

RESEÑAS

ALCALÁ CAMPOS, Raúl. *Hermenéutica, analogía y significado. Discusión con Mauricio Beuchot*. Editorial: Surge, S. A. de C. V. México, D. F., 1999. Colección Magnum Bonum. ISBN: 968-5196-00-1. 87 páginas.

Esta nueva obra que estamos presentando se enmarca en el contexto de las reflexiones y debates surgidos en torno a la posibilidad de una *hermenéutica analógica* elaborada por el prestigioso sacerdote mexicano Mauricio Beuchot Puente O.P. En efecto, este libro constituye otro de los aportes relacionados con la fecunda perspectiva iniciada a partir de la obra *Tratado de hermenéutica analógica* (UNAM, 1997). Cabe destacar que la difusión de este nuevo movimiento ha sobrepasado los límites de la filosofía mexicana contemporánea y está cobrando relevancia en todo el ámbito del pensamiento iberoamericano.

Raúl Alcalá Campos, amigo y colega del fraile dominico, lleva varios años investigando y trabajando en estrecho contacto con los nuevos campos de estudio abiertos por la *hermenéutica analógica*. El presente libro, editado por Surge, reúne cuatro encuentros entre los dos pensadores mexicanos, los cuales tuvieron lugar durante los últimos diez años. En estos encuentros se abordan los temas centrales del debate hermenéutico contemporáneo y se desarrollan algunas de las relaciones que presenta la *hermenéutica analógica* con los otros ámbitos del pensamiento contemporáneo. A lo largo de estos diálogos también se encuentra una valoración de los nuevos enfoques y soluciones que se proponen desde la original perspectiva de Mauricio Beuchot. Las intervenciones de Raúl Alcalá abren cada uno de los encuentros. En cada exposición se presenta una breve descripción del tema a analizar. Posteriormente se destacan algunas cuestiones puntuales que el autor considera aún no solucionadas o que, en su opinión, no se encuentran debidamente desarrolladas en la obra del dominico mexicano. Las respuestas de Beuchot, sintéticas pero de gran densidad conceptual, abordan cada uno de los planteos con rigor y claridad. Considero que, mediante la lectura de estos “diálogos”, se puede obtener una mayor comprensión y precisión de muchos de los conceptos presentes en el *Tratado de hermenéutica analógica*.

A continuación expondremos los ejes temáticos que se abordan en cada uno de estos encuentros y posteriormente brindaremos una breve reflexión final.

El primer diálogo, titulado “*La pugna de Mauricio Beuchot por la analogía*” es el fruto de una presentación y reseña crítica hecha por Raúl Alcalá de la obra *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente* (Puebla, UAP, 1989), escrita por M. Beuchot. “La finalidad de Beuchot en este libro es investigar algunas de las aplicaciones de la hermenéutica al lenguaje inconsciente” (pág. 9). Para ello el sacerdote dominico expone la hermenéutica de Paul Ricoeur, la aplica al psicoanálisis y a la técnica psicoterapéutica de Eugene Gendlin denominada *Focusing* (focalización) de los significados vivenciados que se contienen en el acervo psíquico inconsciente. La presentación de Alcalá aborda los ejes fundamentales de la investigación realizada por Beuchot en torno a la hermenéutica y a la antropología ricoeuriana. Se analizan, entre otros elementos, el objeto de la hermenéutica (el símbolo polisémico), su relación con la semántica y la semiología, su estatuto epistemológico y su metodología. También se estudia la importancia del plano pre-conceptual en el quehacer hermenéutico. Desde el múltiple marco de referencias que abre el estudio del nivel pre-conceptual, Alcalá destaca que “uno de estos supuestos pre-conceptuales lo constituye la vivencia del tiempo, la manera en la que se vive el tiempo” (pág. 12). Dentro de este análisis, la vivencia del *futuro* cobra especial relevancia. En efecto, para Ricoeur, el hombre se proyecta hacia el *futuro*. De donde surge que “hay una radical historicidad del hombre, pero ésta, a su vez, está relacionada con el ser; hay, pues, un supuesto ontológico y un sentido que no sólo lo vamos descubriendo sino realizando y previendo” (pág. 12).

A partir de estos estudios se aborda el tema del inconsciente y su relación con la hermenéutica. En este ámbito se inserta la crítica que efectúa Beuchot, siguiendo a Ricoeur, del psicoanálisis. De la vinculación del psicoanálisis con la vivencia del tiempo, se desprende que “el psicoanálisis freudiano manifiesta una hermenéutica incompleta, ya que sólo interpreta la arqueología del sujeto, que adolece de escatología o futuro” (pág. 13). Con el objeto de profundizar en el análisis de la afirmación anterior se estudian los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica, partiendo de los presupuestos antropológico-filosóficos presentes en el psicoanálisis freudiano.

En este marco se insertan tres comentarios críticos que efectúa Alcalá. Mientras que los dos primeros se dirigen al pensamiento de Paul Ricoeur, el tercero se relaciona directamente con las ideas de Mauricio Beuchot. La crítica realizada a Beuchot gira en torno a la noción de verdad como correspondencia, de la cual Alcalá no se encuentra convencido.

En la respuesta escrita por Beuchot se encuentra el análisis y solución a las tres críticas presentadas. Si bien la exposición de cada respuesta puede resultar un poco sintética, los conceptos allí vertidos no dejan de ser enriquecedores.

El segundo diálogo es el más extenso. En él se aborda el tema de la hermenéutica analógica. Esta exposición apareció en el libro *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar hermenéutico?* (México, UIA, 1997, pp. 181-203). En el primer título de este apartado, “*La noción de Analogía*”, Alcalá pone en tela de juicio la estrecha vinculación entre hermenéutica y analogía presente en la obra de Beuchot. En este sentido, afirma que no queda claro si la analogía es sólo un método de la hermenéutica o si hay una identificación absoluta entre hermenéutica y analogía. También advierte sobre una aparente confusión entre la concepción de una *racionalidad lógica* propuesta por Beuchot y la esperanza positivista en virtud de la cual todo lo que es justificable sólo lo es respecto a una racionalidad lógica axiomática. Posteriormente se presentan los tipos de analogía que propone Beuchot, quien sigue para esto la obra *De la analogía de los nombres* del Cardenal Cayetano. En este sentido señala Alcalá que, para Beuchot, “la analogía tiende más al equivocismo que al univocismo, pues atiende más a las diferencias que a las semejanzas” (pág. 28). En este marco se presenta el pensamiento de Nicholas Rescher. Este pensador también ha llamado la atención recientemente sobre el papel de la analogía dentro de la filosofía. Luego, en un apartado titulado “*Metáfora y Analogía*”, Alcalá opina que a Beuchot le falta profundizar en el tema de la metáfora, y, a fin de aclarar algunos puntos, apela al estudio sobre la metáfora de Max Black (*Modelos y metáfora*. Madrid, Tecnos, 1996). Finalmente, bajo el título “*Hermenéutica analógica*”, se analizan un binomio de conceptos que inspiran toda la obra del dominico mexicano. Se trata, por un lado de la relación entre *explicar y comprender* y, por otro lado, de la relación entre *tradición e innovación*. En estos puntos Alcalá solicita de Beuchot una mayor profundización.

La respuesta que ofrece Beuchot es extensa y se detiene en cada uno de los puntos cuestionados por Alcalá. Primero aclara la relación entre analogía y hermenéutica. Posteriormente afirma que “la analogía es un instrumento lógico, pero más del lado de la lógica informal que de la formal –al contrario de como me ha entendido Alcalá–. En efecto, aun cuando los términos analógicos no invalidan el silogismo – como decía Aristóteles –, porque no introducen en ellos ambigüedad completa, lo cual sí lo invalidaría, sino ambigüedad controlable, la analogía requiere del diálogo para establecerse, obedece más a una lógica tópica y a una retórica que a una lógica

axiomática o analítica” (pág. 42). A continuación, profundizando en la noción de analogía, precisa a qué se refiere cuando afirma que la analogía señala más la diferencia que la semejanza. También especifica lo que él considera como analogante dentro de los diversos modos de analogía. “Si se me preguntara cuál de los tipos de analogía tomaría como modelo de toda la analogía, tomaría el de proporcionalidad propia” (pág. 43). En este apartado también aborda el complejo concepto de “relativismo relativo” o relativismo analógico desarrollado anteriormente en el *Tratado de hermenéutica analógica*. Finalmente, Mauricio Beuchot precisa su posición con respecto a las de Nicholas Rescher y Max Black.

El siguiente trabajo se titula “*Hermenéutica y analogía en Mauricio Beuchot*”. Este escrito de Alcalá fue editado anteriormente en A. Gutiérrez (comp.), *Hermenéutica y analogía. Diálogos con Mauricio Beuchot* (México, Universidad Intercontinental – Plaza y Valdés, 1999). El punto de encuentro en este tercer diálogo lo constituye la obra *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*. En este libro Beuchot aborda la situación del pensamiento contemporáneo. También elabora una revisión del papel de la epistemología en nuestro siglo. Señala que la misma se sumergió en el univocismo y que, como consecuencia, se buscó la hermenéutica para escapar de él; pero con ello se está tendiendo al equivocismo. Nos dice Alcalá: “Para salir de este dilema Beuchot propone la hermenéutica analógica. Esta respeta las diferencias pero mantiene la unidad. Intenta comprender la ciencia de un modo que no sea ni meramente descriptivo ni meramente prescriptivo, sino interpretativo. Comprende y orienta de acuerdo a la pluralidad de la ciencia, con arreglo a sus objetos” (pág. 52).

Alcalá, siguiendo la misma metodología del primer diálogo, primero presenta el pensamiento de Beuchot y posteriormente expone sus críticas. En este marco se insertan las propuestas de Alcalá. En primer lugar nos dice: “Desde luego que acepto el no caer en los extremos, ya sea el del univocismo o el del equivocismo, sino que acepto que hay que optar por el intermedio, el de la analogía; pero ¿sólo la analogía tiene ese privilegio? No estoy muy seguro de que así sea” (pág. 55). En segundo lugar, realiza una advertencia sugerente: “A la hermenéutica hay que protegerla principalmente de los hermeneutas, pues debería ser claro que tiene sus límites y que no debemos exagerar su aplicación, sobre todo en casos en que no tiene sentido, como en casos concretos de las ciencias formales, donde no hay criterios de decidibilidad para las proposiciones” (pág. 56). En tercer lugar le cuestiona a Beuchot el hecho de que considere posible la universalización de la analogía. Al respecto nos dice, “esta

afirmación, creo, necesita ser desarrollada y aclarada.” En cuarto lugar afirma que “Beuchot en algunas ocasiones ha sostenido verbalmente que él lo que acepta es una “universalidad relativa” (lo cual parece contradictorio)” (pág. 57). Finalmente dice que: “Si aceptamos la experiencia hermenéutica de Gadamer, no veo cómo se puede meter la analogía; tal vez aquí lo que le faltaría a Beuchot es dar un ejemplo amplio de aplicación de su hermenéutica analógica” (pág. 57).

A todas estas cuestiones hace frente la respuesta de Beuchot. Primero afirma que no universaliza la hermenéutica, pues esta “sólo entra donde hay polisemia, y no parece evidente que todo sea polisémico” (pág. 60). Pero aclara que: “En el caso de la hermenéutica, al interior de ella misma, me parece que sí hay que universalizar la analogía, esto es, decir que la analogía es lo constitutivo de la hermenéutica” (pág. 60). En efecto, allí donde se afirma una pura univocidad o una pura equivocidad la hermenéutica resulta irrelevante. Finalmente aclara el tema de la universalidad relativa. Dice al respecto: “Más que hablar de universalidad relativa he hablado de relativismo relativo, el cual no es contradictorio” (pág. 60).

El cuarto diálogo se titula “*Cuestiones de hermenéutica a Mauricio Beuchot*” aparecido en M. Beuchot – J. Velázquez (comps.), *Memorias de las Ias. Jornadas de Hermenéutica* (México, UNAM, 1999). En este artículo Alcalá somete a análisis lo que implica el concepto de *círculo hermenéutico*. Nos dice al respecto: “Me parece que el problema del círculo hermenéutico es algo que no requiere solución porque no es ningún problema” (pág. 62). Para fundamentar su opinión, analiza las implicancias de la relación entre las partes y el todo. Posteriormente vincula sus conclusiones con los supuestos de las hermenéuticas univocistas y equivocistas. Finalmente somete a crítica la idea según la cual el grado de *coherencia* de una interpretación actúa como criterio de validez de la misma. A tal efecto realiza un análisis, vinculado a los paradigmas kuhnianos, de los términos empleados en la interpretación de un texto.

La última respuesta de Beuchot se divide en dos partes. Primero responde a los interrogantes en torno al *círculo hermenéutico*. Luego, intenta mostrar que la hermenéutica analógico-icónica que propone se libra de las críticas realizadas por Alcalá. El punto central de la primer parte lo encontramos en la siguiente afirmación: “Alcalá parece decir casi que vemos las partes y el todo simultáneamente. No tendría empacho en aceptar esto. Pero también veo que, dado el carácter reflexivo (más que meramente circular) de nuestro conocimiento, hay que decir que no captamos el todo de manera clara y dis-

tinta en una primera instancia” (pág. 75). Con respecto a la segunda parte, afirma nuevamente que sólo hay hermenéutica donde hay multivocismo. Pero el multivocismo tiene dos clases: la equivocidad y la analogía. La diferencia radica en que la analogía permite interpretaciones conjeturales que van mejorando el proceso interpretativo. En consecuencia, nos dice Beuchot: “creo poder decir que el círculo hermenéutico no es vicioso, sino virtuoso, y que permite comprender, y, sobre todo, darnos cuenta de que comprendemos paulatinamente, cada vez con mayor profundidad y precisión, y, por ello, nos hace percatarnos de la reflexividad de la filosofía misma” (pág. 79).

Comentario final

Las páginas de este libro, de lectura ágil y amena, pueden resultar útiles tanto para el lector que simplemente desee introducirse en los problemas generales de la hermenéutica, como para el investigador que busque profundizar en torno a la hermenéutica analógica. Esta nueva obra puede ser particularmente útil para quienes hayan leído previamente el *Tratado de hermenéutica analógica*. Se puede observar que las respuestas de Beuchot, siguen las líneas básicas del programa de investigación presentado en el *Tratado*.

Finalmente, el libro ofrece un apéndice actualizado en el cual se encuentran todas las publicaciones de Mauricio Beuchot y Raúl Alcalá vinculadas al estudio de la hermenéutica.

Mario Šilar

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

LUKAC DE STIER, María Liliana (Tesis doctoral) *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Universidad Católica Argentina – Instituto para la Integración del Saber. Buenos Aires - 1999

Del homo homini lupus al homo homini Deus

Teniendo que elegir un tema de tesis, el veinteañero Jean Guitton se dirigió a Maurice Blondel, quien le aconsejó: “No estudie nada que no esté amarrado a la piedra angular de su sustancia”, pero, le preguntó Guitton, “¿qué es una tesis?”. “Tesis = posición. Su tema de tesis, si no se trata de mundanidades fútiles, no puede ser más

que **su toma de posición en el ser y en la vida**”, respondió Blondel. La tesis que reseñamos aquí da cumplimiento cabal al consejo blondeliano.

Cuando uno prepara y elabora, o cuando uno lee, evalúa o reseña una tesis, se sabe comprometido a confrontarse con la ineludible búsqueda del “eje de afirmación de su vida hacia **Lo Verdadero**”; así -con mayúsculas- lo habrá pronunciado el viejo Blondel, y con las mismas mayúsculas obedecía el joven Guittou. Con parejo espíritu filosófico en la búsqueda de la verdad, **María Liliana Lukac de Stier**, expone en su tesis su personal aproximación ontológica y vital a la Verdad Absoluta.

Y en este caso particular, indagando sistemática y radicalmente la filosofía de **Thomas Hobbes**, la tesisista deja irradiar, quizá más allá de su propia hipótesis de trabajo inicial, una iluminadora paradoja: toda filosofía, incluso aquellas que reniegan escépticamente de la verdad absoluta (**verum**), al renegar reafirman lo absoluto de la verdad y la sed de verdad (absoluta) de todo hombre. Y, de modo análogo, toda moral y toda política que, en nombre del “egoísmo natural”, la desconfianza y el temor recíproco de los hombres, renegando del bien absoluto (**bonum**), incurren en autocontradicción pragmática, delatando que el apetito del hombre tiene hambre de absoluto, sea esta saciada con alimentos buenos y sanos o malos y descompuestos.

La tesis despliega metódicamente lo que se propuso demostrar: el hecho de que la filosofía política y moral en Thomas Hobbes, los tópicos más divulgados del pensador inglés, están arraigados en un fundamento metafísico mucho más hondo: su concepción del hombre. Luego de plantear introductoriamente las diversas y divergentes lecturas que se vienen haciendo del autor del **Leviatán**, Lukac de Stier va a conducir su interpretación de las fuentes hobessianas, guiada por un principio hermenéutico que confiere unidad sistemática e histórica a la obra estudiada. Filosofía y método se unen en una teoría explicativa universal que ha privilegiado “la causa eficiente de una materia en movimiento”.

Un estudioso de Hobbes condensa su pensamiento, afirmando que en su obra **“todo es cuerpo y movimiento”**... y todo lo demás, como lo expone clara y consistentemente la autora, es un corolario de esto: su nominalismo, su mecanicismo, su concepción de ciencia, de libertad o de poder. Es por ello que el segundo capítulo de la tesis estudia al “hombre como ser corpóreo”, desglosándose esta unidad en los puntos que estudian: “el movimiento como causa de todo lo real”, “el movimiento como cualidad de los cuerpos”, la “relación entre los cuerpos: teoría mecanicista”; el

“conocimiento de los cuerpos: teoría sensualista”; culminando con un acápite sobre “lenguaje, razón y ciencia: nominalismo radical”. De ello se puede colegir que no estamos aquí ante la primacía de la *teoría* de los griegos, ni en la primordial “*vita contemplativa*” de los cristianos; con Hobbes ya nos sumergimos en el pathos moderno de la “*vita activa*”. No se trata de contemplar sino de dominar la naturaleza; en paráfrasis baconiana: el saber es para el poder; el conocimiento está al servicio de la acción: tal es el propósito de la filosofía y la ciencia de Hobbes.

El “paso” sistemático para comprender a Hobbes discurre “del cuerpo humano” al “cuerpo social”; y aquí también se advierte el antiaristotelismo que impregna su filosofía. Hobbes es un materialista y un mecanicista perfecto; ha abolido la causa final; y la ética y la política “se deducen” de su física. El movimiento es la causa universal... y ello lo va desarrollando en el encadenamiento de las ciencias, en sintonía con los saberes de su siglo, cuasi *more geométrico*: si el movimiento es la causa de todo lo real, es preciso partir de la *geometría*, ciencia básica para el estudio del movimiento; luego vienen los movimientos de un cuerpo sobre otro, estudiados por la *mecánica*; con ella enlaza la *física*, estudiando “los movimientos internos e invisibles de las partes de todo cuerpo”. Por último Hobbes destaca “los movimientos de la mente (*motions of the mind*)” (aversión, amor, envidia, etc) que son “causa de la asociación humana artificial llamada *Estado* y que originan la *filosofía moral y civil*”. Por eso, citando a otro estudio de Hobbes, la autora dice que más que como un materialista, este pensador debería ser descrito como “el gran metafísico del movimiento”.

El tercer capítulo de la tesis indaga sobre “el hombre como individuo o cuerpo individual”; punto en el que se va a desplegar el “pesimismo antropológico” hobbesiano en la descripción del “estado de naturaleza”; es el lugar donde se asientan los fundamentos antropológicos de la moral y política hobbesianas. En el fondo, como queda aquí bien mostrado, la antropología de Hobbes se reduce a “cuerpo y movimiento”. Negadas las causas formal y final, la *naturaleza* queda reducida a las causas material y eficiente; en lo que está siguiendo y amplificando el **mecanicismo** iniciado por Bacon y Descartes; con la innovación aportada por Harvey y sus descubrimientos de la circulación sanguínea; de allí que para Hobbes el corazón sea el primer motor y fuente de la vida; inmuta al cuerpo y éste a la mente. Los conceptos mentales y las pasiones cordiales no son sino movimientos mecánicos (no orgánicos); perfilándose asimismo una antropología del “hombre-máquina”.

El hombre aquí, por naturaleza, contra Aristóteles y sus seguidores, no es un *animal político*; para Hobbes el hombre *natural* es un simple animal, que desde que nace desea **poder**. Expresamente dice Hobbes que “la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha (*vita contemplativa*). Pues no hay tal **fin último**, objetivo supremo, ni **summum bonum**, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral...”. Por ello, concluye aquí Lukac de Stier, al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, Hobbes considerará natural todo lo que se da en el ser humano, no existiendo una naturaleza que funde un **orden** moral objetivo. Las tendencias y operaciones que se dan en los hombres han de aceptarse como naturales, por viles y perniciosas que sean. Y en este polémico punto de su noción de *naturaleza* es donde se produce la sutura “entre la antropología y la política hobbesiana”.

Y de la moral y la política se ocupa la cuarta y última parte de la tesis reseñada: “el hombre como parte del cuerpo político o cuerpo artificial”; que estudiará la superación del “estado de naturaleza” y la concomitante justificación del Estado (Leviatán). Aquí, según entiendo, se juega el corazón de la tesis de Hobbes; el miedo, la desconfianza y el temor recíproco entre los hombres (en estado de naturaleza), son las **pasiones** que le conducen a instaurar un poder común y temible. Este temor, como pasión para obtener la paz y la seguridad, es la causa del “pacto social” que va a crear al Estado; al Leviatán, ese “dios mortal”.

En la antropología de Hobbes, la volición o el querer está compuesto de pasiones (apetitos o aversiones), y éstas preceden a la acción. Hasta la razón debe esclavizarse a las pasiones. Aquí no se puede hablar de una “voluntad racional” y tampoco de una “libertad del querer”; lo que hay es un “determinismo de las acciones”, ya que “los actos voluntarios, en tanto movimientos, son producidos por el movimiento de las pasiones”. Y la libertad queda reducida, coherentemente a este fundamento antropológico, a una “ausencia de impedimentos externos al movimiento”, o, a lo más, “como ausencia de obligación”. “Libertad –cita la autora- significa, propiamente, la ausencia de oposición; por oposición yo quiero significar los impedimentos externos al movimiento, y puede ser aplicada tanto a las creaturas inanimadas e irracionales como a las racionales”.

Tampoco estamos ante un necesitarismo ciego, sino ante una compatibilidad entre libertad y necesidad: “no queremos libremente, sino que hacemos libremente lo

necesariamente querido”, es una fórmula muy elocuente de esta metafísica mecanicista, de la que “moralmente” se va a desprender una consecuencia gravitante para la filosofía de Hobbes: el **egoísmo natural**; él es el principio motor del obrar humano, y se lo comprende en tanto el hombre, por necesidad natural, desea lo que es bueno para él; lo que es de su interés; lo que le reporta beneficios particulares (concomitantemente, y por contrario imperio, quedan disueltos tanto el “animal político” –la natural sociabilidad- como el “bien común” aristotélicos).

Todas las acciones humanas, pues, están motivadas en la búsqueda del **interés propio**, y, al conectar este interés con el mecanicismo biológico en el que se inscribe, la resultante no puede ser sino el “egocentrismo universal”. Y tal antropología egoísta es la matriz de nuestra “prudencia moral y civil”, que no es obviamente la prudencia aristotélica, sino el regir todo lo que hacemos por el deseo o pasión, ya de poder (sobre otro), ya de miedo (ante otro)... y, como se vio, estas pasiones son la causa necesaria del pacto o contrato por los que el hombre va a crear la sociedad civil; ergo, el estado (la polis) resulta un “artificio” o “artefacto” humano.

El egoísmo natural y el temor se convierten así en el fundamento de la sociedad civil. Leviatán, dios mortal creado por los hombres; artificio prohijado por el solipismo, el mecanicismo, el nominalismo y el individualismo de Hobbes. El individuo humano aquí sólo busca su autoconservación; eso es lo único que todos los hombres comparten; y en ello se asienta esa sociedad civil, divorciada no sólo del bien común, sino de todo altruismo, de toda solidaridad, de toda fraternidad. La autora señala que este hombre es incapaz de amar; el único amor que puede tener es a sí mismo (el mal “amor sui” agustiniano)... y es en éste contexto en el que los investigadores han logrado esclarecer los aforismos clásicos que condensan la antropología hobbesiana: **“del homo homini lupus se pasa al homo homini Deus”**. Lukac de Stier lo comenta diciendo: “en definitiva, el único amor del que es capaz el hombre hobbesiano es el amor propio. El hombre cuando actúa lo hace siempre poniéndose a sí mismo como fin de sus actos, lo que equivale a decir que el hombre, para Hobbes, es su propio Dios; pues es absolutamente privativo de Dios tenerse a sí mismo como fin de todo su obrar, ya que es el Máximo Bien”. Lo cual en una interpretación posible habría de leerse como la expresión del “*summum* del egoísmo para el que cada hombre individual es un Dios para sí mismo”.

En este contexto se vislumbra por qué para Hobbes no puede existir el bien metafísico (**bonum**); lo bueno o malo dependen siempre de la acción, beneficiosa o dañina para el individuo. Posición ética que anticipa el utilitarismo, el pragmatismo y el relativismo moral y político; porque de ella se desprende la negación de toda moral objetiva, por lo cual la autora habla de la “amoralidad y alegalidad del hombre natural”. Sin “sumo bien” y sin “fin” la naturaleza humana queda reducida a **las pasiones... y la moralidad, punto capital para Hobbes, sólo se da en la vida civil**¹. No existen virtudes “naturales”, como la prudencia, ni la “recta razón (para obrar)” –la “recta ratio agibilium” de Santo Tomás de Aquino–. Sin duda ha cambiado radicalmente el escenario de la moralidad; se ha pasado de la confianza en las fuerzas de la naturaleza humana para obrar bien, obrar conforme a la razón (el “poder” de la razón), a la desconfianza en un estado de la naturaleza que instaura la “razón”, o, mejor dicho, la pasión del poder.

Ética y política son artificios humanos, no ordenados natural o racionalmente. La desconfianza, la sospecha y el temor recíproco son los artífices del contrato y de la sociedad civil. El miedo a la muerte y los deseos son las pasiones y las “razones” para ese pacto social que, según imagina Hobbes, salvará al hombre de caer en el “estado de naturaleza”. Contra la sociabilidad *natural* afirmada por Aristóteles, Hobbes propone que el hombre, por naturaleza, es *apolítico*. El “temor recíproco” entre los hombres es el que instaura el único poder común, temible; un soberano absoluto: el Estado como “**Leviatán**”, monstruoso dios mortal, que garantizaría que nuestra vida deje de ser “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”. El “rédito” y acopio de miserias y brutalidades de más de tres siglos de ciencia y práctica políticas basadas en tales “contratos sociales” debiera eximirnos de explicar por qué hoy, en el ocaso de las posmodernidades, volvemos a dirigir nuestra mirada al “comunitarismo”, a la “solidaridad”, a la “fraternidad”, y, por sobre todo, al horizonte utópico y necesario de la “civilización del amor”. El **amor**, no el temor recíproco, es el único fundamento consistente para la convivencia comunitaria en la que el hombre sea el hermano del hombre.

Ramón Eduardo Ruiz Pesce

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

¹ Así como luego, en Hegel, la “eticidad” (Sittlichkeit) consumará la libertad del Espíritu Objetivo, en la sumisión del ciudadano a la ley del Estado

BERBEGLIA, Carlos Enrique. *Viaje parcial por el planeta tierra*. Stevenson Editorial – Librería Interlíneas. 2000. 93 pág.

Dice un poeta español con varios heterónimos, que "*la poesía es un arma cargada de futuro*²"; y maldice la poesía tomada como un "lujo cultural" por los que no toman partido, por los que se han vuelto indiferentes y neutrales. Si no es herramienta, como pide aquel poeta, entonces, ¿para qué hacer poesía? ¿Cómo hacerla? ¿Es necesaria la injusticia, es imprescindible el amor, es fundamental hundirse en los abismos más íntimos del ser? No siempre, nos explica Carlos Enrique Berbeglia en la última entrega del deleite estético que es su poesía, y su infaltable acompañante: la prosa-poesía.

"No siempre. También la dignidad
con que sobrellevamos
la asfixia que los miembros
firmes de la nada
nos provocan cuando,
en la noche,
frente a los reflejos
de alguna fruslería,
nos multiplicamos
y un trueno,
impreciso,
resbala en las paredes"³.

Imprecisas precisiones; ilusiones, ambigüedades. Elementos tan dispares como pueden serlo unos cuantos "fósforos quemados que buscan el azar capaz de amontonarlos"⁴. Eso es lo que nos queda.

Dos temas recurrentes atraviesan toda esta obra. El autor vuelve explícita su preocupación en lo que él llama *conclusión parcial* (toda conclusión total, por cierto,

² Gabriel Celaya. "*La poesía es un arma cargada de futuro*". De "*Cantos Iberos*"(1955). Ed Alianza. Madrid, 1981.

³ *Justificación de la poesía*. Febrero 1998.

⁴ *Precisiones III*. Diciembre 1997.

anularía el sentido de su obra); pero implícitamente nos acompañan en cada balada, en cada fábula, en cada poema, en cada comentario.

La verdad y la libertad, o mejor dicho, el significado último de éstas palabras, constituye el primero de estos temas. La verdad tiene tipos, modos de ser, atributos, características, que nos hablan de su ser absoluto, relativo o transitorio, de su demostrabilidad o su indemostrabilidad, o del ámbito religioso, científico o estético, en el que se desarrolla. La verdad es plural, dispersa en cada ser, provisoria por fuerza, contextualizada. Ahora bien, es en la existencia, en la puesta en juego de los conceptos teóricos, donde la verdad se enlaza con la libertad. Y se enlazan de manera inversa. A mayor acatamiento a la verdad pretendidamente absoluta, menor espacio queda para la libertad individual. La ecuación sería más o menos así: las verdades son muchas, y externas, pero pueden (y deben) depender de la acción individual. El individuo puede apropiarse así de algunas de estas verdades. Y ser libre desde esa apropiación. Pero su libertad no deberá depender de ninguna verdad absoluta.

Por eso, el tornarnos escépticos de tanta verdad unívoca, se constituye en la base del conocimiento y en la llave de la libertad. ¿Y dónde encontrar el conjuro para tanta certeza? Sin duda en la ilusión; en la fantasía, porque como dice Berbeglia: “agradecemos la existencia de la fantasía, porque los sentidos no suelen engañarnos...”⁵.

Y si bien es cierto que las ilusiones pueden volverse realidad, es igualmente cierto que la realidad las arrasa, las abate, las destruye. Es mejor que permanezcan así, entonces, en su esfera de irrealidad.

*"La desprovista unción
de lo existente remeda
esta flor que deposito en vos,
en tanto, tras cada ocultamiento,
desnuda su realidad el mundo"*⁶.

Tanto como la relación entre la verdad, la ilusión y la realidad se convierten en un sendero a lo largo del libro, igualmente lo es el tema del presente, de su fragilidad,

⁵ *Propuestas iniciales*. Febrero 1998.

⁶ *Canción primera de inquietud y amor*. Abril, 1998.

y de la inexistencia del pasado y del futuro. Hacia el final, otra "conclusión parcial" nos lo advierte: el futuro nos aflige de ansiedad; el pasado, de nostalgia.

"Sostener que el pasado fue mejor constituye un fraude del sentimiento..."

"El futuro es un campo de posibilidades. Su incertidumbre nos angustia y su profundidad nos amilana"⁷.

¿Y el presente?

"El presente se nos escurre con una sordidez ingobernable"⁸.

De modo que aquí estamos, sin verdades ni certezas, sin pasado y sin futuro, con un presente inasible y con la fragilidad de un instante.

Un breve relato del autor, nos sitúa en el núcleo de su pensamiento. Para esto describe tres personajes: el primero vive en el pasado y el segundo en el futuro. Un tercero los invita a su casa, pero ellos no han nacido para encontrarse, y en el breve instante en el que se ven, como una imagen especular, como "una partícula y su anti-partícula", desaparecen, se anulan, estallan en medio de un relámpago, y enciegan a su anfitrión, que no sabrá nunca qué sucedió, porque es solamente un presente, un simple presente inexistente⁹.

Pero un último tema inquieta al lector. Podríamos decir que es otro plano de reflexión, otra ventana a través de la cual mirar el mundo. Es el referido a las transformaciones, a las destrucciones y a las sucesivas creaciones.

Lejos de pensarlas como independientes de los conceptos anteriores, las transformaciones aludidas (y fabuladas) se entrelazan con el pasado-presente-futuro, con el cambio y con el no cambio, con la libertad, y quizás... ¿con el destino? Aparecen así relatos en los que Dios, hastiado sin duda, decide crear nuevamente a los humanos, ubicándolos por generaciones sucesivas, en una serie de esferas incluidas unas en otras. Les otorga el giro inicial, el movimiento primigenio, y cada esfera de creación da lugar a un tipo humano diferente. Pero luego, libradas a sus propios movimientos, libres de la creación originaria, y dueñas de una nueva creación, las esferas y sus ocupantes co-

⁷ *Penúltima conclusión parcial*. Septiembre, 1998.

⁸ *Idem*.

⁹ *Una aporía resuelta*. Enero, 1998.

mienzan una serie de luchas que culminan en principio, en la producción alternativa, cíclica, atemporal, de hombres encantadores o bestiales, y por último, en la propia destrucción de las esferas, en su dispersión en el universo, y en la, otra vez reiniciada lucha entre los tiernos y las bestias, entre los buenos y los malos¹⁰.

Sí; Berbeglia nos acomete con un escepticismo descarnado muchas veces. Nos anuncia, desde las "Propuestas iniciales" que los hombres han superado la etapa instintiva y carente de libre albedrío de los animales, pero que han llegado a una libertad vacía de contenido, "borrosa, fantasmal"¹¹. Quizás autodestructiva, como los habitantes de las esferas superpuestas. Y aunque su escepticismo nos arroje violentamente a la íntima certeza de la desesperanza, hay algo en todos estos textos sugestivos, bellos, irónicos, muchas veces revulsivos, pero definitivamente conmovedores: nos conectan con las eternas preocupaciones del alma, y lo mejor de todo, es que no nos dan ninguna respuesta.

María Cristina Di Sarli
Universidad de Buenos Aires

¹⁰ *Breve hipótesis sobre un mundo despojado*. Diciembre, 1996.

¹¹ *Propuestas iniciales*. Febrero, 1998.