reflexiona sobre la búsqueda del sentido en un mundo inherentemente absurdo. En "Notas a partir del Fausto de Goethe y de algunos casos clínicos de Oliver Sacks sobre la relación entre poiesis y ceguera," Fabio Bartoli indaga sobre la conexión entre la creación artística (poiesis) y la ceguera.

Albert Orlando Cortés Rodríguez, en "Caso de las primeras bebés perfeccionadas genéticamente: análisis desde los principales planteamientos éticos transhumanistas y la filosofía de Levinás," evalúa las implicaciones éticas del perfeccionamiento genético humano, contrastando las perspectivas transhumanistas con la filosofía de Levinás. Gregorio Holguín Galarón, en su artículo de reflexión "¿Estado de Derecho o un Derecho de Estado?," cuestiona la verdadera naturaleza del Estado de Derecho en las sociedades contemporáneas. Finalmente, N'Dré Sam BEUGRE en "La pedagogía del duelo de Judith Butler," explora cómo las teorías de Judith Butler sobre el duelo y la vulnerabilidad pueden informar una pedagogía que reconoce la interdependencia y la humanidad compartida.

Esperamos que estos artículos, a través de sus diversas perspectivas, contribuyan a un debate profundo y enriquecedor sobre los desafíos y oportunidades que presenta la filosofía en la actualidad.

**Dr. Oscar Yecid Aparicio Gómez**  
**Editor**

## La contemplación interpersonal en Santo Tomás de Aquino

### Interpersonal Contemplation in Saint Thomas Aquinas

Eudaldo Forment Giralt<sup>1</sup>  
*Catedrático emérito de Metafísica*  
*Universidad de Barcelona*

Recibido: 10.01.2024

Aceptado: 15.03.2024

#### Resumen

El artículo examina la visión de Santo Tomás de Aquino sobre la contemplación interpersonal, destacando su integración en la filosofía y teología. Inicia con el concepto del fin último, sosteniendo que la contemplación es esencial para alcanzar la verdadera felicidad y el propósito final de la vida. Distingue entre contemplación intelectual, enfocada en las verdades divinas, y contemplación amorosa, que busca una relación afectiva con lo divino. También explora las cuatro fases del amor de amistad y cómo contribuyen a una experiencia contemplativa más profunda. Además, analiza los diferentes grados de contemplación, desde la comunión y convivencia hasta la identidad personal, y diferencia la contemplación sobrenatural de la natural, destacando el papel de la gracia divina. Concluye con un análisis de la contemplación conyugal, mostrando cómo refleja y profundiza el amor en las relaciones personales.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino, filosofía, teología, contemplación, amor de amistad, gracia divina, identidad personal

---

<sup>1</sup> eforment@ub.edu  
<https://orcid.org/0000-0002-4106-8314>

## Abstract

The article examines St. Thomas Aquinas' view of interpersonal contemplation, highlighting its integration into philosophy and theology. It begins with the concept of the ultimate end, arguing that contemplation is essential to attain true happiness and the ultimate purpose of life. He distinguishes between intellectual contemplation, which focuses on divine truths, and loving contemplation, which seeks an affective relationship with the divine. He also explores the four phases of loving friendship and how they contribute to a deeper contemplative experience. In addition, he discusses the different degrees of contemplation, from communion and fellowship to personal identity, and differentiates between supernatural and natural contemplation, highlighting the role of divine grace. It concludes with an analysis of conjugal contemplation, showing how it reflects and deepens love in personal relationships.

**Keywords:** St. Thomas Aquinas, philosophy, theology, contemplation, love of friendship, divine grace, personal identity

## El fin último

Para exponer la original y muy poco conocida doctrina de Santo Tomás sobre la contemplación que se da en la amistad personal, considero que es preciso tener en cuenta que sostiene que el fin o bien último de la persona, lo que subjetivamente le da la felicidad es la contemplación. A la pregunta que es la contemplación se puede responder que es, por ello, la felicidad suprema. El sentido de la vida humana está en la contemplación. Hemos nacido para contemplar.

No está en los cuatro bienes exteriores para ella: el honor, la fama, las riquezas y el poder. Tampoco se encuentra en alguno de los bienes del cuerpo, como la salud, la hermosura y la fortaleza. La razón es porque son todos ellos bienes inestables, variables, transitorios y no obedecen a la voluntad propia.

Tampoco puede estar en los bienes de la parte sensitiva del alma humana, que son comunes a hombres y animales. Ambos están ordenados al bien del cuerpo, y este, en el hombre, está ordenado a la parte intelectual, y nada que sea un medio, para alcanzar otra cosa, puede ser la felicidad plena.

Tampoco puede estar en los bienes de la parte intelectual o espiritual, del alma humana, porque tales bienes son las virtudes morales. La suprema felicidad del hombre no consiste en el ejercicio de las virtudes morales. La razón es porque el sumo bien o la felicidad humana, si es última, no puede ordenarse a un fin ulterior. En cambio, el ejercicio de las virtudes morales siempre tiene una finalidad. Así, por ejemplo, el ejercicio de la fortaleza, en asuntos bélicos se ordena a la victoria y a la paz, pues sería necio luchar por luchar; igualmente los actos de la justicia se ordenan a conservar la paz entre los hombres.

Todavía, por último, podría decirse que la felicidad está en la virtud intelectual del arte, la recta razón de lo factible. Sin embargo, no es posible que la felicidad esté en el ejercicio del arte y de la artesanía o técnica.

Primeramente, porque el conocimiento artístico es práctico, y, con ello, se ordena a un fin, y, en consecuencia, no puede ser el fin último. Además, su fin son las obras técnicas o artísticas, en sentido estricto, las cuales no pueden ser el fin último de la vida humana, ya que somos nosotros el fin de ellas, puesto que todo ello se hace para servicio de la persona. Todas las obras artísticas son medios, existen para servir a la persona, para su perfección y felicidad.

La felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores; ni en los bienes del cuerpo; ni en los del alma, ni en cuanto a la parte sensitiva, ni tampoco en las virtudes morales; ni de la parte intelectual tocante a los actos de las virtudes, que se refieren a la acción, como son la prudencia y el arte, Queda sólo en que consista en el acto propio del entendimiento, la contemplación de la verdad.

Parece que sea así, porque se cumplen en ella tres razones, que no se daban en los anteriores bienes y que les imposibilitaban para que fueran el fin último humano. Son condiciones que debe cumplir, por tanto, el fin último del hombre.

La primera condición que cumple la contemplación de la verdad es la utilización de la operación intelectual, que es propia exclusivamente del hombre. No habiendo otro animal que en modo alguno la posea.

La segunda, que este conocimiento tampoco se ordena a cosa alguna como fin, puesto que la contemplación de la verdad se busca por ella misma.

La tercera, que se observa, es que el hombre se basta a sí mismo para la contemplación intelectual, ya que para realizarla apenas precisa la ayuda de las cosas externas.

### **Sabiduría humana**

Esta contemplación, en la que consistiría la felicidad, no es suficiente si está limitada a la sabiduría humana. La verdad que se busca contemplar como fin último y felicidad suprema no es la de los primeros principios, porque su contemplación es imperfectísima debido a su extrema vaguedad y de proporcionarnos un conocimiento meramente potencial de las cosas, ya que contiene implícita y virtualmente los saberes, que se obtienen por deducción, como son los de las matemáticas, lógica, y la metafísica, ciencias deductivas o esenciales, cuyos objetos son necesarios. Ciencias, siempre limitadas, que no pueden constituir el objeto del deseo del último fin.

Además, tampoco puede ser el fin último la contemplación de la verdad de los primeros principios, porque son el punto de partida del esfuerzo cognoscitivo humano, y ello tanto para llegar a las conclusiones de las ciencias esenciales e inclusivas citadas, como para las de las otras ciencias, que pueden denominarse ciencias conexivas, porque utilizan también datos, que no están implícitos en los primeros principios, como son todas las ciencias físicas o sobre

la naturaleza, y las morales. Al conocimiento de ninguna de estas ciencias puede menos aún considerarse fin último.

Todas estas ciencias y conocimientos son medios. Escribe Santo Tomás al inicio de una obra metafísica: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre que es su felicidad»<sup>2</sup>.

A la felicidad de los hombres singulares, a las personas, que son quienes quieren y pueden ser felices, se ordenan o están a su servicio todas las ciencias, las tecnologías, las creaciones culturales y artísticas, y actividades humanas. Todo está referido a la persona, todo es un medio para un único fin, la felicidad de la persona, su bien, en esta vida y en la que seguirá.

La contemplación de la verdad, como fin último o felicidad suprema, no es la contemplación de los objetos de todas estas ciencias de las cosas creadas. La felicidad se ha de dar en la operación del entendimiento, que versa sobre las cosas más nobles. Debe así concluirse que la suprema felicidad humana consistirá en la contemplación sapiencial de las cosas divinas. La suprema felicidad humana sólo consiste en la contemplación de Dios.

Esta es la tesis concreta de Santo Tomás que la contemplación de Dios sería para el hombre la felicidad plena, pues Dios mismo llena de inmensa y completa felicidad al entendimiento y a la voluntad del ser humano, felicidad infinitamente más profunda que las felicidades naturales o humanas. La felicidad falsa y terrena no es sino cierta sombra de aquella felicidad perfectísima.

### **Grados de contemplación natural de Dios**

Para determinar que conocimiento racional implica esta contemplación, hay que examinar los grados del conocimiento natural de Dios.

---

<sup>2</sup> Santo Tomás De Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Proem.

En un primer grado, se da un *conocimiento de Dios vulgar y confuso*, y que tienen la mayoría de los hombres, ya que todo hombre, mediante el raciocinio natural, puede llegar con facilidad a un cierto conocimiento de Dios.

En este saber natural y espontáneo de Dios se razona de este modo: se ve que las cosas naturales están sujetas a cierto orden, y como no hay orden sin ordenador, se cae en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles.

Tal conocimiento corriente de la existencia de Dios tiene poco contenido. Es una consideración general muy pobre, porque no permite detallar sin más quién, cómo y si es sólo uno, ese tal ordenador; igual que, cuando vemos al hombre moviéndose y obrando, percibimos que en él hay alguna causa que no se encuentra en las otras cosas y que es causa de dichas operaciones, y la llamamos alma, pero aún no sabemos qué es el alma, si es un cuerpo o no o como realiza las operaciones indicadas.

Sin embargo, este primer grado de conocimiento intelectual, y como tal de algún modo contemplativo, aunque sea de Dios, no es suficiente para la felicidad. La razón es porque todas las operaciones del hombre feliz tienen que ser perfectas y el conocimiento corriente es imperfecto, como lo evidencia que puede estar mezclado con muchos errores.

Otro motivo, que permite advertir que en este conocimiento corriente de Dios no está la felicidad, es porque a nadie se recrimina por carecer de la felicidad; por el contrario, son alabados quienes, careciendo de ella, procuran conseguirla. En cambio, quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente censurable en sumo grado, dada la certeza de la existencia de Dios, que proporciona el mundo creado. Llega a afirmar santo Tomás que la «máxima estupidez»<sup>3</sup> o la gran falta de inteligencia del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad.

---

<sup>3</sup> Ídem, *Suma contra los gentiles*, I, c, 3-



La «necedad», que se da en el ateísmo, es extensiva a la negación de la existencia del alma espiritual que se descubre por las facultades del entendimiento y la voluntad. De manera que tomaríamos por un «estúpido» o necio, a quien, viendo un hombre, no comprendiera que tiene alma.

El segundo grado de contemplación es el *conocimiento racional de Dios*. El conocimiento de Dios adquirido por demostración es más perfecto que el corriente. Mediante este conocimiento filosófico se llega a un grado de contemplación más apropiada de la existencia y atributos de Dios. Es un conocimiento de Dios superior, porque se adquiere por demostración racional. Gracias a ella, no se le aplican muchas cosas a Dios, cuya supresión favorece entenderlo separado de lo demás.

Las demostraciones filosóficas nos manifiestan, por vía negativa –porque se parte del conocimiento de las criaturas, llenas de imperfecciones, que deben removerse de Dios–, que es inmóvil, eterno, incorpóreo, absolutamente simple, único y otros atributos parecidos. Aunque, para conocer la existencia de Dios, se revelan también algunos de sus atributos positivos, utilizando el instrumento metódico de la analogía, partiendo de las perfecciones de las criaturas.

Estos últimos nos proporcionan un mayor saber de la esencia divina, pero igualmente pobre, porque, al conocer una cosa por vía de afirmación, se sabe de alguna manera qué es y en qué se distingue de las otras; ya que, al conocerla por vía de negación, se sabe en qué se diferencia de las otras, pero se desconoce qué es, y, por tanto, con mayor pobreza. Se puede así concluir que la contemplación filosófica de Dios tampoco es suficiente para la suprema felicidad del hombre.

El tercero en esta vida es el *conocimiento de Dios de la fe*. Además, de estos dos grados del conocimiento natural de Dios, hay otro conocimiento de Dios, también racional y superior al filosófico, aunque no obtenido por demostración. No es natural, en el sentido que mediante el cual los hombres conocen a Dios por fe o de manera sobrenatural. Supera al conocimiento que

tenemos de Dios por demostración en que por fe conocemos de Dios ciertas cosas que, dada su eminencia, no puede alcanzarlas la razón por medio de ella misma.

Sin embargo, tampoco es posible que la suprema felicidad del hombre consista en la contemplación que proporciona esta tercera clase de conocimiento racional de Dios. La fe, aunque sea un conocimiento racional superior al conocimiento corriente y al filosófico, no es el bien supremo del hombre.

Una razón es porque felicidad implica una perfecta operación del entendimiento, como ya se ha dicho. El conocimiento que se tiene por fe se obtiene por una imperfectísima operación intelectual por parte del mismo entendimiento, aunque sea perfectísima, por parte del objeto, puesto que el entendimiento no comprende aquello a que asiente creyendo. Por consiguiente, no puede estar la suprema felicidad humana en el conocimiento que proporciona la fe.

Santo Tomás define el acto de fe del modo siguiente: «creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios»<sup>4</sup>, mediante un don sobrenatural, denominado «gracia». Por su contenido la fe es sobrenatural. También se descubre su sobrenaturalidad en el acto interior de creer, porque es la voluntad la que hace que el entendimiento acepte un contenido, que no es evidente, ni de modo inmediato ni mediato, y lo hace movida por este don de Dios.

Por ello, en el conocimiento, que se tiene por la fe tiene preferencia la voluntad; pues el entendimiento asiente por fe a lo que se le propone, porque quiere su voluntad, y no forzado por la evidencia misma de la verdad. Si se tiene en cuenta que, como ya ha dicho, la suprema felicidad humana no consiste principalmente en el acto de la voluntad, queda confirmado, por esta otra razón, que en el conocimiento proporcionado por la fe no está la bienaventuranza humana.

---

<sup>4</sup> Santo Tomás De Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 9, in c.

Además, la fe no satisface el deseo natural de Dios. El deseo natural se aquieta por la felicidad, puesto que esta es el fin último, Pero el conocimiento de fe no aquieta dicho deseo, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree.

### **La contemplación intelectual y amorosa**

Una primera concreción de su tesis es que el segundo grado de la contemplación, el que proporciona el conocimiento racional o filosófico de Dios, sería el fin último del hombre que puede alcanzar con sus medios, en la que intervienen dos elementos el conocimiento intelectual y el amor de la voluntad.

Sobre este conocimiento limitado y que no proporciona la felicidad plena, que pudieron conseguir ya los filósofos antiguos como Platón y Aristóteles, observa Santo Tomás que toda adquisición y posesión de la verdad proporciona un deleite o fruición, que sigue y acompaña al acto intelectual, que ha logrado la posesión de la verdad, su objeto. Este gozo es un efecto egocéntrico, en cuanto que el deseo de adquirir la verdad, una vez conseguida descansa en ella como algo de su propiedad.

Esta tendencia del entendimiento es egocéntrica, porque quiere asimilar lo inteligible y así enriquecerse con la verdad conocida. En este sentido, esta unión intelectual no puede consistir el fin último del hombre. Por una parte, porque se considera a Dios sólo como suprema Verdad, como bien de la inteligencia. Por otra, porque no puede satisfacer plenamente al hombre, ya que solo se tiene en cuenta la tendencia a la verdad, y se ignora la tendencia al bien, a querer o al amor. No satisface la necesidad de ser amado y de amar.

Ciertamente, en la tesis tomista de Dios como fin último, se considera a Dios como Verdad suprema, pero así mismo como Bien supremo. Sin embargo, únicamente considerado así por la inteligencia. Pero también como en sí mismo y por sí mismo bueno y amable, como acreedor al amor del hombre, como una persona. El fin último del hombre es, por tanto, personal.

Por su amor comunicativo, que explica que sea primera causa, arquetipo y ejemplar de lo creado, causa final, centro a donde han de converger todas las criaturas con todas sus tendencias y actividades, Dios, se revela ofreciendo su amor y pidiendo el nuestro. Este amor que da Dios y que merece correspondencia, es un amor de amistad, el amor mutuo de benevolencia entre dos personas, fundado en el aprecio o posesión de un mismo bien, que se fomenta y completa por el trato y la convivencia.

Según santo Tomás, el objeto de la contemplación beatificante es, por tanto, una persona, Dios, con su amor de amistad de Dios o el amor más excelente de Dios al hombre. Sin embargo, esta contemplación de Dios como fin último no es puramente especulativa, porque no tendría el poder para mover al amor de correspondencia del hombre, su amor, su amistad. Por tanto, en el logro del fin último, además del entendimiento, interviene la voluntad, porque no sólo se conoce, sino que también se ama con amor de amistad.

### **Las cuatro fases del amor de amistad**

Santo Tomás no tiene una visión intelectualista como a veces se dice. En el acto intelectual, en el que consiste substancial y principalmente la contemplación, en sí misma, interviene también el amor, porque tal acto contemplativo se realiza en un proceso de cuatro fases. Es una compleja sucesión unitiva, que culmina en la contemplación acabada y plena, que es a lo que denomina en sentido propio «contemplación».

El comienzo del acto contemplativo se da cuando, en una primera fase, *fase del conocimiento*, la facultad del entendimiento introduce, en nuestro interior intelectual, la esencia abstracta y universal de todo objeto. Se da entonces la unión del sujeto y el objeto del entendimiento, la *unión intelectual*.

En una segunda, la fase de la valoración a este momento le sigue una actitud, que es activa, porque juzga y aprecia la bondad del objeto entendido, La evaluación de ese objeto, según su bondad, es todavía intelectual en sentido estricto.

En la *tercera fase*, fase del querer o del amor, aparece, una determinada reacción volitiva y afectiva, por la cual el sujeto tomará posición con respecto al objeto entendido y querido, no ya solamente en el orden intelectual sino el orden la realidad, a la cual pertenecen el objeto y el sujeto. De manera que la voluntad quiere al objeto entendido si es bueno o lo rechaza si es malo. Ello implica que el sujeto toma posición ante el objeto, no sólo en el orden cognoscitivo, sino en el real.

Se da también, en esta fase, una unión entre el sujeto y el objeto de la facultad volitiva y afectiva de modo parecido a como ya se dio anteriormente en el entendimiento. Por medio del conocimiento intelectual hay una unión del sujeto a lo esencial de objeto, y ahora, con la voluntad, hay una unión a lo singular y existencial del objeto, pero ya no es una unión intelectual, sino una *unión afectuosa* con lo deseado.

Hay una diferencia fundamental entre la unión por el conocimiento intelectual y la unión afectuosa o por la voluntad. Además de su distinto objeto, lo universal la primera y lo singular la segunda, en la unión intelectual el objeto entendido está en el entendimiento como una semejanza del mismo producida por el mismo entendimiento, que como la mano tal como enseñaba Aristóteles, trae el objeto a sí mismo para conocerlo o concebirlo como concepto; en cambio, el objeto querido está en la voluntad como inclinación o tendencia, de la misma hacia el objeto querido. Podría decirse que, al contrario de lo que ocurre en el conocimiento, en el querer el sujeto ha ido al objeto.

En la cuarta y última fase, la *fase de la apropiación*, se da la tercera y definitiva unión. Se explica, porque, con la unión o posesión intelectual y la afectiva, conseguidas por el entendimiento y la voluntad respectivamente, no queda ya terminado el proceso de unión y posesión contemplativa. Para que sea plena, hace falta que intervengan un nuevo tipo de facultades, las de ejecución, que permitan llegar a la presencia del bien, conocido y amado, y apropiarse de él realmente, de tener una unión real.

Esta es la finalidad de la cuarta fase. Cuando el objeto es material, y, por tanto, sensible, la naturaleza otorga instrumentos también materiales, como la boca, las facultades locomotrices o cualesquiera que sirvan para llegar a la posesión del objeto real, cuando él, a su vez, es material y sensible. Facultades que permitirán conseguir la unión real.

En cambio, cuando el objeto conocido, valorado y querido, es un ser espiritual, como es en sentido propio un inteligible, la facultad apropiativa para unirse realmente a él será entonces de nuevo la inteligencia. Las facultades locomotrices, cuando el objeto es espiritual, no sirven para conseguir la unión efectiva, la unión real, que completará la unión afectiva y la unión intelectual. La facultad que permite, en este caso, la unión volverá a ser la inteligencia. Será ella la que proporcionará a la voluntad la presencia real de su bien querido. Lo espiritual, que no es sensible sino sólo intelectual, no deja poseerse sino por el entendimiento.

### **Grados de contemplación**

Los tres tipos de unión, la intelectual, la afectuosa, que incluye la anterior y la efectiva, a las otras dos, dan lugar a tres grados de contemplación, en el que el último es el más perfecto.

Su acto unitivo, que es del entendimiento y que realiza la unión efectiva, no es del mismo tipo que la primera unión intelectual y, por ello, se le denomina ahora contemplación en sentido propio. El conocimiento intelectual, que se da en la primera fase, implica una posesión real de lo conocido, pero sólo en la esencia abstracta y universal de la realidad, que se está conociendo. Después la voluntad, posibilitada por este acto intelectual y su posterior enjuiciamiento, se refiere a lo individual y concreto de lo conocido en su propio ser, en el ser que está en la realidad. Sin embargo, la unión que consigue es meramente afectiva.

Para unirse al objeto conocido y querido de una manera real, ya no se puede utilizar ni el primer acto de la inteligencia ni la facultad volitiva. Necesita de un nuevo acto intelectual, un acto contemplativo, que cierra el círculo de toda la contemplación. Ha comenzado por una *contemplación intelectual*, seguida de una *contemplación amorosa* más completa por referirse

a lo individual, pero que no se posee realmente, y termina en la contemplación plena o efectiva, en la *contemplación de unión real* con lo contemplado.

### **Comunión, convivencia, e identidad**

Esta última unión, no meramente intelectual ni volitiva o afectiva, es el efecto y el fin supremo del amor de donación o de amistad. Además de la *unión intelectual* y de la *unión afectiva*, de sola benevolencia o benevolencia mutua, que es entonces amistad o de donación recíproca, existe la *unión real* entre los que se aman, que es el fin y la satisfacción de la amistad.

Esta unión real sólo se puede dar entre personas, dado que sólo la persona puede ser sujeto y objeto del amor de donación. La contemplación, conseguida en esta última fase, es, por tanto, entre personas o entre amigos, entre los que se aman con *amor de amistad*, con mutuo amor de benevolencia o de querer el bien para el otro, distinto del *amor de posesión* o de deseo, de querer el bien para mí, que no debe tenerse a las personas, sino a los seres no personales.

La razón de la unión de presencia auténtica es porque el conocimiento y amor que implica el amor de benevolencia bilateral, el amor de amistad, con sus correspondientes uniones, llevan a buscar esta nueva unión, una unión efectiva y real, que es una *comunión*, una unidad en la vida interior de ambos.

La *convivencia* conseguida es un contemplar o *mirar la intimidad* de quien se ama, y que ya ha sido comunicada confidencialmente, en las fases anteriores de la contemplación.

Ahora, en la contemplación acabada, el *diálogo* entre los que se aman alcanza un nivel mayor, porque ya no son necesarios los conceptos y manifestaciones de afecto, y se consigue la unidad plena o identidad, el ser una sola cosa o como si tuviesen un solo ser, aunque cada uno conserva su propio ser.

La contemplación es, por tanto, comunión, convivencia, intimidad, diálogo e identidad, No parece que pueda explicarse más, porque el amor y la consecuente contemplación son un misterio. El hombre puede conseguir en esta vida una participación de la contemplación, pero no puede conseguir la perfecta presencia de la persona amada.

### **La contemplación sobrenatural**

La contemplación unitiva plena y perfecta sería con Dios en la gloria, en la otra vida. Se alcanzaría así el fin último del hombre.

En esta contemplación personal unitiva y perfecta con Dios, una contemplación verdaderamente acabada, se daría el fin último del hombre. Aunque con ella tendría la plenitud perfecta de amor unitivo con Dios, precisa Santo Tomás, que, sin embargo, se *continuaría amando* o contemplando a los allegados y a los amigos y ahora con mayor plenitud. Se conservaría y aumentaría el mismo amor honesto y en el mismo orden que en la tierra, porque «la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»<sup>5</sup>.

Se daría perfeccionada, por ejemplo, en la contemplación a la persona unida en el *amor matrimonial*, el mayor grado humano de amor de amistad, cuya unión era buscada por los románticos. Como no era posible en esta vida, los amantes de los autores románticos tenían que morir para lograr el verdadero amor. Claramente se advierte en Alejandro Dumas, en su obra *Cecilia de Marsilly*, o en la ópera *Tristán e Isolda* de Richard Wagner sobre la leyenda medieval.

Como los románticos, sostiene santo Tomás esta contemplación beatificante, que no sólo no se da, sino que además es *imposible* que en la vida terrena se pueda encontrar, ni, por tanto, la felicidad perfecta del hombre.

---

<sup>5</sup> Ídem, *Suma teológica*, II-II, q. 26, a. 13, sed c.



La contemplación amorosa natural no da la felicidad completa y última, que no existe para nadie en la vida terrenal. El sufrimiento y la muerte, ingredientes inexorables de la vida humana, acompañan siempre toda felicidad, que pueda darse en la misma, y, por ello, queda así empañada por la tristeza.

Respecto a ello la posición de Aristóteles fue que los hombres que realizan obras virtuosas, como el amor de amistad, que parecen ser lo más permanente que hay en esta vida, pero entonces son felices «como hombres». No alcanzan la felicidad en su integridad, sino en cuanto humanos o de manera limitada.

Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, desde estas últimas premisas infiere que, no obstante, tendrá que alcanzarla después. Llega a esta conclusión, porque es imposible que un deseo natural sea inútil, ya que la naturaleza nada hace en vano. Si nunca se pudiera conseguir, sería un deseo inútil. Luego, es posible llenar el deseo natural del hombre. No en esta vida, como se ve, sino, después de ella. Por lo tanto, la felicidad última y perfecta del hombre tendrá que ser después de esta vida.

Será posible, porque, por tener un alma inmortal, el hombre podrá llegar a la verdadera felicidad después de su muerte. Además, puede decirse que la felicidad última del hombre estará en el conocimiento de Dios, que tendría en la vida eterna.

Los hombres tienen el deseo de felicidad, que está en la visión de la esencia divina y no lo pueden satisfacer, porque por sí mismos sólo conocen a Dios como causa. Sin embargo, santo Tomás sostiene que es posible que de otra manera pudieran tener un conocimiento de Dios en sí mismo y no sólo como causa.

La razón es porque, como se ha dicho es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera posible llegar a entender la substancia divina mediante el entendimiento.

Sin embargo, el tener un deseo natural u originado por la naturaleza propia y, por tanto, necesario, no quiere decir que se satisfaga necesariamente, pero sí que es posible por parte de su sujeto que se sacie. Así, por ejemplo, el hambre, prueba que el hombre necesita necesariamente comer para vivir. Además, que hay comida para satisfacerla. Pero todo ello no garantiza que sea capaz de conseguirla y contentar su deseo.

Los hombres podrían tener, tal como la desean inevitablemente, la visión de Dios. Pero la substancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante un concepto humano.

Debe tenerse en cuenta que Dios no puede ser categorizable, clasificado como las cosas del mundo, que pueden así ser definidas, ponerles unos límites, para diferenciarlas de las demás. Dios no es un objeto grande situado en el mundo, es «*totaliter aliter*», totalmente otro, trascendente.

Dios en sí mismo no puede ser forma de nada, ni, por ello, puede ser forma de un entendimiento creado. Dios en cuanto tal, no puede ser objeto del entendimiento humano. Por ello, dado que el entendimiento no puede entender cosa alguna sin pasar previamente al acto por la información de una forma abstracta de imágenes sensibles, que sea la semejanza de la cosa entendida, pudiera parecer que no fuera posible ver la substancia misma de Dios, ya que la esencia divina es algo subsistente por sí misma.

En este sentido se lee en la Escritura sobre Dios: «Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos»<sup>6</sup>. Comenta Santo Tomás, respecto a lo primero que: «el hombre no puede comprender la razón de los juicios divinos, porque están ocultos en la sabiduría de Dios». Y a lo segundo, se refiere: «en cuanto a la ciencia, por la cual obra en las cosas», es decir, «que no se pueden indagar perfectamente por el hombre sus caminos, o sea, la graduación con que obra en las criaturas».<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Rm. 11, 33

<sup>7</sup> Santo Tomás De Aquino, *Comentario a la Epístola a los romanos*, c. 11., lec. 4,

Sin embargo, en la contemplación del entendimiento del hombre de la esencia divina o del ser divino, que se identifican, ella se le uniría en el orden intelectual no como un inteligible, que le actuara como forma, sino como una *presencia*, que se le manifiesta.

Habría una presencia de Dios, que para comprenderla de algún modo se podría comparar con la presencia de nuestro propio yo, que percibimos existencialmente, no esencialmente, y que está siempre presente en todo nuestro conocimiento. La presencia del propio yo se conservaría, pero ya no estaría sola, sino en la presencia de Dios en su esencia y ser, que la incluiría en su unión, sin anularla. A la pregunta de San Agustín: «¿qué hay más cerca de mí que yo mismo?»<sup>8</sup>, se podrá responder: Dios. Se habría colmado ya el ansia de Dios. Se estaría ya en Dios, porque Dios está ya en mí.

Por consiguiente, para contemplar a Dios es preciso que el entendimiento tenga que ver *a través* de la misma esencia o ser de Dios, de modo que, en tal visión, *causada por el mismo Dios*, sea el ser divino *lo que se ve* y también el *medio* de verle. *Por Dios, se podría ver a Dios en Dios.*

La contemplación ya en su cuarta fase o acabada, por la unión real con Dios, fin del amor a Dios, con la intervención transformante de la acción divina, puede decirse que haría deiforme a la criatura. Esta gracia no sería el medio «en el que» se ve a Dios, sino «por el que» se le ve.

Por consiguiente, desde la mera razón, sin acudir a la revelación, santo Tomás puede explicar desde su filosofía lo que sería contemplación divina, la felicidad última, cuya existencia y naturaleza proporciona la fe. Precisa, además, que, con la acción divina, el entendimiento creado no podría captar con perfección la substancia divina, porque es imposible que el entendimiento creado vea con dicha luz tan perfectamente la substancia divina como perfectamente puede ser vista.

---

<sup>8</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 16, 25.

## La contemplación natural

Se advierte con ello, que lo único que se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta, a la que está llamado el hombre, es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo.

Por esta razón, los filósofos antiguos, como Aristóteles, que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de aquella última felicidad, como Aristóteles, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre, además de la vida virtuosa y sobre todo de virtud de la amistad, que las corona, en la contemplación de que somos capaces en este mundo, la de la verdad.

Sin embargo, todavía es posible una contemplación más plena en el orden natural, ignorada por Aristóteles, porque aun sabiendo lo que es el amor de amistad, no había descubierto la realidad de la persona, cada hombre en su individualidad única e irrepetible, y su dignidad, y, por tanto, que es posible en esta vida la contemplación personal, que es superior.

Como la persona es lo que posee «más» ser, y, por ello, el mayor grado de verdad, de bondad y de individualidad, en toda la naturaleza, puede ser contemplada, aunque con imperfección, en los distintos grados de amor de amistad. Puede así saciarse en parte el ansia humana de felicidad en la amistad interpersonal. En todos los órdenes el hombre ha nacido para la contemplación amorosa, para la amistad, para la contemplación interpersonal.

Incluso, Santo Tomás dirá que el fin común a que tiende la ley es la amistad entre las personas. «Toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios.»<sup>9</sup>. La persona como máxima perfección, como la suprema participación creada en el acto de ser, necesita expansionarse y comunicarse, es decir, darse a los demás. Lo hace con relaciones interpersonales, con los distintos grados de amor que implican

---

<sup>9</sup> Ibid., I-II, q. 99, a. 1, ad 2.

## La contemplación conyugal

Por último, es muy importante destacar que para Santo Tomás en el matrimonio se da la mayor «amistad generosa»<sup>10</sup>. Es la amistad completa, porque se dan las tres clases de amistad: la perfecta o amistad por virtud, por bien del otro, que es considerado como un fin y no como un medio como las siguientes; la amistad por utilidad o beneficio mutuo; y la amistad por el disfrute.

Indica que: «Aristóteles ya advirtió que, al matrimonio en los seres humanos, y como algo peculiar suyo, le compete la comunicación en las obras que son necesarias en su vida (*Ética*, VIII, c. 12, n. 7)»<sup>11</sup>, es decir, la amistad.

El amor de amistad, en el orden humano, se da con plenitud en el matrimonio, porque es, como decía también el Estagirita, la amistad es «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida»<sup>12</sup>. La vida comunicada es la propiamente humana, la vida personal. En el amor conyugal, se intercambian pensamientos, voluntades y afectos, y lo más íntimo y profundo de la persona.

El amor de amistad matrimonial exige esta unión o identidad. «Por eso se dice en la Escritura: “serán dos en una sola carne” (Gn. 2, 24)»<sup>13</sup>. El poeta español José de Valdivielso, amigo de Lope de Vega, lo expresó concretamente, al referirse a un pleno amor matrimonial, en el siguiente verso: «y vivieron transformados él en ella y ella en él»<sup>14</sup>, y es de esperar que también en la otra vida, pero ya en Dios. En esta amistad completa entre un hombre y una mujer, se da la mayor contemplación interpersonal que se puede dar en la vida temporal del hombre y es de esperar que se continúe en la vida eterna. La amistad matrimonial es para siempre. El amor conyugal es eterno.

<sup>10</sup> Ídem, *Suma contra los gentiles*, III, c. 124.

<sup>11</sup> Ídem, *Suma teológica*, Supl., q. 65, a. 1, in c.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética*, VIII, c. 2, n. 3.

<sup>13</sup> Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, III, c. 124.

<sup>14</sup> José De Valdivieso, *Romance de San José, descubierto el Santísimo Sacramento*, en Laurentino M<sup>a</sup> Herrán, *San José en los poetas españoles*, Madrid, BAC, 2001, p. 303.

Podría decirse además que esta explicación no elimina ningún aspecto romántico. No se posterga la actitud romántica. Si el romanticismo se caracteriza por el predominio del sentimiento, la ternura, la subjetividad, la intimidad, la espontaneidad, el idealismo, el individualismo todo ello se da en el amor conyugal y potenciado al máximo. Sin embargo, estas peculiaridades no se toman unilateralmente ni de manera desordena, ni se enfrentan de modo dramático a otros elementos complementarios. Sin antítesis se integran ordenadamente en la dualidad complementaria humana, y esta unidad en Dios. Con ello, se consigue en el orden natural la mayor felicidad posible, que pueden alcanzar el hombre y la mujer.

Hay que añadir, porque es de justicia, que la mujer en el amor de amistad conyugal es representante de Dios. En la Escritura se dice que «el hombre y la mujer fueron creados el uno para el otro», y que la mujer es «carne de su carne»<sup>15</sup>, lo más semejante al hombre mismo, su «igual», que le ha sido dada como un auxilio. Con ello la mujer «representa» a Dios, porque como también se lee en la Escritura: «Dios es nuestro auxilio».<sup>16</sup>

## Referencias

Aristóteles (s.f.) Ética.

De Valdivieso J. (2001). Romance de San José, descubierto el Santísimo Sacramento, en Laurentino M<sup>a</sup> Herrán, San José en los poetas españoles, Madrid, BAC.

San Agustín (s.f.) Confesiones.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Comentario a la Epístola a los romanos.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Comentario a la Metafísica de Aristóteles.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Suma contra los gentiles.

Santo Tomás De Aquino (s.f.) Suma Teológica.

---

<sup>15</sup> Gn 2, 18-25.

<sup>16</sup> Sal 121, 2.

## ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

**Causalidad «*per modum informationis*» y «*per modum creationis*»  
en el comentario de Santo Tomás al *Liber de Causis***

Causality "*per modum informationis*" and "*per modum creationis*"  
in Saint Thomas' commentary on the *Liber de Causis*

Abel Miró i Comas<sup>1</sup>  
*Universitat Internacional de Catalunya*

Recibido: 08.02.2024  
Aceptado: 15.04.2024

**Resumen**

En el presente artículo, aparte de contextualizar el *Liber de Causis* exponiendo su llegada en el Occidente cristiano (s. XII) y su probable origen en la escuela de traductores de Bagdad (entre los siglos IX y X), se examinan con detalle las nociones de causalidad «*per creationem*» y «*per informationem*» que aparecen en él. El objetivo principal que aquí se persigue es el de mostrar las continuidades y las rupturas existentes entre la doctrina de la «creación» que se presenta en el *Liber*, fuertemente influida por el platonismo, y la de Santo Tomás de Aquino.

**Palabras clave:** *Liber de Causis*, Tomás de Aquino, metafísica, creación, filosofía medieval

**Abstract**

In this article, in addition to contextualizing the *Liber de Causis* by explaining its arrival in the Christian West (12<sup>th</sup> century) and its probable origin in the school of translators of Baghdad (between the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries), the notions of causality "*per creationem*" and "*per*

---

<sup>1</sup> amiro@uic.es  
<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

*informationem*" that appear in it are examined in detail. The main objective pursued here is to show the continuities and ruptures between the doctrine of "creation" presented in the *Liber*, strongly influenced by Platonism, and that of St. Thomas Aquinas.

**Keywords:** *Liber de Causis*, Thomas Aquinas, metaphysics, creation, medieval philosophy

### **La llegada del *Liber de Causis* en el mundo latino**

Durante la primera mitad del siglo XII, todo el legado de la cultura griega, la filosofía árabe y la judía empezaron a llegar al Occidente cristiano. Este material —cuyo principal elemento era la obra de Aristóteles— llegó, principalmente, a través del mundo árabe. No debe resultar extraño, por consiguiente, que la penetración de todo este legado a la cristiandad latina se produjera, principalmente, en los dos lugares europeos en los que se daba una comunicación más estrecha con el mundo islámico. España e Italia fueron los dos países principales en los que se dio esta comunicación entre los dos mundos culturales. En ambos, se realizaron traducciones al latín a partir de los textos árabes. Incluso en el caso de las obras escritas originalmente en griego o en hebreo, las traducciones se hicieron a partir del árabe.

La abundancia de traductores ha llevado a hablar de «escuelas de traductores». Las más importantes deben situarse en Toledo (España) y en Sicilia (Italia). En el reino de Sicilia, el emperador Federico II fundaría en 1224 la Universidad de Nápoles —la primera dependiente del Estado que existió o, en otras palabras, la primera «universidad pública» de la historia—; la principal finalidad de esta institución era realizar una tarea de traducción y de asimilación de la filosofía y de la ciencia procedentes del mundo musulmán. En esta institución trabajó el traductor, astrólogo y alquimista Miguel Escoto (c. 1115- c.1232), el cual procedía de la Escuela de Toledo.

Sin embargo, en Toledo se realizaron la mayor parte de las traducciones. Después de la conquista de Toledo por Alfonso VI (1085), el arzobispo de la ciudad, Raimundo (1126-1152), fundó la Escuela de Traductores de Toledo. Su labor continuó y, a finales del siglo XIII, llegó



a tener como patrocinador el rey Alfonso X el Sabio. Toledo se convirtió así en el mayor centro cultural de la Cristiandad.

A mediados del siglo XI, empiezan a traducirse del árabe al latín algunos libros de medicina, matemáticas o astronomía; pero hasta la época de Raimundo nadie había pensado en traducir obras de filosofía. Para realizar esta labor, el arzobispo puso al frente de la escuela a *Dominicus Gundisalvi* o Domingo Gundisalvo (que muere hacia 1181). Con él colaboraron, entre otros, el misterioso Juan el Hispano o «Avendehut», o el italiano Gerardo de Cremona (1114-1187). A este autor se le suele atribuir la traducción del *Liber de Causis*; la fecha de la traducción oscilaría entre 1167 y 1187.

Domingo Gundisalvo colaboraba muy a menudo con el ya mencionado Juan el Hispano. Juan, que era un judío converso —en algunos códices el *cognomen* de Juan es *Avendehut*, y se lo califica como *israelita* y *philosophus*—, natural, según parece, de Sevilla, dictaba la traducción en lengua romance, y Gundisalvo la escribía en latín. Dicha manera de organizarse la encontramos descrita en el prefacio a la traducción toledana del tratado *De anima* de Avicena, dedicado al arzobispo Raimundo: «Aquí está el libro que usted ha aconsejado, traducido del árabe [*ex arabico translatum*]; yo lo he proferido oralmente en lengua vulgar [*me singula verba vulgariter proferente*], y el arcediano Domingo lo ha convertido al latín [*et Dominico archidiacono singula in latinum convertente*]»<sup>2</sup>.

La obra de Aristóteles constituía la parte más importante de aquél inmenso material que estaba llegando a la Europa latina por la mediación del mundo musulmán. Sin embargo, en el catálogo de las obras aristotélicas se introdujeron algunas que, atribuidas erróneamente al Estagirita, son, en realidad, de inspiración platónica y neoplatónica. Entre ellas se encuentra el texto que, en su traducción latina, es conocido como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o *Liber de Causis*. El *Liber de Causis* comienza a leerse entre los escritores latinos en la segunda mitad del siglo XII, y generalmente se atribuía a Aristóteles. El mismo

---

<sup>2</sup> Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. *Édition critique de la traduction médiévale*, ed. Simone van Riet, Lovaina, Peeters, 1972, pp. 103-104.

Santo Tomás, al comienzo de su carrera, se adhiere a esta atribución: «No hay en las cosas nada que esté más unido a ellas que su propio “esse”. Pero Dios no está unido con las cosas de este modo, como resulta patente por lo que afirma el Filósofo en el *Liber de causis* (prop. 20): “la causa primera rige todas las cosas, sin mezclarse [*commisceatur*] con ellas”»<sup>3</sup>.

El legado cultural griego que la Europa de los siglos XII y XIII llegó a conocer gracias a las «escuelas» de traductores, no es puramente aristotélico, sino una síntesis de platonismo y aristotelismo, que, sin embargo, se atribuía unilateralmente a la figura de Aristóteles. Muchas obras que, en aquella época, se presentaban como aristotélicas, contenían en realidad elementos platónicos. El origen de esta síntesis debe buscarse en el neoplatonismo.<sup>4</sup>

### **La recepción del legado cultural griego por parte de los árabes**

Antes de ocuparnos de la recepción del legado cultural griego por parte de los latinos, conviene considerar cómo se produjo entre los semitas, pues fue por la mediación de estos que llegó a la Europa cristiana. La filosofía griega que los árabes transmitieron a Occidente no fue conocida por ellos de modo directo, debido a su conquista del mundo helenístico. La cultura clásica pasa al mundo musulmán casi exclusivamente a través de la cristiandad nestoriana. Los cristianos nestorianos,<sup>5</sup> después del Concilio de Efes (431), en el que había sido condenada su herejía, debido a la presión político-religiosa de Bizancio, tuvieron que desplazarse desde su centro originario en Atioquía hasta la Siria oriental y Persia. La obra de Aristóteles había centrado la atención del cristianismo nestoriano. En las escuelas de Edesa (Siria) y de Nísibis (Persia) los nestorianos tradujeron la obra aristotélica del griego al siríaco.

<sup>3</sup> Santo Tomás, *Super Sententiis*, I, d.8, q.1, a.2, s. c. 1.

<sup>4</sup> Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Madrid, Palabra, 2004, pp. 197-200.

<sup>5</sup> Es decir, los partidarios de Nestorio (c. 386- c. 451), patriarca de Constantinopla. Él sostenía que el hijo de María no era Dios, sino un hombre al que se había unido, de un modo muy especial la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios. La persona de Jesús no es la persona del Hijo de Dios, sino un puro hombre a quien la persona del Verbo se ha unido muy íntimamente, haciendo de él un instrumento para la salvación. Sin embargo, el «hijo de María» no puede decirse de ningún modo que sea Dios. María, por consiguiente, es *Christotokos* (madre de Cristo, del hombre Jesús) pero bajo ningún concepto *Theotokos* (madre de Dios, madre de la naturaleza humana de Jesús que está unida con una unidad de persona a la segunda persona de la Trinidad) (F. Canals, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona, Scire, 2003, p. 59 y ss).

En el año 636 se produce la conquista de Siria por los musulmanes. Los sarracenos potenciaron las traducciones al árabe de los textos griegos y, muy especialmente, de la obra aristotélica; sin embargo, conviene remarcar que no se trataba de una traducción directa, sino de una traducción de la versión siríaca realizada por los nestorianos en las escuelas de Edesa y de Nísibis. Las traducciones de la obra aristotélica al latín que, en el siglo XII, empezaron a realizarse a la escuela de Toledo a instancias del arzobispo Raimundo, eran, en realidad, una traducción de una traducción de una traducción. Sólo tardíamente, a mediados del siglo XIII, se advirtió la necesidad de acudir a las fuentes, a las obras griegas, que estaban en Bizancio. Santo Tomás de Aquino, para comentar las obras de Aristóteles, encargó la traducción directa al dominico Guillermo de Moerbeke (1215-1286).

El aristotelismo, por la razón histórica mencionada, fue objeto de una especial predilección en los ambientes intelectuales del mundo semítico. Ahora bien, en aquel momento, eran consideradas como obras de Aristóteles algunos tratados de Proclo y de otros autores neoplatónicos. Hay una fuerte dependencia del aristotelismo semítico respecto los comentaristas neoplatónicos del Estagirita. Este hecho se explica porque, por el edicto de Justiniano de 529, se impidió a todos los paganos el ejercicio de la enseñanza, lo cual significó, a la práctica, el cierre de todas las escuelas paganas de filosofía. A consecuencia de ello, Damascio (último escolarca de la Academia de Atenas) y Simplicio (último escolarca de la Escuela neoplatónica), junto con sus compañeros, emigraron a Persia y a Siria. Esta circunstancia histórica explica el fuerte influjo que la síntesis neoplatónica de aristotelismo y platonismo ejerció sobre la filosofía desarrollada en el Oriente Medio, tanto en el ámbito del Islam como en el ámbito del pensamiento cristiano.

Los distintos califas que se suceden entre los siglos VIII y X alientan el estudio del pensamiento griego, la búsqueda de manuscritos y la fundación de centros de traductores. Entre ellos, cabe destacar la escuela de traductores de Bagdad, fundada hacia 852 por el califa Almamún. La obra entera de Aristóteles, los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisia, Ammonio y Temistio y, especialmente, los de Porfirio (discípulo de Plotino), se incorporan entonces a la lengua y a la cultura árabe. La *Isagoge* o introducción de Porfirio al libro de las

*Categorías* de Aristóteles, tiene también una fortuna paralela a la que en el Occidente latino adquiere a través de la traducción y el comentario de Boecio. En la cultura islámica, llegaron a contarse por centenares los comentarios sobre la introducción porfiriana.<sup>6</sup>

### **La *Theologia Aristotelis***

Entre todos los pensadores, como ya hemos señalado, se impone en el mundo musulmán la figura de Aristóteles, aunque su obra es leída bajo la influencia de los comentaristas aristotélicos de inspiración neoplatónica. Por este motivo, en el aristotelismo musulmán, predominan «concepciones metafísicas derivadas del monismo emanatista de Plotino»<sup>7</sup>.

A pesar de la fuerte influencia ejercida por el neoplatonismo sobre el pensamiento musulmán de este período, no observamos que en él se conozca la obra de Plotino (aunque sí que se conoce la de Proclo). El historiador de la filosofía medieval Juan Cruz Cruz lo justifica por la proliferación de escritos neoplatónicos atribuidos al Estagirita de manera apócrifa:

Esta circunstancia puede explicarse por el hecho de que la influencia del platonismo y del neoplatonismo sobre el mundo cultural árabe se debe a la presencia de escritos llamados pseudo-epigráficos (o sea, falsamente atribuidos a una autoridad), los cuales se transmiten o bien bajo el nombre de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia, o bien bajo pseudónimos o de forma anónima. Algunos de estos textos, además de sufrir reestructuraciones y refundiciones con materiales de diverso origen, fueron atribuidos a Aristóteles. El más importante escrito pseudo-epigráfico es la *Theologia Aristotelis*, que en realidad es una refundición, hecha en el siglo IX, con extractos literales de las *Ennéadas* IV, V y VI de Plotino, admitiendo omisiones, transformaciones y adiciones notables. Esta obra, compuesta por un autor sirio desconocido, presumiblemente de religión cristiana, fue traducida al árabe, y llegó a ser muy apreciada por Alfarabi y Avicena. A pesar de ser una refundición de varios materiales, frecuentemente literal,

<sup>6</sup> Cf., Águila Ruiz, Rafael, «Introducción» a: *Liber de Causis*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 11-65.

<sup>7</sup> Canals, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 2002, p. 152.

se trata de un trabajo nada despreciable, pues reelabora la doctrina plotiniana de acuerdo con el monoteísmo: desechando partes y expresiones inconciliables e incorporando otras compatibles.<sup>8</sup>

Entre los autores monoteístas de Siria y Persia, no era infrecuente este modo de proceder con los autores griegos: modificaban, recortaban o prolongaban el texto original, cuando contradecía las propias creencias del refundidor.

### **Creacionismo y neoplatonismo en el *Liber de Causis***

El *Liber de Causis* se generó de un modo parecido a la *Theologia Aristotelis*: es el resultado de un proceso de refundición y transformación aplicado, en este caso, no sobre una obra de Plotino, sino sobre la *Elementatio Theologica* (Elementos Teológicos) de Proclo (autor ya conocido en el mundo árabe). La redacción de esta obra se remonta hacia los siglos IX y X. Su autor —que para nosotros es desconocido— perseguía el siguiente objetivo: conciliar el creacionismo de la revelación coránica con el lenguaje neoplatónico de los *Elementos teológicos* de Proclo. O dicho en otros términos, expresar mediante las categorías de Proclo, que remiten a una metafísica emanatista, la acción creadora de Dios. El *Liber de Causis*, como resulta patente, debemos inscribirlo dentro del círculo cultural del neoplatonismo árabe.

Este pequeño tratado —que no contiene ninguna introducción o prefacio que explique su propósito o estructura— consta de XXXI (o XXXII) teoremas. La exposición del *Liber* presenta un diseño lógico impresionante. Después de cada proposición, se ofrece —como hace Proclo en los *Elementos*— su demostración, inspirándose en el procedimiento utilizado por Euclides en sus *Elementos* (a saber, la demostración *more geometrico*). Estos teoremas, a veces son citas literales de Proclo, y otras veces son paráfrasis; no obstante, el *Liber* no puede considerarse como un mero extracto de los *Elementos*, pues en él se encuentran nuevas ideas de inspiración monoteísta.

---

<sup>8</sup> Cruz Cruz, Juan, «Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad...», en: Santo Tomás, *Exposición libro de las causas*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 12.

## El autor. La tesis latinista y la tesis arabizante

Es posible distinguir dos grandes hipótesis acerca del contexto histórico e intelectual en el que se elaboró el tratado. Primera: «Los latinistas piensan, por su parte, que la ausencia o silencio sobre el *Liber* entre los árabes del siglo XII es argumento suficiente para señalar su lugar de origen en Toledo y, siguiendo la opinión de Steinschneider, asignar la versión latina al filósofo judío Ibn David, el mismo personaje a quien Alberto Magno denomina Avendauth, colaborador de Domingo Gundisalvo».<sup>9</sup>

Veamos la segunda hipótesis: «Los arabizantes siguen y aceptan las conclusiones a las que había llegado Bardenhewer; esto es, que no se trataba de una obra griega, sino de un escrito árabe original. La obra se atribuye a un autor anónimo, que debió vivir durante los siglos IX o X en Bagdad y trabajar con textos árabes y sirios en la escuela de traducción que había fundado el califa Almamún en el 832. Según estos estudiosos arabizantes, el anónimo autor habría utilizado para su confección los *Elementos de Teología* de Proclo. Asimismo, el empleo en el texto de los términos árabes *ylithim* y *achili* hicieron pensar que el autor se apoyó también en la *Theologia Aristotelis*. Sin embargo, reconocían que la traducción latina, texto que conoció toda la escolástica, habría sido realizada en Toledo, entre 1167 y 1187, por el famoso Gerardo de Cremona»<sup>10</sup>. La posición arabizante es la más común entre los investigadores de hoy.

---

<sup>9</sup> Águila, Rafael, «Introducción», en: *Liber de causis*, op. cit., pp. 21-2. San Alberto escribe, a propósito del libro al que los antiguos llamaban *De causis*: «Fue recogido por un cierto David el Judío [Ibn Daoud o Avendauth, según los manuscritos] a partir de las doctrinas de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi. Él las ordenó en forma de teoremas, a los que añadió comentarios a la manera en que Euclides había procedido para establecer la geometría. Y al igual que Euclides demuestra en sus comentarios los teoremas en orden sucesivo, así también David incluyó comentarios que no son otra cosa que las demostraciones de los teoremas propuestos [...]. Y así David reunió para este libro extractos de una cierta carta *De principio universo esse*, obra de Aristóteles, añadiéndole otras cosas que saca de Avicena y Alfarabi [San Alberto Magno, *De Causis*, lib. II, tract. 1, cap. 1]».

<sup>10</sup> Águila, Rafael, «Introducción», en: *Liber de causis*, op. cit., pp. 20-4.

## Un comentarista del *Liber de Causis*

Es digno de señalar que esta posición «arabizante», actualmente la más extendida entre los investigadores del *Liber de causis*, ya fue descubierta por un autor del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino. Hemos señalado antes que, el Doctor Angélico, al comienzo de su carrera, recoge la atribución general de esta obra a Aristóteles. Pues bien, en el año 1272, a los 47 años de edad, en plena madurez, escribe Santo Tomás en el Proemio que antepone a su *Exposición* sobre el *Liber de Causis*:

Sobre los primeros principios existen textos escritos, distribuidos en diversas proposiciones, a manera de los que examinan sistemáticamente una por una algunas verdades. De esta índole hay en griego un libro del platónico Proclo que contiene CCXI proposiciones y que se nos ha transmitido con el título *Elementatio Theologica*. También existe este libro que los latinos llaman *De causis*; se sabe que ha sido traducido del árabe y que no se encuentra en absoluto en griego. Ahora bien, parece que éste ha sido extraído por algún filósofo árabe del citado libro de Proclo; especialmente porque todo lo que en aquél se contiene, se encuentra más plena y ampliamente en éste.<sup>11</sup>

Esta advertencia es de gran interés por tres motivos. Primero: porque pone de manifiesto que Santo Tomás tiene conciencia de que el *Liber de causis* es en realidad un extracto, una refundición de una obra de Proclo. El primero en establecer este hecho, ratificado por toda la historiografía contemporánea, fue el Aquinate.

Segundo: porque testimonia un conocimiento directo de los *Elementos* de Proclo. Esta obra había sido traducida directamente del griego por el dominico Guillermo de Moerbeke en 1268.

---

<sup>11</sup> Santo Tomás, *Super librum De causis expositio, Prooemium*.

Y, por último, debe añadirse que Santo Tomás, además de cotejar el *Liber* con la *Elementatio Theologica*, lo compara con otros escritos neoplatónicos que gozaban de un enorme prestigio en el Occidente latino, a saber, las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita y, muy especialmente, con su tratado *De divinis nominibus*, que ya había sido comentado por el Aquinate en su juventud. Este método, una vez más, se ve ratificado por la historiografía más reciente: la profesora Cristina d’Ancona ha sostenido recientemente una influencia del *Corpus Areopagiticum* en la recepción árabe de los textos de Plotino y Proclo y su condición de influencia o fuente para el autor del *Liber de Causis*.<sup>12</sup>

### **El objetivo del *Liber de Causis***

En el Proemio de Santo Tomás a su comentario al *De Causis*, se expone que el objetivo perseguido por el autor del *Liber* consiste en determinar cuáles son las primeras causas de las cosas y se justifica la importancia de esta problemática. Veamos cómo se hace esto último:

Como afirma el Filósofo en el libro X de su *Ethica*, la última felicidad del hombre consiste en la mejor operación, que es la de la potencia suprema, a saber, el entendimiento, respecto el mejor inteligible. Además, como el efecto es conocido por la causa, resulta evidente que la causa según su naturaleza [*secundum sui naturam*] es más inteligible que el efecto, aunque algunas veces, con relación a nosotros [*quoad nos*], los efectos sean más conocidos que sus causas. Esto se explica por el hecho que es a partir de las cosas particulares que caen bajo los sentidos que alcanzamos el conocimiento de las causas universales e inteligibles. Es necesario que, hablando absolutamente [*simpliciter loquendo*], las causas primeras de las cosas sean los inteligibles supremos y mejores [*maxima et optima intelligibilia*]: ellos son máximamente entes y máximamente verdaderos porque son la causa de la esencia y de

---

<sup>12</sup> Cf., D’Ancona Costa, Cristina, «Cause prime non est yliathim. Liber de Causis, prop. 8 [9]: le fonti e la dottrina», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 2, 1990, pp. 327-351; D’Ancona Costa, Cristina, «La doctrine de la création “mediante intelligentia” dans le Liber de Causis et dans ses sources», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 76, 1992, pp. 209-232; D’Ancona Costa, Cristina, «Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l’être et l’éternité dans le “Liber de Causis” et dans ses sources», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1992, pp. 41-62.



la verdad de las otras cosas, como resulta manifiesto por el Filósofo en el libro II de su *Metaphysica*; esto es así aunque las causas primeras de este tipo sean menos conocidas para nosotros [*quoad nos*] y lo sean posteriormente, pues nuestro entendimiento se relaciona con estas cosas como el ojo de una lechuza con la luz del sol, que en virtud de su gran claridad no puede ser perfectamente percibida. Por lo tanto, es necesario que la última felicidad [*ultima felicitas*] que en esta vida puede alcanzarse, consista en la consideración de las primeras causas, porque lo poco [*modicum*] que acerca de ellas puede saberse, es más amable y más noble que todo aquello que puede conocerse acerca de las realidades inferiores, como afirma el Filósofo en el libro I *De partibus animalium*. Y según la medida en que este conocimiento alcanza en nosotros su perfección después de esta vida, el hombre se establece entonces en la felicidad perfecta según lo que dice el Evangelio: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan, Dios uno y verdadero [Jn 17, 3]».<sup>13</sup>

### Un principio general. La Causa Universal

Hemos dicho que el objetivo del *Liber de Causis* consiste en determinar cuáles son las primeras causas de la realidad. Ahora bien, el nombre de «causa» siempre implica un orden y, además, un orden recíproco: hay un orden de la causa al efecto (del principio a lo principiado) y otro de distinto del efecto a la causa (de lo principiado al principio). Así pues, si el objetivo del *Liber de Causis* es exponer las primeras causas de todo lo que hay, deberá aclararse, antes de nada, cuál es el orden que impera entre esas causas. Esto es lo que hace el autor del *Liber* en la primera proposición. En ella establece el principio fundamental de todo el tratado: «Toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda»<sup>14</sup>.

El autor trata de conciliar, de hacer compatible, la potencia divina productora, creadora, con la eficacia de los agentes segundos. Se trata básicamente de resolver la siguiente dificultad:

---

<sup>13</sup> Santo Tomás, *Super librum De causis expositio, Prooemium*.

<sup>14</sup> *Liber de Causis*, I, 1.

Dios hace todo lo que hacen las criaturas y, al mismo tiempo, las criaturas hacen todo lo que hacen. Para explicar esto, el autor del tratado introduce un corolario que se sigue lógicamente de la primera proposición: «Cuando la causa universal segunda aparta su influencia del objeto, la causa universal primera no retira su influencia de él»<sup>15</sup>. Y, para probar esto, introduce una tercera proposición: «Lo que sucede es que la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa segunda, antes de que ésta obre sobre su propio efecto»<sup>16</sup>.

De momento tenemos: el autor del *Liber* introduce una proposición básica, para explicarla introduce una segunda y, para explicar la segunda, introduce una tercera. A continuación, en las proposiciones 4 y 5,<sup>17</sup> se concluye que lo establecido en segundo lugar es conveniente. Así lo explica Santo Tomás: «es necesario que lo que adviene primero, se separe en último lugar; pues vemos que lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo»<sup>18</sup>.

El orden compositivo es aquel por el cual se constituye una unidad a partir de una pluralidad de principios. El orden de la resolución, en cambio, es el inverso; consiste en la división o disolución del compuesto en sus principios o elementos básicos. Esto lo veremos muy claramente en un ejemplo tomado de la causalidad material. Si pensamos en un edificio, lo primero en el orden de la composición son los fundamentos, y después, encima de ellos, se construyen las paredes, los distintos pisos, el tejado y todo el resto. Si quisiéramos descomponer este edificio, lo último que quitaríamos serían, precisamente, los fundamentos. No podemos quitar los fundamentos antes de quitar el tejado. Lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo.

Santo Tomás resume en tres principios el objetivo general del primer capítulo del *Liber de Causis*: «el primero es que *la causa primera influye más en el efecto que la segunda*; el

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, I, 2.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, I, 3.

<sup>17</sup> «Proposición 4. Cuando la causa segunda, que sigue [a la primera], actúa el causado, no excluye de él la acción de la causa primera que es superior a la misma. Proposición 5. Y, cuando la causa segunda, se separa del causado, que la sigue, no se separa de él la primera, que es superior a la misma, ya que es causa de él».

<sup>18</sup> Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

segundo es que *la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto* [que la impresión de la causa segunda], y el tercero es *que la causa primera se presenta antes sobre el efecto*». <sup>19</sup>

Esos tres principios —indica el fraile dominico— son probados de manera argumentativa en el tratado. Primer principio: «algo conviene a la causa de manera más eminente que al efecto [o causado]; pero la operación por la que la causa segunda causa el efecto es producida por la causa primera, porque “la causa primera ayuda a la segunda”,<sup>20</sup> haciendo que ésta obre; en consecuencia, la causa primera es más causa que la causa segunda en la operación mediante la cual el efecto es producido por la causa segunda»<sup>21</sup>.

Prueba también el segundo principio,<sup>22</sup> según el cual la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto: «lo que más intensamente penetra en una cosa, más arraigado en ella se encuentra [*quod vehementius inest, magis inhaeret*]; pero la causa primera se imprime en el efecto [o influye en el efecto] más intensamente que la causa segunda, como ya se ha probado; en consecuencia, su influencia está más arraigada en el efecto y, en consecuencia, tarda más en retirarse»<sup>23</sup>.

Y el tercer y último principio, a saber, que la causa primera adviene sobre el efecto antes que la segunda:<sup>24</sup> «la causa segunda obra sobre el efecto solamente debido a la fuerza, a la virtud, al poder [*virtute*] de la causa primera. Luego el efecto sólo procede de la causa segunda mediante el poder [*per virtutem*] de la causa primera. Así pues, de esta manera, el poder [*virtute*] de la causa primera posibilita que el efecto sea alcanzado por el poder de la causa segunda. Luego [el efecto] es antes alcanzado por el poder [*virtute*] de la causa primera»<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Ídem.

<sup>20</sup> *Liber de Causis*, I, 14.

<sup>21</sup> Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

<sup>22</sup> «Prop. 15: Y, cuando la causa segunda se aparta de su causado, no se aparta de él la causa primera, ya que la causa primera es de una intimidad mayor y más fuerte [*maioris et vehementioris adhaerentiae*] con la cosa que la causa próxima».

<sup>23</sup> Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

<sup>24</sup> «Prop. 16: Y no se fija el causado de la causa segunda sino por la virtud de la causa primera».

<sup>25</sup> Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

La tesis básica del primer capítulo del *Liber*, que es la afirmación de la primacía absoluta de la Causa primera en el orden de las causas, es ilustrada a través de un ejemplo tomado de las causas formales:<sup>26</sup>

6. Y esto lo ejemplificamos por medio del ser, de la vida y del hombre.
7. Así pues, para que la cosa sea, se precisa en primer lugar del ser, después de la vida y finalmente del hombre.
8. La vida es la causa próxima del hombre; y el ser es su causa última o remota.
9. Luego el ser es más intensamente causa del hombre que la vida: porque es causa de la vida, la cual es causa del hombre.
10. Y de modo semejante, cuando afirmas que la racionalidad es causa del hombre, entonces el ser es más intensamente causa del hombre que la racionalidad, porque es causa de esta causa.
11. Y el significado de lo que decimos es que, cuando apartas del hombre la virtud racional, no permanece el hombre, sino que permanece el viviente, el que respira, el que siente. Y cuando apartas de él el viviente, ya no permanece el viviente, sino que permanece el ser, porque no es el ser lo que se aparta de él, sino el viviente; dado que la causa no se aparta con la separación de su efecto, permanece el hombre como ser. Así pues, cuando el individuo no es hombre, es animal; y si no es animal, tan sólo es ser.
12. En consecuencia, ya ha quedado manifestado y claro que la causa primera remota abarca más y es más intensamente causa que la causa próxima.
13. Y por eso su operación se realiza con una más intensa adherencia a la cosa que la operación de la causa próxima. Y ello, ciertamente, se realiza porque la cosa, en primer lugar, no padece sino por la virtud remota; y, en segundo lugar, padece por la virtud que está bajo la primera (la virtud próxima).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> La causa formal es el principio determinativo del objeto, es decir, aquello en virtud de lo cual un objeto posee una naturaleza o bien otra.

<sup>27</sup> *Liber de Causis*, I.

Santo Tomás precisa que el adagio «toda causa primera *influye* [*est influens*] más sobre su efecto que la causa universal segunda», hace referencia primordialmente a la causa eficiente (la causa eficiente es aquella de la cual procede alguna cosa), de la cual se deriva la causalidad formal y la material. Esto es exactamente lo que piensa el autor del *Liber*, como parece indicar el uso que hace del verbo *influere*, que nos remite al verbo *efficere* (producir, crear, realizar). La primacía de la causa eficiente por encima de la causa formal resulta manifiesta, sobre todo, si tenemos en cuenta que la causa formal, considerada por sí sola, carece de eficiencia, de poder, de fuerza. La forma sólo causa en la medida que se encuentra en el agente y que éste la imprime sobre el efecto. La forma, por ella misma, es estéril, infecunda: si tenemos el modelo y la tela sobre la que éste debe pintarse; sin una causa eficiente que lo pinte, la forma del modelo, por sí misma, no se imprimirá sobre el lienzo. A pesar de que los tres principios establecidos en este primer capítulo del *Liber* puedan aplicarse tanto a la causalidad eficiente como a la formal y a la material, competen primariamente a la causa eficiente: «Los tres principios anteriormente mencionados se aplican primordialmente a las causas eficientes y de ahí se sigue que sólo se aplican de manera derivada a las causas formales [...]. Ahora bien, no es evidente que puedan aplicarse derivadamente de las causas eficiente a las causas materiales, porque las causas eficientes de aquí abajo [esto es, las particulares] no producen la materia, sino la forma; sin embargo, si consideráramos las causas universales de las cuales proceden los principios materiales de las cosas, entonces es necesario que el orden se propague de las causas eficientes a las causas materiales»<sup>28</sup>. El único género de causalidad que no se deriva de la eficiente es la final, pues el agente, en la medida que se ordena hacia algo, la presupone.

### **La primacía de la causalidad eficiente**

Santo Tomás se ve obligado a precisar la primacía de la causa eficiente porque los ejemplos dados por el autor del *Liber* (ser-viviente-animal-racional) pertenecen exclusivamente a la causa formal, y quiere evitar un error interpretativo (y metafísico), a saber, el error de los platónicos, quienes consideraban a todas estas formas universales como realidades

---

<sup>28</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 1.

subsistentes por sí mismas al margen de las realidades particulares, concediendo, por consiguiente, prioridad a la causalidad formal respecto a la eficiente. El Aquinate sintetiza la doctrina de Platón, a quien conocía, sobre todo, por los textos de los neoplatónicos:

Platón estableció que las formas universales de las cosas eran separadas y subsistentes por sí mismas. Y puesto que, según el mismo Platón, esas formas universales ejercen sobre los entes particulares que participan de ellas una cierta causalidad universal, todas esas formas subsistentes son llamadas “dioses”. En efecto, el nombre de “dios” conlleva una cierta providencia y causalidad universales. Entre estas formas establecía el orden siguiente: cuanto más universal es alguna forma, tanto más simple y causa primera es; pues de ella participan las formas posteriores; así, el animal es participado por el hombre, y la vida por el animal, etc. El último, que es participado por todos y que no participa de ningún otro es el Uno mismo y el Bien separado que recibía el nombre de sumo Dios y Causa primera de todas las cosas.<sup>29</sup>

El autor del *Liber de Causis* sustituye la hipótesis platónica de una pluralidad de formas separadas que serían todas ellas con-causas del objeto particular, para defender, en su lugar, la eficiencia suprema de una forma primera de la cual se derivan, en último término, todos los entes. La primera proposición no ofrece ninguna duda al respecto: «toda causa primera *influye* [*est influens*] más sobre su efecto que la causa universal segunda». Esta actitud es lo que ha conducido a la profesora Cristina d’Ancona a defender una influencia de Dionisio Areopagita sobre el autor del *Liber*.<sup>30</sup> Dionisio, como señala el Doctor Angélico, ya había interpretado el ejemplarismo neoplatónico en un sentido cristiano:

Dionisio corrige esta posición de los Platónicos en lo concerniente a que estos ponían ordenadamente las diversas formas separadas a las que llamaban dioses, de tal manera que una cosa sería la Bondad en sí, otra cosa el ser en sí y otra cosa la vida en sí, etc. Es necesario decir que todas esas cosas son esencialmente la misma causa primera de

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, lect. 3.

<sup>30</sup> Véase la nota 10.

todo, por la cual las cosas participan de todas las perfecciones de este tipo [el ser, la vida...] y, de esta forma, no establecemos muchos dioses, sino uno. Y esto es lo que se dice en el capítulo V *De divinis nominibus*: «La Sagrada Escritura dice que no es una cosa el Bien y otra cosa el Ser, ni una cosa es la Vida y otra la Sabiduría, ni que existen muchas causas, ni unas divinidades productoras de otras, divinidades principales y divinidades subordinadas, sino que hay el Uno de donde proceden todos los bienes». Partiendo de esto, Dionisio muestra de manera consecuente cómo puede suceder esto: porque, en la medida en que Dios es ser mismo [*ipsum esse*] y la esencia misma de la bondad, todo aquello que corresponde a la perfección del ser y de la bondad le conviene esencialmente, de tal manera que Él mismo es la esencia de la vida, de la sabiduría, de la virtud y de todo lo demás. Por eso Dionisio poco después añade: “Sin duda Dios no existe de un modo cualquiera [*Deus non quodammodo est existens*], sino que lo contiene todo de un modo absoluto y carente de límites [*simpliciter et incircumscripse*] en su mismo ser [*in seipso esse*]”. El autor de este libre sigue esta misma doctrina. En efecto, no hay nada en el que induzca a pensar en una multitud de divinidades, sino que establece la unidad en Dios y la distinción en el orden de las inteligencias, de las almas y de los cuerpos.<sup>31</sup>

Santo Tomás y el autor del *Liber de Causis* coinciden en no multiplicar las divinidades, como hacían los neoplatónicos. Hay un único Dios, la Causa primera, y de su eficiencia suprema proceden todos los demás entes. No debemos interpretar el ejemplo aducido por el autor del *Liber* en el sentido que, por debajo del Uno-Bien, exista una pluralidad de formas subsistentes o «dioses» (el Ser en sí, la Vida en sí, la Sabiduría *et sic de caeteris*). El objetivo que se persigue, por el contrario, consiste en adaptar el politeísmo neoplatónico a las exigencias del monoteísmo de la revelación coránica.

---

<sup>31</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

## La Causa primera y las causas secundarias. Una analogía

En su *Expositio*, Santo Tomás trata de aclarar la coordinación entre la causa primera y las causas segundas mediante una analogía. La causa primera es a la naturaleza, lo que la naturaleza es al arte:

En efecto, la naturaleza ofrece la materia primera para todas las obras de arte; después, mediante ciertas artes más principales, la materia natural es dispuesta para que más adelante pueda ser trabajada por artesanos más especializados. La Causa primera de todo se compara con la naturaleza entera como la naturaleza con el arte; por lo tanto, lo que primariamente subsiste en la naturaleza entera es el efecto de la causa primera, y esta naturaleza es ajustada a las realidades singulares mediante la colaboración de las causas segundas.<sup>32</sup>

Para la correcta comprensión de este fragmento, es importante recordar que las actividades del arte deben inscribirse siempre dentro de la esfera de las modificaciones accidentales. El arte del leñador, del carpintero y del constructor naval actúan únicamente sobre una materia que les ofrece la naturaleza, y que es lo único que existe por sí mismo, lo único que puede llamarse, hablando con rigor, una substancia. Las artes mencionadas, entre las cuales hay una subordinación, actuarían únicamente como causas secundarias, sólo la naturaleza se comportaría como causa primaria. La naturaleza proporciona la materia y cada una de las artes se encarga de disponerla adecuadamente —según el lugar que ocupa en la jerarquía de las artes— para que pueda recibir, en último término, la forma accidental del barco. Así es como las artes «colaboran» con la naturaleza en la producción de los objetos artificiales.

Según la analogía de proporcionalidad propia propuesta por el Aquinate, la naturaleza es a los artefactos lo que la causa primera es a la naturaleza. Así como las artes no «crean» la substancia del artefacto —ni las principales ni mucho menos las subordinadas—, sino que la

---

<sup>32</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 1.



toman de la naturaleza, los agentes naturales tampoco «producen» la substancia de sus efectos —el cerezo no «crea» la substancia de las cerezas; los padres no «producen» la substancia del hijo—, porque en dichos efectos es mayor el influjo de la causa primera que el de las causas segundas. Del mismo modo que la nave es efecto de la naturaleza en mayor medida que del constructor naval, el hijo es efecto de la causa primera en mayor medida que de sus padres, sin que por ello pueda ponerse en cuestión que el artesano es causa del artefacto y el padre causa del hijo. Queda clara, por tanto, la primacía de la naturaleza respecto cualquier obra artificial y la primacía de la causa primera respecto cualquier cosa, tanto natural como artificial. En este punto, Santo Tomás y el autor del *Liber* difieren de la posición neoplatónica.

### **La causalidad «per modum creationis» y «per modum informationis»**

Una vez establecida la primacía de la causa primera, el autor del *Liber de Causis*, en la segunda proposición, escribe: «Todo ser superior [*esse superius*], o es superior a la eternidad y anterior a la misma [*superius aeternitate et ante ipsam*], o es con la eternidad [*cum aeternitate*], o es posterior a la eternidad y superior al tiempo [*post aeternitatem et supra tempus*]»<sup>33</sup>. Esto, como indica el Aquinate, debe interpretarse en el siguiente sentido: «las causas universales de las cosas son de tres géneros, a saber, la *causa primera*, que es Dios; las *inteligencias* y las *almas*»<sup>34</sup>. Dicho esto, pasemos a continuación a examinar cómo se explica, en la proposición tercera, la producción de las almas: «la causa primera creó el ser del alma por medio de la inteligencia»<sup>35</sup>. De entrada, Santo Tomás nos advierte de una posible mala interpretación de esta proposición:

Sobre lo que aquí se dice, a saber, que “la causa primera creó el ser del alma mediante la inteligencia”, algunos, comprendiéndolo mal, juzgaron que el autor de este libro quería decir que las inteligencias eran las creadoras de la substancia de las almas. Pero esto va en contra de las posiciones platónicas: pues decían que semejantes causalidades

<sup>33</sup> *Liber de Causis*, II, 19.

<sup>34</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 2.

<sup>35</sup> *Liber de Causis*, III, 32.

de los entes simples se ejercían según la participación. Ahora bien, no se participa lo que es participante, sino lo que es primero; a saber, lo que es tal por esencia. Por ejemplo: si la blancura existiera separada, la propia blancura simple sería causa de todas las cosas blancas, en cuanto que son blancas, pero la causa no sería algo que participa de la blancura. De acuerdo con esta teoría, los Platónicos establecían que lo que es el ser mismo [*ipsum esse*] es la causa del existir de todas las cosas [*causa existendi omnibus*]; y lo que es la vida misma [*ipsa vita*] es la causa del vivir de todas las cosas [*causa vivendi omnibus*], y lo que es la inteligencia misma [*ipsa intelligentia*] es la causa del entender de todas las cosas [*causa intelligendi omnibus*]. Por eso, Proclo, en la Proposición XVIII de su libro, dice: “todo aquello que comunica el ser a los otros es primariamente él mismo aquello que transmite a sus receptores”. Está de acuerdo con esta opinión lo que Aristóteles dice en II *Metaphysica*: aquello que es primero y máximamente ente [*primum et maxime ens*] es la causa de lo que viene después [*subsequentium*].<sup>36</sup>

Cuando el autor del *Liber* afirma que «la causa primera creó el alma “mediante *intelligentia*”» no quiere decir que la inteligencia sea la creadora de la substancia del alma. En efecto, esto se contrapondría a la doctrina platónica, según la cual «es participado, no ciertamente aquello que es participante, sino lo que es primero». De acuerdo con este postulado, sólo aquello que es el mismo ser o «*esse*» puede causar el «*esse*» de las demás cosas.<sup>37</sup> Santo Tomás refuerza su interpretación —que coincide con su posición personal— mediante dos autoridades. En primer lugar, la de Proclo: «todo aquello que comunica el ser a los otros es primariamente él mismo aquello que transmite a sus receptores». Y, en segundo lugar, la de Aristóteles: «la cosa que entre las otras posee eminentemente una naturaleza es siempre aquella a partir de la cual las otras cosas tienen en común esta naturaleza; por ejemplo, el fuego es el calor, por

<sup>36</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

<sup>37</sup> Algunos autores han considerado que la identificación de la Causa primera con el *Ipsum esse* no se encuentra en el *Liber de Causis*, sino que, en este punto, Santo Tomás hace violencia al texto que está comentando. Sin embargo, en la proposición IV [40], puede leerse: «Y [el ser creado] fue hecho así a causa de su proximidad al ser puro y uno y verdadero [*esse puro et uni et vero*] en el cual no hay multitud alguna de modos». Proposición II [20]: «El ser que es anterior a la eternidad es la causa primera, ya que es su causa».

excelencia, porque entre los otros entes, es la causa del calor. Por consiguiente, aquello que es causa de la verdad que reside en los entes derivados es la verdad por excelencia»<sup>38</sup>. Este fragmento es relevante porque nos permite ver que lo que es primero en el orden de la causalidad eficiente es causa de la universalidad en el orden de la predicación; la causalidad formal presupone a la eficiente, y la universalidad en la predicación presupone a la causalidad formal.

El autor del *Liber de Causis*, según la interpretación de Santo Tomás, entiende la expresión «*mediante intelligentia*» en el sentido que la inteligencia causa su efecto sobre el alma presuponiendo el ser o «*esse*» de ésta, a saber, «*per modum informationis*» y no «*per modum creationis*»:

Ha de entenderse que la misma esencia del alma, de acuerdo con lo expuesto, ha sido causada por la causa primera que es su mismo ser [*suum ipsum esse*], pero tiene las participaciones siguientes de algunos principios posteriores: a saber, tiene de la vida primera el vivir, y de la inteligencia primera el entender. También por eso, en la proposición XVIII de los Elementos se dice: “todas las cosas tienen el ser por el ente primero; todas las cosas vivas han sido, en razón de su propia esencia, movidas por la vida primera, y todas las realidades intelectivas tienen conocimiento por la inteligencia primera”. Así pues, el autor entiende que “la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia”, puesto que la causa primera causó ella sola la substancia [o esencia] del alma, pero que el alma sea intelectiva lo tiene por la operación de la inteligencia.<sup>39</sup>

En el *Liber de Causis*, encontramos confirmada la interpretación postulada por el Aquinate:

La causa primera creó el ser del alma por medio de la inteligencia; y por ello el alma ha sido constituida como productora de una operación divina [la operación de

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, II, 993b 24-25.

<sup>39</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

entender]. Por consiguiente, después que la causa primera creó el ser del alma, la puso como un soporte [*stramentum*] de la inteligencia en el cual ejecute sus operaciones. Luego, por causa de ello, el alma intelectual realiza una operación intelectual.<sup>40</sup>

Comenta el Angélico:

«Después que la causa primera creó el ser del alma, la puso [se refiere al alma] como un soporte [*stramentum*] de la inteligencia en el cual [la inteligencia] ejecute sus operaciones», esto es, la causa primera ha situado el alma por debajo de la operación de la inteligencia para que la inteligencia ejerza en ella su operación, haciendo que sea intelectual. Por esto concluye que «el alma intelectual realiza una operación intelectual». Esto está de acuerdo con lo que se ha dicho en la proposición I [14]: que el efecto de la causa primera preexiste al efecto de la causa segunda y se difunde de manera más universal. Así pues, el ser, que es lo más universal, es difundido en todas las cosas por la causa primera [23-24], pero el entender no es comunicado a todas las cosas por la inteligencia, sino sólo a algunas, aunque presuponiendo el ser que tienen del primer principio.<sup>41</sup>

Según Santo Tomás, algunos filósofos árabes han interpretado las palabras del anónimo de modo equivocado; entre ellos cabe destacar a Avicena. El filósofo persa, a pesar de admitir que la creación es una operación propia de la Causa universal, considera que \*ciertas causas inferiores, actuando como instrumentos de la Causa primera, son capaces de crear. Así, la primera substancia separada, creada por Dios, crea después de sí la substancia de la primera esfera y su alma, y esta alma, a su vez, crea la materia de los cuerpos inferiores. Santo Tomás, en cambio, considera que la noción de creatura creadora es contradictoria. La criatura, en la medida que no existe por ella misma, no puede comunicar un «*esse*» que no le corresponde por esencia. La criatura sólo puede actuar en virtud de un «*esse*» que ella ha recibido de antemano.

---

<sup>40</sup> *Liber de Causis*, III, 32-34.

<sup>41</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

El autor del *Liber*, por lo tanto, ¿considera como el Aquinate que la acción de crear pertenece exclusivamente a Dios? Santo Tomás está convencido de ello. Pero hay un punto importante de divergencia: el anónimo sostiene que la Inteligencia comunica al alma, una vez ya ha sido creada y constituida en su substancia, la facultad intelectual, la capacidad de entender. Esta doctrina, según Santo Tomás, «se contrapone a la verdad y a la opinión de Aristóteles [*repugnat veritati et sententiae Aristotelis*], quien argumenta en III *Metaphysica* contra los Platónicos, ya que ponen semejante orden de causas separadas conforme a las diversas características que se predicán de los individuos»<sup>42</sup>.

Según la doctrina platónica, que en este punto es asumida por el autor del *Liber*, la causa primera produce las cosas en su «*esse*» substancial, mientras que las formas subsistentes de la vida, del animal o del hombre, serían las encargadas de determinar, de especificar, a este «*esse commune*». Cualquier ente particular sería un conglomerado constituido por la participación de diversas causas formales, y que no poseería, por tanto, una unidad substancial. Esta opinión, afirma Santo Tomás, es el resultado de confundir el orden de nuestros conceptos con el orden de la realidad o, en otras palabras, el orden de la predicación con el orden de las cosas. Sócrates, en el orden de la predicación, pertenece a varios géneros (es animal, viviente, corpóreo...), pero esto no significa que en él se encuentre también una pluralidad de formas substanciales. Esta carencia de unidad substancial es el centro de los argumentos esgrimidos por el Doctor Angélico para combatir la posición platónica:

Sócrates será a la vez muchos animales, esto es, el mismo Sócrates, hombre separado y también animal separado, ya que el hombre separado participa del animal y así es animal. Pero Sócrates participa de ambos, por tanto, es hombre y es animal. Sócrates no sería verdaderamente uno si tuviese por un principio el ser animal y por otro el ser hombre.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Ídem.

<sup>43</sup> Ídem.

Además, ser inteligente conviene a la naturaleza del alma humana como diferencia esencial, por lo cual, «si [el alma] tuviera el ser por un principio y, por otro, la naturaleza intelectual de ahí se seguiría que, estrictamente hablando, no sería algo uno [es decir, no se trataría de algo substancialmente uno, sino accidentalmente]; por consiguiente, conviene afirmar que de la causa primera por la que tiene la esencia tiene también la intelectualidad»<sup>44</sup>.

El anónimo defiende que la Inteligencia actúa «*per informationem*» allí donde la Causa primera lo hace «*per creationem*». Separa nítidamente la creación del «*esse*» de su especificación o información. A la Causa primera solamente le corresponde la creación del «*esse*», que es pura indeterminación respecto cualquier perfección esencial, mientras que a las causas segundas les corresponde su determinación específica.

En las *Quaestiones disputatae De Potentia*, Santo Tomás expone de un modo muy claro este error: «algunos filósofos han considerado que las inteligencias primeras son creadoras de las segundas, en cuanto que les dan el ser por la virtud de la causa primera en ellas existente [*in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem*]. En efecto, el ser es por creación [*per creationem*], mientras que el bien, la vida y las otras perfecciones de este tipo son por información [*per informationem*], como se afirma en el *Liber de Causis*»<sup>45</sup>.

Si existe una distinción real entre el «*esse*» de las creaturas y su «*essentia*», como defiende el Angélico, de aquí parece inferirse que la causa del uno debe diferir de la causa del otro, como defiende el autor del *Liber*: «todas las cosas que han sido hechas por Dios se llaman creaturas. Pero la creación termina en el ser: en efecto, la primera de las cosas creadas es el ser, como se dice en el *Liber de Causis*. En consecuencia, la quiddidad [*quidditas*] de la cosa está más allá de su ser y, por lo tanto, parece que la quiddidad de la cosa no es hecha por Dios»<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

<sup>45</sup> Santo Tomás, *De Potentia*, q.3, a.4, in c.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, q.3, a.5, ob. 2.

Santo Tomás responde genialmente a esta objeción: «del hecho que a la quiddidad se le atribuya el ser [*quidditati esse attribuitur*],<sup>47</sup> resulta que, no solamente el ser, sino también la misma quiddidad es creada por Dios: porque antes de recibir el ser, la quiddidad no es nada, sino que se encuentra únicamente en el intelecto creador [*in intellectu creantis*], donde no es una creatura, sino la esencia creadora [*creatrix essentia*]»<sup>48</sup>.

La aseveración de que el «*esse*» se atribuye a la quiddidad debe entenderse en el mismo sentido que, en otra obra, se sostiene acerca de la esencia que «por ella y en ella el ente tiene el ser [*per eam et in ea ens habet esse*]»<sup>49</sup>. Las proposiciones «por» y «en» indican dos funciones de la misma. La primera consiste en que la esencia es la condición para que el ente pueda recibir el ser. Esta esencia, como observa Eudaldo Forment, «está tomada en sentido abstracto, en el de quiddidad, porque por ella es por lo que algo es de tal naturaleza determinada, o pertenece a una especie precisa, y éste es el requisito indispensable para que pueda poseerse el ser, ya que debe estar proporcionado a dicha especie»<sup>50</sup>. La esencia es aquello en virtud de lo cual una cosa pertenece a una especie determinada, y todo ente recibe el «*esse*» según el grado que corresponde a su esencia específica; es, por tanto, condición de posibilidad para que el ente pueda poseer el ser que dicho ente pertenezca a una especie u a otra. La segunda función es la de sustentar el ser. Aquí se designa «la esencia concreta y singular, porque es la única que existe, lo que quiere decir que sólo ella puede recibir al ser»<sup>51</sup>.

La distinción real entre el ser y la esencia en los entes creados no implica que el uno y el otro provengan de causas distintas. Es imposible infundir a un ente un acto de ser que no pueda subsumirse a una determinada esencia abstracta («por ella») y, además, que no sea recibido por una esencia individual («en ella»). La causa primera no puede crear el ser sin crear, a su vez, la esencia que lo delimita y lo sustenta.

---

<sup>47</sup> Existe una estrecha correlación entre la quiddidad y el *esse*, de tal modo que no puede pensarse la una con independencia del otro. Ni se puede ser algo sin ser, ni ser sin ser algo.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, q.3, a.5, ad 2.

<sup>49</sup> Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. 1.

<sup>50</sup> Forment, Eudaldo, *Filosofía del ser*, Barcelona, PPU, 1988, p. 84.

<sup>51</sup> *Ídem.*

Una vez rechazado este modo de entender la información por parte de las causas segundas, Santo Tomás admite que las inteligencias superiores pueden iluminar las que pertenecen a un orden inferior, que la inteligencia angélica puede mover el alma proponiéndole un determinado objeto para conocer. Bajo esta perspectiva, el Alma adquiriría por participación de la Inteligencia no su «naturaleza intelectual», sino «las formas inteligibles que las almas intelectivas reciben por la operación de las inteligencias»<sup>52</sup>. Santo Tomás recoge aquí los resultados de la síntesis definitiva realizada por Dionisio Areopagita entre la concepción bíblica de los ángeles como mensajeros y la especulación neoplatónica.

## Conclusiones

El objetivo principal del *Liber de Causis* consiste en hacer compatible el neoplatonismo de Proclo y de la *Theologia Aristotelis* con el monoteísmo de la religión coránica. De acuerdo con este fin, niega el pluralismo de dioses propio de las doctrinas de inspiración platónica y atribuye el poder creador exclusivamente a la causa primera. El politeísmo implicado en la pluralidad de formas ideales de los platónicos es sustituido por el reconocimiento de que hay una forma universal suprema, que es el mismo ser, y que es la causa eficiente del ser de todas las otras cosas.

La herencia platónica, sin embargo, se deja sentir en el hecho que, si bien la causa primera es la única que causa «por creación», las causas secundarias lo son en la medida que causan «por información». La causa primera produce el «ser» sin determinación alguna; las perfecciones ulteriores —como la vida, la sabiduría, etc.— son producidas por las causas universales segundas.

En este punto, la posición del autor del *Liber* se contrapone a la de Santo Tomás, quien considera que la Causa primera no sólo causa el ser de las cosas, sino al ser junto con su quiddidad o esencia.

---

<sup>52</sup> Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.



## Víspera de la Solemnidad de San Juan Bautista

**Referencias**

- Alberto Magno, San. (1993). *De causis et processu universitatis a prima causa*. En Alberto Magno, *Opera Omnia (Editio Coloniensis)* (Vol. XXVII). Aschendorff.
- Águila Ruiz, R. (2001). Introducción. En *Liber de Causis*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Aristóteles. (1970). *Metaphysica* (V. García Yebra, Trad.). Madrid: Gredos.
- Avicena. (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (Édition critique de la traduction médiévale, ed. S. van Riet). Lovaina: Peeters.
- Canals, F. (2002). *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder.
- Canals, F. (2003). *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*. Barcelona: Scire.
- Cruz Cruz, J. (2000). Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad. En *Santo Tomás, Exposición libro de las causas*. Pamplona: EUNSA.
- D'Ancona Costa, C. (1990). Cause prime non est yliathim. *Liber de Causis, prop. 8 [9]: le fonti e la dottrina. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1(2), 327-351.
- D'Ancona Costa, C. (1992a). La doctrine de la création “mediante intelligentia” dans le *Liber de Causis* et dans ses sources. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 76, 209-232.
- D'Ancona Costa, C. (1992b). Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 41-62.
- Forment, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: PPU.
- Forment, E. (2004). *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2009). *La herencia del olvido, ensayos con razón a la razón compasiva* (2ª ed.). Madrid: Errata Naturae.
- Scotto, P. (2015). El materialismo histórico de Benjamin: Tradición, detención y destrucción.

*Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (7), 291-321.

Tomás de Aquino, San. (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (Vol. 1, ed. P. Mandonnet). París: P. Lethielleux.

Tomás de Aquino, San. (1954). *Super librum De Causis expositio* (Ed. H. D. Saffrey). Friburgo [Suiza]-Lovaina: Société Philosophique-Nauwelaerts.

Tomás de Aquino, San. (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*. En *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae* (Vol. 2, ed. P. M. Pession, pp. 1-276). Turín-Roma: Marietti.

Tomás de Aquino, San. (1976). *De ente et essentia*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (T. 43, pp. 315-381). Roma: Editori di San Tommaso.

## El mito de Sísifo: el problema del sentido y el absurdo necesario

The myth of Sisyphus: the problem of meaning and the necessary absurdity

Oscar Javier Jiménez Piraján<sup>1</sup>  
*Universidad de San Buenaventura*

Recibido: 20.03.2024

Aceptado: 15.05.2024

### Resumen

El problema del sentido fue abordado por Albert Camus a partir del ejercicio del pensar y de la creación derivada del pensar como posible respuesta a la condición absurda de la vida. Sin embargo, lo absurdo no halla su determinación ni como resignación desesperanzada ni como salida feliz o indiferente al hecho de vivir. En todo ejercicio sistemático o metódico del pensamiento —filosofía, ciencia, historia o arte de la novela— encuentra el pensador existencialista, más que la posibilidad de una improbable respuesta al dilema de vivir, un camino de plenitud. Esta plenitud no significa consuelo, evasión ni certeza de trascender; solo representa una posibilidad de afirmación de la vida. Este trabajo revisa y contrasta posturas derivadas de una posición propia del pensamiento del absurdo, y propone una reflexión acerca del hecho de filosofar como vivir lo concreto, *más acá* de todo trascender.

**Palabras clave:** filosofía, existencialismo, novela, historia

---

<sup>1</sup> [jimenez.74@gmail.com](mailto:jimenez.74@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2330-6016>

## Abstract

The problem of meaning was addressed by Albert Camus from the exercise of thinking and the creation derived from thinking as a possible response to the absurd condition of life. However, the absurd does not find its determination either as hopeless resignation or as a happy or indifferent way out of the fact of living. In every systematic or methodical exercise of thought—philosophy, science, history or the art of the novel—the existentialist thinker finds, more than the possibility of an improbable answer to the dilemma of living, a path to plenitude. This plenitude does not mean consolation, evasion or certainty of transcending; It only represents a possibility of affirming life. This work reviews and contrasts positions derived from a position specific to the thinking of the absurd and proposes a reflection on the fact of philosophizing as living the concrete, *beyond all* transcendence.

**Keywords:** philosophy, existentialism, novel, history

## Introducción

Albert Camus planteó, en su ensayo *El mito de Sísifo* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942), este hecho evidente, en apariencia simple:

No hay sino un problema realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder [...] Se trata de evidencias sensibles para el corazón, mas es preciso profundizar en ellas para que el espíritu las tenga claras. (Camus, 1999, p. 13)

Toda otra pregunta es epistemología o teología. Antes de cualquier especulación respecto de la naturaleza o del conocimiento, el hombre concreto se enfrenta con la cuestión del sentido de *su* vida. Esto no significa que el conocimiento sea banal en sí mismo; sino que, ante el

sentimiento de la banalidad acerca de la propia vida, encuentra, todo lo demás, ilusorio. En el tiempo del *nihilismo* —profetizado por Nietzsche y Dostoyevski— la verdad de la ciencia o el sentido de lo divino, le resultan inútiles al desesperanzado; al que pone fin a su vida por la ausencia de esperanza, o la consume a cuentagotas en pos de una esperanza que nunca se consume.

Este problema, el del sentido de la vida, no puede ser resuelto más que en la intimidad del hombre ante su propia soledad; no concierne a la ciencia natural, al ámbito de la política o de lo social, se afirma que:

Comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Allí hay que buscarlo. Es preciso seguir y comprender el juego moral que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz. (Camus, 1999, p. 15)

Todo posible sentido de la existencia individual sigue siendo un asunto por resolver por el hombre frente a sí mismo. Ante la disolución de la vida en categorías físicas, biológicas, sociales o políticas, ésta sigue siendo el hondo problema de cada uno, el único importante. *Aprender y enseñar* filosofía, debería pasar por esta consideración; no por un simple tenerla en cuenta, sino por asumirla en su radical importancia: si acaso hacer filosofía se trata de estudiar sistemas y teorías —en el fondo, *narraciones*— que intentan comprender el mundo, otorgarle sentido, discutirlos sin enfrentar los problemas esenciales, *el* problema esencial. O si, por el contrario, la filosofía, como el arte de la novela, tienen algo que decir frente al problema fundamental de permanecer con vida.

Un posible origen del problema del sentido —presente y no resuelto por la ciencia natural o social, por la teología o la filosofía académica—, radica en este hecho: “Cogemos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (Camus, 1999, p. 18). Evidentemente, la experiencia de la vida parece consistir, primero, en la satisfacción de deseos y necesidades, antes que en asumir la tarea de pensar. La exacerbación del deseo igualitario y colectivo, la

urgencia del subsistir, la hegemonía de la publicidad y del consumo, plantean también el debate acerca de si el pensamiento sigue siendo esencial, como necesidad íntima y apremiante, o si es apenas una estrategia de satisfacción de carencias y deseos. Junto con Camus, podemos plantearnos, entonces, algunas cuestiones: acerca del carácter de la ficción creadora, de su importancia real —o no— en el mundo de la concreción y la utilidad más allá de toda justificación; sobre la filosofía, como algo más que la discusión académica de problemas a partir de categorías y la creación de *relatos* afanosos de sentido. Cuestiones referidas, directamente, al mentado problema filosófico esencial: el del sentido de vivir.

### **El comienzo del absurdo**

Regresemos al planteamiento inicial: frente al problema del sentido, la ciencia, la filosofía y la teología pueden resultar irrelevantes o inútiles. Pero este carácter banal del pensamiento y del sentimiento religioso dependen, no del pensamiento y el sentimiento mismos, sino de la cualidad propia del sustrato del que emanan. Del *ente* concreto que piensa y siente, de su relación particular con la realidad. En la denominación *ente* ya hay un problema: enuncia el carácter que a la propia vida concreta confieren filosofía y teología. El problema de si la vida merece la pena ser vivida, es un problema eminentemente de *conciencia*, esto es, que solamente concierne a un ser *consciente*. Si seguimos a Heidegger, en la determinación del hombre en su particularidad, tenemos que decir que, en tanto es el ente que comprende, es también, el único ente para el que existe el problema de lo absurdo, así como el del sentido. La palabra *reflexión* adquiere, aquí, significado completo, cuando el pensamiento —la conciencia— se ocupa de responder al hombre acerca de una cuestión que la misma conciencia plantea: no hay absurdo sin una conciencia que conciba la necesidad de sentido, así como no hay conciencia que inevitablemente no termine —siempre y cuando no tema ir hasta sus últimas consecuencias— por plantearse el problema mismo de lo absurdo.

La conciencia racional tiene un modo de afrontar esta y toda otra cuestión, y este modo es el metódico: se vale de métodos cuando establece el saber acerca de entes, así como cuando

reflexiona acerca de su propia entidad. Por ello, toda reflexión sistemática, metódica, entiende al hombre concreto, en primer término, como *ente* —como *Dasein*, por ejemplo: como ente arrojado que comprende (Heidegger, 2012, p. 63); o como ente creado, *ens creatum* y creyente, como *criatura*, si su sistema pertenece a la teología—. Filosofía y teología son reflexiones metódicas; Camus advierte que la comprensión y la asignación de sentido implican pensar metódicamente, y “los métodos implican metafísicas” (Camus, 1999, p. 23). Esta es una objeción a la filosofía, en tanto se ocupe en la discusión referida a los métodos, y pierda de vista el problema que debería ser su único problema. Allí, la disyuntiva entre verdad y método puede estar bien ejemplificada; pues la ciencia, y la filosofía —que se pretendió confundir, particularmente en el siglo XIX, con subordinada de la ciencia, como otrora fuera autómatas al servicio de la teología (Cfr. Benjamin, 2018, p. 307)— tiene siempre la tentación de sacrificarse en el ara del método.

Los métodos filosóficos, bien se ocupen del lenguaje, de la certeza, de la trascendencia o de la comunicación, tematizan al ente que, a su vez, tematiza y problematiza la realidad. Solamente que, el ente así tematizado y problematizado, es un ente *vivo*; y vivir denota experiencias que sobrepasan, que trascienden toda comprensión, aunque la vida propiamente parezca susceptible de ser encerrada en categorías escasas, siempre inferiores a las experiencias que pretenden designar. El problema del sentido surge, no de una experiencia extraordinaria, sino, por el contrario, de la más anodina, se afirma que:

Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el «porqué» y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. «Comienza», eso es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. Lo despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena, o el despertar definitivo. Al despertar llega, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. (Camus, 1999, p. 25)

Es aquí, en nuestra experiencia concreta y cotidiana de la vida, donde brotan la angustia y la pregunta, ante la cual lo abstracto, el infinito, la eternidad o la verdad tienen muy poco que decirnos.

### Los caminos del absurdo

La respuesta de Camus al problema del *absurdo* es, esencialmente, la respuesta de la filosofía existencialista: el *absurdo* de la vida consiste justamente en su ausencia de *sentido*; ahora, este no es equivalente a la desvalorización de la vida. No justifica el suicidio. Si filosofía o teología no bastan para resolver la pregunta del hombre concreto acerca del sentido, esto no quiere decir que esa carencia dé respuesta sea *contraria* a la vida, se afirma que:

Todo contribuye aquí a sembrar la confusión. No en vano se ha jugado con las palabras hasta ahora y se ha fingido creer que negarle un sentido a la vida conduce por fuerza a declarar que no vale la pena de ser vivida. No hay, en verdad, ninguna equivalencia forzosa entre esos dos juicios. (Camus, 1999, p. 19)

En efecto, hay una negación de principio, en el pensamiento existencialista, acerca de un sentido metafísico de la existencia; pero esa negación no proviene de una evidencia, imposible de lograr, o de una constatación derivada de la razón. Pues esto implicaría que el pensamiento es capaz de trascender su condición finita. Justamente esa imposibilidad explica la fe, la certeza absoluta en lo que no se ve. La necesidad angustiada de aferrarse a *eso* de lo que no se tiene evidencia, ni experiencia más que subjetiva, electiva y voluntaria, sustentada en la pura determinación propia; o en la creencia, en la tradición, en la convención social, familiar, heredada, con que la religión —que se confunde tanto con el sentimiento religioso y la fe originada en la angustia del ser mortal— resuelve el problema del sentido. La negación de este sentido, o de cualquiera otro, fundado en cualquier otro sistema de certezas, no consiste en una constatación de la razón. Consiste, según la filosofía existencialista, solo en la imposibilidad de trascender la experiencia de lo concreto. La condición absurda no niega ni anula la trascendencia, pero la descarta en función de su incognoscibilidad esencial. Por eso



mismo, no se atribuye la facultad de desvalorizar la vida. Según Camus:

Pero ¿es que ese insulto a la existencia, ese mentís en que se la hunde, proviene de que carece de sentido? ¿Es que su absurdidad exige escapar de ella, por la esperanza o el suicidio? Eso es lo que hay que poner en claro, que perseguir o ilustrar descartando todo el resto. Lo absurdo impone la muerte, es preciso dar a ese problema prioridad sobre los otros, al margen de todos los métodos de pensamiento y de los juegos del espíritu desinteresado. (Camus, 1999, p. 19)

Es, precisamente, esa radical carencia de un sentido explicable mediante un *método* de pensamiento —ese *absurdo*—, lo que le otorga el único sentido posible: la oportunidad de vivir, a la que incluso Dios hubo de acceder, haciéndose criatura sufriente; o la que Aquiles, en el Hades, añora y quiere recuperar aun a costa de toda su gloria (*Odisea*, XI. 490). Lo que esto implica es que *no hay experiencias banales en sí mismas, sino pensamientos banales*. Que el pensamiento y el sentimiento otorgan a la realidad su único significado posible. Si la vida vale la pena de ser vivida, es una cuestión que no resuelve el pensar metódico por sí: es, ante todo, una *decisión*.

El empeño de los filósofos ha buscado ese camino, intentado esa respuesta, a veces —y quizá no pueda ser de otra forma— planteando *lo absoluto a cambio de lo absurdo*. La alternativa a una radical carencia de sentido será, acaso, un sentido *total*; en eso se parece la filosofía a la rebelión, en eso es rebelde la filosofía; en el empeño por dotar de sentido a una realidad que parece presentar todas las evidencias en contra del sentido, afirma nuevamente este autor que:

De Jaspers a Heidegger, de Kierkegaard a Chestov, de los fenomenólogos a Scheller, en el plano lógico y en el plano moral, toda una familia de ingenios emparentados por la nostalgia, opuestos por sus métodos o por sus fines, se han empeñado en cerrar el camino real de la razón y en volver a encontrar las rectas sendas de la verdad. (Camus, 1999, p. 36)

A diferencia de la ciencia natural y positiva, de su pretensión de iluminar cada ámbito de la realidad con la luz de la necesidad lógica, la filosofía y el arte, un tanto como la mística y la religión, plantean una rebeldía esencial, de principio, a la absurdidad de la experiencia entera. No es posible en este breve esbozo detenernos a contrastar las visiones que acerca de cada uno de estos pensamientos expone Camus. Pero sí queda dicho, que los caminos propuestos para llegar al sentido de la vida son diversos y, casi siempre, contradictorios entre sí; y tienen, sin embargo, algo en común: la filosofía más abstracta y totalizadora, o la más relativista y menos pretenciosa de absolutos, tienen su comienzo en experiencias concretas: en seres concretos, con su precariedad y finitud; sus vidas pueden ser aparentemente menos anodinas que las del hombre del tranvía y, sin embargo, respondieron al orden del tiempo y a la inminencia de la muerte, para los que todas las vidas son igualmente indiferentes.

Sin desconocer las gradaciones posibles del pensamiento, que nos alejan, en planos metafísicos, de la experiencia de la realidad accesible a un Aristóteles, a un Kant, Heidegger, Nietzsche o Husserl, sí es necesario reconocer que, lo que ha hecho posible la *Metafísica*, la *Crítica de la razón pura*, *Ser y tiempo* o *Zaratustra*, no es un cuestionar tan distinto, en el fondo, del que haya enfrentado todo hombre ante la evidencia del absurdo, frente a la inminencia de la muerte o la evidencia de la soledad. En el sistema más impersonal y metódico, subyace una experiencia concreta de la carencia, la finitud y el asombro.

### **De la filosofía como *narración***

En lo que respecta a la ficción, toda gran novela es, en su esencia, filosófica, pues indaga por el sentido. Como la obra filosófica, la novela asume esa búsqueda del único modo que el novelista —cuando es auténticamente creador, es decir, cuando no concibe otra forma de afrontar su búsqueda— conoce. Esto tiene una implicación en el plano total de la vida, si se entiende que el camino del creador es el camino del pensar, y el hombre comprometido con el pensar es el único que concibe el absurdo, y al pensarlo, lo asume. Una existencia banal lo es, precisamente, porque no sabe de su banalidad. La condición absurda no es tanto el origen del pensar, como su conclusión; pero es, una vez alcanzada la conclusión, que se asume la

vida desde el pensamiento, y en eso se emparentan la filosofía y la novela, es por esto por lo que:

Pensar es ante todo querer crear un mundo (o limitar el propio, lo cual viene a ser lo mismo). Es parte del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia para encontrar un terreno de entendimiento conforme a su nostalgia, un universo encorsetado con razones o aclarado con analogías que permite resolver el insoportable divorcio. El filósofo, aunque sea Kant, es creador. Tiene sus personajes, sus símbolos y su acción secreta. Tiene sus desenlaces. A la inversa, la preeminencia lograda por la novela sobre la poesía y el ensayo representa solamente, pese a las apariencias, una mayor intelectualización del arte [...] Los grandes novelistas son novelistas filósofos, es decir lo contrario de escritores de tesis. (Camus, 1999, pp. 130-131)

En otra obra, *El hombre rebelde* (*L'homme revolté*, 1951), Camus señala también los caminos de Dostoyevski, Proust, Kafka o Goethe; es la rebelión de la creación en el arte de la novela (Cfr. Camus, 2008, p. 336). Creación y rebelión se identifican en cuanto no aceptan la condición de la realidad tal como se le impone al creador. El acto de crear es el acto de la rebelión esencial, porque obedece a un inconformismo esencial hacia la vida, hacia el mundo, hacia los otros. No hay libertad posible en el conformismo, y, así como el filósofo se rebela ante la ausencia de sentido, o ante la pretendida verdad, el novelista se rebela ante la realidad y considera que necesita embellecerla, ordenarla, conferirle la unidad que es esquiva a la simple contemplación. Limitarse a *contemplar* es conformismo; describir, observar, narrar y conferir sentido donde a vistas no lo hay, es rebeldía, por lo cual:

El corazón aprende así que la emoción que nos transporta ante los rostros del mundo no proviene de su profundidad, sino de su diversidad. La explicación es vana, pero la sensación perdura y, con ella, los incesantes llamamientos de un universo inagotable en cantidad. Ahora se comprende el lugar que ocupa la obra de arte. (Camus, 1999, 125)

Aunque la creación novelesca comparta con la filosofía la necesidad radical de comprender y ordenar el mundo, difieren en el grado de su ambición: puede que el filósofo haya pretendido explicar el mundo en su completitud; el novelista se conforma con atisbar, desde una trama particular, por intrincada que sea, al universo en uno de sus posibles sentidos. Ambos entienden que la vulgar evidencia de lo cotidiano y lo concreto es sobrepasada, siempre, por una realidad mayor. Pienso, por ejemplo, en Leopold Bloom, el Ulises de Joyce, sorteando, a siglos de distancia, una odisea como la del Ulises de Homero, ahora en parajes aparentemente familiares, menos peligrosos y desconocidos. Una odisea prosaica, vulgar sin duda por la calidad de sus protagonistas o de sus escenarios, y, sin embargo, inagotable en el horizonte del pensamiento de este Ulises anodino: colmada de referencias, de reminiscencias, de concatenaciones y alusiones, que no son puramente retóricas o eruditas; pues la cultura lo es, plenamente, cuando de ella se embebe la vida y la transfigura.

En la pretensión de sistema absoluto de Hegel, en la minuciosa rememoración del tiempo perdido emprendida por Proust, hay una ambición: la de acceder a la trascendencia, con la certeza de la muerte de fondo (Cfr. Camus, 2008, p. 348). Ambición análoga por establecer un orden de sentido en el universo, en la historia: la *hybris* del narrador que pretende escamotear el olvido, rememorando detalles perdidos para siempre como los aromas, las melodías o los gestos, no es tan distinta de la *hybris* del filósofo que pretende demostrar cómo cada contingencia, cada miseria incluso, de la historia, está explicada y justificada desde siempre. Que el olvido sobrepasa a la memoria es la evidencia fundacional de toda racionalización, de toda historia, que es en lo que consiste todo intento de comprender; no hay claridad en el mundo, básicamente porque el olvido recubre toda experiencia: “Si el mundo fuese claro no existiría el arte” (Camus, 1999, p. 129). El arte de la gran novela aspira, así, a alcanzar las mismas cumbres que el sistema filosófico más ambicioso; y conoce también abismos y simas así de profundos. Lo anterior plantea la cuestión, en sí misma banal, de si puede o no considerarse a Camus como filósofo; y también la cuestión, esta sí relevante, del carácter de lo filosófico presente en otras manifestaciones del pensamiento, como el cine, o particularmente, la novela, por tanto:

Nunca se insistirá demasiado en lo arbitrario de la antigua oposición entre arte y filosofía. Si se pretende entenderla en un sentido demasiado preciso, con toda seguridad es falsa. Si se pretende únicamente decir que cada una de las dos disciplinas tiene su clima particular, sin duda es cierto, pero vago. La única argumentación aceptable residía en la contradicción planteada entre el filósofo encerrado en medio de su sistema y el artista situado ante su obra. (Camus, 1999, p. 127)

La posibilidad del pensamiento filosófico en otros ámbitos, diferentes a la “filosofía profesional”, está suficientemente expuesta en la propia obra de Camus: cuando hace alusión a los novelistas filósofos (Dostoyevski, Kafka, Proust); en su confrontación permanente con Nietzsche, quien no era precisamente un “filósofo profesional”, y, en últimas, en su propia obra. Esta diferenciación obedece en primer término al destino actual de la filosofía, condenada en cierta forma a la discusión entre las cuatro paredes de la academia: al discurso filosófico, circulante en *papers* y artículos de investigación; a su tratamiento como *ciencia* o como discurso científico; a la obligación de la tecnicidad y especialización, ante el peligro del diletantismo o la ausencia de rigor. En este sentido, es llamativa la cada vez mayor ausencia de las voces reconocidas por la filosofía académica o profesional, resonantes en la vida pública y en la discusión de los problemas de la cotidianidad, la política, la economía.

Un planteamiento del presente trabajo es que *no hay experiencias banales, sino pensamientos banales*. Es decir, que una experiencia concreta de la vida porta en sí misma la posibilidad de ser pensada; esto es, contiene en sí la estructura de antecedentes, implicaciones e interpretaciones propia de toda experiencia humana: así es como, en la novela, un personaje aparentemente anodino, inmerso en una experiencia en sí misma no extraordinaria, posee el potencial de convertirse en sujeto de trascendentales dimensiones estéticas, poéticas, discursivas o metafísicas. En la experiencia de Mersault, protagonista de *El extranjero*, se evidencian las resonancias de sus actos, en sí mismos banales, frente a las reflexiones o, mejor, frente a la experiencia del absurdo. La experiencia misma del crimen se ha hecho banal en nuestra época, y ¿no lo ha sido siempre? ¿No es esa la propia condición trágica de la vida? ¿Su escaso valor y fragilidad inherente, pendiente en cualquier momento del crimen o del

azar? Plantear la cuestión es poner, al lado de la razón, ese carácter que termina por adueñarse de toda experiencia, cuando es la conciencia la que encuentra absurda a la experiencia, por lo tanto:

En el plano de la inteligencia puedo decir, por tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora tiene un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. Es por el momento el único lazo que los une. No necesito ahondar más. Una sola certidumbre basta para quien busca. Se trata solamente de sacar de ella todas las consecuencias. (Camus, 1999, p. 45)

Las narraciones en la época moderna cumplen, así, el papel del mito en la antigüedad; convierten lo absurdo en historias con sentido, aunque ese sentido parece circunscribirse al orden de la narración en sí misma. Por eso en la novela, lo anodino e insignificante cobra sentido; como en el mito, la narración, la historia contenida en ella y el simbolismo que encierra, adquieren sentido solo dentro del universo de la novela, aunque, para el lector, ese sentido trascienda a su propio universo y lo dote, a su vez, de sentido. Pues las narraciones, personajes, metáforas o símbolos de la novela sustituyen hoy a los del mito, por lo tanto, al propio universo de lo mítico, sagrado, misterioso —de *lo absurdo*— que confiere sentido al otro universo, al supuestamente *racional*; al de la vida cotidiana y su absurda lógica de las leyes, costumbres, obligaciones y preocupaciones diarias.

En la novela de Joyce, decíamos, Ulises no ha de recorrer la senda de los prodigios que va de las costas de Troya a la esquivada Ítaca. Lo prodigioso no forma parte de la experiencia del hombre en la ciudad del siglo XX, al menos en apariencia. Ahora sabemos, gracias a Nietzsche, Weber, Freud o Heidegger, que en esa carencia de magia radica su desgracia. Todo, en dicha experiencia, pasa por el filtro de la razón instrumental, que la despoja del contacto directo con cualquier experiencia originaria; cada relación humana, cada mediación entre el hombre concreto y el mundo, supone la presencia de estructuras que superan su comprensión de este. El narrador posee los privilegios reservados otrora al mago, el oráculo o el aedo: podemos suponer, tanto que los prodigios de la Odisea efectivamente fueron reales en su

tiempo, del mismo modo en que podemos suponer que son la transfiguración de la fantasía, intentando explicar la propia existencia banal y cotidiana, sumergida en su propia incompreensión. *No hay otro misterio que la realidad.* Entonces, como ahora, la narración de historias permite la transfiguración de situaciones y hombres corrientes en historias y héroes trágicos, astutos, dementes o lúcidos, haciendo frente al incomprensible destino. El oficio del narrador de ficciones sigue siendo, nada más —o nada menos—, que permitir al otro vislumbrar algo del misterio que es, en esencia, toda realidad. Para salvarlo de la banalidad aparente, del inevitable absurdo, y no dejarle a solas, enloquecer por ausencia de sentido; para permitirle entrever el incomprensible, inconmensurable sentido que lo desborda, siempre hostil, y, sobre todo, indiferente.

### **De la narración y el sentido**

La ciencia aborda el problema de la correspondencia entre la teoría y la vida, entre los fenómenos teóricamente determinados y lo fáctico inagotable del universo; hay comprensión, anticipación, medición y, en general, abstracción de los hechos, porque de otra forma no le es posible al hombre habérselas con los hechos mismos. En realidad, hay hechos para la conciencia, para el hombre en su propia existencia dentro del mundo, del cual es parte; porque él mismo es mundo. Y lo es en la medida y en un grado tal, que su propia subsistencia y existencia está determinada, depende de la forma en que confronta esos hechos que ha creado para su misma conciencia. En esa determinabilidad de la vida, no encuentra solamente la posibilidad de su subsistencia, sino el sentido de su existencia. Si la vida se ha cosificado, es una consecuencia y, a la vez, una causa de que el hombre se sabe ente entre otros entes. Se sabe parte integrante del ente total y, por eso, su vida es una entidad, objetiva y medible, anticipable, mensurable. De este modo se pone de manifiesto una esencial incongruencia, un hiato insalvable entre la realidad y la experiencia, que el saber humano en su carácter conjunto de indagación y creación pretende salvar, es por esto que:

Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esa seguridad. Seré, por siempre, extraño para mí mismo. En

psicología, como en lógica, hay verdades, pero no verdad. El “conócete a ti mismo” de Sócrates tiene tanto valor como el “sé virtuoso” de nuestros confesionarios. Ambos revelan una nostalgia al mismo tiempo que una ignorancia. Son juegos estériles en torno a grandes temas. No son legítimos, sino en la medida exacta en que son aproximativos. (Camus, 1999, p. 32)

Por otra parte, en ese proceso de hacer de su vida una posibilidad determinada, la cosificación implica, a su vez, la permanente necesidad de preguntar por el sentido del proceso mismo, de aquello que hace y de lo que le ocurre: de su *historia*. La historia, esa forma de ficción, opera, otro tanto, como lo hace la objetivación y la cosificación de la vida, estableciendo hitos y contando a partir de ellos un relato. Lo que tienen en común, sin embargo, todos los relatos y las historias, es que tienen siempre, incluso a su pesar, incluso en su pretensión de negarlo, un sentido. Tanto la ciencia objetiva, como la filosofía, como la narrativa propiamente literaria, se comportan según esta estructura esencial de la creación de historias. Ella explica el fenómeno de la memoria, pues todo sentido posible se basa en la explicación de un origen, en el presentimiento o seguridad de un destino, y en las vicisitudes del recorrido. Cuando Husserl, por ejemplo, narra el proceso de matematización y abstracción de los hechos del mundo, en la forma de fenómenos físicos-científicos, cuenta una historia; pero cuenta, a su vez, la historia de una historia. Narra el origen y desarrollo de una narración que no termina aún de contarse.

Este hecho, el de la narración como estructura fundante del sentido, ha sido constatado por la filosofía en su vertiente hermenéutica: todo proceso de objetivación de la vida es, en el fondo, la narración de una historia; posee un lenguaje, un origen, un desarrollo, un desenlace —o en todo caso, desenlaces sucesivos y parciales— e inevitablemente, un sentido. La hermenéutica no se limita ya a la interpretación de los textos sagrados, de los mitos, de las narraciones históricas y literarias, sino que constata el carácter historizante y narrativo de la experiencia humana entera. De este modo se evidencia también, que el problema de la comprensión y el de la interpretación responden a una estructura única, a un esencial impulso unificador de la realidad, que es, siempre, *antropologización*: la vieja sentencia según la cual “... Cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es” (Platón, *Teeteto*, 167a) obedece,



tal vez, a la vanidad del hombre; solo que esa inherente vanidad le es esencial; la *hybris* es, en el fondo, su razón de ser y su única posibilidad, por lo tanto:

Sean cuales sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es ante todo unificar. El deseo profundo del espíritu, incluso en sus operaciones más evolucionadas, coincide con el sentimiento inconsciente del hombre frente a su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Para un hombre entender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. (Camus, 1999, p. 30)

Decíamos antes, que *no hay otro misterio que la realidad*. Es en la línea de este razonamiento, donde se enmarca toda actividad narrativa del hombre histórico, que, según vemos, no se limita o circunscribe al término *narración*, en su acepción literaria o ficcional. O podríamos decir, mejor, que todo intento de dar sentido a la realidad opera en ese plano de lo ficcional. Las teorías científicas y las leyes que estas terminan por establecer poseen, en último término, ese carácter de lo ficcional: por muy ajustadas a los hechos, por constatables y apegadas a la experiencia que resulten, las mediciones, las predicciones, los hechos, corresponden siempre a un refinado mecanismo propio de la conciencia humana, que narra historias. Del mismo modo, en que una novela debe obedecer a su lógica interna para ser verosímil, para tener valor literario y cumplir con su función simbólica, las teorías científicas y las leyes, derivadas de ellas, establecen un marco verificable, al que deben corresponder para cumplir con su función. Esta función es, también, una función simbólica, en tanto fundan un sentido y se lo otorgan a la realidad.

Hemos seguido el razonamiento de Camus, en la medida en que aceptamos esa tarea inagotable de la conciencia, que consiste en narrar, en crear y contar historias que establecen sentidos. La búsqueda de sentido es la primera condición para la creación, sea esta artística, literaria, científica, filosófica. Otra cosa es la distinción en el propósito de cada una de estas formas de creación: mientras la ciencia pretende esclarecer el sentido de los fenómenos regulares de la naturaleza, y en esa tarea establece conceptos y abstracciones, plantea hipótesis y fija leyes; la literatura —concretamente, la novela— crea universos que solamente resultan

posibles a partir del propio universo imaginado, que no es nunca más que un ejercicio de *variaciones sobre un tema* del universo conocido, pues la imaginación no sobrepasa la realidad. Mientras el arte crea sentidos nuevos —cuyo valor depende de su significado dentro del universo estético que le es propio— la filosofía edifica estructuras racionales con las que intenta, también, hallar sentidos dentro de una realidad, que entiende inconmensurable. Incluso, las filosofías que pretenden ser absolutas o totalizantes, se rinden ante la evidencia de su propia inferioridad frente a lo real; el filósofo puede resultar un ser más soberbio, más infectado de *hybris*, que el poeta, el novelista, incluso que el científico —aun si la soberbia de este último resulta, al final, más peligrosa que toda otra, porque en su determinación de sentidos de la realidad no sólo la explora, la interroga o pretende explicarla, sino que la transforma, la explota, impone ante ella una *voluntad de poder*—.

Hay una rebeldía esencial al pensamiento, al hombre que piensa: es la rebeldía frente a lo banal de la vida (Cfr. Camus, 2008, p. 329). El hombre que no se encuentra *interesante* a sí mismo, de un modo auténticamente curioso —esto es, de un modo tal que su curiosidad se transforme en honda desazón, en continuo desasosiego y angustia ante la incomprendible *realidad*— busca y le sobran ocupaciones, que le bastan para existir de ese modo. En el fondo, en el curso de la vida, cada conciencia particular puede ser indiferente incluso *para sí misma*; pero no es posible que sea una experiencia con significado, en primer lugar, más que *para sí misma*. La angustia, la desazón y el filosofar son solamente un modo distinto de existir, un temple y un substrato propios de la conciencia y, por esto mismo, una distinta materia para la conciencia, con la que no se nutre de significado —más que *a sí misma*. Que la conciencia emprenda un ejercicio de sublimación de la experiencia no es una condición necesaria de la existencia, pero sí es una posibilidad, ante la cual, la simple indiferencia resalta el carácter degradante de lo banal, de la experiencia empobrecida por un banal empeño. En la experiencia banal hay siempre una degradación de la experiencia en tanto auténtica, es decir, significativa para la conciencia y, con ella, para toda posibilidad de entendimiento del existir; o mejor: del *vivir*; esta palabra —vivir— resuena más familiar; menos *trascendente* si se quiere, y esto, justamente, la hace más precisa.

## Conclusiones

En este punto tenemos que volver la mirada al problema inicial de este artículo, al problema fundacional y esencial de la filosofía, según nos advirtió Camus en las primeras líneas de su trabajo: el del sentido de vivir, de seguir con vida o elegir voluntariamente la muerte. Que la muerte es el horizonte final de todo empeño, es un lugar común; pero es el lugar común a toda experiencia, es por esto por lo que:

Llego por fin a la muerte y al sentimiento que de ella tenemos. Sobre este punto se ha dicho todo y lo decente es abstenerse de patetismos. Sin embargo, nunca nos asombrará lo bastante que todo el mundo viva como si nadie “supiera”. Y es que, en realidad, no existe experiencia de la muerte. En sentido propio, sólo experimentamos lo que hemos vivido y asimilado conscientemente. Aquí a lo sumo cabe hablar de la experiencia de la muerte ajena. Ésta es un sucedáneo, una mera opinión, y nunca nos convence del todo. Esta convención melancólica no puede ser persuasiva. (Camus, 1999, p. 28)

En última instancia, hay que decir que todo excursus acerca del arte de crear, de su necesidad o posibilidad; de su forma, científica, literaria, filosófica, es más que nada un recurso ante la muerte. Es la muerte de los individuos concretos, su esencial finitud; la muerte de las civilizaciones, de las culturas y de toda manifestación del ser —la máxima posibilidad, la de la total ausencia del ser, diría Heidegger— la única justificación ante tanto empeño. Lo absurdo consiste, justamente, en esto: la evidencia de la muerte ajena y la certeza de la propia, despojan de sentido a cualquier empeño. Frente a la muerte, todo esfuerzo y logro es sucedáneo, así como fuera de la historia concreta e inmediata, todo es *metafísica*. En esta línea de pensamiento, cabe decir entonces que, frente a la imposibilidad de escapar a la muerte, no hay alternativas de evasión; todo intento de evasión significa evadir la vida, no la muerte. El suicidio la precipita solamente porque la vida se hace insostenible: incluso los creadores de arte y de belleza se han visto abocados a la supresión de su propio ser, y esto indica que el crear, en el fondo, no representa tampoco una salida. Toda posibilidad de crear implica el intento por asumir la vida en lo que tiene de contrario a la muerte, la posibilidad misma. El

pensamiento absurdo comprende este carácter radical de la ausencia de sentido, y lo asume con todas sus consecuencias; la vida es una decisión, para la que ninguna explicación o justificación son superiores al único sentido posible, el que el viviente concreto le confiere. Arte y filosofía no confieren, a un pensamiento serio y honesto ante sí mismo, otro sentido: la búsqueda y no el hallazgo, la pregunta y no la respuesta, el intento y no la victoria, el eterno retornar que, sin embargo, cesa, son el único posible sentido, por lo tanto:

Todo el gozo silencioso de Sísifo está en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su casa. De la misma manera, el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, manda callar a todos los ídolos. En el universo que de pronto ha recobrado su silencio se alzan las mil vocecitas maravilladas de la tierra. Llamadas inconscientes y secretas, invitaciones de todos los rostros, son el reverso necesario y el precio de la victoria. No hay sol sin sombra, y es menester conocer la noche. El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior o al menos no hay sino uno, que juzga fatal y despreciable. En lo demás, sabe que es dueño de sus días. (Camus, 1999, p. 159)

La reflexión y el pensamiento son el ejercicio de la búsqueda permanente y originaria de respuestas a preguntas propias de la conciencia que piensa. La filosofía, entendida de esta forma, no es sólo exégesis de autores e ideas consignadas en sus obras. Es un comprender que, en la medida de nuestras propias posibilidades, del horizonte que habitamos, no tiene la obligación de ser *original*, aunque sí el compromiso de ser *auténtico* y, en todo caso, *originario*. Lo importante aquí es el entendimiento de que la ejercitación en el pensamiento filosófico es a su vez y principalmente una ejercitación en el *vivir* filosóficamente. *Enseñar* filosofía supone, por lo mismo, *aprender* filosofía, lo que no puede significar menos que un interrogar permanente: a los textos, a los problemas de la vida y de la ciencia, a los estudiantes que deberían ser interlocutores; implica permanente apertura, y sobre todo, perenne convicción de una radical ausencia de sentido último. Una aceptación del absurdo necesario. En eso radica su esencial rebeldía y su auténtica posibilidad.

## Referencias

- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones* (J. Ibáñez, Ed.). Taurus.
- Camus, A. (1999). *El mito de Sísifo* (E. Benítez, Trad.). Alianza Editorial.
- Camus, A. (2008). *El hombre rebelde* (L. Echávarri, Trad.). Editorial Losada.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta.
- Homero. (2019). *Odisea* (J. Pabón, Trad.). Gredos.
- Joyce, J. (2001). *Ulises* (J. Salas Subirat, Trad.). Planeta.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas* (Volumen I). Tecnos.
- Platón. (2021). *Teeteto. Diálogos V* (A. Vallejo Campos, Trad.). Gredos.



**Notas a partir del *Fausto* de Goethe y de algunos casos clínicos de Oliver Sacks  
sobre la relación entre *poiesis* y *ceguera*<sup>1</sup>**

Notes from Goethe's Faust and some clinical cases by Oliver Sacks  
on the relationship between *poiesis* and blindness

Fabio Bartoli<sup>2</sup>  
*Universidad de Pisa*

Recibido: 15.03.2024  
Aceptado: 15.05.2024

A Natalia  
che da anni lotta contro la generale cecità metafisica  
Sei un esempio per noi tutti

## Resumen

El texto pretende analizar la relación entre la condición de ceguera que puede afectar a un sujeto y sus implicaciones en la actividad poética del mismo. Para ello, acudimos a la reflexión heideggeriana sobre la *poiesis* como raíz común de los actuales conceptos de técnica y arte, ilustrando cómo la situación de ceguera puede ser favorable (o no) para las prácticas poéticas. El análisis se desarrollará considerando, inicialmente, uno de los primeros ejemplos literarios de la Modernidad en plantear la relación entre la ceguera y la *poiesis*: la última escena del *Fausto* de Goethe, en donde el protagonista, luego de haber quedado ciego, decide construir un dique para contener la fuerza del mar. En una segunda parte, se complementarán

<sup>1</sup> Este texto hace parte de los resultados del grupo de investigación Problemas de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia; de los resultados del GIR (Grupo de investigación reconocido) de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Salamanca, España; y del grupo de investigación Filosofía posmetafísica y escepticismo de la universidad Tecnológica de Pereira.

<sup>2</sup>fabio.bartoli92@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5696-1666>

nuestras observaciones con el estudio de algunos casos clínicos que Oliver Sacks expone en sus obras para destacar otras facetas de la relación entre ceguera y poiesis en un contexto de no ficción literaria. Con este análisis, se explicita de una manera clara que existe una relación entre poiesis y ceguera en el *Fausto* de Goethe y se identifican los rasgos de dicha correlación, destacando también su relevancia en el ámbito terapéutico y existencial de los estudios sobre ceguera.

**Palabras clave:** ceguera, arte, técnica, fausto, goethe, *poiesis*, Heidegger

### **Abstract**

The text aims to analyze the relationship between the condition of blindness that can affect a subject and its implications in the subject's poietic activity. To do this, we turn to Heidegger's reflection on poiesis as a common root of the current concepts of technique and art, illustrating how the situation of blindness can be favorable (or not) for poietic practices. The analysis will be developed considering, initially, one of the first literary examples of Modernity to raise the relationship between blindness and poiesis: the last scene of Goethe's Faust, where the protagonist, after having gone blind, decides to build a dike to contain the force of the sea. In a second part, our observations will be complemented with the study of some clinical cases that Oliver Sacks exposes in his works to highlight other facets of the relationship between blindness and poiesis in a context of literary non-fiction. With this analysis, it is clearly explained that there is a relationship between poiesis and blindness in Goethe's Faust and the features of said correlation are identified, also highlighting its relevance in the therapeutic and existential field of studies on blindness.

**Keywords:** blindness, art, technology, faust, goethe, *poiesis*, Heidegger



## Introducción

Entre el abanico de filosofemas que Goethe toca en su *Fausto*, la técnica (y su relación con la naturaleza) ocupa un lugar de primer plano. La elaboración poética que el poeta alemán adopta con respecto a este problema sigue siendo de mayor interés para quienes estudian esta obra<sup>3</sup>. Solo para dar un ejemplo de esta tendencia, en la reciente obra que Böhme (2005) dedica al *Fausto* goethiano y a su interpretación como texto filosófico, varios capítulos están destinados justamente al análisis de dicho problema. Al respecto, nos parece necesario aprovechar este ejemplo para hacer una aclaración metodológica preliminar. Aunque la interpretación de Böhme del *Fausto* como obra filosófica, que en términos diferentes ya había sido propuesta por otros estudiosos –como, por ejemplo, Santayana (1910)– sea llamativa, aquí se prefiere leer el texto goethiano no como una obra filosófica, sino, concordando con las argumentaciones expuestas por D'Angelo (2009), como un texto literario que contiene filosofemas.

Bajo este entendido, en este texto queremos reflexionar acerca de la relación entre técnica, naturaleza y arte en el *Fausto* de Goethe, para luego poder enfocarnos en la conexión, muy estrecha y aún poco investigada, del problema de la *poiesis* con el estado de ceguera.

En esta misma tónica, a pesar de que se podría detectar la presencia de esta temática en varios pasajes del texto (Kaiser, 1998), aquí, siguiendo la lectura de un *Fausto* desarrollista que Berman hace en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1988, pp. 53-63), nos concentraremos solamente en aquel lugar en donde este tópico expresa todo su alcance problemático, o sea, la escena de la muerte de Fausto.

Enfocarnos en este pasaje es más que suficiente para los fines de nuestro análisis, pues nos permite extraer varios elementos interesantes acerca del problema de la técnica en la concepción

---

<sup>3</sup>Un ejemplo es Azevedo da Fonseca (2019).

goethiana<sup>4</sup>. En segundo lugar, describiremos algunos casos clínicos, expuestos por Oliver Sacks, que se enfocan en pacientes con ceguera para extraer unos elementos útiles para entender la relación entre ceguera y actividad poiética (o sea, como se demostrará a lo largo del texto, técnica y artística), para luego poder comparar sus ejemplos con aquel de Fausto y tratar de formular unas conclusiones específicas sobre la relación entre *poiesis* y ceguera en el *Fausto* de Goethe, para, finalmente, esbozar unas breves reflexiones más generales sobre dicha conexión.

Si se considera que uno de los objetivos principales de los libros de Sacks es profundizar en el tema del potencial “creativo de la enfermedad” (Sacks, 2001, 17), la inclusión de los ejemplos que él analiza parece pertinente para nuestro estudio, porque nos permite involucrar en nuestro análisis filosófico-literario una perspectiva clínico-científica, que nos brinda unos elementos de confrontación prácticos con los cuales es posible entender de una manera más “completa” los rasgos de la relación entre ceguera y *poiesis* en la obra literaria analizada.

Desde un punto de vista metodológico, acudiremos a un enfoque analítico que se puede reconducir directamente a algunas posturas heideggerianas tanto para la lectura que haremos de los elementos que hemos seleccionado en el *Fausto*, como para las lecturas que haremos de los casos clínicos de Sacks, pues trataremos de leer a la ceguera como una manera de ser-en-el-mundo<sup>5</sup>. Esta aproximación resulta particularmente adecuada para nuestros fines, dado que nos ofrece unas herramientas conceptuales claves para poder estudiar la relación entre *poiesis* y ceguera en el planteamiento faustiano de una manera novedosa y que aún no ha sido explorada.

---

<sup>4</sup>Precisamos brevemente que cuando se habla de la postura goethiana sobre cualquier problema acudir al estudio del *Fausto* es siempre una manera prolífica de encontrar informaciones, pues el *Fausto* podría considerarse como la enciclopedia personal del autor. De hecho, Goethe redactó este libro a lo largo de casi su vida, 60 años, entonces se podría afirmar sin demasiada criticidad que allí trató todos los problemas intelectuales que a lo largo de su vida lo inquietaron en mayor o menor medida (Bartoli, 2019).

<sup>5</sup> Heidegger (2013), profundiza las implicaciones clínicas de este concepto.

Finalmente, es oportuno explicitar que este texto quiere situarse en la intersección de dos áreas de estudio que en los últimos años han tenido un fuerte desarrollo, pero que difícilmente han sido puestas a dialogar entre sí, a saber, la filosofía de la medicina y la filosofía de la literatura. En este caso específico, se trata de construir un puente que se espera pueda resultar prolífico desde un punto de vista metodológico, es decir, se quiere leer a un personaje literario con el ojo del especialista médico, no para hacer un diagnóstico de la supuesta enfermedad que podría tener dicho personaje ficticio, sino que se quiere detectar los elementos analíticos de naturaleza filosófica que podría ofrecer a la práctica médica. Sin embargo, cada puente nos ofrece una doble vía de tránsito. Es decir, poniéndole nuevas preguntas a los clásicos, se podría obtener una clave de lectura diferente de obras literarias que han sido ya ampliamente estudiadas, para que ellas sigan ofreciendo materia de reflexión también con respecto a los problemas de la actualidad, aunque ellos probablemente no estuviesen en el horizonte de pensamiento del autor al momento de la redacción. Es oportuno terminar precisando que este trabajo no pretende ser un estudio erudito sobre el *Fausto* de Goethe, entonces se tratará de reducir al mínimo las referencias de bibliografía secundaria relacionadas con esta obra tanto para no cargar innecesariamente el texto de notas superfluas, como para que no se pierda el hilo argumentativo que aquí queremos desarrollar, lo cual busca, como hemos dicho, trazar un eje entre la filosofía de la medicina y la filosofía de la literatura.

### **Última escena del *Fausto* de Goethe: entre técnica y arte, o sea, morir por un acto poético**

Para empezar, es útil reportar en su totalidad el fragmento de texto alrededor del cual girará toda nuestra reflexión:

Fausto (ciego): La noche parece penetrar en lo más hondo,

Más dentro brilla una clara luz;

lo pensado corro a realizar,

tan solo vale la voz del amo.

¡Levantaos, siervos! ¡Uno tras otro!

Mirad con dicha lo que imaginé en mi osadía.  
¡Coged las herramientas, los picos y las palas!  
Lo oculto ha de ver la luz.  
Cumplid con prontitud la orden severa,  
sea la diligencia vuestro premio;  
para realizar la más grandiosa obra,  
un genio es suficiente para mil manos

[...]

Fausto (saliendo del palacio, tanteando las jambas de la puerta):

¡Cómo me regocija el sonido de la pala!  
Es la multitud sirviéndome,  
reconciliando en sí a la tierra,  
limitando el curso de las olas,  
conteniendo el ímpetu del mar.

Mefistófeles (aparte): Solo trabajas para nosotros,  
con tus diques, con tus malecones,  
pues le preparas ya a Neptuno,  
al diablo acuático, magno banquete.  
De cualquier modo, estáis perdidos;  
los elementos son nuestros aliados,  
y todo va en pos de su destrucción.

Fausto: ¡Capataz!

Mefistófeles: ¡Presente!

Fausto: Haz lo imposible  
 Por traer multitud de obreros,  
 anímalos con rigidez y placeres,  
 ¡paga, seduce, extorsiona!  
 Cada día quiero tener noticia  
 De cómo se alarga el foso.

Mefistófeles (a media voz): Al recibir noticia, no se me habló  
 de foso, sino de fosa.

Fausto: Un pantano se extiende ante la montaña,  
 apestando cuanto hemos logrado;  
 ¡quitad también esa pútrida cloaca!  
 Esa será nuestra obra más grandiosa.  
 Daré espacio a muchos millones,  
 Y aun sin seguridad, aquí podrán vivir y trabajar.  
 Campos verdes, feraces; hombres y rebaños  
 hallarán placer en tierra nueva,  
 colonias surgirán donde las masas removieron con intrepidez la tierra.  
 Tendremos aquí región paradisíaca,  
 aun cuando el mar se enfurezca en la orilla,  
 y si trata de penetrar con violencia,  
 la acción conjunta tamará la brecha.  
 ¡Sí!, ese es todo mi anhelo,  
 esa es la suprema verdad:  
 solo merece vida y libertad  
 quien ha de conquistarlas diariamente.  
 Y así, rodeados por el peligro,  
 Actuarán niños, adultos y ancianos.  
 Quisiera ver ese hormiguero humano

pisar tierra libre como pueblo libre.

Podría decirle a ese instante:

“¡Detente, eres tan bello!

La huella de mis días en la tierra

No podrá disolverse en eones”.

En el remusgo de tan alta dicha

Disfruto ahora el supremo instante.

Fausto cae al suelo, los lémures lo cogen y lo depositan sobre la tierra.

Mefistófeles: Ningún placer le sació, no le bastó dicha alguna,

y así siguió ambicionando cambiantes figuras;

el último, el peor, el instante huero

deseó retener el pobre,

que tanta fuerza me opuso.

El tiempo se enseñorea, en anciano yace en tierra.

Se ha parado el reloj... (Goethe, 2014, vv.11499-11510 y 11539-11590).

Al respecto, hay que resaltar que, en esta circunstancia, Fausto, un hombre ya viejo y ciego, decide construir un dique para contener el ímpetu del mar y quitarle terreno, y muere, justamente luego de haberse planteado la posibilidad de una hipotética sociedad futura que se crearía gracias al trabajo organizado y que tendría inicio con esta primera obra arquitectónica. La muerte llega justo en el momento en el que se imagina esta hipotética sociedad futura, pues finalmente logra disfrutar de un instante de su vida, permitiendo a Mefistófeles cobrar su apuesta y afirmar:

Ningún placer le sació, no le bastó dicha alguna,  
 y así siguió ambicionando cambiantes figuras;  
 el último, el peor, el instante huero  
 deseó retener el pobre,  
 que tanta fuerza me opuso (Goethe, 2014, vv. 11587-11591)

Con estas aserciones, se nos está indicando de manera explícita y contundente que, entre las varias experiencias que Fausto ha intentado a lo largo de su vida, ha podido gozar de un instante solamente en el momento del inicio de la construcción del dique, o sea, cuando ha logrado imaginarse un hipotético futuro en el que su pueblo habría alcanzado una felicidad, por medio del proyecto de una sociedad fundada en la organización racional del trabajo (Berman, 1988, p. 56).

Estas observaciones pueden interpretarse, como ya han hecho muchos, como un llamado de atención que Goethe, por medio de la historia del Fausto, quería hacer con respecto al naciente problema de la técnica en su época. Es más, si se considera la segunda parte del Fausto como una radicalización histórica de los temas antropológicos de la primera parte (Kaiser, 1998, p. 133), se puede afirmar que en este pasaje Goethe nos está brindando su diagnóstico sobre la propensión hacia delante que distingue el comportamiento humano moderno, o sea el famoso *Streben*, que comporta necesariamente una actitud transformadora hacia una naturaleza que, a pesar de ser vista como moldeable y perfeccionable, también provoca un sentimiento de miedo en el observador (Kaiser, 1998, pp. 13-20).

La interpretación de este problema ha producido ríos de tinta, tanto a favor de un “hipotético” juicio negativo, como de uno positivo, que Goethe estaría formulando acerca de la actitud humana de modificación técnica de la naturaleza, cuyos albores él detecta en las dinámicas de su época<sup>6</sup>. Sin embargo, concordaríamos con Cases (2019, p. 133) en afirmar que es probable que Goethe no tuviera claras las ideas al respecto, motivo por el cual no podemos ir más allá

---

<sup>6</sup> Cases (2019, pp. 107-126) recoge y comenta los resultados de una discusión que se dio en las columnas del “Das Argument” en los años 80.

de una lectura proclive a detectar, por mucho, una actitud pesimista de él, que se debería a la desconfianza que le provocaba pensar en las posibilidades prácticas de la técnica y en sus consecuencias; sin que esto implique una tajante toma de posición negativa al respecto.

Sin pretender resolver estas disputas hermenéuticas, las cuales nos desviarían del objetivo de este trabajo, aquí es suficiente constatar que la problematicidad de esta actitud humana, que Goethe nos describe en la primera mitad del siglo XIX, sigue siendo del mayor interés, al punto de que el Fausto ha sido elegido por muchos, Spengler (2011) es solo uno de los primeros ejemplos, como el símbolo absoluto de la sociedad occidental contemporánea.

Sin embargo, esta intuición goethiana nos produce una inquietud adicional, a saber: considerando las actitudes científicas que Goethe tuvo a lo largo de su vida, ¿por qué desarrolló la temática de la relación entre hombre y naturaleza por medio de una obra literaria, en lugar de elegir la vía de un texto científico, como por ejemplo fue su *Teoría de los colores* (Goethe, 1999)? Por supuesto, planteando esta pregunta no se quiere tratar de reconstruir la psicología goethiana que lo llevó a tomar esta decisión, sino que se busca sacar provecho de este problema para intentar reflexionar sobre las conexiones entre arte, técnica y naturaleza. Es más, desarrollar el estudio arrancando por esta pregunta es un ejercicio hermenéutico útil, ya que nos permite replantear el problema sobre el que nos estamos enfocando en una perspectiva diferente, que es funcional para poder seguir adelante con nuestro análisis y, al mismo tiempo, nos permite enfocar claramente los elementos claves para poder sustentar la comparación entre la experiencia de Fausto y las situaciones descritas por Sacks con respecto a sus pacientes, los cuales podemos comenzar a identificar con la pareja de temas correspondientes a *poiesis* y ceguera y a la relación que se puede dar entre ellos.

Bajo este entendido, en un primer momento, se podría explicar esta elección —usando una expresión de Kaiser— en virtud de la “sensibilidad sismográfica del poeta” (Kaiser, 1998, p. 21), que le permite comprender el mundo mucho más hondamente y con mayor anticipación, de cuanto le sería posible a partir de la postura analítica del científico, quien para producir sus conclusiones puede solamente fundarse en nuestro siempre demasiado limitado conocimiento



del mundo, y seguir un método más riguroso y claro del poético, aunque implica también una menor profundidad (Kaiser, 1998, p. 21).

Sin embargo, si acudimos también a las reflexiones heideggerianas sobre la técnica<sup>7</sup>, podemos agregar que esta tiene mucho más en común con el Arte que con la Ciencia, pues, parafraseando el Heidegger de *La pregunta por la técnica*, tanto el arte como la técnica serían dos maneras de desvelamiento del ser, actuadas por medio de la producción (Heidegger, 2021, p. 22)<sup>8</sup>. Sin querer seguir a Heidegger en sus investigaciones ontológicas, que retomaremos más adelante, nos parece que aquí él nos está brindando un elemento de análisis fundamental, pues nos está mostrando que *la relación intrínseca entre Arte y Técnica reside en la actividad productiva de ambas*. Por otro lado, esta esfera parece faltarle a la dimensión científica, ya que normalmente esta se queda en un ámbito no directamente productivo. Al respecto, es oportuno precisar que este énfasis en la esfera práctica del Arte se relaciona muy bien con la práctica poética de Goethe quien, de hecho, “nunca hizo especulaciones teóricas sobre su estética, pues todas sus innovaciones eran hijas de la acción del poetizar” (Bevilacqua, 1993, p. 337).

Así las cosas, y recordando la sensación de miedo que la naturaleza provocaba en Fausto y que la técnica provocaba en Goethe, se puede esbozar una línea de continuidad entre la construcción del dique faustiano y la escritura goethiana del *Fausto*, pues ambas se pueden leer como una reacción poética en relación con una situación que produce inquietud (*Sorge*) en el sujeto. Sin embargo, mientras que la reacción goethiana se puede reconducir a la postura positiva de la técnica antigua analizada por Heidegger en *La pregunta por la técnica*, --pues trata de desvelar el ser por medio de la producción--; la reacción faustiana se puede reconducir a la postura negativa que Heidegger identifica en la actitud de la técnica moderna, que, en lugar de desvelar el ser, se preocupa únicamente por objetivarlo, dando lugar a su ocultamiento. Es más, este uso moderno de la técnica se hace evidente en la actitud humana

---

<sup>7</sup>Esta conexión no es aleatoria, por ejemplo, una lectura del Fausto en clave heideggeriana ya la ha hecho T. Rendall (2015).

<sup>8</sup>Acevedo Guerra (1999) profundiza este problema en la filosofía de Heidegger.

de volver un depósito de energía a la naturaleza, en lugar de mantener una relación activa con ella con el fin de conocer/desvelar su esencia por medio de la creación (Heidegger, 2021, pp. 27-28). Dicho de otro modo, el problema reside en querer tener una relación de dominio hacia la naturaleza, en lugar de adoptar una actitud de cooperación con ella. Usando un ejemplo ya presente en la obra de Goethe y sobre el que volveremos a reflexionar más adelante, o sea, la construcción de un dique: sólo el ser humano tiene la posibilidad de cortar los árboles de un bosque y emplear la madera para edificar un dique que le sirva para controlar la energía del agua y, eventualmente, guardar la materia prima que sobró para un uso diferente futuro. No es necesario que esta posibilidad técnica venga explotada, ya que esto implicaría una violencia en contra del ambiente intervenido por el hombre, quien, por otro lado, podría elegir implementar una operación técnica de otro tipo, como podría ser la construcción de un puente por medio del uso de madera reciclada, la cual no impactaría negativamente sobre el entorno. Los rasgos completamente humanos de esta doble faceta de la actividad técnica se entienden aún mejor si se hace una comparación con el mundo animal. De hecho, también el castor suele emplear su ciclo vital en la construcción de diques para crearse un refugio seguro, pero lo hace en completa simbiosis con la naturaleza, hasta el punto que los científicos ya demostraron que las obras construidas por estos animales no tienen ningún impacto negativo en su entorno, sino que, por el contrario, solo tienen efectos benéficos y, en cualquier caso, no se reportan casos de castores que cortaron más madera de la necesaria para sus objetivos con el fin de guardarla por si acaso.

Entonces, se podría afirmar que también Goethe identifica el peligro de la técnica en la actitud humana hacia la naturaleza, y no en el desarrollo técnico en sí mismo, pues el momento de la muerte de Fausto no se da por medio de una de las nuevas invenciones de la época industrial, sino que los lémures están cavando con unas simples palas, que se habrían podido conseguir también en la Edad Media<sup>9</sup>. Además, ellos no las están usando para “un foso [que serviría para quitar tierra al mar], sino para una fosa [que servirá para enterrar a Fausto]”, o sea, estos siervos están preparando el terreno para la muerte del protagonista, que, de este modo, viene

---

<sup>9</sup> De la misma opinión (Kaiser, 1998)

castigado de inmediato por su comportamiento agresivo hacia la naturaleza.

Al respecto, es interesante también anotar *en passant* que la estricta relación entre la actividad técnica y la actividad artística con respecto al Fausto tendrá desarrollos en el siglo XX. Por ejemplo, este puede apreciar si prestamos atención al hecho de que, con Thomas Mann, en el siglo XX el Fausto se vuelve un artista y muere para poder sobresalir en su actividad musical<sup>10</sup>.

### **Cuando la ceguera de Fausto desencadena la *poiesis*. Reflexiones a partir de algunos casos clínicos de Oliver Sacks**

Para pasar a la segunda parte del texto, es necesario regresar sobre la escena que hemos analizado para una ulterior reflexión acerca de la intrínseca relación que hay entre el ser humano y la actividad técnica. Sobre esto, ya hemos apuntado que allí Fausto empieza a razonar sobre la construcción del dique luego de haberse vuelto ciego, y en esta situación se imagina una actividad técnica de la máxima violencia en contra de la naturaleza.

Ahora bien, nosotros pensamos que para nuestros fines se podría comenzar a leer a esta escena en comparación con el relato clínico de Madeleine J., que Sacks reporta en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (Sacks, 1987, pp. 64-75). Madeleine era una mujer ciega y semiparalizada, que pudo aprender el uso de las manos solo a los 60 años, gracias a la ayuda de su médico. Lo que nos interesa en esta circunstancia es que apenas la señora pudo empezar a utilizar sus manos, o sea, en cuanto nació como “individuo motor”, de inmediato comenzó a conocer el mundo por medio de su manualidad y desarrolló casi contemporáneamente el deseo de reproducir los objetos que acababa de conocer con sus manos, gracias a la producción de estatuas de arcilla, volviéndose en poco tiempo una artista a todos los efectos. En otras palabras, nacer como individuo motor implicó nacer también como individuo técnico-artístico. Esta fascinante historia nos muestra un ejemplo práctico de conocimiento por medio de la *poiesis* y de su estricta relación con la experiencia humana de

---

<sup>10</sup> Un análisis del Fausto como artista se encuentra en (Cases, 2019, pp. 135-142).

le ceguera, la cual queremos ahora analizar en términos de una manera de ser-en-el-mundo<sup>11</sup>.

Este concepto, que Heidegger desarrolla especialmente en su gran obra *Ser y tiempo*, nos parece particularmente apropiado para adelantar el análisis, ya que se desarrolla por medio de una fenomenología de la actividad humana cotidiana, cuyo enfoque resulta particularmente provechoso para orientar nuestras preguntas a la hora de revisar la obra de Sacks, la cual se presta muy bien para ser leída por medio de este lente, ya que tiene una atención particular a la descripción de las actividades rutinarias de los pacientes con respecto a los diferentes niveles de avance del trastorno neurológico analizado en cada situación. En este caso particular, esta postura nos abre un camino de reflexión acerca de la relación entre arte y ceguera que parece oportuno profundizar apoyándonos en otros casos clínicos que Sacks presenta en su libro *Un antropólogo en Marte* (Sacks, 2001), los cuales serán leídos en constante referencia al ejemplo de Fausto y apoyándonos en algunos elementos teóricos extraídos del trabajo de Heidegger.

En primer lugar, nos gustaría traer a colación el caso de señor I., un pintor que a los 65 sufre un accidente automovilístico y se vuelve incapaz de distinguir los colores. En otros términos, percibía toda su realidad en blanco y negro con una escala de grises en el medio (Sacks, 2001, pp. 23-67). Dicha pérdida para el artista fue, en un primer momento, devastadora, pues:

La percepción del color había sido una parte esencial no sólo de la sensación visual del señor I., sino también de su sensación estética, de su sensibilidad, de su identidad creativa, una parte esencial de la manera en que construía su mundo... y ahora el color había desaparecido, no sólo en la percepción, sino también en la imaginación y en la memoria. [...] Ahora no sólo se encontraba en un mundo empobrecido, sino en un mundo ajeno, incoherente, casi de pesadilla. (Sacks, 2001, p. 59)

---

<sup>11</sup> Aquí hemos introducido un concepto que en el planteamiento filosófico heideggeriano es fundamental, el “ser-en-el-mundo”. Sin querer profundizar este tema, para nuestro análisis es suficiente recordar que, para Heidegger, el ser-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein (Heidegger, 2003, 79). Recordemos que se pueden encontrar varios ejemplos y reflexiones sobre las implicaciones clínicas de este concepto en (Heidegger, 2013).

Si para Fausto perder la vista fue un acontecimiento grave, ahora estamos en una situación aún más traumática, ya que el pintor perdió un elemento fundamental tanto para su trabajo, como para su existencia. Bajo estas premisas, el estado de desesperación en que cayó el enfermo es fácilmente compartible y no es de sorprenderse que su reacción haya sido furiosa y violenta. Además, es importante subrayar que también él, como Fausto, opta para concretar sus instintos violentos por medio de una acción técnica. Sin embargo, él no acude a una acción en contra de la naturaleza, como hizo el mago alemán, sino que implementa una reacción artística desahogando su desesperación por medio de la pintura. Al respecto, hay que agregar que, aunque la producción de estas obras hubiera podido tener un efecto terapéutico de catarsis, también fueron insatisfactorias desde un punto de vista artístico. De hecho, la pérdida de la competencia en el manejo de colores había causado directamente una pérdida de capacidad artística, ya que, perdiendo una parte considerable de su individualidad, también se había perdido su capacidad de “desvelamiento del ser” por medio de la actividad artística. Más precisamente, su antigua manera de configurar el mundo ya no se adecuaba a su nueva situación perceptiva. Heidegger nos indica esta posibilidad como una faceta fundamental de la existencia, dado que: “el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Da-sein* humano, en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto [G] que esté meramente ahí” (Heidegger, 2013, p. 30).

Para recuperar dicha esfera existencial, el artista necesitaba de “un cambio, un impulso para volver a construir su propia sensibilidad e identidad” (Sacks, 2001, p. 59), que en términos de Heidegger podría entenderse en términos de reconfigurar su propia manera de ser-en-el-mundo, o sea, de percibir. Sacks lo describe como que “el señor I. comenzó a verse redefinido por lo que le había ocurrido —fisiológica, psicológica y estéticamente—, y con ello aconteció una transformación de valores, de manera que la otredad total [...], que al principio había adquirido una cualidad de horror y pesadilla, acabó adquiriendo, para él, una extraña y fascinante belleza” (Sacks, 2001, 60), lo cual tuvo sus consecuencias también en el valor artístico de su producción artística, que volvió a tener la calidad que tenían sus pinturas antes

del accidente. Es más, esta reconfiguración de mundo que el pintor había logrado finalizar, fue tan efectiva que, frente a la posibilidad de una opción de recuperar la capacidad de reconocer los colores, el hombre declinó la oferta, ya que regresar a su vida anterior habría significado recaer en una situación existencial en que todo habría sido confundido, ya que el mismo sujeto había desaprendido a vivir en aquel mundo “a colores”.

A propósito de la maniobra de adaptación que el pintor hizo por medio de una reconfiguración de un mundo sin colores, es interesante anotar que la misma escena final del *Fausto* podría entenderse bajo esta perspectiva, pues la hipótesis de la “sociedad libre en tierra libre” que el protagonista plantea antes de morir podría leerse justamente como una tentativa técnica de reconfigurar el mundo, que él mismo estaba plasmando en su mente y que era una reacción directa al mundo que acababa de dejarlo ciego.

Siguiendo esta hipótesis, podemos apreciar que la diferencia cualitativa entre las reacciones poéticas desencadenadas por la ceguera es sustancial. De hecho, en el caso del pintor, tenemos una reacción artística por medio de la cual el sujeto logra reconfigurar un mundo adaptado a su nueva situación perceptiva sin traumatismos hacia la naturaleza que lo rodea, y gracias a la cual puede encontrar una nueva manera de ser-en-el-mundo. Por otro lado, tenemos el caso de Fausto que reacciona violentamente a su estado de ceguera y trata de reconfigurar su mundo por medio de una construcción que mira a herir la naturaleza y, al mismo tiempo, no busca reconciliar su nueva situación perceptiva con la realidad. Por supuesto, la divergencia comportamental tiene efectos evidentes y que se comentan por sí mismos: el primero logra encontrar de nuevo su lugar en el mundo, mientras que el segundo muere instantáneamente.

Es más, el caso del señor I. nos ofrece otro tema de reflexión que no aparecía en el caso de Madeleine. Más precisamente, es posible notar la diferencia sustancial que subyace al hecho de que la señora nació ciega, mientras que el pintor se volvió ciego (a los colores) solamente en su vejez.

Este contraste no es baladí, pues tiene unas implicaciones prácticas de la mayor importancia: Madeleine tuvo sólo que nacer cómo sujeto técnico-artístico (ciego), y esto implicó un aprendizaje manual que antes quedaba atrofiado y que no reñía con ninguna manera anterior de ser-en-el-mundo, pues la ceguera ya estaba contemplada también en su condición antecedente. Al contrario, el señor I. tuvo que replantearse completamente su interioridad, lo cual no equivaldría a nacer como sujeto técnico-artístico, como en el caso de Madeleine, sino que sería más bien un renacer, un auto reconfigurarse, como sujeto técnico-artístico ciego.

Como el análisis de Sacks ilustra muy bien, para hacer esto el individuo necesita un serio trabajo existencial sobre su propia manera de ser-en-el-mundo que tiene unas implicaciones técnicas inmediatas y que, en el caso del pintor, se reflejan no solamente en su actitud existencial, sino también en su manera de pintar, o sea, de producir artísticamente y, entonces, de reconfigurar el mundo. Si parangonamos esta actitud con la de Fausto, la discrepancia se vuelve abismal, pues, en su caso, no es perceptible ningún trabajo o movimiento existencial que trate de reequilibrar su actitud con la naturaleza. Al contrario, se ve cómo su manera técnica de reconfigurar el mundo, la construcción del dique, no se implementa por medio de su acción, sino que se delega la realización física de la acción a los lémures. Además, es importante destacar que, a diferencia de la normal dinámica de la obra, en donde Mefistofeles interviene activamente (y a menudo de manera fraudulenta) en los planes de Fausto, en esta última escena él está ausente: en este caso específico la responsabilidad de su actitud y acciones se puede atribuir únicamente al protagonista.

Dicho de otra manera, todo esto podría entenderse como una falta de voluntad de participar activamente en la reconfiguración del propio mundo: una falta de cuidado (*Sorge*) por parte del individuo. Heidegger nos brinda un ejemplo de la lógica de esta doble actitud técnica usando el ejemplo del cultivo del campo:

El campo que antes cultivaba el campesino aparece de otra manera, cuando cultivar todavía significaba guardar y cuidar. El trabajo del campesino no provoca el campo del cultivo. Cuando siembra el grano, confía la siembra a las fuerzas del crecimiento

y vela por su germinación. Entretanto, el cultivo del campo ha ido a parar a otro modo de cultivo, que *pone* y *emplaza* a la naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora una industria mecanizada de la alimentación. (Heidegger, 2021, pp. 25-26)

De hecho, a pesar de que la idea del dique y de la sociedad consecuente haya sido de Fausto, no se puede dar una proyectualidad sin participación activa del individuo que la plantea. Esto se demuestra con el hecho de que, mientras que Fausto piensa que sus esclavos estén construyendo un foso (para el dique), ellos en realidad están cavando una fosa (para enterrarlo). En otras palabras, aunque quizá la intención sea positiva, no se puede delegar la reconfiguración técnica del propio mundo a terceras personas, porque esto tendrá probablemente unos efectos negativos, en este caso específico mortíferos, sobre el sujeto delegante.

Es más, Fausto no solo no cuida en primera persona de su reconfiguración del mundo, además decide hacerlo por medio de una acción técnica que quiere sobreponerse a la naturaleza (emplazarse en ella), sin integrarse armónicamente con ella. De hecho, el otro ejemplo que Heidegger trae a colación, que toca justamente las temáticas que estaban emergiendo gracias a nuestro análisis de los casos de los pacientes de Sacks y de Fausto, es justamente la diferencia entre construir un puente y construir una central hidroeléctrica —que podría entenderse como construir un tipo específico de dique— en el río Rin:

La central hidroeléctrica ha sido emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a esta a generar su presión hidráulica, la cual entonces pone en marcha el movimiento giratorio de las turbinas que impulsan las máquinas. El mecanismo de estas máquinas produce la corriente eléctrica para que las centrales regionales y su red eléctrica puedan satisfacer la demanda de energía. En el contexto de esta concatenación de procesos de demanda de energía eléctrica, el Rin mismo aparece también como algo que está a nuestra disposición. La central hidroeléctrica no ha sido construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que, desde hace siglos, une una orilla con la otra.



Es más bien el río el que queda integrado en la central. Lo que el río es ahora como corriente, esto es, un suministrador de presión hidráulica deriva de la esencia de la central eléctrica. (Heidegger, 2019, pp. 26-27)

Aterrizando este ejemplo a nuestro estudio, es evidente la similitud entre este caso expuesto por Heidegger y el comportamiento de Fausto, quien demuestra también desde esta perspectiva haber tenido una reacción poiética negativa hasta su nueva condición de ser-en-el-mundo debido a la ceguera. Para entender el talante de las implicaciones del ejemplo Heideggeriano y, en consecuencia, de la relación con el comportamiento de Fausto, hay que poner atención al hecho de que el filósofo alemán “ubica” sus reflexiones justamente en el Rin, el cual, en su planteamiento filosófico tiene un papel de absoluto relieve, ya que, entre otras cosas, representa un símbolo fundamental del suelo alemán y, en consecuencia, de su pueblo, así como lo demuestra el curso, dictado en la Universidad de Friburgo, del semestre de invierno de los años 1934-1935 que él dedica a los dos himnos de Hölderlin “*Germania*” y “*El Rin*” (Heidegger, 2010). Así las cosas, no es difícil entender que, al poner la central hidroeléctrica en el Rin, Heidegger está advirtiendo al lector que la actitud moderna de la técnica no tiene unas consecuencias solamente medioambientales, es decir, sólo en contra del río como ente natural, sino que impacta negativamente también en la esencia misma del pueblo alemán, en cuanto desnaturalizaría la esencia de uno de sus símbolos fundantes. En esta línea argumentativa y para reanudar los dos hilos discursivos, no sobra recordar que otra gran figura representativa de la cultura alemana es justamente el Fausto, quien, muriendo por medio de una acción técnica violenta, estaría mostrando otra señal de decadencia interna a la cultura alemana.

Antes de concluir es interesante agregar una última faceta a nuestro análisis. A saber, este procedimiento de aprendizaje, imprescindible para aprender a ser-en-el-mundo luego de una ceguera, no es necesario únicamente cuando se pasa de una situación de vista a una situación de ceguera, sino que también se da cuando nos encontramos en la situación contraria, es decir, cuando se pasa de la ceguera a una situación de capacidad visiva. Este es justamente el caso de Virgil, otro de los casos clínicos que Sacks reporta en *Un antropólogo en Marte* (Sacks,

2001, pp. 145-194). Aquí tenemos un paciente que vivió casi toda su vida en un estado de ceguera casi completa y que recuperó, parcialmente, su vista solamente después de los 45 años. Luego de que el hombre pudo empezar a ver de nuevo, tuvo que iniciar un desgastante proceso de reconfiguración del mundo, pues su vieja manera de ser-en-el-mundo ya no se adaptaba a su nueva realidad. Este caso, además de ilustrarnos la necesidad de dicho proceso, nos brinda también la información sobre el costo que este mismo tiene. De hecho, en esta situación las maniobras de reconfiguración del mundo que Virgil implementó fueron tan estresantes y desgastantes que, a pesar de la excepcional red de apoyo familiar y médica que tuvo, su estado físico empeoró tan rápidamente que lo llevó a un colapso pulmonar y casi a la muerte. Al respecto del apoyo ajeno al paciente, es importante destacar que efectivamente esta faceta resulta fundamental a la hora de la eventual configuración de su manera de ser-en-el-mundo, pues también en este caso aplica la necesidad comunitaria del ser humano, que la filosofía occidental ha estado planteando continuamente, con diferentes matices que no hay necesidad de detallar aquí, a lo largo de su tradición. En el caso de Fausto es evidente como no hubo ningún apoyo ajeno después de su transición de la vista a la ceguera. Por supuesto, esta falta ha podido ser una faceta determinante en la reacción técnica fáustica negativa que hemos venido describiendo a lo largo del texto. De aquí podemos destacar que, así como no se puede delegar la propia reconfiguración de ser-en-el-mundo a terceros, tampoco se puede hacer esto desarrollándola de forma exclusiva por medio de la propia individualidad, pues la faceta social es fundamental. De hecho, la actitud “positiva” que nos ilustra el caso de Virgil no concierne a la experiencia de Fausto, ya que en su caso es tangible que no hubo una verdadera “adaptación [o siquiera el intento] entre su cerebro radicalmente alterado y la ‘realidad’ a que se enfrenta” (Sacks, 2001, p. 19).

## Conclusiones

Gracias a este análisis, ha sido posible explicitar de una manera clara que efectivamente se puede identificar una relación entre poiesis y ceguera en el *Fausto* de Goethe. Para lograr esto, en un primer momento fue necesario preguntarse por la supuesta postura que el autor alemán pudo haber tenido respecto a un problema que en su época recién estaba emergiendo: la

técnica. Se decidió investigar dicho tema por medio del análisis de un pasaje del *Fausto* en donde este tópico emerge con una fuerza disruptiva, la escena de la muerte del protagonista.

Esto permitió elucidar que Goethe no identifica en la técnica un peligro absoluto, sino que la conecta directamente con la actitud humana hacia la naturaleza, la cual se da necesariamente por un acto de poiesis, productivo. Al respecto, leyendo el asunto en clave heideggeriana, esto puede darse por medio de una creación artística cognoscitiva o de una creación técnica destructiva.

En un segundo momento, se regresó sobre la misma escena del *Fausto* para profundizar en otra faceta del texto, es decir, la relación entre la ceguera del protagonista y su acción poiética. Para lograr este objetivo, se consideró pertinente leer este pasaje, además de en clave heideggeriana, junto con las reflexiones sobre algunos casos clínicos que Sacks hace en su obra y que buscan justamente investigar la relación entre enfermedad y creatividad en sus pacientes.

Esta aproximación permitió entender que hay una diferencia específica entre las personas que nacen ciegas, aquellas que se vuelven ciegas en edad adulta y las personas que eran ciegas y que han recuperado la visión. A pesar de las diferencias indicadas en el texto, es imperativo destacar que cualquiera de estos casos implica una exigencia por parte del paciente de, mezclando la terminología de Heidegger y de Sacks, “reconfigurar su manera de ser-en-el-mundo”, la cual debía ser diferente en un contexto en donde las percepciones físicas del sujeto cambiaban. Mientras que Sacks muestra ejemplos de personas que logran, o al menos tratan de lograr, esta adaptación, en el caso de Fausto no se percibe. Es más, esta diferencia de actitud podría leerse como el factor distintivo entre el final feliz de varios de los pacientes de Sacks y el final trágico de Fausto. Al respecto, es importante resaltar que aquí se está deliberadamente pasando por alto la parte final de la tragedia en donde Fausto asciende al cielo porque supuestamente Dios lo perdona por hacer progresar a la humanidad. En el contexto de este estudio, esto se justifica porque involucrar eso en el análisis brindaría una perspectiva trascendental que estaría fuera de lugar en el planteamiento. De hecho, también

se ha dejado al margen cualquier reflexión acerca del otro personaje trascendental de la obra, Mefistófeles, pues se ha querido excluir, en la medida de lo posible, cualquier referencia a la esfera religiosa de los personajes, para poder subrayar con mayor claridad los rasgos generales de los resultados del análisis. Efectivamente, incluyendo la fe religiosa en la ecuación, se habría incluido una perspectiva que no es generalizable a toda la experiencia humana, al contrario de la actitud poiética del ser humano que, como plantean muy bien Heidegger y Sacks, es compartida por cada sujeto.

Ahora bien, queriendo rescatar la experiencia humana como una experiencia poiética, también se está afirmando que tanto el ejemplo de Fausto como los casos de Sacks no tienen que tomarse solo como meros ejercicios académicos, pues ambos nos hablan directamente de nuestra experiencia diaria. Es más, si se considera la ceguera en un sentido más amplio, es decir, en términos de una pérdida (entendida no en un sentido peyorativo) de algo, estos casos pueden decirnos aún más. De hecho, luego de dos años en que, por culpa del Covid-19, se han perdido libertades, amigos, familiares y contacto humano, ahora podríamos considerarnos justamente en la misma situación de los ejemplos considerados a lo largo del texto: dependerá de cada sujeto decidir si y cómo reconfigurar su manera de ser-en-el-mundo, para que nuestra constante e inevitable actitud poiética se finalice, por ejemplo, en una bella pintura y no en la enésima ofensa en contra del mundo.

## **Bibliografía**

Acevedo Guerra, J. (1999). *Heidegger y la época de la técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Azevedo da Fonzeca, A. (2019). Do horror tecnocrático ao encanto da máquina: imagens e mitos do fascínio tecnológico. *Eikon. Journal on Semiotic and Culture*, 2, 7-16.

Bartoli, F. (2019). Breve descrizione del Goethezeit e di come questo abbia influito sulla stesura del Faust. *Comunicazione filosofica*, 42, 116-131.

Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.

- Bevilacqua, G. (1993). Allegoria e personificazione della poesia nel “Faust” secondo. En Cercignani, F. y Ganni, E. (eds.), *Il “Faust” di Goethe* (pp. 331-346). Milano: Casa Editrice Ambrosiana.
- Böhme, G. (2005). *Goethes Faust als philosophischer Text*. Zug: Die Graue Edition.
- Cases, C. (2019a). *Laboratorio Faust*. Macerata: Quodlibet.
- Cases, C. (2019b). Il “monologo finale” del Faust: una discussione e le sue conseguenze. En Cases, C., *Laboratorio Faust* (pp. 107-126). Macerata: Quodlibet.
- Cases, C. (2019c). Il futuro dell’uomo nel Faust II di Goethe. En Cases, C., *Laboratorio Faust* (pp. 127-133). Macerata: Quodlibet.
- Cercignani, F., & Ganni, E. (Eds.). (1993). *Il “Faust” di Goethe*. Milano: Casa Editrice Ambrosiana.
- D’Angelo, P. (2009). Tre letture filosofiche del Faust. *Cultura tedesca*, 37, 89-103.
- Goethe, J. W. (1999). *Teoría de los colores*. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia.
- Goethe, J. W. (2014). *Fausto*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin “Germania y “El rin”*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- Kaiser, G. (1998). *Faust o il destino della modernità*. Venturelli, A. (Ed.). Milano: Guerini e Associati.
- Rendall, T. (2015). Goethe’s Faust and Heidegger’s Critique of Technology. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 22(1), 115-131.
- Sacks, O. (1987a). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Sacks, O. (1987b). Manos. En Sacks, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (pp. 64-75). Barcelona: Muchnik Editores.
- Sacks, O. (2001a). *Un antropólogo en Marte*. Barcelona: Anagrama.
- Sacks, O. (2001b). El caso del pintor ciego al color. En Sacks, O., *Un antropólogo en Marte* (pp. 23-67). Barcelona: Anagrama.

Sacks, O. (2001c). Ver y no ver. En Sacks, O., *Un antropólogo en Marte* (pp. 145-194). Barcelona: Anagrama.

Santayana, G. (1910). *Three Philosophical Poets. Lucretius, Dante, Goethe*. Cambridge: Harvard University Press.

Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente*. Barcelona: Espasa.

## **Caso de las primeras bebés perfeccionadas genéticamente: análisis desde los principales planteamientos éticos transhumanistas y la filosofía de Levinas**

Case of the first genetically perfected babies: analysis from the main transhumanist ethical approaches and the philosophy of Levinas

Albert Orlando Cortés Rodríguez<sup>1</sup>  
*Universidad de San Buenaventura*

Recibido: 10.03.2024  
Aceptado: 15.05.2024

### **Resumen**

Con el anuncio en 2018 del nacimiento en China de los primeros bebés perfeccionados genéticamente para que el VIH no pudiera afectarlos, reapareció, de forma renovada, el debate académico sobre la propuesta transhumanista del mejoramiento humano. En el presente artículo, nos planteamos, mediante el análisis de fuentes escritas y audiovisuales, exponer las principales posturas éticas transhumanistas, tanto a favor como en contra del perfeccionamiento llevado a cabo, para posteriormente incluir en la discusión algunas nociones de la filosofía de Emmanuel Levinas que pueden enriquecer el debate. Este análisis nos permitirá no solo profundizar en este caso y definir las posturas éticas transhumanistas, sino también ofrecer algunos argumentos levinasianos que pueden expresar oposición, enriqueciendo así el debate a nivel filosófico, ético y bioético.

---

<sup>1</sup> aocortesr@academia.usbbog.edu.co  
<https://orcid.org/0009-0004-7186-7426>

**Palabras clave:** transhumanismo, perfeccionamiento, bioética, genética, ética, Levinas, filosofía

### **Abstract**

With the announcement in 2018 of the birth in China of the first genetically perfected babies so that HIV could not affect them, the academic debate on the transhumanist proposal for human improvement reappeared in a renewed way. In this article, we propose, through the analysis of written and audiovisual sources, to expose the main transhumanist ethical positions, both for and against the improvement carried out, to later include in the discussion some notions of the philosophy of Emmanuel Levinas that can enrich the debate. This analysis will allow us not only to delve deeper into this case and define transhumanist ethical positions, but also to offer some Levinasian arguments that can express opposition, thus enriching the debate at a philosophical, ethical and bioethical level.

**Keywords:** transhumanism, improvement, bioethics, genetics, ethics, Levinas, philosophy



## Introducción

El doctor He Jiankui<sup>2</sup> es el investigador que lideró el proyecto de las bebés chinas perfeccionadas genéticamente para evitar que contrajeran el VIH,<sup>3</sup> pero antes de presentar oficialmente su investigación,<sup>4</sup> subió cinco videos a Youtube el 25 de noviembre de 2018,<sup>5</sup> de los cuales el primero justifica éticamente sus procedimientos<sup>6</sup>. En el video mencionado,<sup>7</sup> el doctor He comparó la fecundación *in vitro*,<sup>8</sup> —la cual al principio fue recibida con reticencia, pero después fue socialmente aceptada—, con la *cirugía genética*, como una manera de hacer colegir la posible justificación ética de la intervenciones meliorativas<sup>9</sup>.

## Justificación ética del perfeccionamiento genético

Por un lado, el doctor He Jiankui asume como ejemplo el proceso de la fecundación *in vitro* y, por otro, hace confluír en el término “cirugía genética”, tanto los procedimientos

---

<sup>2</sup> “He Jiankui (HEH JEE'-an-qway), conocido como “JK”, estudió en las universidades Rice y Stanford en Estados Unidos antes de regresar a su tierra natal para abrir un laboratorio en la Universidad de Ciencia y Tecnología del Sur de China en Shenzhen, donde también tiene dos empresas de genética” [Todas citas relacionadas con esta entrevista son traducción propia] (Marchione, 2018) (párr. 11).

<sup>3</sup> Este tipo de intervenciones son el resultado de un proceso: en abril de 2015 científicos chinos anunciaron haber utilizado la técnica CRISPR/Cas9, en embriones no viables sobrantes, producidos mediante fecundación *in vitro*, para tratar la  $\beta$ -talasemia. El 6 de abril de 2016 otros investigadores chinos anunciaban, haber utilizado la misma técnica para modificar la genética de embriones sobrantes para hacerlos resistentes al virus del SIDA. (Observatorio de Bioética UCV, 2016).

<sup>4</sup> La noticia al parecer fue filtrada el 25 de noviembre, pues aparece en exclusiva en la revista científica *MIT Technology Review*. El periodista Antonio Regalado intentó preguntar a Jiankui sobre los procedimientos, pero el científico chino se rehusó a responder (Regalado, 2018), (Gómez-Sellés Gárate, 2019, pág. 61).

<sup>5</sup> El enlace de Youtube para acceder a la cuenta *The He lab* (2018) en donde aparecen los cinco videos subidos por Jiankui es: <https://www.youtube.com/@thehelab4617>

<sup>6</sup> Los resultados de la investigación fueron presentados en la II Cumbre Internacional sobre Edición del Genoma Humano en la Universidad de Hong Kong (China). Este congreso fue llevado a cabo del 27 al 29 de noviembre de 2018 (2019).

<sup>7</sup> El enlace para acceder al primer video es el siguiente: <https://www.youtube.com/watch?v=MyNHpMoPkIg>

<sup>8</sup> Sobre la discusión ética de la fecundación *in vitro* de gametos humanos, se puede consultar: “*Shall We ‘Reproduce’? I. The Medical Ethics of In Vitro Fertilization*” (Ramsey, 1972), y “*Babies by means of in vitro fertilization: Unethical Experiments on the Unborn?*” (Kass L. R., 1971).

<sup>9</sup> En el presente artículo utilizamos indistintamente perfeccionamiento y mejoramiento, aunque creemos que se puede establecer una diferencia desde lo expuesto por Thomas Henry Huxley (1947, pág. 45). Por un lado, el perfeccionamiento se dirige al cuerpo para hacer a los individuos fuertes o sanos. Mientras que el mejoramiento aborda, por ejemplo, aspectos intelectuales o emocionales. Evidentemente en el caso de las niñas hablamos de perfeccionamiento.

terapéuticos, como los de mejoramiento, para justificar la idea de perfeccionar en la etapa embrionaria a las personas, para evitar así que lleguen a padecer la enfermedad del SIDA. Ahora bien, en cuanto al término “cirugía genética”, visto en relación con la fecundación in vitro, Jiankui sostiene:

Los médicos han demostrado ser administradores responsables de procedimientos médicos que han ayudado a parejas con problemas de fertilidad a criar hijos sanos. Creemos que la sociedad está preparada para regular la cirugía genética del mismo modo.<sup>10</sup> (Jiankui, 2018, min. 0:41)

De esta forma, el doctor He procura no solo incentivar la confianza en los médicos, quienes pueden practicar responsablemente tanto la fecundación in vitro, como la cirugía genética, sino habilitarse a sí mismo como el “médico confiable” que puede aplicar estos procedimientos bajo ciertos parámetros éticos. En consecuencia, la primera idea general es que, si se pretende no solamente curar, sino evitar la enfermedad, entonces, la cirugía genética es el procedimiento óptimo para el perfeccionamiento genético y, la segunda, que el mismo doctor He como perteneciente a una sociedad “preparada” puede responsablemente aplicar el perfeccionamiento genético.

Otra idea expuesta por He tiene que ver con un “enemigo” del cual se debe preservar la cirugía genética y es la implementación de la programación con fines estéticos. La idea anterior la sustenta Jiankui en una encuesta aplicada en Estados Unidos y China que dio como resultado que al menos dos países en el mundo aprueban las cirugías genéticas para tratar enfermedades graves, pero no así para satisfacer algún tipo de capricho o cumplir con un estándar de belleza.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el doctor He plantea cinco lineamientos éticos para aplicar la cirugía genética: “Me gustaría compartir con ustedes cinco principios éticos que creemos pueden guiar y restringir el uso terapéutico de la cirugía genética en las primeras

---

<sup>10</sup> Esta cita y las relacionadas con el video son traducción propia.

etapas de la vida” (2018) (min. 1.15 ss). Los cinco principios éticos esgrimidos por Jiankui, de los cuales solamente escribimos los títulos son: 1. “Misericordia para las familias necesitadas”; 2. “Solo para enfermedades graves, nunca por vanidad”; 3. “Respetar la autonomía del niño”; 4. “Los genes no te definen”. Y, finalmente, 5. “Todo el mundo merece estar libre de enfermedades genéticas” (2018) (min. 1.53- 351). En primer lugar, aquí Jiankui hace aparecer el perfeccionamiento genético como parte de los procedimientos terapéuticos. En segundo lugar, llama la atención que estos parámetros empiecen haciendo énfasis en las familias, lo cual se traduce más específicamente en la preocupación de los padres por tener hijos sanos; posteriormente, se enfocan en la enfermedad grave; luego hacen aparecer el niño bajo la capacidad de autonomía y restando importancia a los genes para su vida. Y, terminan expresando una idea bastante general, en la cual “todo el mundo” tiene derecho a curarse de enfermedades genéticas.

Después de presentar sus cinco principios para sustentar éticamente las intervenciones, ante la opinión pública, Jiankui ofreció una entrevista el 26 de noviembre a la periodista Marilyn Marchione, quien escribe:

El investigador, He Jiankui, de Shenzhen, dijo que alteró los embriones de siete parejas durante los tratamientos de fertilidad, con un embarazo resultante hasta ahora. Dijo que su objetivo no era curar o prevenir una enfermedad hereditaria, sino tratar de otorgar un rasgo que pocas personas tienen naturalmente: la capacidad de resistir una posible infección futura como el VIH, el virus del SIDA. (Marchione, 2018, párr. 3)

Llama la atención que, en esta entrevista, el científico chino caracterice directamente este tipo de procedimiento como meliorativo y no como terapéutico, pues no se trata, en primer lugar, de curar una enfermedad, sino “de otorgar un rasgo que pocas personas tienen naturalmente”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> En relación con la posibilidad de que se dé naturalmente la resistencia al VIH y comentando la crítica a Jiankui, Kolata y Belluck expresan: “He, en cambio, siguió adelante e inhabilitó un gen perfectamente normal, el CCR5. Si bien las personas que nacen con ambas copias del CCR5 inhabilitadas son resistentes al VIH, son más susceptibles al virus del Nilo Occidental y a la encefalitis japonesa. Además, hay formas más sencillas y seguras de prevenir una infección de VIH” (Kolata & Belluck, 2018) (párr. 10).

Desde esta perspectiva, lo que se busca con este tipo de “cirugía”, entonces, es el rediseño de la genética de los embriones para hacerlos resistentes al VIH y, en consecuencia, evitarles el sufrimiento de la enfermedad del SIDA. De aquí que el doctor He considere este procedimiento como una especie de “vacuna” contra el VIH, pues los embriones realmente no están infectados. En otras palabras, la “cirugía” busca la modificación genética del embrión para que, perfeccionado, pueda ser inmune al VIH<sup>12</sup>.

Finalmente, el doctor He Jiankui hizo la presentación oficial en la II Cumbre Internacional sobre Edición del Genoma Humano en la Universidad de Hong Kong (China),<sup>13</sup> el 28 de noviembre de 2018, según reposa en las actas de este congreso (2019) y en el video de la ponencia<sup>14</sup>. Esta cumbre centró su atención principalmente en las intervenciones en la línea germinal,<sup>15</sup> sobresaliendo la exposición del doctor He ante una asamblea expectante. Jiankui enfocó su exposición en las niñas gemelas Lulu y Nana y todo el proceso llevado a cabo, además de la técnica utilizada para que las niñas resultaran viables. Horas después del evento el periodista David Alayón escribió:

Hace unas horas, He Jiankui habló en la segunda conferencia sobre Edición del Genoma Humano en la Universidad de Hong Kong con declaraciones como: “El estudio ha dado resultados efectivos y ha sido entregado para su revisión a la comunidad científica (...) Lulu y Nana nacieron sanas y felices gracias a la

---

<sup>12</sup> Con dicho procedimiento el doctor Jiankui: “Dijo que eligió la edición de genes de embriones para el VIH porque estas infecciones son un gran problema en China. Intentó desactivar un gen llamado CCR5 que forma una proteína que permite que el VIH, el virus que causa el SIDA, entre en una célula” (Marchione, 2018) (párr. 19).

<sup>13</sup> “La universidad [de Ciencia y Tecnología del Sur de China en Shenzhen] dijo que el trabajo de He ‘violó gravemente la ética y los estándares académicos’ y planeaba investigar” (Marchione, 2018). Posteriormente fue suspendido de sus funciones.

<sup>14</sup> La presentación de la investigación por parte del doctor He Jiankui comienza a la hora y 18 minutos del video, en donde están grabadas las ponencias del día (Vimeo Livestream, 2018). La cumbre tuvo lugar del 27 al 29 de noviembre.

<sup>15</sup> La distinción entre la modificación en línea somática y la línea germinal reside, principalmente, en que la primera afecta solamente al individuo, mientras que la germinal afecta al individuo y toda su descendencia. “La línea germinal se refiere a las células sexuales (óvulos y espermatozoides) que los organismos de reproducción sexual usan para transmitir su genoma de una generación a otra (de los progenitores a la descendencia). Los óvulos y los espermatozoides se llaman células germinales, a diferencia de otras células del cuerpo, que se llaman células somáticas”. (National Human Genome Research Institute (NHGRI), 2024)

fertilización in vitro con tecnología de modificación genética que evitará que se infecten con el VIH [Traducción propia]. (Alayón, 2018)

De esta forma se realizó el proceso de divulgación ante la opinión pública de la “cirugía genética” para el perfeccionamiento, su justificación ética y, finalmente, exponer oficialmente su investigación al examen experto de pares académicos, provocando un álgido debate en la comunidad científica internacional.

Por otro lado, es importante remarcar que la cirugía genética fue practicada en embriones de por lo menos siete parejas de padres, de las cuales resultó, para ese momento, una exitosa, pero después se confirmó que, además, otra bebé, para ese momento estaba en proceso de gestación con la modificación genética<sup>16</sup>.

### **Crítica científica al procedimiento**

La aplicación de la cirugía genética debía tener en cuenta las siguientes condiciones para llevarse a cabo: 1. Se debía escoger las parejas adecuadas. 2. Las parejas debían entender claramente el procedimiento y firmar el consentimiento. En cuanto a la primera, las objeciones se dirigieron a la forma como se reclutaron las parejas, pues todas pertenecían a una fundación que brindaba ayuda a portadores de VIH, dado que muchas habían sido retiradas de sus trabajos y tenían dificultad para acceder al servicio de salud estatal<sup>17</sup>. Por lo anterior, el proyecto no involucró parejas que realmente quisieran, de manera autónoma, evitar que sus hijos contrajeran el VIH, sino que en vista de sus necesidades eran conminadas a ingresar en el proyecto. Cabe aclarar que de las parejas el hombre era el portador, mientras que la madre era VIH negativo (Schaefer, 2018). En cuanto al segundo punto, según Jiankui, se informó

---

<sup>16</sup> “Sabemos que la tercera niña debió nacer en la primavera de 2019, y que la gestación de este nuevo bebé ya estaba en marcha en el momento de la cumbre internacional, como anunció el propio He Jiankui para sorpresa de todos los asistentes a la reunión científica” (Montoliu, Genética, 2019) (párr. 17).

<sup>17</sup> Marilyn Marchione expresa que Jiankui: “Reclutó parejas a través de un grupo de defensa del SIDA con sede en Beijing llamado Baihualin. Su líder, conocido con el seudónimo de “Bai Hua”, dijo a la AP que no es raro que las personas con VIH pierdan sus empleos o tengan problemas para obtener atención médica si se revela su infección” (Marchione, 2018) (párr. 22).

claramente a las parejas,<sup>18</sup> pero también se les pagó una gran cantidad de dinero por participar<sup>19</sup>. De otra parte, el consentimiento podía tener varios vicios de forma, pues no mencionaba los riesgos:

El documento de consentimiento que firmaron fue para un proyecto cuya finalidad era desarrollar una vacuna contra el sida y no mencionaba todos los riesgos que conlleva inhabilitar el gen CCR5. En el consentimiento decía que si Crispr llega a alterar otros genes: “El equipo del proyecto no se hace responsable por el riesgo”. (Kolata & Belluck, 2018, párr. 16)

Teniendo en cuenta lo anterior, en relación con el consentimiento queda un manto de duda, sobre si realmente se informó adecuadamente a los padres y si realmente firmaron el consentimiento de manera autónoma, dadas las condiciones del proyecto y la situación de los mismos padres.

Otro de los puntos de discusión a nivel científico tuvo que ver con la técnica denominada CRISPR/Cas9,<sup>20</sup> la cual fue utilizada por He Jiankui para modificar la genética de los embriones. Para explicar el procedimiento el cirujano genético expresa:

---

<sup>18</sup> “El científico chino He dijo que él personalmente dejó claros los objetivos y dijo a los participantes que la edición genética de embriones nunca se había probado y conlleva riesgos. Dijo que también proporcionaría cobertura de seguro para cualquier niño concebido a través del proyecto y planea un seguimiento médico. hasta que los niños tengan 18 años o más si así lo aceptan una vez que sean adultos” (Marchione, 2018) (párr. 39).

<sup>19</sup> “Para estas parejas, es posible concebir de forma segura un niño VIH negativo mediante sólidos procedimientos de FIV. Esta terapia es costosa y prohibitiva para muchas parejas. Pero el estudio de He ofrece un tratamiento de FIV gratuito y atención de apoyo particularmente atractivo, junto con una asignación diaria y cobertura de seguro durante el tratamiento y el embarazo. Según el formulario de consentimiento, el valor total de los tratamientos y pagos fue de aproximadamente 40.000 dólares estadounidenses, más de cuatro veces el salario anual promedio en la China urbana” [Traducción propia]. (Schaefer, 2018) (párr. 10).

<sup>20</sup> “Las CRISPR, acrónimo en inglés de *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*, o Repeticiones Palindrómicas Cortas Agrupadas y Regularmente Espaciadas, se producen en el genoma de ciertas bacterias, de las que el sistema fue descubierto. Cas9 es una endonucleasa asociada a CRISPR (una enzima), conocida por actuar como “tijeras moleculares”, que corta y edita, o corrige, en una célula, el ADN asociado a una enfermedad. Un ARN guía dirige las tijeras moleculares Cas9 al lugar exacto de la mutación. Una vez que estas tijeras moleculares hacen un corte en el ADN, los mecanismos celulares adicionales y el ADN añadido de forma exógena utilizarán la maquinaria de la propia célula y otros elementos para “reparar” específicamente el ADN” (Bayer Global, 2022) (párr. 2).

La edición genética se produjo durante la FIV o fertilización en placa de laboratorio. Primero, se “lavó” el espermatozoide para separarlo del semen, el líquido donde puede acechar el VIH. Se colocó un espermatozoide en un solo óvulo para crear un embrión. Luego se agregó la herramienta de edición de genes.

Cuando los embriones tenían entre 3 y 5 días de edad, se extrajeron algunas células y se revisaron para editarlas. Las parejas podían elegir si utilizar embriones editados o no editados para intentar quedar embarazadas. En total, se editaron 16 de 22 embriones y se utilizaron 11 embriones en seis intentos de implante antes de lograr el embarazo gemelar, dijo He. (Marchione, 2018, párr. 24,25)

En este proceso de edición, por tanto, se realizó inicialmente un procedimiento de fecundación *in vitro*, para generar los embriones, luego se les aplicó la técnica CRISPR/Cas9, posteriormente se revisaron para ser implantados, previa autorización de los padres, para iniciar el proceso de gestación.

Los reparos frente al procedimiento tuvieron que ver con que la técnica era demasiado riesgosa y si se quería que los embriones no fueran infectados, simplemente se debía hacer la fecundación *in vitro*<sup>21</sup>. Además, el procedimiento tuvo dos resultados distintos: en una de las bebés resultaron modificadas todas las células,<sup>22</sup> por lo que había solamente una variante celular, pero la otra bebé parece tener un mosaico celular<sup>23</sup> por lo que esos varios tipos de células dentro de un organismo podían presentar relaciones complejas entre sí que podían afectar negativamente el organismo.

---

<sup>21</sup> Otra consecuencia de la relación entre fecundación *in vitro* y procedimientos genéticos tiene que ver con que: “en los últimos dos años otro grupo de renegados científicos hicieron alarde de transgredir las normas establecidas para lograr los primeros bebés con ‘fecundación *in vitro* con tres padres’, con tremendos reclamos, pero el procedimiento ahora parece continuar en un marco regulatorio relativamente laxo en el ambiente de Ucrania” [Traducción propia]. (Schaefer, 2018) (párr. 14).

<sup>22</sup> Al respecto comenta el científico Kiran Musunuru: “Me enfadé tanto”, comentó Musunuru. “El solo hecho de traer al mundo bebés modificados genéticamente habría sido perturbador, pero la situación es cien veces peor cuando se sabe que los embriones presentaban mosaico genético. Es como si tomáramos los embriones, los metiéramos en ácido y dijéramos: ‘Sabes qué, voy a continuar con la implantación de todos modos’. No hay mucha diferencia”.

<sup>23</sup> “Sabemos que por lo menos una alteración genómica no deseada fue encontrada en el genoma de Lulu en una zona intergénica del cromosoma 1” (Montoliu, Genética, 2019) (párr. 34). Para profundizar en lo sucedido con las niñas ver: (Marx, 2021).

Otra de las críticas apuntó a que la técnica presentaba un gran riesgo al modificar otros genes distintos al CCR5 (el cual permite el ingreso del VIH a la célula), provocando nuevas alteraciones: “Lo más preocupante es que Crispr suele modificar inadvertidamente otros genes además de los deseados; también existe una circunstancia, que se conoce como mosaico genético, en la cual algunas células contienen el gen modificado y otras no” (Kolata & Belluck, 2018) (párr. 11). Incluso como consecuencia de este procedimiento, años después, algunos investigadores, que revisaron un manuscrito del propio He, lograron determinar que las niñas podían desarrollar “mutaciones no deseadas [...] cuyas consecuencias también eran imprevisibles” (Montoliu, 2019) (párr. 5) lo cual exponía a las niñas a un gran riesgo.

### **El debate transhumanista**

En cuanto al debate suscitado al interior del transhumanismo, por el caso de las bebés modificadas, incluiremos aquellos autores que han tomado postura, frente a los procedimientos, en el campo bioético, delineando, por un lado, el planteamiento de apoyo, en términos generales, el trabajo de He Jiankui, y aquellos otros autores que expresaron planteamientos críticos y que no estuvieron de acuerdo con el proceder del investigador chino.

Por un lado, el genetista transhumanista George Church,<sup>24</sup> aunque le critica a Jiankui algunos aspectos prácticos puntuales del procedimiento y otros relacionados con el consentimiento firmado por los padres,<sup>25</sup> fue uno de los primeros que expresó estar de acuerdo con la idea del investigador chino de perfeccionar la genética de los embriones para evitar que contrajeran el

---

<sup>24</sup> George Church va más allá de simplemente modificar un gen, por su parte, presenta todo un itinerario programático para la modificación de genes que buscan la mejora humana. Este itinerario programático es denominado “la lista de deseos transhumanista” [Traducción propia] (Ratner, 2019) (párr. 4), pues según se modifique un tipo de gen se obtendrá una capacidad mejorada. Además, el genetista estadounidense expresó en una entrevista: “He argumentado que ya somos transhumanistas, es decir, si se define como algo casi irreconocible para nuestros antepasados”, dijo Church en una entrevista radiofónica” [Traducción propia] (Ratner, 2019) (par. 6).

<sup>25</sup> Con respecto al consentimiento firmado por los padres expresa Church: “Lo más grave que he escuchado es que no hizo bien el trámite. No sería la primera persona que se equivocó con el papeleo” (Cohen, 2018) (párr. 5).



VIH. La periodista Marilyn Marchione expresa esta idea en las siguientes palabras: “George Church, de la Universidad de Harvard, defendió los intentos de edición genética para el VIH, enfermedad que considera ‘una amenaza importante y creciente para la salud pública’” (Marchione, 2018) (párr. 12). Entonces, desde lo dicho en esta entrevista, el genetista estadounidense considera que las intervenciones de He están justificadas, por el daño que la enfermedad produce en un gran número de personas y todos los costos sociales que implica el tratamiento de la enfermedad, en este sentido expresa Church en otra entrevista: “seamos cuantitativos antes de empezar a ser acusatorios” (Cohen, 2018). Es decir, que se debe observar el panorama general, dado el beneficio del perfeccionamiento genético para la sociedad y las futuras generaciones, y no dos o tres casos específicos.

Por otro lado, el transhumanista moderado y bioeticista, Julian Savulescu reprochó a Jiankui que el procedimiento no hubiera seguido los principios éticos que él mismo había establecido, por lo que exige unas consecuencias, que deben ir más allá de las sancionatorias: “La respuesta a la experimentación humana imprudente tiene que ir mucho más allá del despido del Dr. He<sup>26</sup>. Esto no es simplemente una falta de cumplimiento: el Dr. He no logró captar los principios y conceptos éticos que defendía vigorosamente” [Traducción propia] (2019) (párr. 2). Empero si Jiankui no cumplió con los principios éticos que él mismo había propuesto, mucho menos con los principios de riesgo razonable y el consentimiento de los padres, establecidos consensuadamente por los bioeticistas a nivel internacional para este tipo de intervenciones.

En sintonía con la exigencia de Savulescu, efectivamente ocurrió que el doctor He no solamente fue desvinculado de su labor investigativa, sino que estuvo privado de su libertad por tres años, los cuales cumplió en el año 2023. Ya, libre en una entrevista manifestó: “Hice todo muy rápido” (Fischer, 2023), pero lejos de claudicar en su investigación, Jiankui ahora “tiene la intención de recuperar su misma línea de trabajo” (Fischer, 2023).

---

<sup>26</sup> Efectivamente el doctor Jiankui fue, además de ser suspendido de sus labores, condenado a pagar tres años de cárcel y una multa, por la justicia china. Se debe tener en cuenta que la sentencia estuvo motivada porque “manipularon y falsificaron la supuesta aprobación que mostraron de un Comité de Ética que había validado el experimento, siendo esta autorización falsa. También indica que conspiraron para adquirir los reactivos CRISPR necesarios fuera de China, reactivos cuyo uso solamente está permitidos para investigación, y que sin embargo usaron para tratamiento y diagnóstico en seres humanos (Montoliu, Genética, 2019) (párr. 4).

En relación con el principio de *riesgo razonable* —el cual es el que toca directamente al embrión, pues en cuanto al segundo principio no puede dar su consentimiento—, Julián Savulescu lo define en los siguientes términos:

El riesgo debe ser razonable (Savulescu & Hope, *The ethics of research*, 2010)). Esto incluye que se minimicen los riesgos y que haya beneficios proporcionados. Se habrían producido menos daños si se hubieran utilizado embriones con trastornos letales. Cualquier niño producido obtendría un beneficio muy significativo: salvar su vida. Lulu y Nana no obtienen ningún beneficio directo: el VIH se puede prevenir de muchas maneras [...]. [Traducción propia]. (Savulescu, 2018, Párr. 7-9)

En este sentido, el profesional genético debe sopesar racionalmente, según Savulescu, entre el posible beneficio y el riesgo, pues el beneficio esperado debe superar el evidente riesgo<sup>27</sup>. Como se puede inferir, el doctor He Jiankui no siguió este principio, por lo que “El ensayo de He Jiankui no fue ético, no porque implicara edición genética, sino porque no se ajustaba a los valores y principios básicos que rigen toda investigación con participantes humanos” [Traducción propia] (2019, pág. 222), pues no había un riesgo evidente producto de una enfermedad real. En este sentido, el riesgo superaba el posible beneficio, pues los embriones no presentaban algún desorden genético que debiera ser corregido, pero sí eran expuestos a riesgos innecesarios y altamente perjudiciales. Por tanto, en estos casos se hace necesario, según el planteamiento de Savulescu, la justificación ética basada en que el beneficio debe superar el riesgo, pero como en el caso de las niñas no se presentaron riesgos iniciales, no había posibilidad de proporcionar un supuesto beneficio.

Además, se debe tener en cuenta que sumadas a las dos bebés se conoció que otro embrión había sido modificado y estaba para ese momento en proceso de gestación, pero una vez se ha conocido que las dos primeras bebés podían sufrir consecuencias negativas imprevisibles

---

<sup>27</sup> El principio de riesgo razonable es el segundo de tres señalados por Julian Savulescu y Tony Hope para la investigación en humanos: “Un segundo principio es que los participantes no deben correr un riesgo indebido de sufrir daños” [Traducción propia] (2010, pág. 782).

Savulescu ofreció la siguiente recomendación: “La segunda pareja que lleva un embarazo genéticamente editado ya debería haber sido completamente informada, y comprendido los riesgos para su feto, y haber tenido la libre elección de continuar o interrumpir su embarazo” [Traducción propia] (2019) (párr. 2). Entonces, dadas las consecuencias negativas la segunda pareja debía ser informada de los riesgos impredecibles y decidir libremente si continuar o no, con el embarazo. En esta recomendación de Savulescu queda en el ambiente que para dar solución a las consecuencias imprevisibles del feto, entonces, se debe tener como opción el suprimir su existencia.

Por otra parte, el gobierno chino se ha encargado de conservar estos casos ocultos, alegando la privacidad de las niñas y las familias, manteniendo incluso velados los informes sobre el estado de salud de las niñas, lo cual hace que se ignore su estado de salud actual<sup>28</sup> y si se debe o no continuar con este tipo de prácticas.

Ahora bien, Savulescu, coincidiendo con la autocrítica de He Jiankui, expresa que las intervenciones meliorativas humanas, en el caso de las gemelas, fueron demasiado precipitadas,<sup>29</sup> por lo que plantea junto con Peter Singer un proceso de traslación de los procedimientos genéticos: tanto de lo somático a lo germinal, como de lo terapéutico a lo meliorativo.

---

<sup>28</sup> “Ignoramos su estado de salud actual. Solamente sabemos, por parte de las autoridades chinas, que su salud está siendo monitorizada y supervisada por las autoridades sanitarias del país (al menos hasta los 5 años, o hasta los 18, de acuerdo con la promesa de He Jiankui a todos los padres participantes en sus experimentos)” (Montoliu, Genética, 2019) (párr. 40). “Sabemos que las tres niñas son presumiblemente mosaicos, por analogía con otros experimentos en otras especies de mamífero y por el análisis de los cromatogramas de las secuencias de ADN de las gemelas que He Jiankui hizo públicos en su presentación” (Montoliu, Genética, 2019) (párr. 33).

<sup>29</sup> Julian Savulescu y Peter Singer plantean, a partir del caso He Jiankui, un proceso que puede respetar el desarrollo ético, en cuanto a intervenciones genéticas: “En nuestra opinión, para ser éticamente justificable, tal ‘vía traslacional’ debería ser: gen único en trastornos catastróficos (como la enfermedad de Tay-Sachs), luego trastornos graves de un solo gen (como la enfermedad de Huntington), luego la reducción de la contribución genética a enfermedades comunes (como diabetes y enfermedades cardiovasculares), luego se mejora la inmunidad y tal vez incluso se retrasa el envejecimiento. ¿Debería la vía traslacional extenderse para mejorar la normalidad de rasgos, como la inteligencia? Este ha sido el tema de casi veinte años de debate” [Traducción propia] (2019, pág. 222).

El camino de traslacional o el proceso que debe seguirse para el mejoramiento humano lo bosquejan Savulescu y Singer de la siguiente forma: inicialmente debe aplicarse el procedimiento meliorativo en embriones con graves desórdenes genéticos y, en consecuencia, con un alto riesgo de muerte. Esta idea es planteada en los siguientes términos:

El mensaje es claro para la comunidad de edición genética: cualquier ensayo de edición genética con la intención de dar vida a un bebé vivo debe probarse primero en embriones con trastornos que serían fatales en las primeras etapas de su vida [Traducción propia]. (2018, Párr. 6)

Explicando lo anterior, Savulescu y Singer proponen que es menester un trabajo previo utilizando embriones que no llegarán a ser bebés, por ejemplo, embriones sobrantes de la FIV, para corroborar, por un lado, si efectivamente se producen mutaciones inesperadas y perjudiciales, una vez realizada la intervención. De tal forma que en el caso de presentarse consecuencias indeseables, estas desaparecerán con la eliminación de los embriones: “Debería realizarse más trabajo en embriones que no se convierten en bebés para reducir las mutaciones fuera de objetivo y evaluar si se han producido” [Traducción propia] (Savulescu, 2018) (Párr. 10). Aquí aparece la problemática de los casos exitosos, pues ¿si en la utilización de estos embriones sobrantes se llegara a presentar un caso exitoso por cumplir con las modificaciones deseadas, entonces, también sería eliminado en algún momento de la misma manera que si hubiera resultado defectuoso? ¿La vida de este embrión no dependería del profesional genético? Dejemos solamente planteada esta cuestión que retomaremos en la parte final de este artículo.

Por lo pronto sigamos describiendo la vía traslacional que fue planteada, según Savulescu y Singer, en la misma cumbre en la que He expuso el caso de las gemelas. Este conducto traslacional lo resumen los dos autores en las siguientes palabras:

En nuestra opinión, para que sea éticamente justificable, esa "vía de traslación" debería ser: trastornos catastróficos de un solo gen (como la enfermedad de Tay-Sachs), luego

trastornos graves de un solo gen (como la enfermedad de Huntington), y luego una reducción de la contribución genética a enfermedades comunes. (como la diabetes y las enfermedades cardiovasculares), luego la inmunidad mejorada y quizás incluso el retraso del envejecimiento. [Traducción propia]. (Savulescu & Singer, 2019, pág. 222)

En consecuencia, teniendo en el horizonte el principio de riesgo razonable, en un comienzo, el trastorno debe ser catastrófico, es decir, que implique la muerte casi inevitable, para poder justificar racionalmente el procedimiento genético, en el embrión o en el bebé. Luego el riesgo está relacionado con tratar una enfermedad grave, con consecuencias difíciles para la vida del individuo, si no se realiza la cirugía genética. Posteriormente, se puede aplicar el mejoramiento para enfermedades comunes, las cuales no implican ni la muerte, ni una enfermedad grave. Posteriormente, se debe perfeccionar la genética para hacer a los individuos inmunes a las enfermedades. Finalmente, se puede aplicar el mejoramiento genético para el retraso del envejecimiento, extender la vida, o mejorar una capacidad como la inteligencia.

Teniendo en cuenta lo dicho, en este proceso traslacional pervive la idea del imperativo ético de mejoramiento, el cual puede darse procesualmente, aunque los autores transhumanistas, como aquellos que hemos analizado, discrepen si se debe hacer a corto, mediano o largo plazo.

Teniendo en mente la anterior exposición, las variantes, riesgo, embrión y procedimiento marcan el proceso traslacional de lo terapéutico a lo meliorativo, según lo expuesto por Savulescu y Singer, de la siguiente forma: 1. A medida que procesualmente se va disminuyendo el riesgo de muerte, enfermedad grave, leve, o común, entonces se podrá dar el paso al perfeccionamiento y el mejoramiento corporal. Al principio se asume un embrión muy vulnerable a la muerte o a la enfermedad, pero después se habla de un individuo perfeccionado, sin enfermedad, con capacidades mejoradas y con expectativas de vida cada vez más altas. 3. En última instancia, los procedimientos genéticos, a medida que se avanza en este camino traslacional, se van haciendo más seguros, por lo que se cree que, finalmente, serán aplicados de manera general y segura.

## Argumentos críticos Levinasianos

Teniendo en cuenta el análisis anterior, elaborado desde una perspectiva ética, ahora nos disponemos a plantear algunos argumentos desde la filosofía levinasiana, enfocados críticamente en la propuesta transhumanista, teniendo como referente el caso de las bebés “perfeccionadas” genéticamente.

Empecemos diciendo que para Levinas la ciencia construye un sistema ideal a partir de la percepción de un mundo concreto sobre el cual siempre tiene que volver, pero, por otro lado, el naturalismo toma las conclusiones de la ciencia, o mejor, la representación construida por los científicos, para aplicarla a los objetos particulares de la realidad:

En consecuencia, donde las ciencias naturales todavía tienen razón, el naturalismo ya está equivocado. Al interpretar como un ser absoluto, del que el mundo de la percepción sería solo una apariencia subjetiva, el mundo ideal que la ciencia descubre a partir del mundo fugaz y cambiante de la percepción, traiciona el significado interno de esta experiencia [Traducción propia] (1930, pág. 30).

Teniendo en cuenta este punto de partida ofrecido por Levinas,<sup>30</sup> se puede entender, el transhumanismo como una tendencia del naturalismo, la cual parte de la representación como si esta fuera “el ser absoluto”, para aplicarla a los individuos particulares. En nuestro caso, el doctor He Jiankui como genetista transhumanista, o para darle otro apelativo, genetista naturalista, fundamenta la realidad de los embriones y de los gametos en la representación del mapa genético, construido por los científicos, para poder plantearse la empresa del mejoramiento de la genética humana, sin darse cuenta de que en esta superposición, como decía Bergson, “todos los cuadros crujen” (1963, pág. 434). Esto es tan así que hasta el 2022 se logró secuenciar el genoma humano completo (Ahmed, 2022), pero esta secuenciación no tardó en recibir críticas, pues para su construcción se tomó solamente un pequeño grupo de

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que esta definición tanto de ciencia como de naturalismo, Levinas la retoma de los análisis realizados por Edmund Husserl.

individuos, dejando por fuera grupos con características particulares y, por tanto, con configuraciones distintas de ADN<sup>31</sup>. Por lo anterior el doctor He, no solo se inscribe en la línea naturalista, sino que, al tomar el modelo genético del 2018, pero terminado de elaborar hasta el 2022, para aplicarlo a los embriones de las parejas reclutadas, cometió, por lo menos, un despropósito.

Relacionado con lo anterior, tenemos una concepción filosófica y ontológica particular, pues el genetista naturalista, se encuentra en un mundo en el cual la totalidad de la realidad corresponde con el plano material: “Ser para el naturalismo, no significa necesariamente tener una existencia material, pero si encontrarse ahí del mismo modo en que el mundo material lo está, ser en el mismo plano que él” (2004, pág. 38). En este sentido, entonces, para el genetista naturalista, el mundo corresponde al plano material en el cual reina la representación y el cual está compuesto de objetos propiamente materiales. Además, para el transhumanista, entender una existencia distinta a la del plano material no es posible, pues sin el reinado de la representación y sin encontrarse con cosas materiales ¿qué le puede quedar? Debemos tener en cuenta que otras formas de representación implican, por ejemplo, reducir toda la realidad al código binario, en programación y computación, a experiencias perceptivas en psicología, o a dinero en economía. Representaciones en las cuales, incluso, el individuo transhumanista está inmerso, como si ese mundo representado configurara todo su ser. De aquí que, Levinas, exprese a grandes rasgos que mediante la representación se reduce todo lo Otro al Mismo.

Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del yo. Seguir siendo el mismo, es representarse... Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo. (2002, pág. 145)

---

<sup>31</sup> Ante este problema un grupo de investigadores expresa: “El genoma humano de referencia es el recurso más utilizado en genética humana y necesita una importante actualización. Su estructura actual es una composición lineal de haplotipos fusionados de más de 20 personas, con un solo individuo que comprende la mayor parte de la secuencia. Contiene sesgos y errores dentro de un marco que no representa la variación genómica humana global’ (Wang, y otros, 2022, pág. 437).

Al entender de esta manera el plano material en donde reina la representación, se entiende porque He, entiende la secuencia de ADN como el ser absoluto de los gametos y embriones, pues, según Levinas, participa de una actitud en la cual la totalidad de los seres humanos corresponden con esa representación, a esta actitud, le llama Levinas, sustentado en Husserl, la actitud natural, en la que todos los seres tienen, necesariamente, que obedecer a dicha representación.

Pero la cita anterior nos da pie para señalar una característica fundamental de la ética transhumanista: el prevalecer de la identidad del Yo<sup>32</sup> sobre el Otro. Lo anterior quiere decir que la expresión del Prójimo, lo cual Levinas amplía a todos los seres, no se da por ella misma, sino en función del Yo:

El hombre que inventa una tecnología solo conoce materia inerte, cruda, brutal. Son bloques esquivos de madera, piedra, metal. Es el espacio cruel e impasible que separa de nuestra mano lo que nuestro ojo abraza y que oculta a nuestra mirada el objeto de nuestra nostalgia. Es nuestro prójimo, extraño, egoísta y hostil. Es nuestro propio cuerpo el que rompe nuestros impulsos generosos, el que siempre tiene hambre y sed, el que se cansa, enferma y envejece<sup>33</sup>. La materia es todo lo que se endurece contra nosotros; todo lo que se nos niega. Está dotada de resistencias oscuras y malignas. Ella es la resistencia misma. Entonces, la tecnología viene a derrotarla [Traducción propia]<sup>34</sup>. (1937, pág. 519)

Teniendo en cuenta esta cita, no acontece en el plano material un prójimo que se exprese por él mismo, sino que el Yo lo reduce a representación para aprehenderlo —poder representarlo y actuar sobre él. Conocimiento y acción tecnología aquí están íntimamente relacionados por

---

<sup>32</sup> Escribo este Yo (con mayúscula) para remarcar la asimetría en la que el Yo, a pesar de pretender soberanamente reducir todo lo Otro al Mismo, debe extenderse sobre el Otro, para hacerlo el Mismo.

<sup>33</sup> Levinas profundizará en estos acontecimientos relacionándolos con la hipóstasis en el libro *De l'existence a l'existant* (1947).

<sup>34</sup> Presentamos esta cita de un escrito inédito de Levinas, centrado en gran parte en la tecnología. El texto corresponde a una ponencia impartida en el Correo Nacional Radio-París y lleva como título *Arts techniques et pratiques religieuses* (1937).



moverse en el mismo plano material, pero el Yo transhumanista radicaliza tanto el conocimiento, como la acción tecnológica para buscar tanto el perfeccionamiento, como el mejoramiento. A este tipo de argumentación se opone la levinasiana, pues el Prójimo altera la pretensión de aprehensión<sup>35</sup> se revela como lo Infinito, en el nivel del pensamiento, pues no puede ser contenido totalmente en su idea, o como materialidad que no puede ser reducida a la representación y a la acción.

En consecuencia, como lo Infinito manifiesta una excedencia con respecto al pensamiento por su idea, ahora en el plano material, pervive una materialidad que perturba la capacidad de aprehensión por parte del Yo. Aquí entonces se manifiesta lo material como ab-soluto, es decir, como lo que se absuelve en su misma expresión y “rompe nuestros impulsos generosos” porque, de ninguna forma, coincide con la representación, sino que se des-nuda.

Retomando una pregunta anterior y relacionado las anteriores ideas con el caso de las bebés, estas fueron aprehendidas como simple materia, neutralizando su expresión, por ejemplo, de una vida que está allí. En este sentido, escribe Levinas: “No hay ser determinado, todo vale para cualquier cosa”. [Traducción propia] (1946, pág. 147). Por lo tanto, desde esta materia neutral, los embriones podían ser desechados o dejados con vida, tanto si el procedimiento resultaba exitoso o no, o si los padres deseaban implantarlos o no, pues su existencia dependía totalmente de un Yo que se extendía sobre ellos para cumplir el interés de perfeccionamiento.

Por otro lado, las niñas en su expresión revelaron una debilidad que quitó los nudos elaborados por un Yo que pretendió fijarlas, cuando eran embriones, a la secuenciación de ADN. De este procedimiento no podía sino resultar la manifestación de una materialidad cruel, que se reveló en las consecuencias imprevisibles, mostrando el desajuste de la materialidad con respecto a la representación. ¿Qué otras consecuencias podías resultar? Aquí estamos tocando, aunque lastimosamente, de forma negativa, una modalidad de alteridad.

---

<sup>35</sup> En cuanto a la aprehensión expresa Levinas “En cuanto aprender, el pensamiento implica una aprehensión, supone tomar posesión y adueñarse de lo aprendido. Antes que intervenga la técnica, es ya esbozo de una práctica encarnada, apropiación. La presencia se efectúa en forma de aprehensión” (1984, pág. 77).

Regresando al ámbito de este, en relación con la tesitura intersubjetiva, también se manifiesta una extensión del Yo sobre el Otro. En el caso que nos convoca, la proyección del Yo se realizó sobre los embriones,<sup>36</sup> pues en primer lugar no expresaron la necesidad de perfeccionamiento, sino que esto provino del Yo, del Mismo. En este sentido, la expresión del prójimo se vio eclipsada por la necesidad de perfeccionamiento surgida del Yo, al estar inmerso en la dinámica de este. En este sentido, el Yo fue el que neutralizó la relación al extenderse sobre el Otro como si lo exterior participara de su identidad: “La identidad del Mismo inalterado e inalterable en sus relaciones con el Otro, es muy propio del Yo de la representación” (2002, pág. 145). Aquí entonces encontramos que la expresión de lo Otro del Otro coincide con el Yo y su representación, sin que se expresen realmente como Otro.

Por otro lado, debe primar la expresión del Otro, o lo Otro del Otro, que puede expresar salud, (como en el caso de las gemelas) o enfermedad, pero nunca la necesidad de perfeccionamiento, pues, esto provino del Yo transhumanista. Aquí nos encontramos con que la expresión del Otro frente al yo revela prioridad; interpela al Yo para salir de la dinámica del Mismo. De esta manera se revela significativamente lo que Levinas denomina “*Ética como filosofía prima*” (1989), en la que la expresión del Otro va siempre primero.

Abordando otra relación intersubjetiva, los padres tampoco aparecieron por ellos mismos, sino en función de la empresa propuesta, en última instancia en función del dinero. Por ejemplo, cuando He Jiankui expresa los cinco principios éticos para justificar el procedimiento de “cirugía genética”, empieza apelando al deseo de los padres por querer criar hijos sanos, pero cómo se observó en la manera como se reclutaron a los padres, hay una torsión en esta intención, pues los padres, ingresaron al programa atraídos también por el beneficio económico y por su necesidad de servicio médico gratuito. Además, se debe tener en cuenta que hubieran podido tener hijos sanos mediante otros procedimientos, menos riesgosos para sus futuros hijos. En este tipo de relación, también se caracterizó por, dicho en términos Levinasianos, reducir el Otro al Mismo.

---

<sup>36</sup> Pero esta extensión del Yo sobre el otro, también opera sobre los padres, los investigadores que acompañaron a Jiankui, a los integrantes del comité de ética, etc.

Describamos más concienzudamente la cuestión de la materialidad. Para Levinas, la materialidad, lejos de ser una tautología, es lo material que, aunque se ofrece a la aprehensión, se des-nuda. Es una relación que no corresponde con la dialéctica de la oposición de contrarios, sino que la materialidad en su expresión débil se absuelve de la relación suscitando el Deseo en el yo, de aquello que lo excede por no coincidir con la forma, la representación o la imagen que pretende aplicarle:

Noción de materialidad que ya no tiene nada en común con la materia opuesta al pensamiento y al espíritu de la que se nutría el materialismo clásico, y que, definida por las leyes mecanicistas que agotaban su esencia y la hacían inteligible, se alejaba al máximo de la materialidad en ciertas formas del arte moderno. Ésta es lo espeso, lo grosero, lo macizo, lo miserable. Aquello que tiene la consistencia, el peso del absurdo, brutal, pero impasible presencia; pero también la humildad, la desnudez de la fealdad. El objeto material destinado a un uso, al formar parte de un decorado, se encuentra justo por eso revestido de una forma que ante nosotros disimula su desnudez. El descubrimiento de la materialidad del ser no es el descubrimiento de una nueva cualidad, sino el de su hormigueo informe. (2000, págs. 75-76)

De esta manera Levinas nos presenta una nueva concepción de lo material, pues efectivamente no corresponde, con la representación construida dentro del Mismo. Representación a la cual apela el Yo transhumanista para plantear su proyecto de mejoramiento. Ahora se trata de una materialidad que se manifiesta en su excedencia, como la expresión de un Próximo que se absuelve en su debilidad.

Aunado a lo anterior queremos plantear las siguientes cuestiones ¿entonces la expresión del prójimo, que aquí allegamos al embrión, puede ser considerado para el Yo transhumanista como un Otro? ¿Si para quien escribe, el embrión suscita el Deseo de justicia, como si el tercero exigiera dar mi mundo, aquí principalmente significativo, entonces ese mismo Deseo no puede ser suscitado en el Yo transhumanista por la expresión del embrión al manifestarse como Otro? ¿De qué tipo de bondad podemos hablar para que se estremezca el Ser del Yo

transhumanista? ¿Podemos hablar de expresión de un Rostro del Otro, referido a la debilidad del embrión? Estas son cuestiones que apenas queremos dejar apuntadas aquí, pues necesitaríamos de un esfuerzo mayor, el cual, sin lugar a duda, excede la extensión del presente artículo.

## **Conclusiones**

Teniendo en cuenta el objetivo de este escrito, hemos descrito suficientemente el caso de las primeras niñas perfeccionadas genéticamente. Queremos resaltar que desde una perspectiva ética los procedimientos pretendieron ser justificados éticamente a partir de 5 principios, los cuales fueron expuestos por el doctor He Jiankui. Por otro lado, bosquejamos algunas críticas científicas a la “cirugía genética” que nos sirvieron de camino de ingreso al debate al interior del transhumanismo, caracterizado por dos líneas: quien, por un lado, apoyó la idea de mejoramiento realizado por Jiankui, mientras, por otro lado, otros autores se mostraron reacios a apoyar el procedimiento, ya que no se respetó, principalmente, el principio de riesgo razonable. Finalmente, expusimos algunos argumentos levinasianos que puede enriquecer el debate frente a la propuesta transhumanista de mejoramiento: 1. El relacionar el transhumanismo con una tradición que es desligada, en cierto sentido, de la ciencia, nos permite definirlo como una tendencia naturalista; 2. La actitud naturalista lleva al transhumanismo a comprender la totalidad de la realidad en el plano material, en donde reina la representación y la neutralidad de los individuos; 3. Caracterizamos la ética transhumanista como extensiva, es decir, como aquella en la cual el Yo se proyecta sobre lo Otro y sobre el Otro, a partir de una representación construida dentro del Mismo; 4. La expresión del prójimo es primordial, pues no exige mejoramiento o perfección, esta es una intención que proviene del Yo; 5. Y, finalmente, La materialidad, al igual que la idea de Infinito, mostró una excedencia de la pretensión de aprehensión, tanto científica como tecnológica, por parte del Yo transhumanista sobre lo Otro y el Otro.

## Referencias

Ahmed, T. (2022). Científicos logran secuenciar el genoma humano completo por primera vez. *CNN*. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/03/31/secuenciar-genoma-humano-completo-trax/>

Alayón, D. (2018). Chinese scientist claims to have created "world's first genetically-modified babies". *Medium*. <https://medium.com/future-today/chinese-scientist-claims-to-have-created-worlds-first-genetically-edited-babies-e5c5842eda1>

Bayer Global. (2022). ¿Qué es la tecnología CRISPR? *Ciencia*. <https://www.bayer.com/es/es/blog/espana-que-es-la-tecnologia-crispr>

Bergson, H. (1963). *La evolución creadora* (Primera ed., J. A. Miguez, Trad.). Madrid: Aguilar.

Cohen, J. (2018). *Science*. <https://doi.org/10.1126/science.aaw2120>

Fischer, A. (2023). He Jiankui: el científico que creó bebés modificados genéticamente vuelve a la ciencia tras estar encarcelado. *National Geographic en español*. <https://www.ngenespanol.com/ciencia/he-jiankui-como-crear-bebes-modificados-geneticamente/>

Gómez-Sellés Gárate, J. (2019). Nacimiento de los dos primeros bebés modificados genéticamente. Análisis del tratamiento de la noticia en España desde el punto de vista de la comunicación de la ciencia. *Artefactos. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 8(2), 53-71.

Huxley, T. H., & Huxley, J. S. (1947). *Evolution and ethics*. London: The Pilot Press LTD.

Jiankui, H. (2018). Draft Ethical Principles of Therapeutic Assisted Reproductive Technologies. <https://www.youtube.com/watch?v=MyNHpMoPkIg>

Jiankui, H. (2018). The He lab. <https://www.youtube.com/@thehelab4617>

Kass, L. R. (1971). Babies and means of in vitro fertilization: Unethical experiments on the unborn? *New England Journal of Medicine*, 285, 1174-1179.

Kolata, G., & Belluck, P. (2018). ¿Por qué los científicos están tan molestos con los primeros bebés Crispr? *The New York Times en Español*. <https://www.nytimes.com/es/2018/12/07/espanol/primeros-bebes-geneticamente->

editados.html

Levinas, E. (1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

Levinas, E. (1937). Arts techniques et pratiques religieuses. *Les Cahiers de Radio-Paris*, (5), 518-521.

Levinas, E. (1946). Il y a. *Deucalion*, (1), 142-154.

Levinas, E. (1984). Diálogo. En R. Scherer, *Fe cristiana y sociedad moderna* (D. Tolsada, Trad., Vol. 1, pp. 75-97). Madrid: S.M.

Levinas, E. (1989). Etica come filosofía prima. En E. Levinas, A. Peperzak, & F. Ciaramelli (Eds.), *Etica come filosofia prima* (F. Ciaramelli, Trad., pp. 47-59). Napoli: Guerini e Associati.

Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente* (P. Peñalver, Trad.). Madrid: Arena Libros.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guillot, Trad.). Salamanca, España: Sígueme.

Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición* (T. Checchi, Trad.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Marchione, M. (2018). Un investigador chino afirma haber editado genéticamente los primeros bebés. *Associated Press News*. <https://apnews.com/article/ap-top-news-international-news-ca-state-wire-genetic-frontiers-health-4997bb7aa36c45449b488e19ac83e86d>

Marx, V. (2021). The CRISPR children. *Nature Biotechnology*, 39, 1486-1490. <https://doi.org/10.1038/s41587-021-01138-5>

Montoliu, L. (2019a). Prisión, multa e inhabilitación de por vida. *Genética*. <https://montoliu.naukas.com/2019/12/31/prision-multa-e-inhabilitacion-de-por-vida/>

Montoliu, L. (2019b). Nuevos datos sobre las gemelas chinas editadas genéticamente confirman que el experimento fue tan irresponsable como parecía desde el primer día. *Genética*. <https://montoliu.naukas.com/2019/12/08/nuevos-datos-sobre-las-gemelas-chinas-editadas-geneticamente-confirman-que-el-experimento-fue-tan-irresponsable-como-parecia-desde-el-primer-dia/>

NASEM. The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine provide

- nonpartisan, objective guidance for decision makers on pressing issues. (2018). Second International Summit on Human Genome Editing: Continuing the Global Discussion. *Vimeo Livestream*. <https://livestream.com/accounts/7036396/events/8464254/videos/184103056>
- National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. (2019). *Second International Summit on Human Genome Editing: Continuing the Global Discussion: Proceedings of a Workshop in Brief*. Washington, DC: The National Academies Press
- National Human Genome Research Institute (NHGRI). (2024). Glosario parlante de términos genómicos y genéticos. *Línea germinal*. <https://www.genome.gov/es/genetics-glossary/Linea-germinal>
- Observatorio de Bioética UCV. (2016). Edición genética. Se modifican embriones humanos por segunda vez. *Observatorio de Bioética UCV*. <https://www.observatoriobioetica.org/2016/04/edicion-genetica-modifican-embriones/13309>
- Ramsey, P. (1972). Shall we "reproduce"? I. The medical ethics of In vitro fertilization. *Journal of the American Medical Association, JAMA*.
- Ratner, P. (2019). Read a Harvard geneticist's plan for redesigning humans. *Big think*. <https://bigthink.com/health/harvard-geneticist-plan-for-redesigning-humans/>
- Regalado, A. (2018). Exclusive: Chinese scientists are creating CRISPR babies. *MIT Technology Review*. <https://www.technologyreview.com/s/612458/exclusive-chinese-scientists-are-creating-crispr-babies/>
- Savulescu, J. (2018). The Fundamental Ethical Flaw in Jiankui He's Alleged Gene Editing Experiment. *Practical Ethics*. <https://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2018/11/the-fundamental-ethical-flaw-in-jiankui-hes-alleged-gene-editing-experiment/>
- Savulescu, J. (2019). Press statement: He Jiankui. *Blog Practical Ethics*. <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/01/press-statement-he-jiankui/>
- Savulescu, J., & Hope, T. (2010). The ethics of research. En P. Adamson, R. Audi, T. Baldwin, C. Bennett, S. Blackburn, A. Brennan, M. Clayton, & J. Skorupski (Eds.), *The Routledge Companion to Ethics* (pp. 781-795). Abingdon, Canada: Routledge.
- Savulescu, J., & Singer, P. (2019). An ethical pathway for gene editing. *Bioethics*, 33, 221-222. <https://doi.org/10.1111/bioe.12570>
- Schaefer, O. (2018). Rogue science strikes again: The case of the first gene-edited babies. *The*

*Conversation*. <https://theconversation.com/rogue-science-strikes-again-the-case-of-the-first-gene-edited-babies-107684>

Wang, T., Antonacci-Fulton, L., Howe, K., Lawson, H. A., Lucas, J. K., Phillippy, A. M., & Garrison, E. P. (2022). Human Pangenome Reference Consortium. The Human Pangenome Project: A global resource to map genomic diversity. *Nature*, 7906(604), 437-446.



## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**¿Estado de Derecho o un Derecho de Estado?**

Rule of Law or State Law?

Gregorio Holguín Galarón<sup>1</sup>  
*Universidad Católica de Nueva España*

Recibido: 05.03.2024  
Aceptado: 15.05.2024

**Resumen**

Se asume que se vive en un Estado de Derecho pleno de libertades, ya que se cuenta con una norma suprema que ha sido votada libremente por toda la ciudadanía. Sin embargo, la realidad muestra que muchas de las polémicas que afectan la convivencia política tienen su raíz en el respeto al Estado de Derecho y en los peligros de caer en un sistema politizado.

**Palabras clave:** Constitución, derecho, Estado, norma, democracia, libertad, poderes

**Abstract**

It is assumed that we live in a State of Law full of freedoms, since there is a supreme norm that has been freely voted on by all citizens. However, reality shows that many of the controversies that affect political coexistence have their roots in respect for the rule of law and in the dangers of falling into a politicized system.

**Keywords:** Constitution, law, State, norm, democracy, freedom, powers

---

<sup>1</sup> gholgui@mapfre.com  
<https://orcid.org/0009-0009-1581-8204>

## **Introducción**

El Estado de Derecho es la base de todo sistema de libertades políticas y el eje de su sistema normativo. Sin Estado de Derecho no habría garantía de libertad porque no existiría lo que los autores clásicos denominaron el imperio de la ley. En un estado de libertades solo impera la ley, y solo si esta emana de los poderes constitucionales. La libertad queda protegida por el Estado cuando el conjunto de normas que lo rigen es un todo ordenado, democrático y constitucional. Es decir, si ha participado el pueblo en su elección mediante sufragio libre, universal y directo. Lucas Verdu (2009) afirma que “Contamos con un Texto Fundamental fruto de una transición modélica: de un Estado autocrático a otro democrático. Homologable con las Constituciones democráticas”.

## **Concepto de Libertad en el Estado de Derecho**

La libertad se considera libre cuando no existen coacciones y hay garantías de esa libertad. Es universal porque se permite y habilita la participación de todos los ciudadanos. Es directa porque la elección es por votación no intermediada y se usa, al menos, la representación parlamentaria garantizada por la ley.

El ordenamiento jurídico así conformado debe ser un conjunto de normas coherente que pueda dar solución, con criterios de justicia y equidad, a la regulación de la vida social de los ciudadanos. Las personas, con sus derechos, pero también con sus obligaciones, se convierten así en sujetos de derecho, protagonistas de la vida social y política de su comunidad.

Montenegro comenta que:

No cabe duda de que la instauración del denominado Estado constitucional de Derecho, tal y como hoy día se le concibe, ha significado un gran avance en cuanto a la limitación del poder del Estado se trata, así como en cuanto al reconocimiento y protección de los derechos fundamentales. (González Montenegro, 2022)

## **Protección y Derechos en el Estado de Derecho**

El Estado de Derecho eleva a la categoría de ciudadano a las personas que residen en él. Independientemente de su condición, las personas son ciudadanos. Incluso el concebido y no nacido es objeto de protección, ya que es persona. Es la ciencia quien determinará cuándo hay vida en el seno materno y, a partir de ahí, el ordenamiento jurídico debe otorgar protección al concebido y no nacido. Si se es persona, se es sujeto de derechos y obligaciones.

Son muchas las implicaciones sociales, económicas y familiares que dependen del reconocimiento de un nasciturus (concebido y no nacido). Desde la adjudicación de una herencia, que deberán compartir con el resto de los herederos, hasta la prohibición de la interrupción voluntaria del embarazo si es considerado persona. En el “todos tienen derecho a la vida” de las constituciones democráticas, está recogido este principio fundamental de protección de la vida humana.

El ordenamiento jurídico de un sistema democrático debe ser también equitativo e igualitario. Debe procurar la justicia del caso concreto. Y debe tratar igual a los iguales, pero también de manera desigual a los desiguales. No tiene sentido que la ley prohíba vivir bajo el puente tanto al rico como al pobre. Sin embargo, sí es de justicia que se otorgue beca de estudio al que aprovecha la formación, independientemente de su condición económica.

## **Equidad y Justicia en el Ordenamiento Jurídico**

Los impuestos a pagar por dos personas con los mismos ingresos económicos tienen que ser los mismos, independientemente del origen de estos. El tratamiento diverso a personas distintas es lo que se conoce como justicia redistributiva de los recursos. Recaudar impuestos para promocionar a las clases más desfavorecidas, generando programas de desarrollo con su inclusión social como objetivo.

La ley debe ser preexistente y emanada de los poderes legalmente constituidos. Estos poderes ya constituidos tienen su base en la norma suprema: la Constitución. Esta es la ley de leyes. El poder del que emana la Constitución es el poder constituyente. Son los órganos que se han conformado puntualmente para dar luz a la nueva norma: la Constitución. La Constitución tiene vocación de permanencia en el tiempo para dar garantía de estabilidad. Su reforma debe estar regulada en su mismo articulado. De este modo queda protegida, a su vez, con la jerarquía normativa como norma suprema.

### **Implementación de la Constitución**

Una vez aprobada, publicada y refrendada por el pueblo, deberán disolverse esos cuerpos legislativos y procederse a una elección de otros nuevos órganos que procedan a la creación normativa conforme a los dictados de esa ya vigente Constitución. También por el principio de separación de poderes es fundamental que exista una distinción entre el órgano que conforma la Constitución, órgano constituyente, y el que la va a aplicar y desarrollar: órgano constituido.

Ocurre lo mismo en la justicia ordinaria. Es evidente que debe existir un poder judicial que instruya las causas penales, las más sensibles, y otro distinto que las juzgue. Se trata de evitar que el tribunal encargado de juzgar se vea contaminado o influido por la fase de instrucción o investigación.

La recogida de pruebas y evidencias, conforme a la ley y al derecho, es una fase del proceso penal que obviamente va a influir en sus protagonistas. El encargado de juzgar siempre es una persona, no es una máquina que aplica las palabras de la ley. Solo así se garantiza la separación de poderes. Que el poder anterior no contamine al ulterior. Evitar toda influencia entre quien creó la norma de normas y quien legisla. Solo por aprobación de la voluntad popular.

## **La Constitución como Norma Suprema**

La norma suprema es la Constitución. En un Estado de Derecho no puede ser vulnerada por ninguna otra norma. Puede producirse la paradoja de que un tratado internacional choque con la Constitución de un estado firmante del mismo. La solución puede pasar por reformar la Constitución, por los procedimientos establecidos en la misma, para su adecuación a ese tratado internacional en cuestión. Es decir, la Constitución cede en su regulación y se adapta a la norma internacional para que no exista conflicto entre normas. De este modo se mantiene intacto el principio de jerarquía normativa.

Un tratado internacional no tiene más jerarquía que la de la ley. La Constitución es la cúspide del ordenamiento jurídico y por debajo de ella está la ley. Un tratado internacional es una ley a efectos internos normativos. Es Derecho Internacional lo que los Estados quieren que sea Derecho. Es cierto que existen múltiples mecanismos y palancas para hacer cumplir los acuerdos internacionales. Pero no conforman, ni los tratados internacionales ni sus organismos, un sistema jurídico invocable ante una autoridad judicial prefijada. Realmente no existe un organismo jurisdiccional supranacional que tenga competencia sobre los estados.

## **Separación de Poderes y Soberanía Ciudadana**

En un Estado de Derecho, la separación de poderes, como principio, va a garantizar ese imperio de la ley. La soberanía reside en la ciudadanía que es quien elige al Parlamento en una democracia representativa.

Álvarez menciona que:

Es la propia 'Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano', de 1789, la que en su artículo 16 se encarga de advertir, de un modo lapidario, que 'Toda sociedad en la cual no esté asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de poderes carece de constitución. (Ríos Álvarez, 1982)

De tal manera pesaba en los revolucionarios franceses la identificación del poder unificado, en una sola mano, con el despotismo, que este principio llegó a convertirse en un verdadero dogma del constitucionalismo. Solo de esta manera se pensó que sería posible impedir un regreso al absolutismo monárquico a través de la fórmula, señalada ya por Montesquieu, de que "el poder detenga al poder". Naturalmente, ello solo es posible cuando se logra una ecuación de equilibrio entre los órganos de poder, principalmente a través de los medios de acción recíproca.

### **Implicaciones de la Separación de Poderes**

Si el Parlamento elige al Gobierno, de algún modo se está cercenando la separación de poderes. Y si el gobierno puede intervenir en la elección del órgano de gobierno de los jueces y en la composición de los principales tribunales, ¿sigue existiendo separación de poderes? Organizaciones internacionales con gran influencia y ascendente sobre sus miembros, como la ONU o la Unión Europea, no disponen de un poder ejecutivo real y efectivo ni sobre la ciudadanía ni sobre los Estados miembros. Son estos últimos los que aplican las normas de tales organismos internacionales con más o menos diligencia. Es cierto que, si un estado se niega a aplicar la norma, puede recibir presiones e incluso respuestas de castigo a su actitud, pero sin la eficiencia ni eficacia que pueda tener un Estado sobre sus ciudadanos.

Es decir, un Estado puede ser obligado bajo la amenaza de expulsión de la organización, pero no puede existir una intervención directa sobre su organización interna. Por lo tanto, el Estado de Derecho está basado en la separación de poderes y su principio fundamental es el del Imperio de la Ley. Los tres poderes del Estado tienen que estar perfectamente separados. El poder legislativo genera la producción normativa, el poder judicial vela por su cumplimiento y el ejecutivo hace cumplir lo legislado y lo juzgado. Es decir, si hay un poder sometido a los otros dos, ese es el ejecutivo. Esto es así porque es el que más control precisa.

El Estado de Derecho, y la norma que lo corona, debe estar revestido de un espíritu democrático y de un conjunto de valores inspiradores. Los valores no se imponen, se ofrecen.

Verdu comenta que:

Los ofrece el Espíritu que los inspira y los aplican quienes consideran que su contenido ético es garantía para el desarrollo y bienestar del género humano y no solo para un grupo de poder o de presión. La democracia se defiende desde la propia democracia, como principio y como medio. Y esa es la principal garantía para la convivencia humana. La separación de poderes, el control sobre el ejecutivo, el imperio de la ley, la inspiración ética y los valores del Estado de Derecho son las columnas sobre las que se asienta la estabilidad y garantía de la democracia. (Lucas Verdú, 2022)

Es el poder que gestiona bienes efectivos, frente al reconocimiento de derechos que reside en los otros dos poderes. Por esto existe un gran interés en los enemigos del Estado de Derecho en revertir este equilibrio de poderes diseñado por Montesquieu e invertir su funcionamiento, para garantizarse el control de este. En este escenario, surge el interrogante de quién es efectivamente el Estado: el Estado son los imperantes (Fernández Escalante, 1995).

Es sencillo diseñar la separación de poderes, e incluso puede recogerse constitucionalmente. Basta con que la elección de los órganos de gobierno de cada uno de esos poderes se haga por separado y por distintos actores. En un sistema que respete la separación de poderes, el Parlamento se elige por sufragio libre y directo, es válido con un sistema de representación parlamentaria, por toda la ciudadanía. El ejecutivo debe elegirse en otra elección distinta en el tiempo, porque si no, se estarán concentrando la elección de poderes.

Finalmente, es evidente que el órgano de gobierno de los jueces no puede estar elegido por ninguno de los otros dos poderes. Bien por la ciudadanía, bien por los propios jueces y magistrados, debe producirse la elección de ese otro poder del Estado. Esto sí va a garantizar la separación de poderes y va a evitar el control absoluto del ejecutivo. Es muy sospechoso que un gobierno apruebe leyes muy polémicas con informes técnicos desfavorables, y esté convencido de que el órgano judicial competente le va a validar la norma. Es más que evidente que ya ha descontado la no separación de poderes.

Recientemente se habla mucho en España sobre indultos y amnistía. El indulto es una figura puntual, de oportunidad política, y que no elimina la culpa ni la responsabilidad. Tan solo exonera del cumplimiento de la sanción. En cambio, la amnistía es general, implica cambio de régimen y elimina la culpa. Obviamente, una amnistía es consecuencia de un cambio de régimen respecto al anterior. Es decir, supone un cambio de criterio que solo puede apoyarse en un cambio de régimen. Es un cambio de reglas del juego.

Visto todo lo anterior, se puede concluir que solo hay Estado de Derecho con separación de poderes e imperio de la ley. El resto es un Derecho al servicio del Estado, propio de los regímenes totalitarios. Estos últimos obviamente necesitan una estructura jurídica para actuar, coordinarse y mantener el estatus quo. Pero ni son democráticos, ni de Derecho pueden llamarse.

### **Diferencias entre Indulto y Amnistía**

Si una Constitución prohíbe los indultos generales, más aún estará prohibiendo una amnistía. Si se prohíbe lo menor, está prohibido lo mayor. Si está prohibido acceder a un tren de pasajeros con motocicletas eléctricas por seguridad, también lo está acceder con automóviles eléctricos. Si no es permitido entrar en el metro con animales domésticos, tampoco con fieras salvajes se puede. Los ejemplos pueden llegar al infinito.

El indulto es particular y la amnistía es general. El indulto es puntual, oportuno, concreto, finalista; la amnistía es global, disruptiva, indeterminada, funcional. El indulto supone corregir algo para seguir adelante, salvando una cuestión concreta y determinada. La amnistía supone romper con la situación jurídica anterior para crear otra totalmente nueva. Se produce una amnistía ante un cambio de régimen, porque se entiende que el anterior régimen no era correcto. Y se deben producir correcciones a la aplicación de sus normas. Por eso deja de aplicarse la norma.



Se ha puesto de manifiesto por quienes quieren justificar una amnistía para delitos gravísimos contra la seguridad del Estado, la utilización de amnistías fiscales con anterioridad. Ciertamente es que una amnistía fiscal supone la no aplicación de la norma. Y que eso se produce para aflorar una gran cantidad de dinero que se encontraba en la economía sumergida y que no estaba libre en la circulación monetaria. Para sacar a la luz y favorecer el tráfico mercantil de una gran cantidad monetaria que está impidiendo el desarrollo económico para toda la ciudadanía, puede ser eficaz una amnistía fiscal. Puede ser injusto para quienes han tributado.

### **Aplicación de Normas y Sostenibilidad**

En la aplicación de las normas universales de sostenibilidad, se evidencia que las inversiones y relaciones mercantiles deben formalizarse con agentes que respeten el medio ambiente, las normas de buen gobierno y tengan una dimensión social. La industria textil es la segunda más contaminante después de la petrolera. Sin embargo, si se deja de invertir en industria textil o petrolera de manera absoluta, se creará un problema aún mayor que el que queramos resolver. En este uso de las normas al servicio de determinados intereses, se corre el peligro de caer en la antijuridicidad del Estado de Derecho.

Una cosa es amnistiar un delito fiscal relativo a los impuestos para conseguir un desarrollo económico. Y otra es amnistiar un delito contra la seguridad del Estado para poder conseguir el apoyo político del infractor. Realmente, en la declaración de intenciones de esa amnistía, en el texto legislativo, se ha indicado que se hace por la pacificación y la normalización de algo que ya está pacificado y normalizado. Esa es la clave. Que también es falsa la declaración de intenciones y, por lo tanto, la exposición de motivos de la ley. Este uso alternativo del Derecho lleva a verificar que se está ante una crisis del derecho que se debe principalmente al monopolio del derecho por el Estado: el Derecho, si quiere serlo, debe ser estatal; y el Estado por su parte, ha de ser jurídico. Esto significa que ambos se legitiman mutuamente en el círculo cerrado denominado "Estado de Derecho", en el que el derecho pasa a ser un prisionero del Estado y este, a su vez, necesita de él para su propia legitimidad, que hoy es pura legalidad (Vanney, 2010).

La base del Estado de Derecho es que la norma preexista a la situación. No porque se deban tener previstos todos los supuestos, sino porque solo puede sancionarse sin retroactividad. La irretroactividad de la norma sancionadora va a ser clave para evitar arbitrariedades. Solo el Estado de Derecho es garante de que los poderes no van a actuar con criterios de oportunidad política para sancionar a los ciudadanos.

La única manera de impedir los excesos de los poderes del Estado es limitarlos conforme a la ley y al derecho. Eso solo es posible en un Estado de Derecho. Lo contrario es un Derecho al servicio del Estado. Es propio de las dictaduras. Los regímenes no democráticos utilizan el derecho para servir los intereses del Estado. El Estado se convierte en un instrumento de poder para la consecución de unos objetivos.

### **El Debate sobre la Constitucionalidad del Estado**

Realmente no aporta nada al debate sobre la constitucionalidad del Estado y sobre el Estado de Derecho, entrar a valorar qué ocurre si el estado realiza un acto con objetivos justos, pero con procedimientos fuera de la ley. Y esto es así porque el Estado no puede, en el marco del Estado de Derecho, actuar fuera de la legalidad. Aunque sea para buscar un beneficio mayor. Tal vez se puede hablar aquí de la teoría del fruto contaminado, que acaba contaminando al resto de frutos con los que comparte banasta. Se puede traer a colación para su análisis si son válidos los actos administrativos y ejecutivos que se dictan, por ejemplo, durante una crisis política que afecte a las bases del Estado.

Por ejemplo, durante un golpe de Estado, donde quede secuestrado el gobierno. Si el Rey, y el resto de los miembros del cuerpo administrativo, llevan a cabo actos para el desmantelamiento del golpe y la vuelta a la normalidad constitucional. Esos actos, una vez recuperada dicha normalidad, ¿se puede considerarlos conforme a derecho? Técnicamente no lo son porque los actos del rey requieren de refrendo y no lo tuvieron. La solución no pasa por acudir a la justificación de la emergencia, ni a la objetivamente justicia intrínseca que llevaron esas actuaciones, sino a su convalidación ulterior.

El Estado de Derecho es el garante de la justicia en cuanto a que todas sus actuaciones estén sometidas al imperio de la ley. Se conoce que el fin no justifica los medios. Los medios han de estar justificados por sí mismos. Esa es la garantía.

Un Estado puede buscar soluciones justas, pero si lo hace fuera de la legalidad vigente y del procedimiento preexistente, no será un Estado de Derecho. Será un Derecho al servicio del Estado, con más o menor acierto en su implementación, pero nunca tendrá la garantía de la justicia.

Justicia es dar a cada uno lo que es suyo. Se puede pensar que esto es algo muy complicado de conseguir. La aspiración al ideal de justicia de un Estado de Derecho no es tanto la justicia del caso concreto. Esto es competencia y función de la administración de justicia.

Jueces y tribunales, en su labor de ejercicio de sus funciones, deben tratar de hacer justicia en el caso concreto. Y elevar a los órganos competentes aquellas soluciones que puedan detectar como válidas en el camino a la consecución de ese objetivo ideal de justicia.

La administración judicial debe velar por la independencia de jueces y tribunales. Por eso, sus órganos de gobierno no pueden estar elegidos ni interferidos por los otros poderes del estado: ejecutivo o legislativo. Se puede llegar a ese ideal de justicia universal, de dar a cada uno lo que es suyo, en un marco normativo de libertad. Solo el Estado de Derecho es garante de todo ello. No ha existido en la historia sistema que lo haya conseguido fuera del Estado de Derecho.

## **Conclusiones**

El análisis del Estado de Derecho frente a un Derecho de Estado pone de manifiesto la importancia fundamental del primero en la garantía de las libertades políticas y la protección de los derechos fundamentales. Un Estado de Derecho se distingue por el imperio de la ley, donde la normativa es coherente, democrática y constitucional, emergiendo del sufragio libre y universal del pueblo.

El concepto de libertad dentro del Estado de Derecho implica ausencia de coacción y presencia de garantías que protejan dicha libertad. Además, esta libertad se configura como universal y directa, permitiendo la participación de todos los ciudadanos en la vida política y social. De esta forma, las personas se convierten en sujetos de derecho, con obligaciones y responsabilidades que equilibran la estructura social.

La protección de los derechos en el Estado de Derecho abarca incluso al concebido y no nacido, lo que implica un reconocimiento integral de la dignidad humana desde sus primeras etapas. Esto subraya un compromiso con la equidad y la justicia, donde las normas deben ser justas y aplicadas de manera equitativa, considerando las diferencias individuales y sociales.

La implementación de la Constitución y la separación de poderes son pilares esenciales en un Estado de Derecho. La Constitución, como norma suprema, debe ser estable y reformada solo bajo procedimientos claramente establecidos, garantizando así la estabilidad y la coherencia normativa. La separación de poderes evita la concentración de poder, asegurando que el legislativo, el judicial y el ejecutivo funcionen de manera independiente pero coordinada, bajo el principio del imperio de la ley.

## Referencias

- González Montenegro, R. (2022). Del Estado constitucional de Derecho al Estado convencional de Derecho. *Iustitia et Pulchritudo*, 3(1), 26-42. <https://doi.org/10.1607-4319>
- Lucas Verdu, P. (2009a). Tener y estar en Constitución. *UNED. Revista de Derecho Político*, 75(76), 275-285.
- Lucas Verdu, P. (2009b). Sobre los valores. *UNED. Teoría y Realidad Constitucional*, 23, 117-132.
- Ríos Alvarez, L. (1982). El estado de derecho. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 6, 73-85. <https://doi.org/10.0718-6851>
- Vanney, M. A. (2010). Estado de derecho y derecho estatal. *Revista Empresa y Humanismo*, 13(2). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**La pedagogía del duelo de Judith Butler**

Judith Butler's pedagogy of grief

*La pédagogie du deuil chez Judith Butler*N'Dré Sam BEUGRE<sup>1</sup>  
*iRePhi - Côte d'Ivoire*Recibido: 02.02.2024  
Aceptado: 10.04.2024**Resumen**

Este estudio tiene como objetivo explorar la posibilidad de una pedagogía alternativa no basada en la subjetividad moderna, utilizando la teoría del duelo de Judith Butler. El sujeto meritocrático promovido por la educación actual no puede responder con duelo a la muerte de los demás, lo que despierta la precariedad y el dolor de la vida, manteniendo así un optimismo sobre uno mismo y el futuro. Según Judith Butler, los sujetos que lloran la muerte de otros, a diferencia de los sujetos autónomos modernos, son vulnerables y heterónomos, emergiendo de tal manera que se rompe la frontera exclusiva con los demás. El duelo que realizan es una convivencia con otros vulnerables, lo que sirve como base para la investigación. Sobre esta base se propone una pedagogía alternativa. La pedagogía del duelo se fundamenta en la vulnerabilidad más que en la autonomía o independencia del sujeto, utiliza la crítica como herramienta para descubrir vidas que no se pueden llorar y crea una política común inclusiva, y el duelo por la muerte de otro se realiza constantemente basándose en la ética del fracaso, que nunca podrá completarse. La pedagogía del duelo restaura a los sujetos colapsados y exhaustos de la sociedad moderna, reviviendo el valor de emociones como la tristeza, el dolor y el miedo, y que es parte de la educación democrática que busca «vivir juntos».

---

<sup>1</sup> smlbeugre@gmail.com

**Palabras clave:** Judith Butler, duelo, espacio público, vulnerabilidad, afecto

### **Abstract**

This study aims to explore the possibility of an alternative pedagogy not based on modern subjectivity, using Judith Butler's theory of mourning. The meritocratic subject promoted by current education cannot respond with mourning to the death of others, which awakens the precariousness and pain of life, thus maintaining an optimism about oneself and the future. According to Judith Butler, subjects who mourn the death of others, unlike modern autonomous subjects, are vulnerable and heteronomous, emerging in such a way that the exclusive boundary with others is broken. Their mourning is a coexistence with vulnerable others, which serves as a basis for the research. On this basis, an alternative pedagogy is proposed. The pedagogy of mourning is based on the vulnerability rather than the autonomy or independence of the subject, uses critique as a tool to discover lives that cannot be mourned and creates an inclusive common politics, and mourning the death of another is constantly performed because of the ethics of failure, which can never be completed. The pedagogy of mourning is an education that restores the collapsed and exhausted subjects of modern society, reviving the value of alienated emotions such as sadness, grief and fear, and is ultimately part of the democratic education that seeks to "live together".

**Keywords:** Judith Butler, bereavement, public space, vulnerability, affect

### **Résumé**

Cette étude vise à explorer la possibilité d'une pédagogie alternative non fondée sur la subjectivité moderne, basée sur la théorie du deuil de Judith Butler. Le sujet méritocratique favorisé par l'éducation d'aujourd'hui ne peut pas répondre par le deuil à la mort des autres, qui réveille la précarité et la douleur de la vie, pour maintenir un optimisme face à soi et à l'avenir. Selon Judith Butler, les sujets qui pleurent la mort des autres, contrairement aux sujets modernes autonomes, sont des sujets vulnérables et hétéronomes qui émergent de telle sorte

que la frontière exclusive avec les autres est brisée, et le deuil qu'ils accomplissent est une cohabitation d'autres vulnérables. Il sert de base à la recherche. Sur cette base, une pédagogie alternative est proposée. La pédagogie du deuil (1) est basée sur la vulnérabilité plutôt que sur l'autonomie ou l'indépendance du sujet, (2) utilise la critique comme outil pour découvrir des vies qui ne peuvent pas être pleurées et crée une politique commune qui les englobe. (3) Le deuil de la mort d'autrui est constamment tenté sur la base de l'éthique de l'échec qui ne peut jamais être achevé. La pédagogie du deuil est une éducation qui restaure les sujets effondrés et épuisés de la société moderne, une éducation qui ravive la valeur des émotions aliénées telles que la tristesse, la douleur et la peur, et qui fait finalement partie de l'éducation démocratique qui cherche à « vivre ensemble ».

**Mots-clés:** Judith Butler, deuil, espace public, vulnérabilité, affect

## **Introduction**

La propagation mondiale du COVID-19 a littéralement provoqué une crise de l'histoire de l'humanité dans un large éventail de domaines. La forme de crise la plus simple et la plus meurtrière que nous ayons jamais connue est peut-être la mort ou la possibilité de la mort. Plus que tout, la pandémie nous a fait prendre conscience du fait existentiel que la mort est un événement quotidien. Pour les mortels, la mort est une condition de vie inévitable, mais l'immunologie, la biotechnologie et les technologies médicales de pointe mises en place par la société moderne ont contribué à retarder la mort, voire à la surmonter dans une certaine mesure. Dans la société traditionnelle, la mort était un événement quotidien survenant au sein de la famille et de la communauté villageoise, mais dans la société moderne, la mort est devenue médicalisée et ne se limite pas aux hôpitaux. Ces changements nous font percevoir la mort comme un événement inconnu et inhabituel. À cet égard, la pandémie a apporté une expérience encore plus étrange aux personnes modernes qui ne sont pas familiarisées avec la mort en annonçant le caractère quotidien de la mort en disant : « N'importe lequel d'entre nous peut mourir subitement ».

Une autre caractéristique de la mort confirmée par la pandémie est le fait que la mort est politiquement et socialement conditionnée. Les décès résultant de la propagation de maladies infectieuses surviennent lorsqu'ils impliquent directement ou indirectement d'autres personnes. Ici, l'autre fait référence à la fois à l'autre comme à un être physique littéralement lié au sujet à travers des rencontres, des conversations et des rencontres physiques, et à l'autre comme une norme sociopolitique qui gère la propagation des maladies et le contrôle immunitaire. Outre les maladies infectieuses, les événements qui entraînent la mort, tels que la maladie, le vieillissement, le surmenage, la solitude, les accidents, la pauvreté, les catastrophes, la guerre et la réfugiéation, ne sont pas purement biologiques, mais sont plutôt liés au statut socio-économique, aux institutions et aux normes d'une personne, l'environnement de travail et les relations d'attachement personnel et est contrôlé par les soins, etc. Le fait que la mort n'est pas étrangère à la faiblesse sociale montre que la mort est à la fois un destin existentiel et un événement politique médiatisé par les rapports sociaux de pouvoir et de hiérarchie. Le COVID-19 se transmet par le « contact » avec les autres et se propage à travers des maillons socialement faibles, révélant visiblement les conditions politiques et sociales de la mort. Bref, ces dernières années, nous avons été témoins de près des décès ou des risques de décès causés par les maladies infectieuses, et avons confirmé la vérité structurelle selon laquelle parmi elles, les faibles meurent davantage.

Cependant, ce n'est pas parce que le récit de la mort a été quantitativement amplifié que la compréhension de la mort a également mûri. Lors d'une pandémie, les décès sont mesurés par le système d'administration médicale en chiffres appelés « décès quotidiens et cumulés », et les mesures visant à prévenir les décès convergent vers des directives comportementales individuelles telles que « l'isolement » et la « distanciation sociale ». La manière moderne d'aborder la mort suit la logique de la démographie qui objective et quantifie l'humain, et dans ce cas, l'autre est compris comme un facteur de risque qui menace la santé du sujet. Dans cette situation, il est encore difficile de penser à la mort des autres, de pleurer profondément cette mort et, en outre, de renaître en tant que sujet politique qui change le monde en révélant les conditions politiques et sociales de la mort. En fait, les sujets de la société moderne consomment la mort ou la souffrance d'autrui par des méthodes contraires à l'éthique telles



que l'indifférence, le cynisme, le ridicule et le dégoût, ou remplacent la tristesse qui s'ensuit par des sentiments moraux d'autosatisfaction ou un désir de vengeance contre un groupe spécifique. Le problème du jeter est récurrent. Le phénomène de perte du sens du deuil n'est pas seulement un phénomène personnel ou local, mais peut être considéré comme un signe des temps qui pénètre toute la société moderne, qui perd progressivement son sens commun de tristesse.

Cet article commençait par la question : « Comment les sujets instruits d'aujourd'hui peuvent-ils comprendre l'événement existentiel et politique qu'est la mort d'autrui ? » Est-il possible de vivre une expérience éducative pour comprendre la mort d'autrui dans l'environnement éducatif d'aujourd'hui ? Quel est le rapport entre comprendre la douleur des autres et devenir une matière éducative ? Est-ce qu'il y a un ? L'éducation d'aujourd'hui peut-elle former des sujets de deuil capables de pratiquer l'éthique face aux signes de refus de faire le deuil et de se demander « Qui est mort et pourquoi ? » Il s'agit d'une question sur les limites fondamentales de l'éducation d'aujourd'hui. Dans l'esprit des sujets instruits d'aujourd'hui, d'innombrables morts, observées ou cachées dans les catastrophes et la violence, demeurent, sans pouvoir faire l'objet d'une enquête approfondie ou d'un deuil. Le fait qu'un sujet instruit ne puisse pas pleurer suffisamment une mort signifie qu'il est incapable de reconnaître correctement les conditions de vie vulnérables dans lesquelles il se trouve, ainsi que d'examiner de manière éthique ses relations avec les autres qui l'entourent.

Le but de cette étude est de critiquer la culture méritocratique qui empiète aujourd'hui sur l'éducation comme cause de l'impossibilité du deuil, et de proposer une pédagogie du deuil comme alternative, en se référant à la théorie du deuil de Judith Butler. Judith Butler (1956), philosophe poststructuraliste américaine et théoricienne du genre et du queer<sup>2</sup>, comprend la vulnérabilité fondamentale révélée par la mort d'autrui comme l'essence ontologique du sujet,

---

<sup>2</sup> Queer est une personne LGBT (lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, intersexe, asexuel, s'identifiant, etc.) C'est un terme qui fait référence à l'ensemble ou à des parties individuelles. Il signifiait à l'origine « un état étrange ou étrange » et était utilisé par les minorités sexuelles. C'était autrefois une insulte et une expression méprisante, mais depuis les années 1980, elle a été réappropriée pour exprimer la faisabilité esthétique, éthique et politique des personnes LGBT contre les normes dominantes.

et estime que toute mort a été lue comme une possibilité de faire son deuil comme condition de sa reconnaissance publique. En se concentrant sur le deuil, Butler recherchait une ontologie qui surmonte l'illusion d'un « sujet autonome », une éthique rendue possible et mise en œuvre par d'autres, et une politique du vide qui fait de toute vie une « vie capable de faire le deuil ». À cet égard, la théorie du deuil de Butler fournit une réflexion globale sur la nature de l'éducation.

À l'heure actuelle, nous voulons garder une distance par rapport à la perspective qui considère la mort ou le deuil comme l'un des nombreux sujets pouvant être traités dans l'éducation et à l'argument qui réduit les causes de la mort d'autrui ou des catastrophes à grande échelle aux « limites » de l'éducation publique. En d'autres termes, plutôt que de tenter de prévenir et de résoudre la mort sociale en explorant l'utilité pédagogique ou la méthodologie du deuil ou en complétant des aspects spécifiques de l'éducation, la mort d'autrui est abordée en se posant la question suivante : Le deuil peut-il devenir une question essentielle dans l'éducation ? J'aime discuter du sens qu'il laisse dans l'éducation. Grâce à cela, nous supprimerons l'illusion du « développement personnel des matières autonomes » ancrée dans le but et les idéaux de l'éducation, et reconstruirons le sens de l'éducation démocratique en mettant l'accent sur les matières qui se sont effondrées dans les relations d'interdépendance avec les autres.

### **Le sort des sujets méritocratiques**

Aujourd'hui, dans les milieux éducatifs, les critiques et les réflexions sur la méritocratie s'élèvent sous différents angles. Dans cet article, je voudrais aborder le problème des sujets méritocratiques du point de vue de « sujets qui ne peuvent pas pleurer la mort des autres ». Dans le contexte coréen, les revendications et les controverses autour de l'équité de l'éducation sont des sujets populaires qui dominent aujourd'hui la politique éducative et reposent sur le principe de défense et de confiance dans la méritocratie justifiée et maintenue par le système éducatif. Ceux qui prônent la méritocratie exigent l'équité au niveau de la garantie d'une procédure idéale qui soit universellement valable (ou, plus précisément, considérée comme universellement valable) et compréhensible, plutôt que le résultat ou

l'impact d'une action. Les revendications axées sur l'équité procédurale apparaissent parfois comme une colère et une opposition à l'égard des personnes socialement défavorisées ou de celles dont le niveau d'éducation, le capital et les conditions de travail sont relativement faibles. Cela peut être exprimé sous une forme relativement douce comme le « partage des ressources à travers des tests objectifs ». Il s'agit d'une logique basée sur la testocratie, qui se justifie, et plus explicitement, elle se développe comme une logique de discrimination : « les travailleurs réguliers et non réguliers devraient être répartis selon le niveau d'éducation ». Dans l'équité procédurale basée sur la méritocratie, les efforts uniques de chaque personne pour survivre sont hiérarchisés, et l'on considère juste que les conditions de base de la vie sont déterminées sur une base différentielle et qu'un monde où la souffrance des autres devient une opportunité pour soi. C'est aussi un monde d'éducation où les opportunités sociales sont distribuées grâce à une concurrence juste et objective.

Le sentiment de privation et de colère qui entoure le débat sur l'équité ne vise pas les opportunités ou les ressources physiques réelles, mais consiste plutôt en « l'illusion » de la « concurrence équitable » que nous pensons que l'éducation nous procurerait. Nous devons comprendre l'éducation moderne comme un système qui produit et diffuse le rêve selon lequel la vie basée sur la méritocratie est moralement juste et esthétiquement belle. L'éducation vise à préparer un avenir qui n'est pas encore arrivé, et les étudiants sont toujours considérés comme les « propriétaires de l'avenir ». À titre d'exemple direct, demander aux enfants qui entrent dans l'enseignement public « quel est leur rêve » est un processus de confirmation que prouver son utilité économique dans un contexte de concurrence loyale sera une tâche future. L'absence de « rêves » dans le système éducatif est plus problématique que l'absence de capacités, car elle signifie qu'il n'existe aucune force motrice pour poursuivre le désir de développement personnel. Le désir de développement personnel crée une obsession de se mettre à jour constamment et crée une anxiété névrotique, qui conduit le sujet à s'engager dans l'enseignement privé, à explorer ses aptitudes et son développement personnel, à construire l'acquisition de qualifications et la gestion de l'apparence vous plongent de manière compulsive. Cependant, parce que ce processus est présenté comme un « récit de réalisation de soi », il crée l'illusion esthétique que les efforts éducatifs sont un processus visant à

favoriser sa propre existence et justifie éthiquement le processus d'auto-exploitation. De plus, comme l'échec scolaire reste un fardeau qui doit être accepté par les individus, la responsabilité publique sur laquelle l'éducation doit réfléchir s'en trouve réduite.

Lauren Berlant (2011), chercheur affectif, explique le paysage psychologique des personnes modernes souffrant d'illusions tournées vers l'avenir avec le concept original d'« optimisme cruel ». Lorsque l'objet de l'optimisme est stable et sain, les humains grandissent d'une manière qui réalise la valeur de l'existence, mais lorsque ce n'est pas le cas, le sujet connaît des crises psychologiques telles que l'épuisement interne, la privation, l'aliénation, l'anxiété et la dépression. Parmi l'optimisme, « l'optimisme cruel » fait spécifiquement référence à un attachement à des conditions de possibilité si précaires qu'elles sont impossibles à réaliser, purement fantastiques, ou si possibles qu'elles créent une dépendance. Dans les conditions néolibérales, l'optimisme est dirigé vers les désirs du capital qui ne pourront jamais être satisfaits. Le « bon avenir » dont rêvent les sujets dans ce désir est très fantastique, mais en même temps, il crée une dépendance car il existe comme une image qui semble être quelque chose qui peut être atteint par son propre pouvoir. Un sujet qui tombe dans un optimisme cruel apparaît à première vue motivé et énergique et n'est pas considéré comme problématique car le sujet se reconnaît comme un être productif. Cependant, ces sujets risquent constamment de s'épuiser en investissant leurs désirs ego dans des fantasmes impossibles ou addictifs.

Les aspects négatifs de l'éducation fondée sur la méritocratie s'expliquent aujourd'hui par un optimisme cruel. Si nous nous concentrons sur l'effet de l'éducation plutôt que sur l'objectif ou la méthodologie normative, l'éducation peut être définie comme un dispositif qui affecte les sujets avec optimisme, quel que soit son contenu ou son objectif. Que le but de l'éducation soit l'avancement social, la reconnaissance sociale ou le fait de devenir un bon être humain à un niveau intrinsèque, l'éducation promet généralement « une sorte de bonne chose ». En particulier, le système éducatif public continue d'encourager les apprenants à avoir un attachement imaginaire au « bon futur moi ». Et le rêve d'éducation est justifié par des idéologies complexes. Dans la société coréenne, la passion pour l'éducation qui confine à la maltraitance des enfants est motivée par la logique marchande d'un « choix nécessaire pour

survivre dans un monde dur », l'utopie nationaliste de « garantir les ressources humaines » et la logique patriarcale du « pour le bien ». En le justifiant par l'amour familial, il incite les sujets individuels à se lancer dans la cruelle compétition pour l'éducation.

Alors pourquoi les sujets méritocratiques continuent-ils à être optimistes face à un avenir incertain ? Berlant diagnostique que, parce que la promesse d'un « bel avenir » est irréalisable et précaire plutôt que claire, paradoxalement, les attentes à son égard peuvent persister. En effet, la valeur de l'existence du sujet est remise en question lorsque l'illusion du futur ne peut être entretenue, c'est-à-dire lorsque le sujet ne peut pas devenir un être humain compétent et utile. Le sujet acquiert un sentiment d'efficacité dans le maintien de l'existence en continuant à s'attacher à l'espoir, même s'il est superficiel et illusoire. Par conséquent, l'optimisme cruel est proche d'un « mécanisme de défense émotionnelle » qui fonctionne en période difficile. Selon Berlant, l'optimisme cruel est la peur de perdre quelque chose, qui conduit à la peur de perdre quelque chose.

Cela naît du désir de maintenir compulsivement un attachement et de constamment reporter la tristesse et le désespoir. Ces sujets tentent de protéger leur ego en échappant aux menaces réalistes qui interfèrent avec leurs fantasmes et en restant dans un domaine apolitique où la tristesse ou le désespoir ne peuvent intervenir. En effet, plus le sujet qui s'appuie sur ses propres capacités prend conscience des causes structurelles et politiques de la souffrance, plus la réalité devient difficile à supporter. En conséquence, le sujet choisit la voie de la non-résistance. L'optimisme cruel conduit à des effets négatifs tels que la perte, la douleur et la tristesse de l'objet. Elle s'établit par forclusion de la possibilité du futur à venir. De cette manière, les individus autonomes et une éducation axée sur l'optimisme statique ne peut pas traiter correctement le problème de l'affect négatif vécu par le sujet. Le système éducatif moderne, qui s'appuie trop sur l'individualité et l'autonomie, se concentre trop sur les moyens de renforcer l'affect positif (éloges, encouragements, etc.) tout en échouant à favoriser la capacité à supporter l'affect négatif (critique, échec, etc.).

La nature cruelle de l'optimisme face à l'avenir pose les défis suivants à l'éducation d'aujourd'hui. Qu'est-ce que l'éducation sans optimisme ? Au-delà d'une autre dose de positivité, quel traitement donner à ceux qui sont déprimés et épuisés par l'optimisme ? La critique de l'optimisme à l'égard de l'éducation ne pourrait-elle pas se transformer en « anti-éducation » ? L'éducation est-elle possible sans optimisme en premier lieu ? Existe-t-il un moyen pour l'éducation de surmonter le problème de l'optimisme cruel sans passer par le cynisme, le désespoir et le déni qui sont les opposés dualistes de l'optimisme ? La mort de l'autre est le moment le plus immédiat où se révèlent les limites du fantasme optimiste. La perte que le sujet optimiste tentait de reporter devient une situation irrésistible face à la mort de l'autre. En pensant à la mort impliquante autrui, nous pouvons enfin remettre en question la légitimité de l'idéologie méritocratique qui exige un renouvellement constant de la productivité, et en outre, montrer clairement que la compétition, l'épuisement et la privation qui accompagnent l'éducation d'aujourd'hui ne sont pas le problème de quelques-uns, mais l'éducation elle-même peut être reconnue comme une question clé qui menace les idéaux de. Si l'optimisme éducatif cherche à retarder la perte d'autrui plutôt que de la reconnaître, l'effort pour accepter la condition humaine de la mort et pleurer fidèlement peut être considéré comme un acte alternatif contre les limites de la méritocratie. Par conséquent, affronter pleinement le sens de la mort et de la perte et se sentir triste peut être un acte d'opposition au rêve d'un optimisme cruel. Dans la discussion suivante, nous nous concentrerons sur le processus de « deuil » consistant à faire pleinement le deuil de la perte.

### **Le deuil de Judith Butler**

Judith Butler est une chercheuse pratique qui vit à l'époque contemporaine et répond fidèlement aux questions de violence, de guerre et de discrimination, y compris les questions de genre. Dans son ouvrage représentatif, *Trouble dans le genre* (2006), Butler explique que même le sexe biologique, qui est considéré comme un attribut naturel, est déjà socialement significatif et structuré en tant que genre. Dans cet ouvrage et dans d'autres de ses débuts, Butler comprend le corps comme matériel, comme « quelque chose qui est constitué par l'incarnation du sens dans le discours », dichotomique entre l'esprit et la matière, la liberté et

la dépendance. Cela allait à l'encontre de l'épistémologie traditionnelle de la distinction. La compréhension anti-fondationaliste de l'humanité de Butler a renversé le concept du « sexe en tant qu'essence » construit par le puissant discours sexuel de l'hétérocentrisme masculin, fournissant ainsi un fondement théorique important aux mouvements féministes et queer.

Parallèlement, à partir du début des années 2000, Butler a élargi ses intérêts philosophiques à une éthique politique plus pratique. Face au terrorisme, à la guerre, à la violence et à la haine, ils ont commencé à rechercher plus sérieusement la solidarité politique et la cohabitation pacifique des faibles. Certains pensent que ce parcours universitaire est divisé entre la première théorie du genre et plus tard l'éthique politique, et qu'un soi-disant « tournant éthique » s'est produit entre les deux, mais sa philosophie marginalise systématiquement les discursifs, qui sont rendus invisibles dans un contexte complexe. Le matelas structurel, objet de l'enquête, n'est en aucun cas déconnecté dans la mesure où il est venu. En particulier, le deuil est un concept abordé tout au long de la philosophie de Butler et révèle la continuité de sa pensée. Pour Butler, le deuil est le fondement fondamental pour que toute vie soit reconnue comme « digne de vivre » au sein d'une société et d'une communauté.

Dans les premières théories du genre, elle est utilisée pour expliquer le processus d'identification des sujets homosexuels, et dans la philosophie ultérieure, il est élaboré comme une condition de l'éthique politique qui appelle les autres à devenir des sujets politiques. Dans ce qui suit, nous discuterons du pouvoir du deuil comme alternative à la subjectivité et à l'éthique modernes en examinant la théorie du deuil de Butler qui s'est développée depuis les années 2000.

### Le sujet du deuil

Qui est le moi qui pleure la mort des autres ? Butler propose une nouvelle ontologie qui s'oppose à « l'ontologie autonome » moderne, en se concentrant sur le deuil. Quelles conditions Butler a-t-il à ce sujet ? Plutôt que d'exister par la possession, on pense qu'elle apparaît par la dépossession passive. Selon lui, la question de l'existence « Qui suis-je ? » ne

peut recevoir de réponse que sous la forme d'une explication (récit) suivie d'une adresse. Parler peut-être le pouvoir de l'État interrogeant l'identité d'un étranger, cela peut être l'insulte d'un autre intime, ou cela peut être la voix du surmoi venant de l'intérieur du sujet. Selon Butler, si le sujet ne parle pas d'abord à l'autre pour lui demander son existence, le sujet ne peut pas prendre de décision sur les conditions de sa propre existence. Le nez ne peut pas parler. Ainsi, pour parler de soi, le sujet doit passer par « l'autre » et la « relation entre moi et l'autre ». Dans la partie où il révèle la relation entre « je » et « tu », Butler utilise un vers du poème de Paul Celan (1920-1970) *Fugue de la mort* « Je suis toi, quand je suis moi ». Quand je suis moi, je suis toi ». La frontière entre « nous » et « vous » semble s'être effondrée. Celan décrit l'autre comme un être qui apparaît soudainement et m'occupe quand j'essaie d'être moi-même. Comme le disait Celan, si le sujet émerge un pas plus tard que l'autre, il ne peut s'identifier sans l'autre et ne peut subordonner l'autre à son intérieur. Le sujet apparaît, en effet, avant même de le faire, l'autre forme le sujet d'une manière que le sujet ne pourra jamais connaître<sup>3</sup>.

Cette ontologie a à voir avec la corporéité, qui est un attribut de l'être humain. Il est important de noter ici que le corps auquel Butler fait référence n'est pas une substance purement biologique, mais quelque chose qui « incarne » une signification sociale<sup>4</sup>. Le corps est un lieu

---

<sup>3</sup> L'altérité peut également s'expliquer psychologiquement. Butler était le médium français Jean Laplanche, (1924-2012) pour expliquer la primauté de l'Autre sur le sujet (*Le récit de soi*, chapitre 2). En général, la psychose explique que le sujet émerge de la persécution et de la blessure extérieures, mais Laplanche se concentre sur l'expérience de persécution qui forme le sujet, mais le nourrisson est le premier à être opprimé par l'Autre. Un nouveau-né a un corps absolument vulnérable. Ainsi, l'expérience première de l'enfant est celle d'être « submergé » par l'Autre, c'est-à-dire « non seulement impuissant » à cause de sa motricité sous-développée, mais aussi complètement ignorant des empiétements du monde adulte » (*Le récit de soi*, p. 124). Selon Laplanche, ces expériences se produisent avant que l'entité capable de craindre ou d'accepter l'invasion de l'Autre ne soit pas encore formée. L'expérience d'être submergé est le royaume mystérieux de l'Autre, qui ne peut être interprété dans le langage du monde symbolique. Même si le sujet qui apparaît tardivement tente de subordonner l'Autre ou de confirmer la supériorité de la relation par l'explication, la tentative n'est jamais réalisable, car l'Autre a été gravé comme une trace inexplicable avant les efforts du sujet. De cette façon, les êtres humains sont déjà nus et abandonnés aux autres avant qu'ils ne soient établis comme êtres ayant une identité, ou même avant qu'ils ne soient matériellement créés. Tout au long du processus, de la naissance à la mort, mon corps n'est pas du tout le mien, c'est-à-dire que l'Autre n'est pas une entité qui existe indépendamment du Moi complet, mais est déjà une partie de Moi qui Me constitue.

<sup>4</sup> Butler, J. (2018). *Ces corps qui comptent*, Trad., Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam.



privé où le sujet réside et maintient la vie, mais c'est aussi un « lieu public » où il est exposé au monde extérieur et où les normes et les discours opèrent. Les êtres humains sont intrinsèquement vulnérables parce qu'ils ont un corps fragile recouvert de peau, et certains corps sont plus vulnérables en raison des conditions sociales, par exemple les corps des pauvres exposés au froid et aux maladies infectieuses, et les corps des minorités sociales vulnérables au mépris et à la violence. La violence physique et structurelle contre le corps humain est définie comme « perdre le contrôle et s'abandonner à la volonté d'autrui. la façon dont la vie elle-même peut être oblitérée par l'acte intentionnel d'un autre »<sup>5</sup>. De cette façon, les êtres humains avec une physicalité ont toujours la vulnérabilité comme essence ontologique, qui peut être blessée par les autres.

La mort de l'Autre est un événement qui révèle la fragilité de l'existence. La mort de l'Autre est recherchée au sens lévinassien comme une interdiction irrésistible du meurtre<sup>6</sup>. Levinas dit que l'Autre vient à nous comme une forme précaire et fragile, une nature précaire et fragile. Au-delà d'être un coup de cœur, il contient un impératif éthique puissant : « Ne les laissez pas mourir seuls ». Dans ce cas, la raison pour laquelle le décret d'Erguël est moralement contraignant est qu'il est exécuté avec une extrême urgence avant d'être reconnu ou compris. En raison de cette urgence, il devient « une chose définie qui « met tout de côté » »<sup>7</sup>. C'est une arrivée imminente qui précède le jugement et la volonté, il n'est donc pas permis de décider de comprendre ce décret. Lorsque la perte d'un autre intime ou la mort d'un étranger est profondément impliquée en moi pour une raison quelconque, le sujet est profondément mort. Non seulement la mort est un événement que je ne peux pas contrôler, mais le chagrin qui accompagne la mort survient aussi soudainement sous une forme qui ne peut être contrôlée ou contrôlée de manière autonome. Le deuil n'est pas seulement demandé et accompli brusquement dans un temps que le sujet ne choisit pas, mais c'est aussi une force puissante qui détruit le jugement rationnel et la vie quotidienne qui soutenaient le sujet.

---

<sup>5</sup> Butler, J. (2005), *Vie précaire*, Trad. Jérôme Rosanvallon, Paris, Amsterdam, p. 59

<sup>6</sup> Ibid., p. 190

<sup>7</sup> Levinas (2006), *Altérité et Transcendance*, Paris, Le Livre de Poche, p. 57

De cette façon, le deuil est quelque chose qui ne peut être réduit à la capacité autonome du sujet, et le sujet n'est plus le sujet. On peut dire que c'est une pratique qui s'exerce au moment où il est impossible de la maintenir. Dans l'expérience du deuil, le sujet devient « hors de soi »<sup>8</sup>. En faisant l'expérience de la tristesse qui submerge sa propre volonté, le sujet prend conscience de l'existence de l'Autre qui se trouve en lui. Vous réalisez que votre existence est quelque chose qui ne peut pas être expliqué sans l'Autre. En pleurant et en pleurant la mort de l'Autre, le sujet demande : « Qui suis-je sans vous ? »<sup>9</sup>.

Dans une explication, Butler souligne les limites de la notion d'un « esprit complet et autonome » qui a dominé la philosophie traditionnelle, et soutient que la vulnérabilité et l'incertitude d'être laissé à l'Autre sont la vraie nature du sujet.

#### La possibilité du deuil et une vie digne d'être vécue

Qui est reconnu comme un être humain ? Qui compte comme une vie ? À contrecœur, qu'est-ce qui fait qu'une vie vaut la peine d'être pleurée ?<sup>10</sup>. Si le sujet émerge d'une manière de privation par un Autre peu clair et incontrôlable, plutôt que d'être autonome ou indépendant, alors la vie du sujet aura également une nature précaire. Butler décrit la forme de la vie déclenchée par la fragilité inhérente à l'existence comme une précarité. L'aliénation mentale fait référence à l'état dans lequel le sujet n'est pas pleinement conscient des conditions dangereuses auxquelles il est exposé et ne peut pas les contrôler. L'incertitude est un élément fondamental de la vie qui est universellement partagé par tous les êtres humains, mais dans certaines conditions sociales, certaines vies sont dans une position plus précaire que d'autres, et une vie avec un risque maximal n'est pas reconnue comme une « vie viable » dans une société. Butler attire l'attention sur le « deuil » comme condition pour qu'une vie soit approuvée comme une « vie digne d'être vécue ». Une nécrologie publique est un enfant représentatif qui crée une vie qui vaut la peine d'être vécue

---

<sup>8</sup> Butler, J., *Vie précaire*, p. 57

<sup>9</sup> Ibid., p., 50

<sup>10</sup> Ibid., p. 47

Le fait que la vie de quelqu'un soit publiée dans la section nécrologique prouve que la vie de la personne était vivable et socialement acceptable. D'autre part, une mort qui n'est pleurée ou pleurée par personne, ou une mort qui est reproduite d'une manière qui est minée par un système de discours, fait de la vie quelque chose qui ne vaut pas la peine d'être vécu. Le deuil qui vient après la mort devient paradoxalement la condition de la vie dans le présent. Accorder ou priver une vie du statut de « vie digne d'être vécue » est le principe de fonctionnement de la biopolitique aujourd'hui. En particulier, Butler est témoin de la guerre, de la haine et de la discrimination qui ont suivi le 11 septembre et découvre la structure de la biopolitique qui discerne entre les morts qui peuvent être pleurées et celles qui ne peuvent pas être pleurées. Le gouvernement américain en est un excellent exemple, un centre de détention construit à l'intérieur de la base navale de Guantanamo Bay à Cuba pour héberger des terroristes présumés du 11 septembre.

À cette époque, les prisonniers de guerre détenus à Guantanamo Bay pouvaient être « détenus indéfiniment » à la discrétion de l'administration américaine, mais en même temps, parce qu'ils n'étaient pas Américains, ils ne jouissaient pas de droits judiciaires, tels que le droit à un procès ou le droit à un avocat. Les règles originales régissant le fonctionnement du camp ne sont ni nationales ni internationales. Commentant les événements extrajudiciaires de Guantanamo, Butler a déclaré : « L'ordre d'alerte de sécurité et au nom d'un état d'urgence nationale, à la fois sous la forme du droit national et sous la forme du droit international, le droit est effectivement suspendu »<sup>11</sup>, soulignant le fait que c'est là que la « vie invivable » surgit. Les détenus de Guantanamo sont la version moderne de ce qu'Agamben appelait *l'Homo Sacer*<sup>12</sup>. Les Juifs, les prisonniers de guerre et les réfugiés internés à Auschwitz sont des homosacriens typiques de la société moderne. Privés du droit de vie et de mort au milieu de la guerre et des conflits, les homosacriens sont contraints de mourir en dehors des protections légales. Ils sont exposés et en même temps ne peuvent pas être pleinement pleurés après la mort. Butler

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 89

<sup>12</sup> Giorgio Agamben (1997), *Homo sacer*, Paris, Seuil.

soutient que la simple expulsion des lois des gens ne fait pas de la vie un état animal. La « vie publique » dont beaucoup de gens jouissent naturellement n'est en fait complète qu'après que certains êtres ont été poussés dans la « vie sans discernement. Dans le cas du camp de Guantanamo Bay, le placement des prisonniers dans un pays tiers invisible est assuré de la stabilité de leur vie publique, comme « une vie quotidienne sûre du danger terroriste » et « un pays fort qui a gagné la guerre contre le terrorisme ». L'homo sacer est une entité contradictoire qui détermine l'intérieur de la vie publique en étant assignée à l'extérieur de la vie publique, c'est-à-dire qu'une vie qui ne peut être pleurée n'est pas reconnue comme faisant partie de la communauté et devient invisible, tout en consolidant les frontières de la communauté. Si l'impossibilité du deuil pousse une vie hors de la vie publique, à l'inverse, le processus de deuil actif de ces êtres est un processus éthique qui rend la vie significative et politisée. Dans *Antigone, la parenté entre vie et mort* (2003), Butler attire l'attention sur la signification du deuil effectué par Antigone. Dans la tragédie de Sophocle Antigone, la fille d'Œdipe, Antigone, est le nom de Créon, le roi et l'oncle de Thèbes. Désobéissant au décret, elle enterre le corps de son frère traître Polyneices. Butler attribue à Antigone le mérite d'avoir effectué le deuil, ce qui était interdit par le pouvoir de l'État, pour découvrir et faire connaître une vie qui risquait d'être déshumanisée. Le deuil d'une vie qui ne peut pas être pleurée de cette manière est de « l'or du deuil » une aventure politique qui défie l'intellect »<sup>13</sup>, et l'appropriation du deuil exclu de la politique comme nouveau principe de solidarité.

En particulier, en contemplant la « mort indeuillable », Butler souligne que le sujet est également constitué par la mort de l'Autre. « Une vie qui ne peut pas être pleurée » est aussi une condition cachée qui crée une « vie qui peut être pleurée ». Le deuil n'est pas un don bienveillant que le sujet fait à l'Autre vulnérable et pitoyable. Elle est constituée non seulement par « l'objet du deuil », mais même par « une mort qui ne se reconnaît pas »<sup>14</sup>. Même si nous faisons semblant de ne pas connaître la mort de quelqu'un, ou si nous n'en avons jamais entendu parler ou même si nous avons la capacité de la discerner, la mort de quelqu'un fait déjà partie de notre vie. Ma vie porte les traces de la violence contre l'Autre.

---

<sup>13</sup> Butler, J., *Vie précaire*, p. 82

<sup>14</sup> Ibid., p. 81

En substance, on peut dire que ce n'est pas le domaine de la morale autonome laissé au choix du sujet.

### La politique du deuil : vulnérabilité et dépression

De quelle manière un sujet transitif et vulnérable constitué par l'Autre peut-il manifester sa « subjectivité » ? Plutôt que de fixer la vulnérabilité et l'incertitude comme limites de l'existence, Butler les considère comme le fondement ontologique partagé du sujet et de l'autre, et le point de départ à partir duquel des étrangers peuvent chercher à cohabiter. Selon Butler, nous pouvons imaginer une nouvelle communauté éthique basée sur la vulnérabilité et l'incertitude partagées à travers la perte et la douleur que nous vivons collectivement, et le deuil que nous en pleurons. Butler embrasse et réinterprète activement Levinas dans le contexte de la vision de la solidarité et de la politique de l'opprimé. Il tente d'expliquer les moments où la voix de l'Autre, qui ne choisit pas de s'écouter lui-même, est entendue par « l'appel éthique » de Levinas. Butler, cependant, est d'accord avec la conscience problématique de Levinas de « l'éthique de l'altérité qui n'appartient pas à soi », mais souligne également la prémisse transcendante selon laquelle l'Autre est absolument suprême, maintient une distance, mais se concentre plutôt sur le lien mutuel entre soi et l'autre, qui se révèle à travers l'appel éthique de l'autre<sup>15</sup>. Selon Levinas, lorsque l'Autre ne fait appel au sujet pour l'éthique, la considération de soi par le sujet, même pour un instant, est elle-même un échec de l'éthique. Cependant, dans l'interprétation de Butler, l'attrait de l'Autre est « la peur et le conflit que nous pouvons nous blesser les uns les autres », et que le soi et l'Autre partagent et révèlent une « vie commune ». À ce moment-là, le point commun entre moi et les autres sera réduit à un sentiment d'appartenance communautaire. Il renvoie au fait même que moi et l'autre ne peuvent exister indépendamment l'un de l'autre, mais sur la base d'une socialité fondamentale qui est nécessairement impliquée l'une dans l'autre.

---

<sup>15</sup> Butler, J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Presse universitaire de Harvard, p. 159

De plus, l'« éthique » exigée par la théorie de Levinas et la « politique » qui se bat pour la viabilité du visage ne sont pas la même chose (PW : 109). Dans l'éthique, il y a une paire de « je » et de « tu » impliqués, mais le politique comprend une myriade d'êtres à la « troisième personne » qui ont été appelés « earlguls » que nous ne pouvons pas voir (ibid). Dans une relation éthique médiatisée par le comte, vous et moi sommes irremplaçables, mais les êtres à la troisième personne n'ont pas de visage et peuvent être comptés en unités quantitatives ou remplacés par d'autres êtres. Puisque la politique est un domaine dans lequel nous vivons avec des êtres à la troisième personne, il est très difficile pour la « relation éthique de Levinas avec le comte » d'être maintenue en tant que pratique politique. Dans « Deuil » de la mort de l'Autre, Butler lit la possibilité d'étendre l'éthique de Levinas à la politique. La compassion pour les Autres qui souffrent a longtemps été reconnue comme une émotion éthique qui soutient la communauté. Troupes de chair de l'intérieur de la communauté.

Les êtres intimes qui partagent des souvenirs se voient confier une responsabilité éthique les uns envers les autres et fournissent un effort concerté pour former une meilleure communauté. Aujourd'hui, cependant, le deuil franchit également les frontières de l'intimité et s'inscrit dans la souffrance déchirante qui se déroule à l'autre bout du monde. Si la compassion et le deuil sont des émotions attribuées au sentiment de distance ou de « gaspillage », alors nous ne serons pas en mesure de réagir à la mort d'un étranger qui ne partage pas la langue, la lignée, l'espace, la culture ou l'histoire. Cependant, le sujet peut être en colère et triste à la vue du Tiers Autre mourant de l'autre bout du monde, et planifier un acte politique. Il souligne que la mort d'autres personnes éloignées, qui échappe à notre contrôle quotidien aujourd'hui, nous affecte également. Nous avons « quelque chose au-delà de notre volonté, quelque chose que nous n'avons pas causé, et de l'extérieur. Nous sommes blessés par quelque chose qui se présente à nous, quelque chose qui est à la fois un fardeau et un impératif éthique.

De cette façon, la base pour envisager la politique pour le Tiers Autre est la condition commune de vulnérabilité. Lorsque le sujet est mû par le chagrin de la souffrance de l'Autre, la frontière imaginaire entre le sujet et l'Autre est brisée et la possibilité de solidarité à la recherche d'une politique commune est ouverte. Butler sauve cela du domaine de l'individu

solitaire en disant que le chagrin procure « un sentiment d'un niveau complexe de communauté politique »<sup>16</sup>. Il faut descendre. Butler dit que dans l'expérience commune des contemporains de la perte, le deuil peut être lié à l'imagination d'une nouvelle communauté. Les personnes qui ont vécu la perte ensemble deviennent « nous » d'une manière maladroite. Qui vit la perte signifie que vous possédiez auparavant quelque chose, que vous avez désiré, aimé, et les conditions de ce désir. Butler, d'autre part, ne dit pas que le fait d'oublier les morts ou de les remplacer par quelque chose d'autre est un deuil réussi, mais plutôt « lorsque nous acceptons que notre perte nous changera pour toujours »<sup>17</sup>. Même si nous ne savons pas quelles seront les conséquences de la perte de l'Autre, la détermination à faire le changement est un véritable deuil. Même si les conséquences menacent l'auto-préservation et détruisent les vies que vous avez construites. La tristesse est toujours là. Le but idéal du deuil est le « deuil complet et fidèle » lui-même.

### **Pédagogie du deuil**

Est-il possible d' « éduquer et de pleurer la mort d'autrui en tant que problème interne » ? Dans ce chapitre, nous examinerons la possibilité de l'émergence d'un sujet de deuil par l'éducation et proposerons une pédagogie pour cela. La pédagogie du deuil est une imagination d'éducation éthique dans laquelle nous recherchons une vie commune basée sur la vulnérabilité partagée par nous-mêmes et par les autres. Dans une conversation sur le thème de l'éducation, Butler soutient que la réflexion sur le deuil est nécessaire pour sauver l'éducation des objectifs économiques et du croissancenisme quantitatif (Butler, Giuliano, 2015). Réfléchir à la possibilité du deuil nous amène à comprendre que nos vies et celles des autres sont construites de manière précaire sur une base commune de vulnérabilité, et constitue la base de l'exploration des conditions de la communauté qui rendent plus de vies possibles pour faire le deuil.

---

<sup>16</sup> Butler, J., *Vie précaire*, p. 50

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 48

## Vulnérabilité : du dégoût au deuil

Le deuil appelle une nouvelle forme de subjectivité qui peut pratiquer la liberté sans compter sur une autonomie totale. Puisque le sujet autonome comprend la mort comme un événement auto-consommé, il n'est pas nécessaire d'attendre que le deuil des autres vienne après lui, mais il est possible de pleurer la mort de quelqu'un et donc de valoriser la vie. Le sujet qui peut être compris ou découvert émerge en réaction au moment de la rencontre avec le monde. Le sujet est celui qui découvre dans la vulnérabilité de l'autre la vulnérabilité commune dans laquelle le sujet lui-même est impliqué. Cependant, la reconnaissance de la vulnérabilité ne conduit pas toujours au deuil éthique. Par exemple, le dégoût envers l'Autre est aussi une réaction à la vulnérabilité du sujet ou de l'Autre. La forme primordiale du dégoût est réalisée envers la vulnérabilité physique. Selon Nussbaum, le dégoût au sens originel est dégoûtant.

C'est un rejet physique d'une image entrant dans le corps par la bouche<sup>18</sup>. L'expression typique du dégoût est le « vomissement » et les déclencheurs typiques sont « l'odeur » et « l'apparence » qui provoquent des nausées<sup>19</sup>. Les objets dont les odeurs et les apparences provoquent des vomissements – excréments, sang, mucus, sueur, etc., – sont principalement associés à l'animalité ou à la physicalité. Nussbaum soutient que le dégoût primaire pour le corps découle d'une hiérarchie profondément enracinée entre les humains et les animaux, l'esprit et le corps, et relativement, on dit qu'il découle de la peur d'être relégué à la position d'un animal considéré comme inférieur. De plus, le dégoût primitif s'étend au dégoût projectif, qui est un outil pour ostraciser les personnes ayant une identité particulière. Les attributs des animaux, tels que les attributs en décomposition, les odeurs nauséabondes et les sécrétions collantes, sont utilisés pour décrire certains groupes. Elle est projetée et utilisée comme base de haine, principalement dirigée contre les groupes socialement vulnérables tels que les femmes, les personnes âgées, les handicapés, les minorités sexuelles, les pauvres et le sans-abri. Par exemple, dans de nombreuses cultures patriarcales, les femmes sont assimilées au sang et aux flegmatiques et sont perçues comme animales et sales, idolâtrant des corps sains et jeunes.

---

<sup>18</sup> Martha Nussbaum, *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, Harvard University Press, 2024.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 166



Dans la culture, le corps vieux et malade est détestable parce qu'il est incompatible avec la nature en décomposition du cadavre. Dans les scènes de violence, l'agresseur insultant la victime en la qualifiant de « sale » et « malodorante » en est également un exemple précis. Ainsi, on peut dire que la réaction de dégoût a plus à voir avec « l'incarnation/animalisation » qu'avec précisément là physicalité/animalité elle-même. Il en va de même pour la haine qui surgit dans les relations quotidiennes, et non pour la haine primaire. Le dégoût en tant que beauté fait référence au sentiment d'aversion ou d'aversion pour quelque chose, mais dans les relations sociales, le dégoût qui se manifeste ne peut être réduit à des sentiments ou à des préférences personnelles. La haine est fondée sur des codes de discrimination et d'exclusion qui se sont accumulés dans l'histoire et la culture. La haine est « collective » dans le sens où elle se propage facilement et s'enracine dans l'esprit des individus, « historique » dans le sens où elle se transmet parfois de génération en génération, et sociale. C'est la « structure sociale » dans le sens où ce sont les attitudes et les perceptions qui sont apprises. Le dégoût se manifeste par la « haine des personnes socialement défavorisées » fondée sur des structures et des histoires discriminatoires. En particulier, dans les sociétés néolibérales, les tempéraments improductifs sont eux-mêmes des objets de stigmatisation et de dégoût. Les êtres qui n'ont pas de performances économiques suffisantes, qui n'ont pas une conception positive de l'auto-développement, sont stigmatisés comme inutiles, directement ou indirectement. L'illusion de l'utilité économique est, d'une part, une violence intérieure qui pousse à l'excès et à l'épuisement professionnel, et d'autre part, un refus de reconnaître ou d'augmenter l'Autre.

Cela peut conduire à une violence extérieure qui affirme son existence. L'autodérision et l'altérité constituent une éthique méritocratique comme les deux faces d'une même médaille. Même dans les contextes éducatifs d'aujourd'hui, l'épuisement psychologique de l'individu et la haine des autres se retrouvent comme une réaction à la vulnérabilité. La haine exprimée et diffusée dans la salle de classe est entièrement responsable de l'éducation d'aujourd'hui. Nous ne pouvons pas le voir, mais au moins il est clair que la haine est dirigée contre « des objets qui ne sont pas conformes à l'image idéale du sujet de l'éducation »<sup>20</sup>. Pauvreté, faiblesse

---

<sup>20</sup> Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXIe siècle?* Paris, Flammarion, 2020

physique, handicap, minorité sexuelle, personnalité négative et diurne. La sexualité et les apparences qui ne sont pas conformes aux normes générales de beauté sont en fait des critères utilisés dans la société moderne pour juger de « l'utilité économique », et les discours de haine à leur encontre se manifestent par des mots et des actions qui méprisent la vulnérabilité et la physicalité/animalité. Le dégoût est le désir de dissimuler sa vulnérabilité. Craignant que la vulnérabilité des autres ne leur soit transmise et brisant l'illusion du « moi parfait », ils se sentent moins vulnérables en stigmatisant ceux qui sont visiblement vulnérables. Le dégoût est renforcé par la distinction du sujet entre lui-même et l'autre et son rejet de sa propre vulnérabilité. L'illusion de se sentir proche de la catégorie normale en détestant les autres ressemble à la structure d'un optimisme brutal qui refuse d'accepter la perte. Dans l'éducation méritocratique, le sujet lui-même est autonome sans les autres. Il diffuse un désir illusoire de pouvoir exister et grandir par lui-même. Du point de vue de Butler, le sujet indépendant pleinement fonctionnel est une idée fabriquée par une illusion impossible, et l'épuisement intérieur vécu par le sujet de l'éducation néolibérale provient d'un manque de compréhension des conditions d'existence.

De cette façon, un sujet qui insiste trop obstinément sur ses propres limites ou tente de les posséder ne peut pas établir une relation éthique avec les autres. Le deuil répond à la vulnérabilité d'une manière très différente du dégoût. Pour pratiquer l'éthique sans tomber dans la tentation du dégoût, le sujet doit affronter la peur de la vulnérabilité au lieu de l'éviter. Si le dégoût opère en construisant une solide illusion du sujet, alors le deuil qui suit la mort de l'Autre est la fragilité de l'existence. C'est un processus d'acceptation silencieuse de soi sans le rejeter. Le deuil est l'influence de l'Autre en moi. La vulnérabilité corporelle, la non-transparence et l'opacité identifiées par le deuil peuvent être substituées à la raison moderne en tant qu'éthique publique de l'éducation. L'éthique du deuil, propose Butler, est « une alternative sans s'engager dans des essences anthropologiques ou des fondements transcendants de pouvoir parler d'obligations morales » (ibid., p. 158). Au lieu de chercher le pouvoir collectif contre l'oppression sociale ou la violence dans le rationalisme moderne ou dans la morale autonome de l'individu, Butler cherche l'utopie politique inaccessible de la « subjectivité du sujet opprimé » en se concentrant sur l'expérience commune des situations

marginales : le sujet en deuil, le modèle, est le sujet qui doute de l'autonomie de l'être humain, le sujet qui détruit sa propre perfection et le sujet qui grandit avec l'autre. Dans les conditions de subjectivation, le but et la direction de l'éducation peuvent être complètement réinitialisés.

#### Critique : Découvrir l'impossible du deuil

Butler a demandé dans l'éducation : « Qui me manquera quand je mourrai ? ». Il s'agit d'une question de « Comment puis-je mener une vie qui peut être pleurée ? » et « Quelle vie peut être pleurée dans cette communauté ? » Cela peut être reformulé comme une question. Il s'agit d'un questionnement critique sur la structure de la biopolitique, c'est-à-dire sur la manière dont le statut de la vie est assigné de manière différentielle. La question de la possibilité du deuil/de l'impossibilité du deuil est un processus de revisite des conditions dans lesquelles la vie d'une personne est humanisée ou déshumanisée, et c'est un point de départ pour critiquer la structure de la biopolitique qui menace la vie des faibles. Sur la base de ces questions sans jugement, l'éducation peut cultiver des sujets pratiques qui valorisent un certain type de vie et recherchent la prospérité commune. Butler soutient que l'objectif de la philosophie et de l'éducation aujourd'hui est de restaurer la fonction de la critique qui a été minée par l'approche centrée sur la performance. Butler soutient que l'éducation n'est pas un outil d'accumulation de connaissances ou de vie économique, mais une pratique transformatrice et politique qui cherche à acquérir une compréhension plus profonde du monde et à le changer pour le mieux. C'était entendu. En particulier, dans les conditions sociales du néolibéralisme, l'objectif de l'éducation critique est plutôt que d'être confiné dans la subjectivité étroite de la croissance égocentrique, il s'agit de cultiver des êtres humains dotés d'une capacité large et critique pour le sujet, l'autre et la structure du monde. Pour Butler, le deuil est un acte critique qui cherche à rester dans la question que la mort de l'Autre éveille face à l'impératif normatif de l'éducation : « Grandir ». Le deuil ne se limite pas à l'émotion passive du deuil, mais aussi à des questions telles que « Pourquoi la personne est-elle morte ? », « La capacité de la communauté n'a-t-elle pas pu empêcher la mort ? », « Le deuil de la mort est-il fait d'une manière qui altère le sujet ? » Il génère constamment des questions telles que : Faire le deuil de la mort de l'Autre à travers ces questions.

Dans ce contexte, la lamentation de Butler est liée à la raison critique et à la perspicacité des sciences humaines mises en avant dans l'enseignement des arts libéraux. À première vue, cela semble parler de la même dimension que l'éducation morale humaniste qui intègre l'intellect et la sensibilité dans le sujet. Contrairement à ses efforts pour récupérer l'intellect moral, Butler se concentre sur le conflit génératif créé par la critique. Si les sciences humaines ont un avenir en tant que critique culturelle, et si la critique culturelle a une tâche en ce moment, c'est de nous ramener aux valeurs humaines là où nous ne sommes pas censés les trouver, c'est-à-dire à partir de la fragilité humaine et au seuil où elles peuvent être significatives. Nous devons nous interroger sur l'apparition et la disparition de l'humain au seuil de ce que nous pouvons connaître, entendre, voir et ressentir. Ce n'est qu'alors que nous serons stimulés émotionnellement par le projet intellectuel de la critique et de l'enquête. Il sera possible de relancer le projet intellectuel de comprendre les difficultés et les exigences de la dissidence et de la critique culturelle, et de créer un sens de la publicité qui ne dévalorise pas, ne dégrade pas ou ne rejette pas les voix dissidentes, mais valorise la voix de la dissidence comme le rôle qu'elle joue parfois : encourager une démocratie vivante.

La mort de l'Autre n'est pas un domaine qui peut être empathique et jugé par la mobilisation de l'expérience humaine, mais plutôt un événement nouveau et urgent qui se produit sous la forme d'une situation marginale sans précédent. La mort de l'Autre est toujours en conflit et s'exprime dans le cadre d'un certain pouvoir de représentation. Ainsi, la critique qui s'impose dans le deuil n'est pas de dire quel type de pouvoir, s'il produit le sens de la vie / mort d'une certaine manière, et de quelle manière la subjectivation est réalisée au sein de la structure du pouvoir. Il fait référence à la capacité de discerner et de comprendre des questions complexes telles que les êtres qui deviennent invisibles, ce qui est effacé et ce qui est dit dans la représentation de la mort, et quel type de pouvoir se cache dans les émotions de la tristesse momentanée. Ce n'est que sur la base de cette critique générative et résistante que le deuil peut avoir un pouvoir politique. On peut dire que le deuil est une forme de subjectivation récalcitrante. Le deuil fidèle de la mort de l'Autre crée une subjectivité récalcitrante qui remet finalement en question la structure de la biopolitique par la critique. Par la critique, le sujet du deuil ne reste pas dans une tristesse et un découragement épuisant, mais affirme un monde

meilleur. Vous pouvez avoir une bonne vue. Butler soutient que la valeur que le deuil accorde à la vie est économiquement incalculable.

Elle s'exprime par « épanouissement ». La prospérité ne signifie pas ici la prospérité économique, mais la découverte et la diffusion du sens et de la liberté sous des formes nouvelles et imprévisibles à chaque fois par le biais des relations avec les autres. La prospérité est une nouvelle forme de perspective optimiste que le deuil peut atteindre. Plutôt que de s'appuyer sur l'illusion de la « perfection du sujet », l'optimisme en tant que prospérité implique un pouvoir actif d'enrichir les relations entre les êtres vulnérables et de façonner le monde ensemble en leur sein. L'éducation peut façonner un « avenir commun » grâce à la « possibilité du deuil dans la vie ». Lorsque l'éducation considère le deuil comme une question, cela signifie qu'elle planifie et ajuste l'avenir de sa société d'une manière qui valorise plus de vie, ce qui est lié à la formation d'une nouvelle communauté et s'interroge sur le rôle et la responsabilité de l'éducation. Alors que le monde était submergé par la vague du capitalisme, de nouvelles crises et violences ont commencé à appeler au deuil public et à l'imagination d'une nouvelle communauté en accompagnant d'innombrables morts. S'il est lié au fuselage, le processus s'accompagnera inévitablement d'un deuil.

#### L'éthique de l'échec : la possibilité d'un deuil (im)possible

L'éducation à la culture du sujet en deuil nécessite un processus méthodologique très sophistiqué. Un point qui ne doit pas être négligé dans la péda du deuil est que le deuil est distinct de la capacité empathique du sujet autonome. Lorsque la mort de l'autre est traitée comme un objet d'empathie, d'objectivation qui donne au sujet un sens identique à lui-même. Il y a un risque que cela devienne un événement. Comme nous l'avons vu, le deuil n'est jamais réparti de manière égale. La mort de quelqu'un est pleurée et célébrée publiquement, mais la mort de quelqu'un est silencieusement oubliée ou pleurée publiquement. Ils sont catalogués d'une manière qui est vilipendée et humiliée. Il est incroyablement difficile pour le sujet de compatir pleinement à la souffrance de l'autre qui est véhiculée par un discours ou un médium particulier. Si, malgré ces limitations, le deuil se limite à des sentiments de « sympathie » ou

de « compassion », alors le deuil restera dans la réalisation de soi d'un sujet indépendant. Par conséquent, pour mener à bien un deuil fidèle à l'éthique universelle, il est nécessaire de partir des limites du deuil. Aujourd'hui, les médias raffinés, qui sont utilisés comme un outil d'éducation à l'empathie, exposent une dimension de la « représentation de la souffrance ». Par exemple, lorsqu'un enfant souffrant de la guerre et de la faim apparaît dans une publicité YouTube qui fait la promotion des activités d'une organisation internationale et recrute des sympathisants, la technologie médiatique bien formée, la musique de fond et le montage vidéo reproduisent clairement les visages et les voix des enfants qui souffrent et évoquent des sentiments de compassion, mais il est difficile de dire que la souffrance des autres est pleinement transmise dans le processus.

Un certain deuil comporte également un risque d'altérisation et de violence. Butler porte un regard critique sur le moment où le chagrin pour un objet particulier se transforme en colère et en vengeance au nom de l'éthique. Butler soutient que l'acte lui-même, au nom de l'éthique, exige que le sujet explique clairement son existence et ses actions est appelée violence éthique. Par exemple, si l'objet du deuil est « un citoyen de mon pays » ou « une personne qui me ressemble ». Lorsqu'une espèce, le chagrin de la perte de cet objet peut être réfracté en colère nationaliste et raciste contre un autre objet. Pour que le deuil ne soit pas éclipsé par la violence éthique, il est nécessaire de comprendre les structures qui façonnent la « vie pleurée » et la « vie non endeuillée » et d'être capable de contempler les morts non identifiables qui existent en dehors du deuil. En particulier, la mort d'une personne qui n'est pas traitée comme un être humain devient un événement encore plus difficile à identifier. Primo Levi, survivant d'Auschwitz, raconte les morts dont il a été témoin. Rien ne peut les sauver de la sélection, ni de la mort d'épuisement. Leur vie est courte, mais leur nombre esst éternel, ils sont les musulmans, les noyés, les épines des camps. Ce sont les mêmes non-humains, des foules anonymes de gens qui marchent en silence et peinent, qui sont constamment remplacés. La Flamme Divine s'est déjà éteinte de l'intérieur, et ils sont vides à l'intérieur, incapables de vraiment souffrir. Ils hésitent à se dire vivants. Ils sont trop fatigués pour comprendre la mort qu'ils hésitent même à appeler leur mort la mort en présence de ceux qui n'ont pas peur de la mort.

Muselman, le mot allemand pour musulman, est un terme d'argot utilisé pour décrire les prisonniers d'Auschwitz les plus menaçants de mort, et on dit qu'il provient de la ressemblance de leur silhouette extrêmement maigre et léthargique avec un musulman en prière. La mort dont Levy a été témoin dans le camp est une mort absolument impuissante. C'est une « foule anonyme » qui n'a ni sens ni volonté d'exister, et ce sont des « gens qui se noient » qui s'enfoncent vers la mort en respirant à peine. Levy a décrit leur mort comme « hésitant à les appeler des morts », car la mort est un événement qui n'a de sens que pour les humains. Parce que, les êtres « non humains » qui ne sont ni connus ni morts sont simplement « remplacés » plutôt que de mourir. Pour certaines personnes vivant dans le monde d'aujourd'hui, la vie quotidienne est un champ de bataille et un camp de prisonniers. Il y a encore des gens qui ont été tués par des armes à feu et des bombes ou qui ont risqué leur vie pour traverser l'océan à la nage, et des morts marginalisées se produisent partout, même dans des sociétés considérées comme relativement pacifiques. La mort de femmes victimes, de personnes LGBT qui ont été ostracisées de leur communauté parce qu'elles n'ont pas été identifiées, de personnes handicapées isolées, de jeunes pauvres et de personnes sans lien de parenté ne sont jamais un message clair. Parce que la mort n'est pas l'objet d'un deuil public ou qu'elle est pleurée d'une manière altérée par le pouvoir, c'est le vrai deuil se fait de la manière la plus dure et la plus improbable.

Même si nous avons entendu leurs voix, leur souffrance ne peut pas être pleinement reproduite dans l'imaginaire humain fragile. Par conséquent, le deuil total de l'Autre, en particulier de l'Autre socialement persécuté et déshumanisé, est une tâche difficile à accomplir. L'échec du deuil signifie qu'il n'y a pas de fin claire au deuil. En effet, le but n'est pas de surmonter ou de résoudre la vulnérabilité. Le deuil est une activité qui continue de révéler la vulnérabilité, l'instabilité de la vie et l'interdépendance, de sorte qu'il n'est ni terminé ni complet pour toujours. Compris en termes de ce qui peut être fait, le processus et l'issue du deuil se résumeront à nouveau à un cadre d'objectifs et de réalisations. Arrêter le deuil prématurément ou le remplacer par un moyen simple Tuer les conditions sous-jacentes Parce qu'elle la rend infinie, elle se traduit par la reproduction répétée de la souffrance de la même manière. Ainsi , pour Butler, l'éthique est toujours une « éthique de l'échec ».

Ainsi, la pédagogie du deuil présuppose paradoxalement l'impossibilité du deuil. L'empathie, la capacité d'un sujet autonome, est souvent décrite comme quelque chose qui s'acquiert facilement par l'éducation. Cependant, le deuil ne peut pas vérifier son efficacité et demande constamment une pédagogie qui vise à échouer. Le deuil dramatise la dépendance parce qu'elle est rendue possible non pas par la bénédiction, mais simplement par le fait de supporter la vulnérabilité du corps exposé à des incapacités telles que la non-identification, la non-réductibilité, l'inadmissibilité et l'inexplicable. Malgré le fait que le deuil ne peut jamais être accompli, nous continuons à pleurer la mort, à imaginer la possibilité du deuil et à essayer de changer le monde. Elle est réalisée par le processus de l'effort. Le deuil démêle pleinement les raisons de la mort et complète les conditions de vie. Il est significatif en tant que pratique démocratique qui cherche une meilleure communauté. La pédagogie du deuil, qui fait partie de ces pratiques, peut également élargir sa signification éthique lorsqu'elle inclut des pensées sur « la vie sans deuil » et « l'impossibilité du deuil ».

## Conclusions

Jusqu'à présent, nous avons regardé en arrière sur l'éducation d'aujourd'hui, qui est tombée dans le piège de la croissance égocentrique, en référence à Judith Butler, et comme alternative, nous avons cherché une nouvelle pédagogie qui éveille la vulnérabilité de la vie et cherche une vie vécue ensemble en pleurant la mort des autres. C'est à cause des nombreux décès d'autres personnes que nous avons vécus ensemble comme un « événement éducatif » et une tentative de trouver un moyen d'améliorer la communauté éducative. Les implications éducatives du deuil sont les suivantes.

Tout d'abord, par le deuil, l'éducation peut retrouver le sens du « sujet éduqué » ordonne au sujet d'agir de manière plus autonome, mais le sujet trop indépendant et autonome s'aliène en s'exploitant et en rejetant les exigences éthiques des autres selon l'impératif d'une croissance personnelle qui ne peut jamais être satisfaite. Comme nous l'avons vu à travers Butler, la profondeur de l'Autre. Le deuil offre au sujet une autre façon de se rétablir, car la mort de l'Autre éveille l'illusion de la mentalité égocentrique dans laquelle le sujet réside, et nous



pousse mutuellement à reconnaître la vulnérabilité de l'autre et à construire un avenir commun dans lequel nous pouvons vivre en nous appuyant les uns sur les autres, en même temps, c' est un événement qui demande ce qui a été perdu, ou ce qui sera perdu. Au lieu de propager des fantasmes futuristes cruels, l'éducation considère la dignité de la personne humaine dans les conditions de la communauté immédiate et dans la relation aux autres et proposer un avenir réalisable qui ne suspende plus la vie présente. Sur la base d'une telle éducation, il est possible de créer un sujet qui est prêt à rompre la « relation de soi » et à sauter au-delà du silence et du cynisme dans la vie politique.

Deuxièmement, le deuil fait du domaine de l'affect, qui est ignoré par l'éducation moderne, le thème central de l'éducation. En se concentrant sur le « deuil », ce prix tente de clarifier la signification publique de l'éducation en termes de force affective. Étant donné que l'éducation moderne est basée sur la notion moderne de liberté mentale, il est difficile de traiter les conditions affectives telles que les réactions corporelles, les émotions et les relations comme les principaux problèmes. La peur, le cynisme, l'apathie, le découragement et le désespoir ont tendance à être rejetés comme pathologiques et contre-productifs. Mais les émotions négatives ont aussi de riches implications pour la finitude humaine et les relations sociales. Le problème du corps, qui est le lieu où vivent les êtres humains, et le problème du corps. La pédagogie du deuil suggère que les questions affectives qui appartenaient autrefois à l'individu et au corps – le soin, l'amour, le dégoût, la haine, etc. – peuvent devenir le thème central de l'éducation.

Troisièmement, le deuil suggère la direction de l'éducation démocratique comme la « cohabitation démocratique d'êtres vulnérables ». Le deuil est une façon d'aborder l'éducation démocratique basée sur l'événement universel de la « perte de l'autre ». Le deuil de la mort des autres nous rappelle que des êtres vulnérables exposés à la possibilité de la mort vivent ensemble dans ce monde indépendamment de leur propre choix ou de leur volonté, et que chaque vie est profondément liée les unes aux autres. Le deuil nous rappelle également la relation inséparable avec les autres, et c'est une œuvre qui trouve une place dans la société pour les êtres qui ne peuvent pas être pleurés, le deuil est pour ceux qui ont noué une relation solitaire avec eux-mêmes tout en étant coupés des autres. Il mène à un lieu de rencontre

démocratique. L'idée que toute éthique est rendue possible par l'Autre est l'idée que l'éducation démocratique peut être la base pratique des différentes façons de réaliser l'éducation démocratique dans cette étude, l'accent est mis sur le deuil, car la mort des autres et la question de la vie qui ne peut être pleurée sont nécessaires de toute urgence dans notre société.

## Références

- Agamben, G. (1997). *Homo sacer*. Paris: Seuil.
- Butler, J. (2005). *Vie précaire* (J. Rosanvallon, Trad.). Paris: Amsterdam.
- Butler, J. (2018). *Ces corps qui comptent* (C. Nordmann, Trad.). Paris: Amsterdam.
- Butler, J. (n.d.). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Presse universitaire de Harvard.
- Levinas, E. (2006). *Altérité et Transcendance*. Paris: Le Livre de Poche.
- Nussbaum, M. (1998). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2003). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2020). *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXIe siècle?*. Paris: Flammarion.