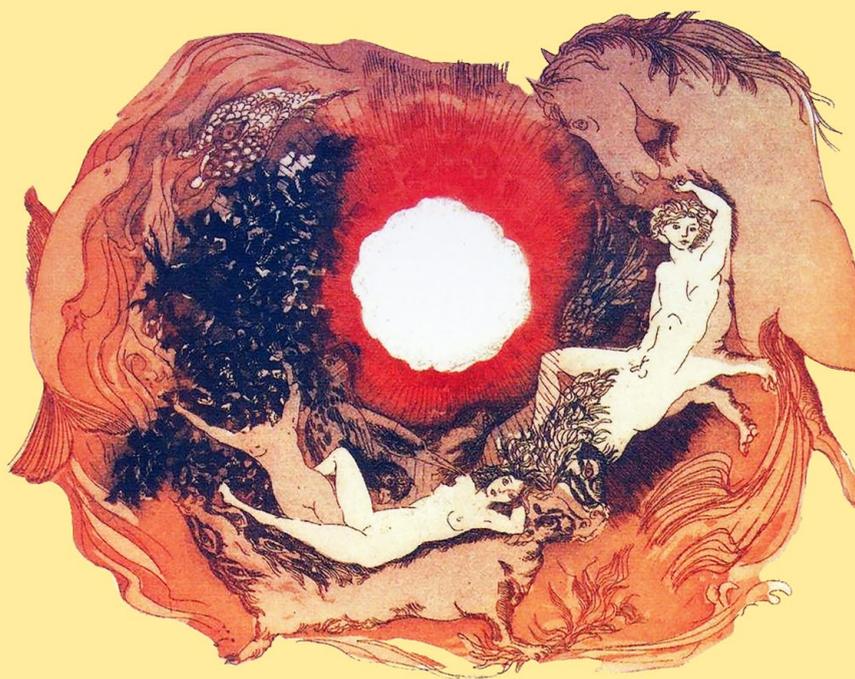


EL DERECHO COMO ESTÉTICA

ESPISTEMOLOGÍA DEL
CONOCIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD:
EL “NIQUILISMO”/NIHILISMO DE LA DUDA



MORRIS L. GHEZZI



Instituto Latinoamericano de Altos Estudios

El derecho como estética
Epistemología del conocimiento
y de la voluntad:
El “niquilismo”/nihilismo de la duda

El derecho como estética
Espistemología del conocimiento
y de la voluntad:
El “niquilismo”/nihilismo de la duda

Morris L. Ghezzi

Emanuele Severino (prefacio)

Agostino Carrino y

don Paolo Renner (epílogos)

Natale Magarelli (traducción)

Queda prohibida la reproducción por cualquier medio físico o digital de toda o un aparte de esta obra sin permiso expreso del Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–.

Publicación sometida a evaluación de pares académicos (*Peer Review Double Blinded*).

Esta publicación está bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento - NoComercial - SinObraDerivada 3.0 Unported License.



ISBN 978-958-5535-06-0

- © MORRIS L. GUEZZI, 2016
 - © Traducción: NATALE MAGARELLI, 2016
 - © Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–, 2019
- Derechos patrimoniales exclusivos de publicación y distribución de la obra
Cra. 18 # 39A-46, Teusquillo, Bogotá, Colombia
PBX: (571) 232-3705, FAX (571) 323 2181
www.ilae.edu.co

Ilustración de portada: CARLA TOLOME0, *Baldauders*, 1985, aguafuerte y aguatinta

Diseño de carátula y composición: HAROLD RODRÍGUEZ ALBA
Edición electrónica: Editorial Milla Ltda. (571) 702 1144
editorialmilla@telmex.net.co

Editado en Colombia
Published in Colombia

*A mi inocencia,
porque nunca condené a nadie a que naciera,
no perpetuando de tal manera
el horror de la vida/muerte.*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN COLOMBIANA <i>SIMONETTA BALBONI GHEZZI / GERMÁN SILVA GARCÍA</i>	11
PREFACCIÓN	15
PREMISA	19
CAPÍTULO PRIMERO LA MANZANA, LA SERPIENTE Y EL BUEN DIOS	25
CAPÍTULO SEGUNDO MONISMO Y DUALISMO DEL MUNDO	41
CAPÍTULO TERCERO ¿DE LIBERO O DE SERVO ALBEDRÍO?	59
CAPÍTULO CUARTO DERECHO ARTIFICIAL	77
CAPÍTULO QUINTO “NIQUILISMO” Y NIHILISMO	91
CAPÍTULO SEXTO EL DERECHO COMO ESTÉTICA	105

El derecho como estética

EPÍLOGOS	127
CONSIDERACIONES ESCÉPTICAS ACERCA DE UN NIHILISMO POSMODERNO <i>AGOSTINO CARRINO</i>	129
UN DIÁLOGO CON EL AMIGO MORRIS <i>DON PAOLO RENNER</i>	151
POST DATA TRAMPA SIN SALIDA: REFLEXIONES SOBRE LAS CRÍTICAS RECIBIDAS <i>MORRIS L. GHEZZI</i>	155

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN COLOMBIANA

SIMONETTA BALBONI GHEZZI / GERMÁN SILVA GARCÍA

Es con inmensa gratitud y agradecimiento al profesor GERMÁN SILVA GARCÍA*, por su iniciativa, colaboración y, sobretodo, cariñosa amistad, además que sintonía científica y académica con el Autor, que presentamos *El derecho como estética*, en su primera traducción al público de Colombia.

* Director de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Colombia, en Bogotá y Director General del Instituto Latinoamericano de Altos Estudios -ILAE-.

Este libro se publicó en 2016 en Italia, pero tiene una génesis que empieza desde muy lejos.

La teoría del derecho como estética se centra en claves metodológicas y epistemológicas fundamentales como la investigación empírica, la distinción entre juicios de hecho y de valor y el pluralismo de los ordenamientos sociales y jurídicos.

Pero, más específicamente, ella surge de temas que el Autor había dejado abiertos en sus obras anteriores como, sobretodo, las problemáticas expresadas en *Le ceneri del diritto* (*Las cenizas del derecho*) (2007)¹ y *La scienza del dubbio* (*La ciencia de la duda*) (2009)², es más, ella se propone como la respuesta a las preguntas que el mismo MORRIS L. GHEZZI se plantea al final de las investigaciones contenidas en estos mismos textos.

La autonomía del individuo ¿consente todavía que se recorran los antiguos caminos de un deber ser generalizado o que se pueda genera-

1 MORRIS L. GHEZZI. *Le ceneri del diritto*, Milán, Mimesis, 2007.

2 MORRIS L. GHEZZI. *La scienza del dubbio*, Milán, Mimesis, 2009.

lizar? Derecho y Estado ¿se presentan todavía como útiles instrumentos de organización, reglamentación y control social? El derecho, si se quita del ámbito del sentido del deber, ¿se puede colocar en el de una mera factualidad estética y encontrar en ello una nueva vitalidad?

Son muchos los filósofos y los sociólogos estudiados e interpretados por GHEZZI para acuñar su teoría del derecho como estética, pero, además de BARUCH SPINOZA (1632-1677), es preciso citar a dos en particular.

Refiriéndose a PIERRE JOSEPH PROUDHON (1809-1865) y a la suscripción, por parte del individuo, de un contrato social concreto, material e histórico resulta posible valorar la autonomía originaria de cada ser humano y su capacidad de producir y legitimar ordenamientos jurídicos también individuales. Por el contrario, retomando el pensamiento de THEODOR GEIGER (1891-1952), relativo a la abstención de los juicios de valor por ser falsos, se abre el camino a comportamientos autorreferenciales pero desprovistos de presunción de universalización, de sentido del deber que se pueda generalizar.

Cada individuo se convierte en un ordenamiento jurídico.

O mejor, el concepto mismo de derecho pierde sentido y función social en favor de una autonomía individual construida en el rigor de la auto educación y de la auto disciplina.

La teoría del derecho como estética se puede leer y demostrar sobre muchos niveles, seguramente el *incipit* es el de abandonar la posibilidad de prescribir los valores y la imposición del sentido del deber en los comportamientos, para limitar lo más posible la conflictividad.

Como bien sintetiza THEODOR GEIGER:

El desacuerdo sobre las evaluaciones primarias sensoriales-estéticas no da ninguna razón para un conflicto. Para mi ambiente es irrelevante si prefiero saltamontes asados o caracoles hervidos, si prefiero veranear en los Alpes o en la playa.

Si en cambio dichas evaluaciones primarias indiferentes para el ambiente tienen superestructuras de representaciones de valores ideales, en este caso se podrá llegar a un conflicto³.

3 Th. GEIGER. *Saggi sulla società industriale*, Turín, UTET, 1970, p. 458.

Introducción

Solo la articulación y el uso conjunto de conceptos como la autonomía, la libertad, el relativismo, el pluralismo, la experiencia sensorial, la conflictividad, la ponderación de intereses y propensiones subjetivas, la autoconciencia y la responsabilidad, todos ámbitos demostrados en sus límites, mutabilidad, carácter temporal y puntos críticos hace posible que se realice el cambio cultural propuesto por la teoría del derecho como estética.

Una teoría que, es preciso evidenciar, no pretende indicar un propósito, estimular el nacimiento de un tipo ideal, que se refiera al individuo, a la sociedad o al derecho, sino se propone como constatación, expresión de una mayor cognición sobre la realidad.

Como de hecho sostiene GHEZZI, después de analizar el carácter concreto/caducidad de las componentes de lo real, en conclusión queda solo un sujeto de cuya identidad se ignora todo o casi, con su sensación incommunicable si no mediante el acto de comportamiento.

Una sensación recorrida por límites orgánicos, estímulos, motivaciones, justificaciones, influencias, influjos misteriosos, mandos metafísicos, etc., pero siempre imputables a una simple alternativa: me gusta/no me gusta.

En la soledad del ser esta es la única certeza, una certeza que se puede definir estética⁴.

Esperando que las sugerencias de lectura ofrecidas puedan ser una estimulación a profundizar el texto, le agradezco también al Profesor Natale Magarelli quien ha contribuido, con su traducción al español, al deseable propósito que este libro sea un instrumento de interpretación útil para el acercamiento a lo real.

4 MORRIS L. GHEZZI. *Il diritto come estetica*, Milán, Mimesis, 2016, p. 111.

PREFACCIÓN

Para sobrevivir el hombre debe ser capaz de ver el mundo en el que vive, y preverlo. Lo que está en juego es la vida misma, la lucha contra la muerte. Es imprescindible, pues, evitar el engaño que puede envolver el ver y el prever. Mucho antes que NIETZSCHE los griegos saben que la ciencia nace del miedo. Indican la ciencia con la palabra *episteme*, que significa estar (*steme*, de la raíz indoeuropea *sta*) por encima (*epi*), o sea dominar. La expresión *episteme tes aletheias* significa pues el dominio que la “verdad” (*aletheia*) es capaz de ejercer sobre el engaño. Dicho dominio es el saber absolutamente incontrovertible. Encontrándose por encima, en posición dominante, ello es capaz hasta de prever lo que todavía está lejos; y no solo el presente, sino también lo que está más lejos en el tiempo, en el espacio y en cada sentido se puede sustraer a ese dominio. La idea que sobre esta forma de saber, que da la espalda a los milenios, se basa la entera tradición del Occidente, es menos exagerada de lo que parece.

Pero, desde luego, se trata de una idea. ¿En qué consiste su contenido?

Desde los griegos hasta el siglo XIX la historia de esta tradición se esfuerza para reponder a esta pregunta. Un asunto grandioso. Del que, sin embargo, en los últimos dos siglos las obras y los pensamientos del Occidente se van alejando. Cada tentativa de indicar en qué consiste el dominio de la *episteme tes aletheias* sobre el engaño y por lo tanto sobre la muerte parece equivocada. Aunque la tradición no se resigne todavía a su declive, va abriéndose camino la convicción que la lucha contra el dolor y la muerte debe ser guiada por la técnica. Que pero no puede ser *episteme tes aletheia* sobre el engaño, y por lo tanto no puede garantizar que sus éxitos sean definitivos.

A los ojos de nuestro tiempo, la aun grandiosa tentativa de la tradición, se decía, parece equivocada. Pero la gran cuestión concierne el sentido y el poder de este parecer. Llevo tiempo enseñando que dicho parecer es una compleja estratificación. Desde el estrato superficial, en el que se limita uno a vivir de manera diferente con respecto al pasado, sin ninguna conciencia de lo que ello ha sido, hacia abajo, a través de otros estratos, hasta el más profundo, pero más deshabitado y definitivamente nunca visitado por los habitantes de los estratos más altos, que empero es capaz de mostrar la necesidad del atardecer de la tradición y el sentido de dicha necesidad.

No sé si MORRIS GHEZZI deja que su investigación se incluya en esta estratificación, como considero. Sin embargo es una investigación de gran importancia e interés. Los lectores de este libro pueden darse cuenta de esto desde las primeras páginas.

Para GHEZZI, la “metafísica” y lo “empírico” son las dos imprescindibles “columnas” del conocimiento humano. Lo “empírico” es el mostrarse de este nuestro mundo en el que uno nace y muere; la “metafísica” es el dirigirse hacia las realidades inmutables y eternas. Pero las dos columnas son también “vías obstruidas”, sendas cada vez más interrumpidas. “El único conocimiento humano posible” es por lo tanto el socrático “sé que no sé nada”, que empero no puede dejar de caminar por esas sendas.

En estas páginas GHEZZI los recorre ambos de manera sugestiva a partir de la narración bíblica del pecado original, a lo largo de la oposición entre libre y siervo albedrío y el reflejo de ella en el ámbito científico; y a lo largo de la oposición entre juicios de hecho y juicios de valor, y entre las diversas formas de nihilismo.

Este viaje se ha cumplido con un particular cuidado al ámbito jurídico, que desemboca en la propuesta teórica del “derecho como estética”. Me parece que en la contraposición entre derecho natural y derecho positivo la propuesta de GHEZZI va hacia esta segunda forma de derecho, confirmando cierta propensión a lo “empírico”. El derecho es “estética”, en el sentido que el fundamento último de su conjunto de normatividad es el “me gusta/no me gusta”. Por el otro lado, observo, el criterio del “gustar” solo lo puede adoptar quien tenga más poder que los demás (de otro modo el “gustar” solo es contemplar el “gustar”): el “derecho como estética” es la voluntad del más fuerte.

Prefación

Los problemas se concentran además sobre el “saber” del “sé que no sé nada”. Es una afirmación difícil. Primero, en el “sé” el saber se expresa en primera persona. No por casualidad, porque para GHEZZI el “no saber” es el que no sabe, el sujeto, mi existencia.

Pero ya este saber que existo es una conciencia bien consistente. ¿Por qué no se puede negar? Y, en general, ¿por qué no es posible negar lo “empírico” que si he entendido, contiene mi existencia?

Si se contesta a estas preguntas, la respuesta ¿es un saber incontrovertible? ¿es *episteme tes aletheias*? Y si quiere serlo, ¿por qué lo es? Pero, si se sabe responder, ¿no ha ido uno más allá de lo “empírico”? ¿no ha enstrado uno en el ámbito de lo que GHEZZI define “metafísica” y “lógica”?

Y si no se sabe responder, el “sé que no sé nada”, ¿no debería convertirse en “quizás sé que no sé nada”, o sea la duda de ser un no conciente? Pero ni siquiera esto es poca cosa. Ya Descartes presupone la existencia de la duda; pero ¿por qué no se puede negar la existencia de la duda, y, es más, la existencia de todo ser, empírico o no empírico?

El libro de GHEZZI es interesante, además que por la riqueza de sus contenidos, también por la manera en la que intenta mantenerse fuera de todos estos laberintos “lógicos”. Que sin embargo permanecen. Además se refiere muchas veces a mis obras. Querría por lo tanto concluir con algunas consideraciones sobre esto.

Antes de todo, una aclaración sobre la palabra “ser”. Cuando, en ciertos contextos bien determinados, la uso (pero casi siempre o siempre con la inicial minúscula), quiero decir los que son, cualquiera que sea, empírico o no, o sea todo lo que no es nada. En tal sentido, incluso el Uno neoplatónico o el “Ser” de HEIDEGGER son “los que son”.

Enseñando que el ser sí mismo de los seres implica la eternidad de cada uno de ellos, en mis obras se muestra que inclusive la dimensión no empírica de los seres es necesario que exista. A propósito del ser sí mismo, no creo que GHEZZI considere que “sé que no sé nada” signifique “no sé que no sé nada”, o que lo “empírico” signifique “no empírico”. Justo en la imposibilidad de este significar consiste el ser sí mismo de cada uno de los seres y por lo tanto el ser sí mismo de los seres que son el “sé que no sé nada” y lo “empírico”.

GHEZZI, en cambio, escribe: “La naturaleza no empírica del Ser de Severino aparece evidente” (p. 86). Y en cambio, repito, “ser” es también y sobretodo cada ser “empírico”.

El ser sí mismo se queda empero un simple presupuesto hasta que se perciba que y en que sentido ello es la cosa cuya negación es auto negación, o sea es inscrito en lo que yo llamo “estructura originaria del destino de la verdad”. Y justo dicha estructura que puede preguntar en base a qué se afirma la existencia del “sujeto”, lo “empírico” y el rico panorama cultural considerado en este ensayo. Preguntas análogas, está claro, están dirigidas a toda la cultura filosófica y científica.

La eternidad e cada ausente, al que se dirigen mis obras, no es un presupuesto, sino es necesariamente implicada en el ser sí mismo de los seres, porque ello se muestra en su estructura originaria del destino de la verdad. Esto la crítica a dicha eternidad debería discutir: que si se niega dicha eternidad es necesario negar el ser sí de cada ser. Esta necesidad hay que discutir antes de incluir el contenido de mi discurso en la categoría de la “metafísica” y la lógica” (como se ocurre en las páginas de este libro). Y, antes de todo, se trata de discutir el sentido de la incontrovertibilidad de la estructura originaria. Decir que en mis obras se afirma que “El Ser es inmutable, por lo tanto no cambia” (p. 86) es olvidarse de lo que más importa: y además es volcarlo, porque no es que los seres no cambien por ser inmutables, sino que no cambian porque afirmando que cambian se niega ese ser sí mismo cuya negación es auto negación (en mis obras se muestra por qué esa afirmación implica esta negación).

Por el otro lado la intención de este libro es la de presentar un marco de gran amplitud, en el que el asunto teórico de base encuentre una serie de confirmaciones. Justo por esto las consideraciones que se han mencionado aquí arriba no le quitan nada a la importancia de esta investigación, que tengo el placer de presentar.

EMANUELE SEVERINO

Profesor catedrático de filosofía teórica

PREMISA

¿Cómo se puede justificar el derecho de un científico a hablar de conceptos teóricos sin que al mismo tiempo se justifique el derecho de un filósofo a usar términos metafísicos?

RUDOLF CARNAP. *Los fundamentos filosóficos de la física*

El arco del cielo es sujetado por dos columnas. Por el lado derecho, la metafísica les da un profundidad abismal a estrellas, galaxias y mundos; por el lado izquierdo, el empirismo nos acerca el abismo, presuponiendo su fondo sin poderlo alcanzar. El empirismo nos acompaña a diario, en la vida de todos los días, falicitándonos informaciones sobre el ambiente en el que vivimos, y nosotros, nuestro nacimiento, vida y muerte. Informaciones que, casi siempre, no son satisfactorias por su oscuridad y su carácter incompleto. El ser humano posee un cuerpo, del que le falta el manual de instrucciones. Los problemas del dolor y del sentido de la existencia no encuentran una respuesta segura y, quizás, no pueden siquiera encontrarla por ser ellos argumentos que se han sustraído a la investigación empírica. No es posible averiguar/falsificar el valor de un biológico, que se descompone de manera progresiva y se vuelve alimento para otro biológico. Lo propio y lo ajeno se afrontan con orgullo como anillos de una cadena, que los tiene separados, pero estrechamente atados; como componentes, precisamente, de una cadena de la que no se conocen ni el origen ni la fin y ni siquiera el sentido de su existencia. Frente al misterio el empirismo se rinde y se encierra en sus débiles certidumbres prácticas, técnicas e instrumentales, pero el ser humano no se da por vencido y busca respuestas con o sin posibilidad de averiguarlas/refutarlas empíricamente.

Se abre en este punto el *mundus imaginalis*⁵, pero también el Universo de la ideación, de la creatividad, de la fantasía humana, cuya inmaterialidad es un elemento constitutivo, precisamente para escapar de las dudas de lo empírico, no un inconveniente. Desafortunadamente este camino también está obstaculizada para el ser humano, pues es directa o hacia un conocimiento superior o incompatible con el humano o hacia un conocimiento individual, subjetivo y, por lo tanto, incierto, relativo y prospectivo. En pocas palabras, sea el empirismo, sea la metafísica revelan el único conocimiento humano posible, el de Sócrates y narrado por PLATÓN en la apología: *sé que no sé nada*⁶.

¿Puede la psicología humana aceptar una sentencia tan dura sobre el sentido de su propia vida? Evidentemente no y, de hecho, las elaboraciones metafísicas se han multiplicado, articulado y complicado a lo largo del tiempo, mientras los estudios empíricos han seguido su camino sin deseos de exhaustividad y de absoluto. La base de cada discurso sigue escapándose y las afirmaciones metafísicas y físicas se quedan como colgadas en el vacío y sin sujetar. Quizás sea precisamente esta su situación, desprovista de alto y bajo, que impide su definitiva caída o, encima, que le quita todo sentido a la pregunta misma sobre la base. Un dato empírico sin embargo es cierto: la psicología humana tiende hacia la certidumbre aunque tenga que renunciar al mundo de los cinco sentidos. Por esto, lo metafísico es, de alguna manera, intrínseco al ser humano como lo físico: es un componente, por decir, que hace parte de la estructura de la antropología.

En el mundo de la ética, al que el derecho ha pertenecido hasta ahora, estas mismas problemáticas han dado forma a la ideología y la uto-

5 La expresión es usada por HENRY CORBIN para indicar una realidad intermedia entre física y metafísica, entre materia y espíritu, una especie de síntesis entre los dos términos, que no relega el trascendente al ámbito de la existencia.

6 De hecho, operando con una lógica (la negativa) que niega cada proposición asertiva (y exhaustiva) acerca de la verdad de cualquier entidad –pero proponiendo la inclusión de todo tipo de posibilidad– se llega a este resultado que esperaba NICOLÓ CUSANO con su *De docta ignorantia*. Se llega a un no-saber que incluye todo saber y viceversa: de la misma manera en que el *Ser-Uno* –que no es un ser específico– incluye en sí todo ser al que otorga existencia. Pero este saber no es, jerárquicamente, ajeno y no está por encima del hombre –que sería dominado y debilitado por ello– sino absolutamente intrínseco al hombre mismo quien es, totalmente, participe, aun encontrándose a una distancia abismal. Así como lo múltiple es expresión ontológica del Uno del que es manifestación teofánica”. C. BONVECCHIO, *Le meditazioni abissali di Henry Corbin*, in H. CORBIN. *Il paradosso del monoteismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 14 y 15.

Premisa

pía, a la norma moral y la jurídica, al derecho natural y el positivista, a la justicia y la legalidad, a la validez y la eficacia del derecho, al deber ser y el me gusta/no me gusta. Todas estas alternativas expresan la tensión entre lo vivido real y las aspiraciones, los deseos del sujeto. En particular, la última alternativa que se ha recordado abre el camino que lleva desde el derecho como obligación hasta el derecho como estética. La constatación empírica desvela el deber ser, que las elecciones humanas son guiadas por el placer y no por el deber, aunque a veces los dos términos coincidan. *Deber ser y placer* llegan a ser los dos polos reales del trastorno existencial humano y, al mismo tiempo, también la tentativa de resolverlo. Desafortunadamente solo se trata de una tentativa.

El derecho como estética no excluye, y no puede excluir, la dimensión metafísica, pero refuerza la posibilidad empírica de describir el comportamiento humano, aconseja mayor conciencia psicológica de los límites del conocimiento humano y abre nuevas perspectivas de regulación social.

Toda desmitificación es un acto de liberación del conocimiento, pero no es posible ilusionarse sobre el poder superar los últimos obstáculos, que oscurecen una visión sea absoluta, sea relativa del mundo al que pertenecemos. La diosa *Ananke* (*Ανάγκη*), la diosa *Tyche* (*Τύχη*), las Parcas, la Suerte, el Destino, la Divina Providencia mientras tanto sonrían, preguntándose acerca del determinismo y el indeterminismo.

Agradecimientos

Al final de este trabajo quiero dirigirles un agradecimiento particular a EMANUELE SEVERINO por su grande cortesía y disponibilidad en escuchar mis reflexiones; a AGOSTINO CARRINO por la fraterna dedicación con la que ha revisado los conceptos de mi obra, destacando problemáticas que se me habían escapado, y a don PAOLO RENNER, que entre sus muchas tareas de misericordia, ha querido añadir, con antigua amistad, también una hacia mi obra.

Capo di Ponte, 11 de noviembre de 2015

MORRIS L. GHEZZI

Ahora la posibilidad de averiguar
no es precisamente lo mismo que la verdad,
sino es algo más subjetivo y psicológico.

Para que una afirmación sea averiguable no basta con que sea verdadera,
sino debe ser también tal que podamos *descubrir* que es verdadera.

Esta posibilidad de averiguar depende de nuestra capacidad
para adquirir el conocimiento y no solo de la verdad objetiva.

BERTRAND RUSSELL. *El conocimiento del mundo exterior*

CAPÍTULO PRIMERO

LA MANZANA, LA SERPIENTE Y EL BUEN DIOS⁷

*Dios pues puso/al hombre en el paraíso/de delicia, para que lo trabajara
y lo/custodiara, y le dio una orden/diciéndole:
"Come [el fruto]/de cualquier árbol del paraíso./Pero del Árbol de la ciencia del/
bien y del mal, no comas;/porque cuando lo/hayas comido, morirás"⁸.*

La frase, como resulta de la carta, concierne exclusivamente el Árbol de la ciencia, del conocimiento del bien y del mal, y no el Árbol de la vida, que también estaba en el Jardín del Edén⁹. De este último, entonces, ADÁN y EVA podían comer los frutos. De momento dicha consideración puede parecer irrelevante, pero más adelante resultará ser determinante, pues evidencia que en el Paraíso terrestre nuestros ancestros eran inmortales y, de hecho, participaban en el conocimiento divino.

La primera evidencia que le llama la atención al jurista en la narración bíblica de la expulsión de ADÁN y EVA del Paraíso terrestre, del Edén, es el concepto de *culpa*, que por necesidad lógica, presupone

7 “Y ahora, Dios mío, estamos otra vez uno enfrente del otro, como en los tiempos antiguos, cuando yo hacía el Mal. ¡Ah! Nunca debería preocuparme por los hombres: molestan. Son ramas por alejar, para llegar a ti [...] Vieja noche, noche grande antes del ser, noche del no saber, noche de la desgracia y del destino, escóndeme, devora este cuerpo mío inmundado” J.P. SARTRE. *El diablo y el buen Dios*, Milán, Mondadori, 1976, pp. 144 y 145. “... Arjuna quien, viendo los ejércitos listos para combatir, es invadido por una tristeza que parece la de Jerjes, siente que su alma va falleciendo, y quiere abandonar la lucha para evitar la masacre de miles de hombres; entonces Krishna llega a iluminarlo, y desde ese momento la destrucción de miles de existencias ya no es capaz de pararlo; y da la señal para la batalla”. A. SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación*, Milán, Mursia, 1969, p. 325.

8 *Génesis*, 2, 15-17.

9 “Ahora Dios desde el principio había sembrado un paraíso de delicia; allí puso al hombre formado por él. Dios produjo de la tierra todos los árboles bellos de ver y buenos de comer; además, el árbol de la vida en el medio del paraíso, y el de la ciencia del bien y del mal” *Génesis*, 2, 8-9

y está estrechamente relacionado con los conceptos de *conocimiento* y *responsabilidad*. Si el árbol, del que comen el fruto, es el árbol del conocimiento del *bien* y del *mal*, o sea de la conciencia moral de su comportamiento, no se entiende cómo es posible emitir por parte de una deidad tanto como de un ser humano un veredicto, una sentencia de condena por acciones cometidas por seres inconscientes, por decir, inocentes desde el punto de vista sea de la voluntad, sea del conocimiento, pues, precisamente, no saben que existen los conceptos de bien y mal: desobedecer podía ser sea bien, sea mal.

Si la razón, de la cual la teoría del derecho natural considera que deduce las normas exactas, es la razón divina en el hombre y no la razón empírica, esta doctrina no se puede definir racionalista.

... Si es la razón del conocimiento la que establece las normas, en las que se basa el valor del bien y del mal y por lo tanto el valor negativo del mal, pues la distinción entre bien y mal es una función del conocimiento, es decir de la razón práctica, que establece las normas [...] En esta versión, el concepto vuelve atrás hasta el mito del árbol del conocimiento: de hecho el conocimiento se le da a quien coma los frutos de ese árbol [...] La esencia de Dios está en el hecho de saber lo que es bien y lo que es mal; sabiéndolo, Él también quiere que se haga el bien y se evite el mal. Su saber coincide con su voluntad y su razón es una razón práctica: esta es la razón divina de la que el hombre se apropia con el pecado original¹⁰.

Pero es precisamente esta la razón de la que se apropia, comiendo la manzana, el ser humano o, más bien, existen dos diferentes razones, la divina, universal, y la humana, particular, y ¿es de la conquista de esta última que el mito del Árbol de la ciencia del bien y del mal habla?

Probablemente la interpretación de la simbología bíblica tenga que ir más allá, más en lo profundo, del concepto de adquisición de la responsabilidad (conocimiento del bien y del mal) a través de la culpa: una culpa que no presupone aparentemente la existencia de responsabilidad y surge de una desobediencia a una orden. Quizás sea precisamente nuestra cultura, adicta ya de manera atávica a una subordinación enfocada en prohibiciones y sanciones, la que nos conduce en el camino de una interpretación de culpabilidad del mito de la manzana. Quizás, el pecado original no sea más que nuestra propia existencia

10 H. KELSEN. *Il problema della giustizia*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 90 y 91.

como seres humanos y no divinos y la metáfora de la manzana, entendida como alimento, acto típico y específico del ser viviente, parece referirse simbólicamente a esta interpretación.

Probablemente el sentido exotérico del cuento bíblico esconde significados, que no son meramente jurídicos, sino que pertenecen a la reflexión filosófica y la teología.

Cada condena prevé una responsabilidad, que surge directamente de la conciencia y del conocimiento sea de la acción que se cumple, sea de la norma, que la prohíbe: sé lo que hago y sé lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer; lo que se puede hacer es bien, lo que no se puede hacer es mal. Pero el bien y el mal poseen por lo menos dos diferentes dimensiones: la absoluta del bien y del mal universal y la relativa del bien y del mal propia de quien actúa, de su manera de oír, ver y juzgar los acontecimientos y los comportamientos.

Dios dijo que no se comiera: parece una orden subordinada y, por lo tanto, parece que contrapone una prohibición divina a un juicio y comportamiento humano. Dicha interpretación, que además comparte ALF ROSS¹¹ (1899-1979), es reforzada por la sanción que se impone: si comes, morirás. Pero ¿se trata efectivamente de una norma jurídica o moral dotada de sanción o se trata de una mera advertencia, de la descripción de una especie de ley natural, como las que proceden de las teorías científicas y que prevén, por ejemplo, el movimiento de los astros? En otras palabras, ¿se trata de una orden o de una descripción? Para contestar a la pregunta es necesario referirse a la situación de ADÁN y EVA con respecto a Dios en el Edén. No era una situación de separación, sino de unión; no había individualidad, sino comunión; por consiguiente, el único conocimiento que existía era el divino, que influía, procedente de Dios, también sobre ADÁN y EVA. Conocer y querer, pues, eran lo mismo no solo para Dios, sino también para ADÁN y EVA y en dicha situación una orden subordinada es totalmente desprovista de sentido; en primer lugar, porque no puede ser subordinada, por haber comunión, y en segundo lugar, porque una orden conlleva

11 "El pecado nació cuando el hombre violó la prohibición, totalmente arbitraria e irracional, de Dios, de comer el fruto de cierto árbol que le daría un conocimiento que era de Dios mismo. Pecado significa pues desobediencia, pura y simple voluntad propia, auto decisión y por este pecado ADÁN y EVA y su descendencia fueron castigados por la eternidad en la manera más cruel. Todos debían sufrir la ira de Dios y tener el pecado original" A. ROSS, *Colpa, responsabilità e pena*, Milán, Giuffrè, 1972, p. 19.

voluntades diferentes, mientras, en este caso, tal y como solo había un conocimiento, solo había una voluntad.

Deseando el fruto del árbol, volvemos a la realidad de la sospecha, es decir desvincular el conocimiento del amor y emplearlo con el fin de la auto afirmación de la individualidad. Un conocimiento contemplativo es un conocimiento de lo bueno y de lo verdadero. El conocimiento contemplativo es un conocimiento de la paz, porque es el conocimiento de reconocer al otro, y por eso no puede ser a fin de lo malo. El conocimiento contemplativo que Dios le propone al hombre, su imagen, es un conocimiento de sabiduría, que lleva en sí una dimensión axiológica, es decir de evaluación del bien y del mal. Pero el hombre tiene este conocimiento ya por ser amigo de Dios, su imagen, y siempre puede contemplarla en el árbol de la ciencia del bien y del mal. El bien y el mal son conocidos por el hombre junto a Dios, su Creador, y en él. Es más, el único conocimiento justo del bien y del mal es el que el hombre contempla en Dios. Es con los ojos de Dios que el hombre ve el bien y el mal. Pero mirar con los ojos de otro y alegrarse de esta intimidad es propio de las personas que se quieren. En el amor hay la tendencia a conocer a través del amor del otro y no con su propio. Precisamente en el hecho de que el hombre puede mirar el árbol de la ciencia del bien y del mal, ya que allí de alguna manera se cruzan las miradas entre Dios y el hombre, hay posibilidad de idolatría, y por esto de tentación. Mirar puede llegar a ser desear, y desear, coger¹².

La relación entre Dios y el ser humano en esa dimensión de equilibrio de creación, toda envuelta en el espacio/tiempo divino del Edén, era de total participación, y no de identidad (a su imagen y semejanza). La identidad de la imagen no pertenece a un simple fenómeno visual, sino se extiende también a la dimensión cognitiva, aunque no totalmente (semejanza). El derivado (ser humano) no participa con pleno derecho en todos los caracteres del que deriva, pero por supuesto encarna una porción relevante de ello. Por consiguiente ADÁN y EVA no eran desprovistos de conocimiento y, por lo tanto, tampoco de responsabilidad, sino participaban en el mismo conocimiento divino, el conocimiento propio del uno y del Todo.

12 M.I. RUPNIK. *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, Roma, Lipa, 2011, vol. I, pp. 227 y 228.

El hombre abandonará a Dios y la propuesta de la tentación adquirirá cada vez más un aspecto de verdad [...] Dado que el hombre ya no está en la contemplación del árbol de la ciencia, sino ya ha pasado a la lógica de la posesión, solo le queda el mal, o sea la necesidad de poseer. Desvinculándose del amor, de esa intimidad con Dios en la que ha podido conocer lo que es bien y lo que es mal para él, acaba esencialmente poseído por la necesidad de poseer para salvarse¹³.

El conocimiento divino, en el que participaban ADÁN y EVA, era universal, absoluto, no prospectivo, sino envuelto totalmente en la dimensión de la totalidad de los eventos de un Ser, que lleva en sí todo evento¹⁴. La orden, pues, de no comer la manzana, la prohibición no aparece como un acto de voluntad subordinada con respecto a ADÁN y EVA, sino como una información, una advertencia, una descripción de lo que se ocurre cuando desde la unidad se pase a la multiplicidad, cuando lo absoluto le dé el paso a lo relativo. Ni hay sanción en la advertencia de Dios; lo que aparece como condena no es más que descripción de lo que se ocurre en lo relativo, de lo que produce, de lo que es lo relativo, o sea el humano.

La manzana es un fruto comestible, que anima y alimenta el paladar humano, por lo tanto podría simbolizar ese conocimiento todo humano y relativo, recordado también en la legendaria manzana de ISAAC NEWTON (1642-1727), en contraposición a un conocimiento divino y absoluto. ADÁN y EVA, comiendo la manzana, deciden abandonar la unión con lo divino, para vivir una vida separada, individual y autónoma, dotada, pues, de un conocimiento propio subjetivo y prospectivo, ya no objetivo y completo.

En el cuento del pecado original, la tentación empuja al hombre a mover su atención de Dios al árbol –o sea de la persona al objeto– y a fijarse en el objeto. Antes el hombre hablaba *con* Dios y *a* Dios, luego empieza a contratar con la tentación, para acabar con desear el objeto –el árbol– como si fuera su salvación. El interlocutor ontológico del hombre ya no es un principio de unión absoluta, sino una realidad del

13 M.I. RUPNIK. *Ob. cit.*, p. 230.

14 “El Dios de los Dioses, el Espíritu absoluto, permanece por la eternidad, más allá del conocimiento que puede tener de él la religión en este mundo. La historia no es el lugar del devenir del conocimiento divino supremo”. H. CORBIN. *Il paradossso del monoteismo*, cit., p. 74.

objeto. El hombre se convierte en lo que contempla. Tal y como es su interlocutor fundamental, así es el hombre.

Como el hombre es una realidad dialógica, no puede prescindir del diálogo, pero todo depende de quién es el interlocutor de este diálogo. Si es un objeto, el hombre se convertirá cada vez más en *un objeto*. Percibirá a sí mismo como un objeto y se relacionará con los otros como si fueran objetos. Es más, los considerará como *sus* objetos. Cada pecado cometido después del pecado original será un paso más de objetivación que le quita toda personalidad al hombre¹⁵.

La rebelión a la orden divina (mejor dicho, ignorar la descripción divina) no consiste en violar una orden, sino en desear una personalidad individual, separada del Todo, subjetiva, pero esta subjetividad se convierte en objeto del Todo; una vez que se abandone la subjetividad del Todo, lo que queda, como parte, es una subjetividad relativa, es decir una objetivación con respecto al Todo: el pecado original, de hecho, se presenta como separación, ruptura del Todo en sus múltiples partes, como objetos de la subjetividad universal.

Una primera ruptura en la creación (diferente es la ruptura del Uno producida por la creación, pues esa también fue ruptura, cambio de cualidades, de sustancias: semejanza con Dios, no identidad) ya se había ocurrido con la aparición de Eva:

Le dio pues Dios a ADÁN un sueño profundo;
y una vez dormido,
le quitó una de las costillas,
y las llenó con carne.
Y con la costilla que le había quitado a ADÁN,
Dios formó una mujer,
y se la presentó.
Y ADÁN dijo: "Este es un hueso de mis huesos,
y carne de mi carne; se le llamará virago,
por ser extraída del hombre.
Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre,
y se quedará con su mujer, y serán dos en un solo cuerpo¹⁶.

15 M.I. RUPNIK. *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, cit. pp. 233 y 234.

16 *Génesis*, 2, 21-24.

Dicha ruptura, sin embargo, no se manifiesta como irremediable, pues es fruto de la misma sustancia, la costilla de ADÁN precisamente, que lleva a la unidad lo que aparece otro, diferente, separado (serán dos en un solo cuerpo; una unión que se inspira a la alquimia). Y, de hecho, es precisamente este diferente, separado aparentemente, pero siempre hecho de la misma sustancia, el que inicia la ruptura; es el dos que rompe la unidad y la rompe por atracción hacia la individualidad, una individualidad nueva, el dos precisamente. La serpiente parece que representa esta atracción hacia lo particular, hacia la separación (diablo de *diabolos*, *διάβαλος*, el que divide). La masa de la materia (la serpiente) se separa en sus partes, formas y cualidades de la energía homogénea y desprovista de formas (la Deidad) o, si se prefiere, los cuerpos se separan del espíritu universal. Parece que vive en este mito la ecuación de ALBERT EINSTEIN (1879-1955) de la conversión, de la oscilación, de la presencia de energía y masa juntas en un sistema físico, que ha superado la visión propia de un materialismo relacionado solo con lo visible, con lo objetivado: $E = mc^2$.

HENRY CORBIN (1903-1978) sintetiza bien el tema de la individualización, de la objetivación en la paradoja (¿oxímoron?) de la unidad múltiple:

Es la visión de la multiplicidad en la unidad [...] Es la visión de la unidad en la multiplicidad. Las dos interpretaciones se completan una con la otra necesariamente: la ontología integral presupone en el perfecto Sabio la visión simultánea de la unidad en la pluralidad y de la pluralidad en la unidad. Es a través de esta simultaneidad que se efectúa la diferenciación secundaria, la misma por la que el pluralismo metafísico se funda a partir del uno - sin ello no existirían los muchos, sino caos e indiferenciación¹⁷.

Nuestros simbólicos ancestros, ADÁN y EVA, al abandonar el conocimiento divino, asumen, como su conocimiento específico, el humano y, por esto, se convierten en prisioneros de dicho conocimiento limitado, que conlleva también la aparición de esfuerzos, dolores y muerte. La separación es un devenir diferente del Todo, por consiguiente, a la inmutabilidad del Ser se sustituye el devenir con sus oposiciones, polarizaciones: ser y no ser, esfuerzo y descanso, dolor y placer, muerte y

17 H. CORBIN. *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 39.

vida, etc. El devenir no puede existir sin alternancia de manifestaciones diferentes, es decir, sobretodo, no puede existir sin muerte, entendida como fin de una manifestación y principio de una nueva manifestación. La muerte, pues, como en la advertencia de Dios, está relacionada de manera indisoluble con el conocimiento humano, simbólicamente representado con el comerse la manzana.

Ahora resulta ya evidente que ADÁN y EVA ya no podrán comer los frutos del otro árbol presente en el Edén, el Árbol de la vida, de los que hasta entonces podían disfrutar. Los frutos del Árbol de la vida donan la vida eterna, pero el conocimiento y el devenir humanos impiden la eternidad, lo que es eterno no conoce solo la parte, sino conoce el Todo, y no cambia, sino permanece siempre inmutado igual a sí mismo. La parte, por ser limitada, no puede escaparle a la muerte. Particularmente incisiva se presenta la putualización de FRIEDRICH W. NIETZSCHE (1844-1900):

El árbol de la ciencia –verosimilitud, pero no verdad: apariencia de libertad– es por estos dos frutos que el árbol de la ciencia no se puede confundir con el árbol de la vida¹⁸.

A las consideraciones mitológico-religiosas que se han hecho hasta ahora se pueden añadir otras consideraciones de tipo más filosófico. Si el devenir condena, antes, la parte a distinguirse de otra parte y, sucesivamente, la misma parte a ser sí misma y, luego, a convertirse en otro, pues el devenir aparece como una alternancia de ser y no ser. El tema es antiguo y vio ya en contraposición el pensamiento de HERÁCLITO (535 a.C. - 476 a.C.), con su todo fluye, *panta rei* (πάντα ῥεῖ), a el de PARMÉNIDES (544 a.C. - 459 a.C.), defensor de un Ser que no puede no ser. Efectivamente también en la realidad observable de manera empírica el no ser es difícilmente indentificable. Es identificable, en cambio, con mucha facilidad, el ser y el ser el otro como expresión del devenir. Pero a nivel ideológico, según el principio de identidad, el ser es solo sí mismo y el *ser otro* no es continuidad del ser inicial, sino un ser diferente a su vez igual solo a sí mismo. La lógica de PARMÉNIDES, am-

18 F. NIETZSCHE. *Umano, troppo umano II*, en *Opere 1870/1881*, Roma, Newton, 1993, p. 797.

pliamente desarrollada hoy en día por EMANUELE SEVERINO¹⁹, niega el devenir en su sustancia y construye una una lógica de identidad de los eternos, que se separa y se distingue de la lógica dialéctica del devenir. La lógica de los eternos encaja en un mundo metafísico, propio de lo divino; mientras la lógica dialéctica, que se puede averiguar/refutar empíricamente, parece típica de los seres humanos.

Comentando a CORBIN, CLAUDIO BONVECCHIO recuerda:

... además que teológica –la modalidad afirmativa de relacionarse con lo divino– ha construido una verdadera lógica (de inspiración aristotélico-científica). Es más, se puede decir que se ha afirmado como la misma base de la lógica occidental, pues defiende (desde un punto de vista apodíctico además que dogmático) –en la contrucción del discurso– la posibilidad de afirmar de manera indiscutible las características de una entidad. Características que expresan su verdad que se considera absoluta, si se cumple con ciertas condiciones lógico-rationales (principio de no contradicción, principio del tercer excluido, etc.).

Sin embargo, esta verdad [...] no permite nunca una relación de participación con el *Ser*. De hecho, excluye del discurso [...] la dimensión del *Ser* que es la única que hace de una entidad, una entidad existente²⁰.

Lo importante, sin embargo, al fin de dichas reflexiones no es tanto la afirmación en la historia humana de una u otra lógica, sino más bien la constatación que también a nivel filosófico surge la posibilidad de un dualismo lógico no diferente del que se evidencia en el cuento bíblico del jardín del Edén.

A nivel filosófico la relación entre el Árbol de la ciencia del bien y del mal y el de la vida aparece aún más indisoluble que en el texto bíblico. De hecho, es la misma lógica del conocimiento humano del devenir, que conlleva, como amiga inseparable, la muerte. Lo que deviene posee un principio y una fin, antes no existe, luego existe y en fin vuelve a lo nada. No es esta la lógica del conocimiento de lo divino, en la que lo que es, lo es para siempre, de la eternidad hasta la eternidad.

Escribe MASSIMO DONÀ:

19 E. SEVERINO. *Immortalità e destino*, Milán, Rizzoli, 2006. Y del mismo autor: *L'identità del destino*, Milán, Rizzoli, 2009.

20 C. BONVECCHIO. *Le meditazioni abissali di Henry Corbin*, en H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 12.

... en el texto bíblico el Árbol de la Vida o *de las vidas*, en plural, como dice en verdad el Antiguo Testamento –para indicar, probablemente, el infinito distinguirse del principio– alude a una verdad que solo el *Árbol de la Ciencia* podría empujarnos a repetir. Dejando que traicionemos aquel sentido de infinita apertura hacia un futuro siempre todavía posible que caracteriza el *Árbol de la Vida*. Es decir, la esperanza en una regeneración capaz de *negar* lo definitivo relacionado con todo supuesto e improbable cumplimiento: en primer lugar, el constituido por la muerte.

Esto explica por qué el Árbol de la Ciencia haría *mortal* al sujeto que comiera sus frutos. Porque el *logos* humano, demasiado humano, representado por este último (por el Árbol de la Ciencia), es llevado hasta el punto de creer que las distinciones no son trascendentales y por esto a hacer de dichas distinciones el principio incontrovertible de la existencia.

Por esto, afirmando que no son trascendentales, sin embargo el *logos* habría tenido que reconocer el *límite* que caracteriza su mismo horizonte, concibiendo también este último como esencialmente *limitado* –es decir– *distinto*. Acabando de esta manera con *negar* incluso su no ser trascendental. E instituyendo lo *imposible* por excelencia: es decir un *nada* puesto más allá por lo positivo de todo lo que es un *nada* concebido, él mismo, como *positivo*. Y que por esta razón vale como perfecta metáfora del *mal absoluto*²¹.

Pues, no solo la reflexión religiosa, se podría decir teológica, detecta la presencia, al menos potencial, en el ser humano de dos diferentes lógicas, sino también el análisis filosófico llega a la misma conclusión. A la lógica del Ser Absoluto se yuxtapone la lógica del devenir, del ser otro. La primera se presenta meramente racional, sin posibilidades empíricas de averiguación/conradicción, explicada alrededor de principios considerados absolutamente verdaderos y evidentes sin otras necesidades de demostración; principios que en la terminología kantiana se pueden definir *a priori*. La segunda, en cambio, totalmente construida *a posteriori*, gracias a la percepción empírica del devenir, a la detección, se podría decir, siempre en términos kantianos, de la categoría de los eventos. Esta última lógica se limita a describir una realidad de fenomenología humana y, como tal, relativa, pues, sin pretensiones de acceso del conocimiento a hipotéticas realidades absolutas y metafísicas.

21 M. DONÀ (a cura di). *Parmenide. Dell'essere e del nulla*, Milán, Albo Versorio, 2012, pp. 94 y 95.

La relación indisoluble, defendida por la lógica de lo Absoluto, entre el Árbol de la Ciencia y la realidad de separación parece que se repite en la *Biblia* también en el episodio simbólico de la construcción y del derrumbamiento de la Torre de Babel. La unión entre tierra y cielo, ya simbolizada por el árbol, cualquier árbol (Yggdrasil, el árbol de Navidad, etc.), se busca, en estecaso, a travésde una obrade arquitectura, que desafía altura y gravedad, pero en la ruptura de este eje humano-divino se disuelve la universalidad de la palabra, entendida también en su acepción más extendida de *logos*, su capacidad creadora y comunicadora universal.

La tierra tenía solo un idioma

[...]

Pero Dios bajó para ver la ciudad y la torre
que los hijos de Adán estaban edificando, y dijo:

“¡Mira! Es un pueblo solo,

y tiene un idioma solo para todos;

han empezado a hacer este trabajo,

y no dejarán hasta que lo hayan terminado.

Vamos, pues, bajemos,

y confundamos sus idiomas,

para que nadie más entienda la palabra de su prójimo²².

Lo Todo dividido en partes se diferencia y pierde su unidad. Cada uno es conciente de sí, pero solo de sí mismo: los demás se convierten en seres ignotos, ajenos. La metáfora de la confusión de los idiomas, una vez más, no suena como condena divina, sino como descripción de las consecuencias de la separación de las partes del Todo²³.

22 *Génesis*, 11, 1 y 5-7.

23 “Hacerse pueblo, bajo una institución –*el idioma*– es aquí, evidentemente, la expresión de la *hýbris* de los hombres, de su instinto auto-idolátrico: tan evidente que ni siquiera se dice, sino se sobrentiende. Pero la cuestión más interesante, sobre la que ha llamado la atención STEFANO LEVI DELLA TORRE en su magnífico e ilustrado *Zone di turbolenza*, es si la *medida* tomada por Dios –la dispersión por toda la tierra y la confusión de los idiomas– es el castigo por un gran mal (como en el caso de CAÍN hecho *vagabundo y fugitivo*) o la garantía de un gran bien. La interpretación de STEFANO LEVI, en pocas palabras, es que la destrucción de la ciudad de la omnipotencia, la multiplicación de los idiomas, que se hacen incomprensibles el uno para el otro, y la dispersión de los pueblos por toda la tierra, todo esto es una multiplicación de las culturas y las instituciones, un antídoto a la idolatría del pensamiento y el poder único, una garantía de pluralidad de las visions del mundo y de la manera de vivir en el mundo. Según esta profunda interpretación, la *civitas máxima* no es más que idolatría”. G. ZAGREBELSKY. *La virtù del dubbio*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2007, pp. 134 y 135.

El ser humano, por ser parte del Todo, no tiene ni culpas, ni méritos, sino solo caracteres propios, que se separan y divergen de los divinos: es relativo y no absoluto; es finito y no infinito; posee un conocimiento limitado y no universal. La consecuencia de dichas consideraciones es que resulta claro que los acontecimientos dramáticos, que vieron como escenario el Paraíso terrestre, no pueden encajar en la concatenación de eventos que pone en común el derecho y la moral: a la culpa le consigue la responsabilidad del sujeto agente, a quien, precisamente por ser responsable, se aplica el castigo. Estos conceptos son expresados a nivel sea moral, sea jurídico por ALF ROSS (1899-1979):

La idea de que existe una responsabilidad moral, es idéntica a la idea de la responsabilidad jurídica, es la expresión de una prescripción normativa por la que la culpa se relaciona con las consecuencias de la culpa, es decir con el castigo que aquí se llama reprobación²⁴.

Y aún más explícito:

Cuando se hace valer una responsabilidad, esto ocurre siempre con la motivación que algo fue cometido y que, según un determinado ordenamiento normativo, no habría tenido que ocurrirse, algo reprochable o prohibido que, por consiguiente, le da motivo a esa reacción que consiste en hacer valer la responsabilidad²⁵.

En el caso del Edén, como se ha dicho, no parece que la situación sea la misma, no solo porque no hay uso técnico de la terminología jurídica (culpa, responsabilidad), sino también, y sobretodo, porque falta la norma vinculante, la prohibición. De hecho, la interdicción pronunciada por Dios, precisamente por su carácter que aúna conocimiento y voluntad, no se puede considerar una orden, es decir una norma, sino más simplemente una información, una advertencia, a lo mejor un consejo. Se trata de una oración hipotética (si comes la manzana te vuelves mortal) que describe los acontecimientos que le consiguen a la acción indicada como peligrosa. Por otra parte, ¿cómo podría Dios darles una orden a unos sujetos que, antes de la ruptura, participaban en su mismo conocimiento y voluntad? Pues, si no hubo orden, tampoco hubo culpa,

24 A. Ross. *Colpa, responsabilità e pena*, cit., p. 49.

25 A. Ross. *Ob. cit.*, p. 29.

pues faltaba la violación, la desobediencia. Hubo, en cambio, responsabilidad por la acción cumplida, pero la naturaleza humana de ADÁN y EVA ¿habría podido permitirles que cumplieran una acción diferente? La respuesta se debe aplazar, por ser estrictamente dependiente de las convicciones sobre la existencia o no del libre albedrío. Obviamente, si no hubo culpa tampoco es posible considerar la triste condición humana como un castigo del Creador a sus criaturas. Más bien se trata de considerar la misma naturaleza humana como caracterizada, en sus límites intrínsecos, por ser parte de un Todo múltiple y diferenciado, precisamente, en cualidades diferentes. Para comparar de manera algo imperfecta: con respecto al promedio estadístico de seres humanos el fenómeno del albinismo es minoritario y, por lo tanto, aparece como una desventaja genética, pero ¿se puede verdaderamente considerar simplemente una desventaja existencial o se podría también ver como una articulación cualitativa de la especie humana, dotada a su vez de algunas ventajas subjetivas, sobre las que tendemos a no detenernos por pereza cultural? La interpretación de orden (norma), culpa y, por consiguiente, castigo (pena) divino parece producida por una cultura humana demasiado gobernada por una auto flagelación de naturaleza antes ética y luego jurídica: por otra parte, dicha interpretación prevalente punitiva de la expulsión de ADÁN y EVA del Paraíso terrestre y también de la destrucción de la Torre de Babel y la consiguiente confusión de los idiomas no puede asombrar en un mundo cada vez más jurídico, como es el mundo actual.

Que la parte y el todo se puedan distinguir sea desde un punto de vista teórico, sea empírico, es noción irrefutable también, por ejemplo, a nivel geométrico; como es irrefutable que la parte, al menos la humana, posea una conciencia, más o menos cierta, de su existencia (*cogito ergo sum*) y no solo por la autoridad de RENÉ DESCARTES (1569-1650); otra y diferente cuestión es comprender si existe y qué caracteres manifiesta la conciencia de sí mismo propia del Todo. Por cierto la parte participa en el Todo y, por lo tanto, parece arduo pensar que a una limitada conciencia de la parte no corresponde una ilimitada conciencia del Todo, y sin embargo nada se puede excluir sin la evidencia de pruebas comprensibles para la mente humana y, además, queda sin prejuicio el tema de la cualidad, de las características de dicha eventual conciencia.

El Espíritu, Dios, la Energía por supuesto no poseen un carácter de auto conciencia, de conciencia igual a el que es propio del ser humano, pero tampoco la masa (materia individualizada) posee niveles homogéneos de auto conciencia, de conciencia, al menos por lo que se sabe actualmente, en sus múltiples articulaciones, en sus diversas partes. Los minerales, los vegetales, los animales y el animal humano perciben a sí mismos y al mundo exterior de maneras muy diferentes, y de maneras aún más diferentes reaccionan, interactúan con el entorno que los rodea. El Todo, como suma de todas las partes o como entidad ulterior ¿puede, y según qué modalidades, percibir a sí mismo? Una posible respuesta pasa por el concepto de Espíritu o de Energía que, entrando en todas las cosas, cada fenómeno, aun en cantidad y quizás en cualidad diferente, permite esta general, universal conciencia eterna de sí: una especie de alma individual, pero universal (parece un oxímoron, pero solo es perspectiva diferente), de *anima mundi*.

Bien y mal representan una dualidad, que adquiere un significado solo en un mundo partido, a su vez, en una bipolaridad que oscila entre un polo, que es expresión de absoluto, y un segundo polo, que es expresión de relativo, el que sufre el juicio del primero: bueno o malo, precisamente, respectivamente en sus manifestaciones de comportamiento individuales y múltiples. Esta última bipolaridad no concierne solo la distinción entre deber ser y ser, sino se articula aún más en ese dualismo del deber estar siempre en tensión entre valores absolutos y relativos: los primeros que son fruto de la dimensión absoluta del Todo y los segundos que son propios de la dimensión relativa de las partes del Todo. La dimensión relativa de la bipolaridad ética permite solo la expresión de fórmulas de valor con contenido subjetivo, es decir propias del sujeto, de las partes que las expresa; por el otro lado tampoco la dimensión absoluta consigue dar un contenido ético cierto, sino se limita a proponer fórmulas dogmáticas o sin contenido, de indicaciones de comportamiento exactas, como, por ejemplo, la famosa máxima romana sobre la justicia: *unicuique suum tribuere*. El problema sin solución concierne el significado, qué se entiende por *suum*, además, obviamente, de la posibilidad de discutir sobre el principio general, que también podría consistir en atribuirle a cada uno lo ajeno y no lo propio o, encima, no reconocer la existencia de un propio. El problema solo se puede superar distinguiendo el conocimiento humano, al que se refieren estas aporías, del conocimiento divino, que, por ser absoluto, no puede incurrir en ellas.

Por supuesto dicho conocimiento no puede competir con el ser humano si no por fe o por revelación, pero aquí el tema se complica, pues en la historia de la cultura humana a menudo la existencia misma de lo Absoluto, de lo metafísico, se ha puesto en discusión, por ser ello empíricamente no perceptible y, por lo tanto, problemático para el conocimiento humano. Por lo tanto este argumento se ha desarrollado según dos diferentes caminos culturales, uno monista y el otro dualista; el primero defensor de una realidad unitaria, en la que física y metafísica se sintetizan y se excluyen mutuamente, y el segundo defensor de una visión separada de los dos niveles de lo real, aunque comunicantes entre ellos; pero de esto se tratará dentro de poco.

Además de la posibilidad alternativa de la existencia de una lógica divina y de una humana se presenta también la hipótesis de una verdadera y propia ausencia de lógica, como resultado de la imposibilidad de conocer lo Absoluto; un Absoluto que solo es silencio, oscurecimiento del conocimiento humano, como sugiere NICOLÒ CUSANO (1401-1464) con la hipótesis del Dios escondido (*absconditus*):

Ni tiene nombre, ni no tiene nombre, ni tiene nombre y no nombre. Pero lo que puede decirse junto y por separado, por acuerdo o desacuerdo, no le conviene, por imposibilidad de medir su infinidad, porque es principio único, anterior a todo concepto que se pueda formular sobre ello²⁶.

Una vez abandonado el Paraíso terrestre por parte de ADÁN y EVA, no solo intervienen la lógica humana, el devenir y la muerte en lugar de la unión con lo divino, la eternidad estática y la vida eterna, sino la ruptura conlleva también la enajenación de lo Absoluto, que asume una dimensión impenetrable, misteriosa. Lo Absoluto creador se pone antes de toda creación y, por lo tanto, también antes de cualquier lógica y racionalidad. Lo No-creado²⁷ no pertenece al mundo empírico, pero tampoco al metafísico pensado o el metafísico enajenado en la creación. Ello pertenece solo a sí mismo y al insondable abismo, que separa lo Absoluto de lo relativo, el Todo de sus partes.

26 N. CUSANO. *Il Dio nascosto*, Milán-Udine, Mimesis, 2010, p. 37.

27 En el texto italiano, el autor inventa una palabra con el prefijo “-In” (no) y “creato” (creado), indicándolo con mayúscula (*Increato*) como para personificarlo, ndr.

CAPÍTULO SEGUNDO

MONISMO Y DUALISMO DEL MUNDO

Carcharias Taurus es el nombre científico del mejor conocido *tiburón toro*, el que posee una característica, que lo puede convertir en icono, emblema de la naturaleza biológica. El tiburón toro, de hecho, es conocido por practicar el canibalismo intrauterino; es decir el embrión dominante se alimenta con los huevos y otros embriones presentes en el útero materno. Dicha práctica no puede asombrar en el mundo biológico, pues el biológico solo se alimenta con otro biológico (excepto la fotosíntesis cloroflica). La vida está, por lo tanto, relacionada de manera indisoluble con la muerte en un *perenne solve et coagula*, en el que rige la locución latina *mors tua vita mea*. La fin de un ser viviente constituye la posibilidad de supervivencia para otro ser viviente. Algunas veces, además, el ciclo vital se agota directamente con la procreación, evidenciando de tal manera la irrelevancia de la vida individual y su función exclusivamente finalizada a la continuación de la especie. El escenario de muerte, en el que tiene lugar la vida biológica, se completa también con la lucha por la vida, que entra en cada entidad viviente. La lucha tiene lugar fuera de los cuerpos para procurarse el alimento, que se concretiza en una forma de dominio del más fuerte sobre el más débil, pero también en su interior, porque billones de microorganismos (bacterias, virus, hongos y otros parásitos) combaten continuamente, sin parar, contra las defensas inmunitarias de los cuerpos que los contienen, por su supervivencia. Algunas veces, aun en sus menudos tamaños, consiguen ganar, demostrándose más fuertes que sus huéspedes, pero, más a menudo, sucumben, pero no se extinguen, si no raras veces, gracias a su facilidad de reproducción y abundancia.

Canibalismo y lucha se presentan, por lo tanto, como la *estructura* (se podría usar también el término ontología si no estuviera demasiado comprometido con visiones metafísicas) profunda de la naturaleza

de lo biológico. No se crea, luego, escapar de esta estructura con fáciles moralismos relacionados con formas, más o menos radicales, de alimentación vegetariana o vegana, porque también el mundo vegetal, como el animal, es viviente y, tanto como no se entiende la discriminación ética entre los animales que se pueden sacrificar y los que no, tampoco se entiende la posibilidad de sacrificar para comer la vida vegetal, pero no la animal. Solo podría existir una explicación en una hipotética jerarquía de las existencias biológicas, que ponga al ser humano en el vértice y el vegetal en la base, pero esto no justifica porque dicha jerarquía tenga que saltar un peldaño, el animal precisamente, en la escalera de las posibilidades de sacrificio jerárquicas.

El estado permanente de guerra, que caracteriza al mundo biológico, es agravado por la precariedad planeada de su existencia, que se deteriora y consume de manera progresiva a lo largo del desarrollo de la vida. El adagio latín, que indica el inexorable transcurrir de las horas, *vulnerant omnes, ultima necat*, describe bien el camino entre el nacimiento y la muerte, asolado no solo por la búsqueda caníbal de alimento y por enfermedades y accidentes diversos, pero, sobretodo, por el transcurrir del tiempo y la disgregación de los cuerpos, que acompañan al ser biológico hacia su extinción, su fin. Para sintetizar el horizonte existencial de lo biológico baste con recordar la locución latina que se le atribuye a AGUSTÍN DE HIPONA (354-430), pero que más probablemente pertenece a BERNARDO DE CHIARAVALLE (1090-1153), con la que se describe el nacimiento del ser humano: *inter faeces et urinam nascimur*. El nacimiento, desde la célula hasta el ser humano, es una cruel ruptura de la individualidad, una separación de materia orgánica, una salida de una entidad de otra entidad, el número uno que produce otro uno, empezando con el número dos la cadena de los muchos. Por lo que concierne la muerte, luego, baste con visitar los hospitales, residencias de ancianos y cementerios para aclararse las ideas sobre el dolor, el decaimiento psicofísico y al abastecimiento alimentario de microorganismos, gusanos e insectos diversos, que peden escaparse solo gracias al fuego liberador de la cremación.

La trágica revelación de la triste condición de lo que es biológico, en general, y humana, en particular, está presente en casi todas las religiones, las que, de hecho, tienden a construir esperanzas en un mundo ya no biológico y a enfocar los cultos en el concepto de sacrificio: sacrificio, en épocas antiguas, no solo animal y vegetal, sino también hu-

mano, en favor de lo divino. El Cristianismo, con ulterior lucidez sobre la condición humana, ha invertido hasta los términos del misterio del sacrificio, volcando e integrando el sacrificio humano hacia la deidad con el sacrificio divino en favor del ser humano. En la Eucaristía vuelve a vivir revelada la ontología de lo biológico humano y su esperanza de redención, liberación a través del sacrificio del CRISTO²⁸. El fiel cristiano, de hecho, bebe la sangre y come el cuerpo del Redentor; se alimenta con lo divino para escapar al horror de lo biológico. Para aspirar a una vida sin dolor y eterna en Dios²⁹. El CRISTO debería arreglar la fractura entre lo divino y lo humano, volver a construir el puente derrumbado, volver a traer la reconciliación y la unión entre las partes y el Todo.

La estructura de nuestro mundo ha sido descrita con gran realismo por BARUCH SPINOZA (1632-1677):

Por derecho e institución natural, no quiero decir más que las reglas de la naturaleza de cada individuo, por las que concebimos que cada uno está naturalmente determinado a existir y a operar de cierta manera. Así, por ejemplo, los peces son determinados por naturaleza a nadar y los grandes comen a los más pequeños. De hecho es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene pleno derecho a todo lo que está bajo su poder, es decir que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder, siendo el poder de la naturaleza el poder de Dios, quien tiene pleno derecho sobre todas las cosas: pero, dado que el poder universal de la naturaleza toda no es más que el poder total de todos los individuos, por consiguiente cada individuo tiene pleno derecho a todo lo que está bajo su poder, es decir que

28 “Pero si CRISTO ha vuelto a establecer el sacrificio humano y el alimentarse de la víctima, esto le ha pasado a Él y no a un hermano, porque CRISTO ha establecido la suprema ley del amor, por lo cual ninguno de los hermanos ha tenido ningún daño, sino todos han podido alegrarse de esta devolución. Pasaba lo mismo en los tiempos antiguos, pero bajo la ley del amor. Por lo cual, si no tienes un gran respeto por lo que se ha cumplido, destruirás la ley del amor. ¿Qué te pasará pues? Estarás obligado a restablecer lo que había antes, o sea actos de violencia, asesinatos, acciones ilícitas y desprecio por el hermano”. C.G. JUNG. *El libro rojo. Liber novus*, Turín, Bollati Boringhieri, 2013, p. 225.

29 La sangre, la carne, el vino, el pan, el agua, el cielo son símbolos desde los tiempos más antiguos. “Si se me somete, cuando bebas agua o comas pan, el agua se volverá del color de la sangre delante de tus ojos, y el pan del color de la carne, y el cielo del color de la sangre. HORUS hijo del ETÍOPE estableció estos signos entre su madre y él; luego fue a Egipto, lleno de magias”. E. BRESCIANI (a cura de), *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milán, Arnoldo Mondadori Editore, 2001, p. 397. El texto se desarrolla en los tiempos del faraón RAMSÉS II, XIX dinastía, 1293-1190 a. C.. Cfr. también J.G. FRAZER. *La crocifissione del Cristo*, Macerata, Quodlibet, 2007; S. PEVERADA. *Il sacrificio del Dio Bambino. Edipo e l'essenza del tragico*, Milán, Mimesis, 2004.

el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su determinado poder. Y como es ley suprema de la naturaleza que cada cosa se esfuerce para permanecer por lo que pueda en su estado, y no con respecto a otra cosa, sino solo de sí misma, por consiguiente cada individuo tiene pleno derecho, como he dicho, a existir y operar como está naturalmente determinado. Y aquí no reconocemos ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás que ignoran la verdadera razón, ni entre los deficientes, los locos y los sanos. Todo esto, de hecho, que cada cosa opera según las leyes de su naturaleza, hace de pleno derecho, por actuar en la manera en que es determinada por naturaleza, ni puede actuar de manera diferente³⁰.

No siempre el poder coincide con el tamaño, como demuestran los microorganismos, sin embargo el sentido de SPINOZA es claro: cada uno es por naturaleza sí mismo y actúa según su naturaleza: la gacela es gacela y el león es león (presa y predador), pero también el ser humano es tal y el loco o el criminal no son más que una particular expresión del ser humano. La estructura de la naturaleza le da a cada uno caracteres precisos, todos equivalentes en la articulación múltiple de la naturaleza, pero algunos dotados de un poder mayor que otros y los más poderosos prevalecen sobre los menos poderosos en el breve período de la conquista del alimento, para luego sucumbir ellos también al envejecimiento, la debilidad, las enfermedades, la muerte. Obviamente detrás de esta visión hay un determinismo orgulloso, del que trataremos más adelante, de momento nos interesa notar que la naturaleza no se presenta benigna a nuestros ojos, sino su estructura nos aparece profundamente malévol, madrastra. Esta, empero, es la mera visión de la perspectiva humana, a la que le falta, como ya se ha dicho, la perspectiva global, la divina y, sobretodo, es influenciada por un razonamiento antropocéntrico frente al Todo, a lo universal. Sería fácil ironía burlarse, desde el punto de vista ético, del derecho natural a la luz del empirismo de nuestro mundo biológico, pero, quizás, sea precisamente la visión ética la que se deberá poner en discusión en la relación entre visión monista y dualista de lo real. En este sentido parecen particularmente iluminativas las palabras de GIACOMO LEOPARDI (1798-1837) en su *Diálogo della natura e di un islandese*:

30 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Túrín, Einaudi, 1980, pp. 377 y 378.

Naturaleza: Tú demuestras que no te has dado cuenta de que la vida de este universo es un perpetuo circuito de producción y destrucción, ambas relacionadas entre ellas de manera que una le sirva continuamente a la otra, y a la conservación del mundo; por lo cual si cesara una o la otra de ellas, se disolvería. Por lo tanto sería un daño suyo si hubiera en ello alguna cosa libre de sufrimiento.

Islandés: Esta misma manera de razonar escucho por todos los filósofos. Pero dado que está destruido, sufre: y lo que destruye, no disfruta, y dentro de poco es destruido ello mismo; dime lo que ningún filósofo me sabe decir: ¿a quién le importa o quién le saca provecho a esta vida muy infeliz del universo, guardada con daño y muerte de todas las cosas que lo componen?³¹

La visión del mundo de SPINOZA y las preguntas de LEOPARDI tienen la gran virtud de representar un transparente, inequívoco y coherente ejemplo de monismo inmanentista de lo real (*Deus sive Natura*). En el pensamiento monista no se trata, principalmente, de eliminar uno de los dos términos de la alternativa, sino reducirlos a unión, sintetizarlos en un solo término. Dicho término puede relegar el mundo empírico al ámbito de la pura ilusión (*Velo de Maya*, expresión con la que ARTHUR SCHOPENHAUER, 1788-1860, se refiere a la religión hindú), de un sueño que podría pertenecer aun solo al sujeto que lo percibe; el mundo exterior podría existir solo en la experiencia de quien lo vive (subjetivismo filosófico: *esse est percipi*). SPINOZA expresa el indiscutible mérito de unificar al mundo sin sacrificar su dimensión empírica, sino ampliándolo a un todo que incluye todo, aunque en la incertidumbre de no poder describir todas las especificidades, particularidades, individualidades.

De hecho, como la virtud y el poder de Dios, y las leyes y las reglas de la naturaleza son los decretos de Dios, se tiene que creer que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes son tan amplias que se extienden a todas las cosas concebidas por el mismo intelecto divino³².

El intelecto humano, pero sobretodo su sentimiento, frente a un escenario tan decepcionante y trágico de la vida se ha planteado la cuestión del sentido, del significado de tanto dolor. Dado que en el mundo de lo que se puede percibir no fue posible encontrar, y no lo es todavía, respuestas satisfactorias, la investigación se ha dirigido hacia lo inmate-

31 G. LEOPARDI. *Operette morali*, Milán, Rizzoli, 2008, p. 288.

32 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p.153.

rial, hacia un real imaginado solo en la mente, pero que no se somete a averiguación/refutación empírica. La operación se ha basado en un modelo dualista de negación de lo sensible y de contemporánea afirmación de su contrario: padezco la muerte pues afirmo la existencia de la vida eterna, para hacer un ejemplo. Una descripción exhaustiva y análisis de dicha operación, aplicada a la religión y, en particular, al Cristianismo, se puede encontrar en la obra de LUDWIG FEUERBACH (1804-1872)³³.

Razón y fe³⁴ se han contendido este mundo abstracto de lo imaginario, que ha duplicado el universo, explicando el significado de lo que se puede percibir con los sentidos a través de lo que no se puede percibir con los sentidos.

A nivel racional se han elaborado axiomas, principios primarios inmediatamente evidentes, pero no demostrables, y operaciones lógicas, teorías y teoremas, es decir descripciones de cierta realidad que existe, válidos solo si se acogen los presupuestos no empíricos, a partir de los que se mueven. Por otro lado, ya se sabe gracias a los teoremas de la incompletitud de KURT GÖDEL (1906-1978), que es posible definir fórmulas lógicas, que niegan su propia posibilidad de demostrarlas, es decir que son autorreferentes. Se trata de teoremas de lógica, que han producido consecuencias notables en el ámbito matemático y geométrico, pero que se pueden extender a cualquier sistema formal. Particularmente significativo para las reflexiones que se han hecho aquí parece ser el segundo teorema de GÖDEL, el relativo a la imposibilidad de demostrar un sistema coherente a través de su coherencia, es decir la coherencia se presenta como una especie de *petitio principii* (las premisas ya contienen lo que se tiene que demostrar) y/o de tautología (afirmación verdadera por definición) que no se puede demostrar precisamente. Sobre el tema son interesantes también las palabras de BERTRAND RUSSELL (1872-1970):

Los grandes escándalos de la filosofía de la ciencia siempre han sido, después de HUME, la causalidad y la inducción. Nosotros creemos en ambas, pero HUME demostró que nuestra creencia es una fe ciega que no se basa en ninguna prueba racional [...] Si subrayamos el hecho de que nuestra creencia en la ca-

33 Cfr. L. FEUERBACH. *L'essenza della religione*, Turín, Einaudi, 1972; del mismo Autor, *L'essenza del Cristianesimo*, Milán, Feltrinelli, 1971.

34 Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

sualidad y la inducción es irracional, tenemos que inferir que no sabemos si la ciencia es verdadera, y que de un momento a otro ella podría cesar de darnos ese control sobre nuestro ambiente por amor del que ella nos gusta³⁵.

La razón, pues, duplica el mundo según el modelo propio de RENÉ DESCARTES entre *res extensa* y *res cogitans*: la primera se puede referir a los cuerpos físicos y la segunda al pensamiento del ser humano. La distinción parece especular a la entre materia y espíritu, pero diverge de ella porque, mientras la distinción de DESCARTES podría substistir también al interior de un sistema inmanentista monista, todo enfocado en el ser humano como modelo de unificación, en el que los dos términos tienden respectivamente a identificarse con la alternativa concreto/abstracto, la separación entre materia y espíritu, en cambio, es por necesidad dualista, pues las dos realidades se excluyen una con la otra como expresión de mundos diferentes: físico y metafísico. MARTIN HEIDEGGER (1898-1976) va más allá en la crítica y destaca como Descartes hace el mundo dual, presuponiendo, pero no demostrando, lo que es trascendente:

Descartes no deja que la entidad del intramundo le ofrezca su manera de ser, sino, en base a una idea de ser ocultada en su origen y no demostrada en su derecho (ser = ser-estable-entre manos), prescribe por decir al mundo su ser *auténtico*. No es por lo tanto principalmente el recurso a una ciencia, por casualidad particularmente apreciada, como las matemáticas, el que determina la ontología del mundo, sino la orientación básicamente ontológica hacia el ser entendido como ser-estable-entre manos, a la que el conocimiento matemático satisface de manera excepcional. Descartes opera así filosóficamente de manera explícita la conmutación de los resultados de la ontología tradicional sobre física y matemáticas modernas y sobre sus fundamentos trascendentales³⁶.

Por el otro lado también WERNER HEISENBERG (1901-1976) destaca lo problemático eurístico de la división de DESCARTES sobretudo a la luz del principio de indeterminación.

En realidad no estaban en juego solo experimentos físicos, sino auténticas posturas filosóficas. Aquí la vieja concepción, arraigada desde DESCARTES, de la división entre un mundo objetivo, que se desarrolla

35 B. RUSSELL. *Saggi scettici*, Milán, Longanesi & C., 1975, pp. 37 y 38.

36 M. HEIDEGGER. *Essere e tempo*, Milán, Mondadori, 2011, p. 143.

en el espacio y en el tiempo, y un alma separada de ello, en la que ello se refleja, entraba en conflicto con las nuevas ideas, a cuya luz ya no era posible practicar esa división en la rudimentaria manera anterior³⁷.

Más allá de la razón, o mejor, prescindiendo de ella, empero, se ha presentado al ser humano, como vía de salida de su mala suerte e incertidumbres de la vida cotidiana también otra herramienta mental: la *fe*, que a menudo se ha interpretado más como un dono divino que como conquista personal³⁸. En el ámbito de la de el campo parece ocupado totalmente por las religiones, pero no se puede callar que incluso algunas convicciones filosóficas (paradoja de ZENÓN, negación del devenir de EMANUELE SEVERINO) o científicas (teoría de cuerdas, de los universos paralelos y multidimensionales) son regidas más por dogmas, axiomas lógicos, teorías no demostrables y convicciones personales que por ruebas empíricas.

Un ejemplo típico de dualismo es representado por el sistema filosófico de PLATÓN (428 a.C. - 348 a.C.). El mundo empírico se presenta como la sombra de una realidad metafísica ideal, en la que la perfección de los modelos informa sobre sí las copias descompuestas de la realidad en la que vive el ser humano. Los arquetipos, las ideas de las cualidades y de las Entidades desprenden perfección, inmutabilidad y eternidad y son ellos los que se presentan como la verdadera ontología del mundo, que en las formas terrenales manifiesta toda su imperfección y precariedad. El mundo físico, como borrón del mundo *iper uránico*, metafísico, espiritual, desprovisto de espacio y tiempo, puesto más allá de la bóveda celeste y sede de las ideas, produce una duplicación que da consuelo, quitándole el concepto de verdad a la percepción de los sentidos y atribuyéndoselo a la elaboración racional.

37 W. HEISENBERG. *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Palermo, Sellerio Editore, 1999, p. 95.

38 "La fe es esencialmente una *negación* implícita o violenta di una realidad o de la realidad. La realidad es para todos una prisión: pero, afortunadamente, una prisión mal vigilada. Bien, la fe enseña a negar estas murallas, a escaparse de ellas, etc. La ciencia en cambio es una afirmación de esa realidad; la manera que ella nos enseña de liberarnos de la realidad es precisamente la de afirmar la realidad. La fe, en cambio, quiere enseñarnos a escaparnos de la realidad, enseñándonos a negarla. La ciencia aparece como superior a la fe, precisamente porque ella es una liberación de la negación." A. EMO. *Il Dio negativo. Scritti teorici 1925-1981*, Venecia, Marsilio, 1989, p. 5.

Este sitio más allá de lo celeste, ninguno de los poetas aquí ha cantado, ni cantará nunca dignamente. Pero esta es la manera, porque hay que tener el coraje de decir la verdad sobretodo cuando el discurso concierne la verdad misma. En este sitio mora esa esencia sin color, sin forma e intangible, que solo el intelecto puede contemplar, ese intelecto piloto del alma, esencia que es fuente de la verdadera ciencia. El pensamiento divino está alimentado de inteligencia y pura ciencia, así como el pensamiento de toda otra alma a la que le interese tomar lo que es suyo: por lo cual, cuando por fin ello mira al ser, disfruta de ello y, contemplando la verdad se alimenta y está bien, hasta que la revolución circular reconduzca el alma al mismo punto. Durante este periplo ella contempla la justicia en sí, ve la templanza, y contempla la ciencia, pero no la relacionada con el devenir, ni la que varía en las diversas entidades a las que llamamos seres, sino esa ciencia que está en el ser que verdaderamente es³⁹.

El mito de la cueva y de sus sombras, proyectadas en la roca, describe un conocimiento limitado, total y exclusivamente humano, que puede presentarse completo solo en el momento en que consiga salir al aire libre y conquistar la luz de las ideas puras: un conocimiento, pues, no empírico es el que sostiene PLATÓN, pues este último no sería más que un falso conocimiento.

En una vivienda subterránea con forma de cueva, con la entrada abierta a la luz [...] piensa ver a los hombres que viven dentro desde que eran críos, encadenados piernas y cuello, [...] Alta y lejana brille detrás de ellos la luz de un fuego y entre el fuego y los prisioneros corra levantado un camino. A lo largo de ello piensa ver un pequeño muro, como las estructuras que los titiriteros ponen delante de las personas para mostrar por encima de ellos los títeres [...] Imagínate ver estos hombres que llevan por este muro objetos de todos tipos que salen por el borde [...] La tuya es una imagen extraña, djo, y estos prisioneros también lo son. -Se parecen a nosotros, contesté; ¿crees que estas personas pueden ver, delante de ellos y de sus compañeros, nada más que las sombras proyectadas por el fuego en la pared de la cueva que tienen enfrente?⁴⁰.

39 PLATONE. *Fedro*, in *Tutto Platone*, Bari, Laterza, 1967, vol. 1, p. 755.

40 M. SIMONETTI (a cura de), *Testi Gnostici in lingua greca e latina*, Milán, Arnoldo Mondadori Editore, 2001, pp. 6 y 7.

Como ya se ha dicho, el pensamiento religioso presupone de por sí un dualismo de lo real: la realidad divina crea la realidad humana y ellas viven separadas en la constante tensión de esta última hacia la primera: la vuelta a la casa del Padre. Un ejemplo particularmente significativo en este sentido es el pensamiento gnóstico. Son múltiples las corrientes gnósticas, algunas se remontan al mundo antiguo y otras florecen en el cauce del Cristianismo, pero todas tienen en común algunos caracteres típicos. En primer lugar, el mundo humano representa una degradación con respecto al divino. En segundo lugar, el espíritu, la chispa divina que vive en todos los seres humanos está encerrada, como en una prisión, en el cuerpo físico, o sea en la materia. En tercer lugar, es una aspiración común de todas las chispas encerradas en los cuerpos humanos la de volver al cielo para reunirse con la perfección eterna de lo divino. La doctrina de SIMÓN MAGO (siglo I d.C.), descrita con espíritu crítico cristiano por IRENEO (130 d.C. - 202 d.C.), parece particularmente útil para detectar los elementos gnósticos más característicos de este pensamiento:

Si de hecho algunos caracteres presentan una clara huella gnóstica (hostilidad de los ángeles [= arcontes] hacia Dios y el hombre, encarcelamiento del elemento divino en el cuerpo humano), otros parecen ajenos a esta experiencia: divinización de SIMÓN, es decir del padre de la secta, y de ELENA, y su pretendida inmortalidad; falta de una específica culpa solo gracias al conocimiento de la naturaleza divina de Simón, mientras en la experiencia gnóstica es fundamental reconocer al elemento divino que cada gnóstico lleva en sí; ausencia del DEMIURGO, creador del mundo, y de la componente judía en general: el personaje femenino no es Sophia sino tiene nombres griegos, ENNOIA y ELENA. Aun teniendo en cuenta de que la noticia de IRENEO presenta una doctrina que aparece influenciada por rasgos típicos cristianos y no es pues fácil apreciarla, se tiene la impresión de que con SIMÓN estamos en el camino que lleva al gnosticismo verdadero, sin que hayamos llegado todavía⁴¹.

Obviamente el Cristianismo también hace dual el mundo en espera de una reunificación a la fin de los tiempos. Su no sentido del mundo empírico busca, pues, explicación en un dualismo abstracto, pero no por eso menos probable que el monismo empírico o subjetivo. Sin embargo si los dualismos concreto/abstracto y físico/metafísico representan

41 PLATONE, *Repubblica*, in *Tutto Platone*, cit., vol. II, p. 339.

probablemente el origen del concepto mismo de *dualismo de lo real*, muchos otros dualismos recorren sea las visiones dualistas que las monistas del mundo.

Se piense a los dúos luz/tinieblas, finito/infinito, eternidad/tiempo, perfecto/imperfecto, que por su mismo carácter simbólico abren camino a la vía metafísica, pues en ella ya está, sobrentendiendo un mundo mejor que se contrapone a uno peor, pero también el dúo vida/muerte prepara a problemáticas de ruptura o de continuidad del ser humano, es decir a problemáticas filosóficas y religiosas. Por el otro lado es la misma racionalidad numérica, la que indica el nacimiento del dualismo con la presencia del número dos después del número uno; dicha presencia permite el surgir de todos los demás números y, de hecho, una vez que se haya roto la unicidad del Ser, el dualismo cambia rápidamente en pluralismo y en el mundo empírico empieza el devenir y el transcurrir del tiempo; ya se ha visto esto antes en el cuento gno-seológico del Jardín del Eden.

Entre los muchos dualismos existentes, algunos de los cuales se acaba de mencionar, surge uno particularmente significativo, que favorece que se haga dual la realidad, aunque se considere de naturaleza metodológica y no ontológica, es el entre juicios de hecho y juicios de valor⁴². Se trata de la conocida *Gran División* de DAVID HUME (1771-1776), en la que se distingue lo que puede ser falso o verdadero a través de la demostración empírica, solo son los juicios de hecho, y lo que puede ser bueno o malo, justo o injusto, bonito o feo, por no poderlo someter a demostración empírica, son los juicios de valor. El dualismo inmediatamente evidente entre objetividad empírica y subjetividad humana, esconde otro dualismo más relevante para la visión dualista de lo real, el entre valores relativos y absolutos; de hecho estos últimos no pueden hacer más que presuponer, para tener sentido en su indiscutible autenticidad, una dimensión a su vez absoluta, a la que ellos pertenecen. Dicha dimensión puede ser también meramente racional, pero más a menudo tiene una naturaleza trascendente y religiosa. IMMANUEL KANT (1724-1804), de hecho, al lado de una razón pura pone también una dimensión nouménica.

42 M.L. GHEZZI. *La distinción entre hechos y valores en el pensamiento de Norberto Bobbio*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.

En la antinomia de la razón pura especulativa hay un contraste similar [imposibilidad del sumo bien según normas prácticas y, por lo tanto lo fantasioso e inútil de la ley moral, n.d.r] entre necesidad natural, y libertad en la causalidad de los eventos del mundo. Ello fue quitado para demostrar que no hay un verdadero contraste si los eventos, y también el mundo en el que ellos ocurren, se consideran, (como precisamente se debe hacer) sólo como fenómenos; porque un solo y mismo ser, agente como fenómeno (también delante de su sentido interior), tiene una causalidad en el mundo sensible, que siempre es conforme al mecanismo natural; pero con respecto al mismo evento, pues la persona agente se considera al mismo tiempo como noumeno (como inteligencia pura, que en su existencia no se puede determinar según el tiempo), puede contener un motivo determinante de esa causalidad según leyes naturales, libre ello mismo de toda ley natural⁴³.

Los valores absolutos llevan directamente al mundo de lo ignoto, de lo nouménico, precisamente⁴⁴, mientras los relativos se sitúan en el juicio moral del individuo humano, que sin embargo se puede a su vez considerar como entidad nouménica. Estos últimos, entonces, revelan inmediatamente su naturaleza subjetiva, es decir relacionada con el pensamiento del ser humano individual, que solo una visión ilustrada y optimista puede considerar expresión de una racionalidad universal y, pues, homogénea. El subjetivismo de los valores abre camino al nihilismo, pero de esto se hablará más adelante, de momento hay que entender mejor la distinción que está en la base de la separación entre juicios de hecho y juicios de valor.

Por lo que concierne los juicios de hecho el problema se presenta de fácil solución, ya que se pueden definir tales solo esos juicios sustentados por percepción empírica. Obviamente existen dificultades también en el camino de lo empírico, pues se trata siempre de *juicios*, es decir percepciones subjetivas filtradas a través de la estructura de las categorías propia del conocimiento humano, que posee al menos dos caracteres que limitan la presumida objetividad exterior al sujeto: el biológico, el anatómico, y el cultural. Podría haber también un tercer límite, el psicológico, si se le atribuye una autonomía propia individual

43 I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1972, pp. 139 y 140.

44 "... la realidad objetiva de la ley moral no se puede demostrar mediante ninguna deducción, a pesar de todo esfuerzo de la razón teórica, especulativa o sostenida empíricamente; y por lo tanto, aunque se quisiera renunciar al conocimiento apodíctico, esa realidad no se podría confirmar mediante la experiencia y así demostrada *a posteriori*; y sin embargo ella es estable por sí misma" I. KANT. *Ob. cit.*, p. 59.

o colectiva a la mente como entidad separada del cerebro. Se piense en la distinción entre consciente, inconsciente e inconsciente colectivo⁴⁵. Una ulterior dificultad es la de los límites absolutos, que no dependen de las categorías, de la percepción humana: las unidades de medida de MAX PLANCK (1858-1947) y, en particular, el tiempo (t), la longitud (l) y la masa (m) de PLANCK constituyen el actual, y quizás definitivo, límite de detección empírica, por debajo del que es imposible o, quizás, no tendría sentido proceder⁴⁶.

Con respecto a los juicios de valor se presentan algunas ulteriores dificultades. Dejando de lado los valores absolutos, por pertenecer ellos a un mundo separado del humano, a un mundo humano absolutizado o al individuo siempre absolutizado, parece oportuno detenerse sobre la naturaleza de los juicios de valor relativos, subjetivos. Estos últimos generalmente se identifican como un deber ser, pero ¿qué significa deber ser a nivel del sujeto individual? Parecería una tarea inderogable, moral, no motivado por particulares intereses personales. Pero la elección de algún sistema ético y de sus valores surge de preferencias personales, relacionadas con el ambiente en el que el sujeto ha sido educado

45 “... lo inconsciente racionalmente comprensible [...] consiste por decir de materiales artificialmente inconscientes, solo es un estrato superficial, y [...] debajo de este hay todavía un inconsciente absoluto, que no tiene nada que hacer con nuestra experiencia personal, que por lo tanto sería una actividad psíquica autónoma, opuesta al alma consciente y hasta a los estratos superiores de lo inconsciente, que no es tocada –y quizás no puede ser tocada– por la experiencia personal, una especie de actividad psíquica superindividual, un *inconsciente colectivo*, como lo he llamado, contrapuesto a un inconsciente superficial, relativo o *personal*” Cfr. C.G. JUNG. *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Turín, Einaudi, 1971, p. 111.

46 “... la gravedad cuántica es el descubrimiento que no existen puntos infinitamente pequeños. Existe un límite inferior a la divisibilidad del espacio. El Universo no puede ser más pequeño que la escala de PLANCK”. C. ROVELLI. *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare della cosa*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2014, p. 201. “Como, según la teoría de la relatividad, no se puede hablar de manera sensata de velocidad cuyo valor supere el de la velocidad de la luz, así no se puede hablar de manera sensata de una indicación de posición cuya imprecisión sea inferior al valor de 0,5. 10 cm”. W. HEISENBERG. *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., p. 103. Y más: “Si tomamos la idea que las leyes de la naturaleza contienen realmente una tercera constante universal en la dimensión de la longitud, y del tipo de 10 cm, pues deberíamos esperarnos fenómenos de carácter diferente –desde un punto de vista cualitativo– cuando en nuestros experimentos nos acercamos a regiones en el espacio y en el tiempo más pequeñas que los rayos nucleares. El fenómeno de la inversión temporal, del que se ha discutido y que hasta ahora resulta solo de consideraciones teóricas como una posibilidad matemática, podría pues pertenecer a estas pequeñísimas regiones” W. HEISENBERG. *Fisica e filosofia*, Milán, Il Saggiatore, 2015, p. 165.

y/o vive (costumbre de comportamiento, etc.) y de sus actitudes (propensiones del carácter, gustos, etc.), no del miedo a recibir castigos o del deseo de obtener utilidad de cualquier tipo para sí mismo o algún otro, pues, en dicho caso, no estaríamos delante de un deber ser moral. Concretamente el deber ser consiste en una elección de comportamiento, que satisface al sujeto agente al menos desde un punto de vista moral. Podría, de hecho, existir en ello un conflicto entre una satisfacción contraria al deber ser moral y la satisfacción del cumplimiento del mismo. Obviamente, el conflicto interior se resolverá en favor de la satisfacción más fuerte, de la tensión emotiva más poderosa. Pero si se trata de satisfacción, el concepto de *deber ser* no presenta ninguna autonomía de significado, porque se identifica simplemente con el concepto más demostrable inmediatamente de forma empírica de *me gusta*. Es el mismo KANT quien nos da indicaciones en este sentido:

Cada inclinación y cada impulso sensible están basados en el sentimiento, y el efecto negativo sobre el sentimiento (mediante el daño causado a las inclinaciones) es también sentimiento. Entonces podemos ver *a priori* que la ley moral, como motivo determinante de la voluntad, porque le hace daño a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento al que se le pueda llamar dolor; y aquí ahora tenemos el primero, y quizás también el último caso en el que, con los conceptos *a priori*, podemos determinar la relación de un conocimiento (aquí es conocimiento de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer y de decepción⁴⁷.

El deber ser otro, pues, no es más que un *me gusta*, perfeccionado por referirse a una fuerza o una entidad exterior al sujeto. Se refiere su propia elección de uno a una obligación inderogable exterior, enraizada en la trascendencia de la razón, de lo metafísico y de lo divino. Se desdobra el mundo para dar objetividad también a sus elecciones subjetivas y, de tal manera, tranquilizar a sí mismos de la bondad de su propia elección y presentarles a los demás dicha elección no como albedrío, capricho personal, sino como objetiva necesidad ética, como una norma subordinada irresistible, por ser obligatoria, so pena de reprobación, deshonor, culpa, pecado, remordimiento, etc. Ejemplo típico de este proceso es el concepto de objeción de conciencia, propio de algunos ordenamientos jurídicos, que con dicha motivación eximen algunas personas

47 I. KANT. *Critica della ragion pratica*, cit., p. 90.

de tener, en una determinada situación, el comportamiento prescrito por la ley, pero contrario a las convicciones éticas de dichas personas. Esto explica también la tentativa de algunos autores⁴⁸, que algunos sostenedores de la División definen como *falacia naturalista*, de superar la *Gran División* de HUME, unificando los dos términos, hechos y valores, en una única entidad de naturaleza objetiva. De esta manera todos los valores se vuelven absolutos, los unos porque son trascendentes y los otros porque inmanentes y empíricamente demostrables; el ser sustituye el deber ser, pero este último, bajo forma del ser, mantiene su función de guía de las acciones humanas y de juicio moral. Dicho pasaje sería imposible si se tomara conciencia de que el concepto de *debo* coincide, simplemente se identifica, con el de *me gusta*. Por el otro lado, es el mismo HUME quien nos indica esta como la verdadera y profunda naturaleza del deber ser: “Nada aúna lo bello natural y moral (ambos causa de orgullo), si no este poder de producir placer”⁴⁹.

El placer, pues, es el origen del deber ser, pero, si este es el origen, parece oportuno volver a poner un poco de orden en el vocabulario y llamar los conceptos con su nombre sin tentativas de mitificación. La ética, la moral, pero también el derecho no son más que articulaciones especializadas de la estéticas; algunas diferencias las distinguen, pero, en último análisis, son simplemente expresiones estéticas del sujeto agente. Además esta desmitificación no solo opera de manera favorable a nivel práctico, dado que, desvelando su naturaleza estética, es decir subjetiva y relativa de las elecciones humanas, socava también su arrogancia integrista e intolerante, sino también permite un mejor uso metodológico de la *Gran División*. De hecho, sustituir a los dualismos bueno/malo, justo/injusto el dualismo bonito/feo significa conservar el elemento subjetivo del juicio, es más, reforzarlo, y además arraigarlo también en una realidad humana individual o social que se puede analizar empíricamente. Se abre de esta manera el camino del estudio de las estructuras de las motivaciones de los sujetos, las psicologías individuales, la educación la cultura y las tradiciones. Si se quitan los valores del empíreo de la racionalidad abstracta, de la religión, de la metafísica y se vuelve a colocarlos, como entidades estéticas, al interior del sujeto

48 Cfr. G. CARCATERRA. *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milán, Giuffrè, 1969.

49 D. HUME. *Trattato sulla natura umana*, Milán, Bompiani, 2001, p. 599.

agente y de la sociedad a la que pertenece, se vuelven fundamentales los estudios psicológicos, antropológicos y sociológicos para explicar las elecciones de comportamiento. El dualismo de la *Gran División* permanece, pero ya no necesita justificaciones no empíricas (por lo menos en uno de sus dos términos) y ya no produce ese desdoblamiento del mundo, que hacía sospechar una naturaleza ontológica, y no meramente metodológica, precisamente por la ambigüedad objetiva/subjetiva del deber ser, de los juicios de valor. La *Gran División*, en la versión *ser me gusta/no me gusta el ser, juicios de hecho y de estética*, consigue separar, distinguir con claridad el primer término como objetivo y el segundo como subjetivo; es decir, el primero como existente desde un punto de vista empírico al exterior del sujeto que juzga y el segundo que existe desde un punto de vista empírico al interior del mismo sujeto; obviamente la prueba empírica de la existencia y de la cualidad de este último juicio consistirá, será dada precisamente de la expresión, la manifestación de placer o de dolor exteriorizada por el sujeto.

A la luz de lo que se ha dicho hasta ahora parece claro que no existen demostraciones fiables para propender definitivamente en favor de la tesis de una realidad monista o de una dualista; por el otro lado no es lógico pretender una demostración empírica de la existencia de un mundo que, por definición, no es empírico, ni se puede considerar diferente de una tautología la afirmación que el mundo empírico es la única realidad que existe, por poderla averiguar empíricamente. Quizás, la ontología del mundo sea o no sea monista; y sea o no sea dualista, sino oscilan y existen al mismo tiempo ambas realidades, como parece sugerir la física subatómica con el dúo partícula/onda y aún más con la ecuación, que ya se ha citado, de ALBERT EINSTEIN $E = mc^2$, en la que energía y masa parecen ser dos caras de la misma realidad, como podrían ser también espíritu y materia.

También en este contexto parece significativo el hecho de que, según la mecánica cuántica, la conservación de la energía por un lado, que expresa su existencia fuera del tiempo, y la manifestación de la energía en el espacio y en el tiempo por el otro lado sean *dos aspectos opuestos (complementares) de la realidad*. Por decir la verdad, ellos siempre son

presentes ambos al mismo tiempo, pero en concreto actúan alternativamente de manera predominante⁵⁰.

La reflexión de WOLFGANG PAULI (1900-1958), que se acaba de citar, abre camino a una visión ya no objetivada de manera estática de lo real, sino que oscila de manera inestable, con frecuencias diferentes, sea en sí misma, sea entre sujeto y objeto⁵¹. Si el mundo no fuera un hecho, sino una mera posibilidad que oscila sin parar entre dualismos indisolubles entre ellos, como sujeto/objeto, determinado/indeterminado, absoluto/relativo, visible/invisible, finito/infinito, etc., pues ni siquiera una lógica dialéctica podría explicar la razón de los eventos, dado que faltaría el momento de síntesis. Se abriría, en cambio, una visión del mundo inestable, en mutación oscilatoria perenne. Una especie de metamorfosis continua, como en la obra poética de PUBLIO OVIDIO NASÓN (43 a.C. - 18 d.C.):

Hay criaturas, mi gran héroe, cuyo aspecto fue transformado una sola vez y siempre se quedó en esta transformación; hay otras, a las que se les concede mudarse en más aspectos, como a ti, Proteo, que vives en el mar que rodea la tierra. Te vieron, de hecho, una vez joven, otra león: ahora indómito jabalí, ahora serpiente, cuyo contacto daba miedo; algunas veces los cuernos te hicieron toro, a menudo conseguías aparecer como piedra y árbol; otras veces, tomando el aspecto de aguas corrientes, eras río; algunas veces el opuesto de las aguas, fuego⁵².

Obviamente a dicha visión se añadirían inevitablemente las preguntas acerca de la ilimitada variación de las metamorfosis o a su naturaleza evolutiva o, aún, a su repetición cíclica según el principio del eterno retorno de NIETZSCHE.

50 W. PAULI. *Psiche e natura*, Milán, Adelphi, 2006, pp. 36 y 37.

51 "Donde la vieja explicación de la naturaleza, presuponiendo un observador independiente, asumía una evolución totalmente determinada de los fenómenos naturales, la física actual ha llegado a una nueva explicación de la naturaleza: es el caso **ciego**, sin finalidad, la probabilidad primaria que no se puede referir a leyes deterministas. Según esta concepción la probabilidad primaria parece relacionada de manera esencial con el hecho de que el observador influye los fenómenos mediante la elección del dispositivo experimental, dado que la medición conlleva por ley de naturaleza interacciones incontrolables con el objeto que se debe medir. Esta concepción subraya con fuerza el elemento de la libertad en los procesos naturales." W. PAULI. *Ob. cit.*, p. 163.

52 OVIDIO. *Le metamorfosi*, Milán, Bompiani, 1992, vol. I, p. 453.

Quizás, el futuro nos depara la posibilidad de una profunda revisión de nuestros procesos lógicos, empezando por el principio de identidad. De momento baste con tomar conciencia por lo menos de lo que el conocimiento científico ha demostrado empíricamente:

Con la ayuda de estas partículas [partículas α] RUTHERFORD consiguió, en 1919, transformar núcleos de elementos ligeros: pudo, por ejemplo, transformar un núcleo de nitrógeno en un núcleo de oxígeno añadiendo la partícula α al núcleo de nitrógeno y expulsando de él al mismo tiempo un protón. Fue esto el primer ejemplo de procesos de escala nuclear que recordaran los de los procesos químicos pero que llevaron a la transformación artificial de los elementos. El siguiente proceso fundamental fue, como es notorio, la aceleración artificial de los protones mediante dispositivos de alta tensión a energías suficientes para producir la transmutación nuclear. Eran necesarios para esta finalidad voltajes de acerca de un millón de voltios, y COCKROFT y WALTON consiguieron transmutar en su experimento decisivo núcleos del elemento litio en los del elemento helio⁵³.

El antiguo sueño de los alquimistas se hace cada vez más real, al mismo tiempo, las formas se presentan oscilatorias no solo a nivel de partículas y de onda, parecen cada vez menos estables y la energía parece jugar en contra del principio de identidad.

53 W. HEISENBERG, *Física e filosofía*, cit., pp. 156 y 157.

CAPÍTULO TERCERO

¿DE LIBERO O DE SERVO ALBEDRÍO?

El tema del libre albedrío y de su opuesto, el siervo albedrío, atormenta desde siempre, con una duda hasta ahora no resuelta, los pensamientos del ser humano y recorre toda la historia de la filosofía⁵⁴. Sin presunción de poder resolver dicha duda, conviene sin embargo, para afrontar el argumento con suficiente claridad, intentar algunas definiciones y algunas aclaraciones acerca de los conceptos en discusión. En vía preliminar, por lo tanto, parece oportuno empezar por la notoria confrontación entre ERASMO DE ROTTERDAM (1466-1536) y MARTÍN LUTERO (1483-1546), respectivamente defensores, el primero, de la existencia del libre albedrío y, el segundo, de su negación.

ERASMO formula una precisa definición de libre albedrío: "... nosotros aquí definiremos el libre albedrío como un poder de la voluntad humana por la que el hombre puede sea aplicarse a todo lo que lo lleva a la eterna salvación, sea, por lo contrario, alejarse de ello"⁵⁵.

La respuesta de Lutero es inmediata y está totalmente enfocada en la salvación operada solo por la Gracia de dios y no conquistada mediante obras humanas:

Antes de todo Dios es omnipotente no solo por su poder sino también por su acción, de lo contrario sería un Dios ridículo. En segundo lugar lo sabe todo y lo prevé todo, por lo tanto no puede equivocarse ni fallar. Si nuestro corazón y nuestra inteligencia aprueban totalmente estos dos puntos, estamos obligados a admitir, por una consecuencia ineluctable, que no fuimos creados por nuestra voluntad, sino por necesidad; y por lo tanto no hacemos lo que nos

54 Cfr. M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura de), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci Editore, 2014.

55 E. de ROTTERDAM. *Saggio o discussione sul libero arbitrio*, in F. DE MICHELIS PINTACUDA (a cura de), *Libero arbitrio. Servo arbitrio*, cit., p. 57.

gusta por nuestro libre albedrío, sino lo que Dios ha previsto de su eternidad y hace que ocurra según su propósito y su poder infalibles e inmutables⁵⁶.

Sea ERASMO, sea LUTERO enfocan la cuestión alrededor de la salvación espiritual y la Gracia de Dios, es decir se mueven en el ámbito religioso, teológico, sin embargo, cambiando los nombres y sustituyendo el nombre de Dios con el de *naturaleza, ciencia, necesidad causal, ausencia del devenir* o de *no existencia del tiempo*, los términos del problema no cambian y las dos mismas posturas –el monismo humano y el dualismo divino– siguen contraponiéndose, aunque encubiertas en el caso de Erasmo por fórmulas religiosas o de estilo, propias de la época, para evitar consecuencias represivas, Mientras para ERASMO el ser humano puede conocer y decidir su acción, según LUTERO, en cambio, el conocimiento no implica también la voluntad, la elección.

Una definición extendida de libre albedrío podría ser la siguiente: ser sujeto autorreferencial, es decir justificado en su propia existencia por sí mismo; autónomo, es decir legislador de sus reglas de vida, y titular de una posibilidad de voluntad y acción no influenciada por factores exteriores al sujeto. La autorreferencialidad responde a la exigencia de dar un origen y un sentido propio de la vida del sujeto. La autonomía expresa el rechazo de reglas no compartidas, impuestas por otros sujetos (subordinación). La libertad de voluntad y acción quiere describir la no existencia de influencias sea psíquicas, mentales, sea físicas. La definición debe por necesidad presentarse radical y extrema, dado que en la alternativa libre o siervo albedrío parece imposible tomar en consideración posiciones intermedias, por decir, moderadas, pues la libertad está o no está, una libertad limitada corresponde a una no libertad, seguramente por lo menos con respecto a los límites que se ponen, pero también en general, ya que perjudica un principio, la libertad, que por la salvaguardia de la dignidad humana, no puede no ser absoluto, como es absoluto el sujeto individual, único e irrepetible. Por el otro lado, el absolutismo empírico del sujeto individual se manifiesta de manera clara en el hecho de que es solo sobre ello que se basa todo conocimiento del mundo y es por ello que se expresa cualquier forma de acción. Naturalmente por sujeto individual no se entiende

56 M. LUTERO. *Commento di Martin Lutero al saggio di Erasmo*, in F. DE MICHELIS PINTACUDA (a cura de), *ob. cit.*, p. 158.

exclusivamente el ser humano, sino cualquier entidad existente, capaz de alguna manera de conocer y actuar (minerales, plantas, animales, ¿entidades no visibles...?)

La definición ilustrada arriba podría hacer que se propenda, a la luz de la percepción empírica de nuestra existencia, por la no existencia del libre albedrío. De hecho, el ser humano es influenciado por su mismo vivir en una forma, una realidad corpórea no elegida por él, por ejemplo no posee alas para volar, puede no apreciar su aspecto físico, darse cuenta de que no posee algunas habilidades intelectivas (dificultad de aprendizaje, fantasía escasa, etc.) o funcionales (falta de piernas o brazos, dificultad para respirar, alergias, etc.), etc., y la lista, es preciso recordarlo, se presenta como meramente ilustrativa. Pero un golpe aún mayor a la libertad humana es representado por la imposibilidad de elegir cuándo, dónde por quién y si nacer, con la consiguiente influencia de la herencia del patrimonio genético y la casualidad de la condición social de los padres, además ni siquiera el momento de su muerte surge de la libre elección (excepto el suicidio, quizás). Naturalmente todo esto solo a la luz del conocimiento humano, que no puede excluir cualquier cosa que se pueda imaginar en la duplicación metafísica del mundo, también la elección de nacer, se piense en la doctrina de la reencarnación y de la metempsicosis, que operan en el pitagorismo, en el mito platónico de Er, en algunas sectas gnósticas, en el hinduismo, el budismo, etc.⁵⁷. Sin embargo, desde un punto de vista empírico, las únicas certidumbres que se presentan conciernen nuestra forma, nuestro

57 “Según ellos, quienes pertenecen a la secta más cercana a la razón [aristotélicos], las almas beatas, liberadas de toda contaminación material poseen el cielo. Pero las que, bajo el efecto de un secreto deseo, desde este hogar vertiginoso y desde esa luz perpetua han mirado hacia abajo hacia los cuerpos y lo que aquí llaman vida se han mudado poco a poco hacia las regiones inferiores, por el solo peso de este pensamiento terrenal. Cuando abandona el estado de perfecta inmaterialidad, esta vestimenta de cuerpo de barro no es sin embargo, para el alma, improvisa, sino gradual, y ella pierde de manera imperceptible y con lenta degradación su pureza uniforme y absoluta, mientras adquiere partes de sustancia sideral. De hecho, en cada una de las esferas que están debajo del cielo, el alma se envuelve en un envuelto etéreo, y mediante este se adapta, progresivamente, a unirse a este nuestro envuelto de sustancia terrenal y, por lo tanto, por un número de muertos correspondiente a el de las esferas que atraviesa, el alma llega a ese estado al que aquí en la tierra se le llama vida”. A.T. MACROBIO. *Commento al sogno di Scipione*, Milán, Bompiani, 2007, pp. 331 a 333.

principio y nuestro fin⁵⁸. Sea lícita la comparación, somos como una entidad de forma predeterminada, que, en el recorrido de su caída de la última planta de un rascacielos a la acera abajo, piensa tener la libertad de poder hacer lo que quiera. ¿Pero existe realmente esta libertad a lo largo del trayecto de la caída (vida)? Para poder contestar a esta pregunta será preciso profundizar el concepto de *siervo albedrío*.

El determinismo de comportamiento o de la voluntad se puede presentar bajo diversas apariencias. Cuando se afirma *poder hacer* cierta cosa, o *poder cumplir* una acción, se pueden entender referencias empíricas diferentes, como bien ilustra ROSS, quien detecta tres condiciones necesarias de la acción:

La acción actual requiere pues la realización de tres grupos de condiciones: las constitucionales, las ocasionales y las relativas a las motivaciones. Podemos además decir que ella presupone que el agente tenga sea la capacidad, sea la ocasión, sea la voluntad, sea el motivo para cumplir la acción⁵⁹.

Por ejemplo, para poder nadar es necesario *saber* nadar (capacidad), *disponer* de un espejo de agua (ocasión) y, finalmente, también *querer*, *decidir* nadar (voluntad, motivo). Solo este último requisito concierne directamente el tema del libre albedrío; el tema determinista, en cambio, afecta a los tres grupos de condiciones. De hecho, el determinismo no concierne solo la voluntad, sino también las condiciones subjetivas (capacidades) y objetivas (ocasiones) del individuo. Sin embargo, para simplificar un tema demasiado arduo, conviene dejar de lado estas últimas condiciones y detenerse solo en la voluntad. La voluntad puede presentar al menos tres formas de hipótesis de condiciones: 1) la elección no se puede referir al sujeto agente (voluntad divina); 2) la elección es influenciada por factores inmateriales (cultura, educación,

58 “Los mortales son los hombres. Ellos se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaces de muerte. Solo el hombre muere. El animal cesa de vivir (*verendet*). El animal no tiene muerte ni delante ni detrás de sí. La muerte es el cofre de lo nada, es decir de lo que bajo todos los aspectos nunca es algo esencial, pero que sin embargo es esencialmente por ser precisamente el ser. Como cofre de lo nada, la muerte es el amparo escondido (*Gebirg*) del ser. Llamamos mortales a los mortales, no porque su vida terrenal cese, sino porque son capaces de muerte, estando esencialmente en el amparo escondido del ser. Ellos son la relación que esencialmente es con el ser como tal. M. HEIDEGGER. *La cosa*, in PINOTTI (a cura de), *La questione della brocca*, Milán, Mimesis, 2007, p. 63.

59 A. ROSS. *Colpa, responsabilità e pena*, cit., p. 264.

moral, inconsciente individual o colectivo, psicología, etc.) 3) la elección depende de la estructura biológica, bioquímica del ser humano (se piense en el hombre máquina de JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE (1709-1751) y a los estudios médicos sobre la causalidad química en la estructura orgánica humana). Es posible suponer también otros factores de influencia metafísica. La existencia de una voluntad divina prevalente sobre la humana presupone la aceptación de una visión dualista del mundo (física y metafísica), sin la cual no se puede pensar en la existencia de lo divino. Si Dios lo ha creado todo, lo sabe todo y lo quiere todo, pues la voluntad humana no puede consistir más que en la voluntad de Dios. Dicha postura fue bien expresada por el ocasionalismo de ARNOLD GEULINCX (1624-1669) y NICOLAS MALEBRANCHE (1638-1715). El ocasionalismo, negando cualquier relación entre *res extensa* y *res cogitans* de DESCARTES, sostenía que las acciones humanas no eran más que *ocasiones* de la manifestación de la voluntad divina, la única libre. En esta visión las acciones humanas y la dimensión psíquica se presentan como dos relojes perfectamente sincronizados por la voluntad divina, pero independientes uno del otro. Dada la evidente derivación platónica de este pensamiento, el mundo humano podría ser también inexistente o, siguiendo la convicción de la omnipotencia creadora de Dios, aparecido solo en este momento en el que tú, lector, estás leyendo este texto, con todos tus recuerdos y tus sensaciones. La única certidumbre sobre la existencia de este mundo viene de la certidumbre de la fe en Dios⁶⁰. Obviamente el determinismo que se acaba de describir está estrictamente relacionado con un pensamiento religioso.

Tomando ahora en consideración el pensamiento inmanentista, se presenta un determinismo enfocado en la concatenación de los even-

60 En términos modernos este problema fue afrontado bajo el aspecto de la autorreferencialidad causal: "Los fenómenos más elementales desde el punto de vista biológico, inclusive las experiencias perceptivas, las intenciones de hacer algo y los recuerdos, presentan en sus condiciones de satisfacción una estructura lógica particular [...] Las condiciones de satisfacción del recuerdo no se limitan, si las analizo en sus detalles, al ocurrirse efectivo del evento, sino requieren que el mismo recuerdo, de cuyas condiciones de satisfacción hace parte el ocurrirse del evento, haya sido causado por dicho ocurrirse. Podemos expresar la peculiaridad de esta estructura diciendo que sea los recuerdos, sea las intenciones, sea las experiencias perceptivas son autorreferenciales desde un punto de vista causal. Lo que significa que el contenido del estado mismo se refiere al estado poniendo un requisito causal". J.R. SEARLE. *La mente*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2005, p. 154.

tos mediante el nexo de causa/efecto. La primera consideración que se debe manifestar concierne la naturaleza de dicho nexo y su misma existencia. Ya AUGUSTE COMTE (1798-1857) ponía en evidencia su naturaleza metafísica y lo sustituía con leyes generales de comportamiento de los eventos:

Si más tarde [el ser humano, n.d.r.] cambia sus concepciones, es solo porque, alejado mediante la experiencia y la reflexión, de las ilusiones primitivas, renuncia absolutamente a penetrar el misterio del modo de producirse de los fenómenos, de los que su naturaleza le impide para siempre todo conocimiento, para reducirse a observar las leyes efectivas. Y en realidad, si todavía hoy, con todas las nociones positivas adquiridas, quisiéramos, para el más simple fenómeno, intentar concebir por cuál poder el hecho de que lo que llamamos *causa* genera lo que llamamos *efecto*, esto nos llevaría inevitablemente a realizar imágenes análogas a las que sirvieron como base a las primeras teorías humanas⁶¹.

El nexo causal no es negado por las leyes generales, sino simplemente contenido en el límite de su significado de constancia, de posibilidad de repetición de los emparejamientos temporales de los fenómenos, sin investigar y perjudicar el motivo, se podría decir la *causa*, de este vínculo; es decir que posee naturaleza meramente descriptiva y no también explicativa: detecta el fenómeno, pero no explica su sentido. En otras palabras, el principio causal se presenta como el resultado del principio inductivo, en el que se basa toda la investigación empírica, pero que, no pudiéndose a su vez demostrar/refutar por vía empírica, se debe aceptar *a priori*. Un ulterior perfeccionamiento del principio causativo pasa por la dimensión probabilística de las detecciones empíricas⁶². Por consiguiente las leyes generales causales se han transformado en los estudios científicos en probabilidades estadísticas de emparejamiento de los fenómenos, convirtiendo el nexo causa/efecto en un mero nexo probabilístico con frecuencia variable. La potencia de esta herramienta metodológica (leyes generales causales) ha creado en un primer tiempo en los estudiosos una presunción de poder conocer

61 A. COMTE. *Opuscoli di filosofia sociale*, Florencia, Sansoni, 1969, pp. 182 y 183.

62 "Tenemos que decir que generalmente los datos hacen el resultado probable. La causalidad rige, diremos, en cada ejemplo que hemos podido probar: por lo cual rige probablemente también en ejemplos no confirmados. Hay graves dificultades en el concepto de probabilidad, pero de momento podemos dejarlas a un lado. Al menos hasta que se quede sin excepciones dispondremos de un principio lógico". B. RUSSELL. *La conoscenza del mondo esterno*, Milán, Longanesi & C., 1975, p. 38.

con antelación todos los eventos futuros y dicha presunción ha llevado a pensar que un general determinismo gobernaba a los eventos⁶³. Sin embargo muy pronto el principio probabilístico, en general, y aún más, en particular, el físico-cuántico de indeterminación de HEISENBERG⁶⁴ han reducido, al menos parcialmente, esta presunción y han vuelto a abrir el debate sobre el libre albedrío.

El nexa causa/efecto de los eventos ha sido por mucho tiempo central en la alterntiva determinismo/indeterminismo, hasta el punto de relegar el tema de la libertad de voluntad y el relativo indeterminismo en el ámbito de las cuestiones metafísicas y de los errores de lógica. Al respecto NIETZSCHE se expresa de manera extremadamente clara:

La creencia originaria de cada ser orgánico es quizás esta, que todo el resto del mundo es uno e inmóvil. El pensamiento de la *causalidad* está muy lejos de ese grado originario del pensamiento lógico: es más, todavía hoy, nosotros pensamos que todos los sentimientos y las acciones son actos de la libre voluntad: si un individuo consciente se observa, considera todas las sensaciones, todos los cambios como algo *aislado*, es decir no influenciado, sin sentido, que surge en nosotros sin vínculos con lo antes y lo después [...] Pues, la fe en la libertad de la voluntad es un error originario de todos los seres orgánicos, que existe desde que existen en ello los estímulos del pensamiento lógico; y de la misma manera es un error originario e igualmente antiguo de todos los seres orgánicos la fe en sustancias no influenciadas y en cosas iguales. Pero, como toda la metafísica ha estudiado la sustancia y la libertad de la voluntad, se le puede definir como la ciencia que trata los errores fundamentales del hombre como si fueran verdades fundamentales⁶⁵.

Los más recientes estudios bioquímicos y neurológicos son muy interesantes. En particular, dado que las neuronas para enviarse descargas eléctricas mediante las conexiones sinápticas necesitan energía, que les viene de la glucosa y del oxígeno transportado por la sangre, es posible medir la actividad cerebral midiendo el aumento del distrito

63 "Hay reacciones tan invariables entre eventos diferentes ocurridos al mismo tiempo o en tiempos diferentes que, dado el estado de todo el universo en un tiempo finito, por breve, cada evento anterior o siguiente puede ser determinado teóricamente en función de los eventos dados durante ese tiempo". B. RUSSELL. *Ob. cit.*, p. 210.

64 "En lugar de la precisión de la posición interviene en esta interpretación la imagen de una nube de materia, cuyo diámetro es de 10 cm y cuya densidad disminuye desde el centro hacia el exterior más o menos como una campana de Gauss". W. HEISENBERG, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., p. 101.

65 F. NIETZSCHE. *Umano, troppo umano I*, in *Opere 1870/1881*, cit., p. 529.

de dicho flujo. Esto se obtiene gracias a metodologías de exploración funcional del cerebro como la tomografía a emisión de protones para el consumo de glucosa (*PET - Positron Emission Tomography*) y la resonancia magnética funcional, para el flujo hemático (*fMRI - Functional Magnetic Resonance Imaging*).

Un experimento específico, realizado por BENJAMIN LIBET (1916-2007) y orientado a medir el llamado *potencial de rapidez* (es decir el cambio eléctrico cerebral del sujeto, que se demostró ya hace tiempo, en presencia de movimientos voluntarios) parece que juega a favor de un determinismo inconsciente. De hecho, el distrito cerebral correspondiente al movimiento voluntario examinado se activa 550 milisegundos antes que el presupuesto acto voluntario. Por lo tanto, parecería que un impulso inconsciente anticipa la acción, pero la voluntad de actuar se vuelve consciente 100-150 milisegundos antes de la efectiva manifestación en el mundo exterior de dicha acción.

Se puede considerar que las acciones voluntarias empiezan con iniciativas inconscientes, que el cerebro *murmura*. La voluntad consciente pues seleccionaría cuáles de estas iniciativas pueden convertirse en acción, o cuáles se tienen que prohibir y abortar para que no se cumpla ningún movimiento⁶⁶.

Esto conlleva que el experimento también permite suponer, en estos momentos conscientes, una actividad de veto del sujeto con respecto al proceso actuado para llegar a la acción, y prohibir siempre es expresión de libre albedrío, como el actuar. Sin embargo se puede objetar, no solo y no mucho, que el concepto de *causa* no coincide con el de *correlación*, pero, sobretodo, que el concepto de *consciente* no se identifica con el de *albedrío*. De hecho, es posible ser conscientes de que la casa en la que uno se encuentra, está a punto de derrumbarse, pero esto no conlleva ni que se pueda actuar sobre el derrumbamiento, ni que se pueda cumplir libremente la elección de quedarse o escaparse. El punto que se debe demostrar, relacionado con el libre albedrío, concierne la elección, es decir el origen del eventual veto, no la conciencia o menos de la acción, porque la demostración/refutación empírica solo puede detectar los nexos, los emparejamientos causales, pero dichos

66 B. LIBET. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2007, p. 143.

nexos se pueden considerar algo infinitos, por lo tanto no se pueden someter a una experimentación sistemática. Sobretudo no se pueden tomar en consideración, por obvia imposibilidad, los nexos ignotos y no imaginados como posibles por el científico. Por consiguiente solo se puede afirmar desde un punto de vista empírico que el eventual *veto* a la acción en los 100/150 milisegundos anteriores a la acción misma puede ser libre, pero también puede ser determinado por un nexo causal ignoto (la ausencia de nexo causal solo es ausencia de nexo notorio o supuesto como posible); todo esto prescindiendo de las múltiples influencias conocidas⁶⁷.

Hay otro impedimento lógico a la demostración empírica de la existencia del libre albedrío: este último está caracterizado por la ausencia de nexos causativos ajenos a la voluntad del sujeto agente, pero esto significa que la voluntad se debería investigar antes de su manifestación empírica y esto no es posible por definición. La ausencia de fenómenos empíricos no se puede estudiar con metodología empírica: lo nada físico no se puede ni refutar ni demostrar, sino solo tratar en realidades trascendentes, inmateriales, metafísicas. Buscar la causa de una voluntad significa presuponer el determinismo, dado que la voluntad es libre solo si está desprovista de causas, excepto la voluntad misma del sujeto agente (autorreferencialidad y autonomía), pero nada está desprovisto de causas en el mundo físico y una voluntad como la que se ha indicado no puede pertenecer al mundo físico; inclusive la elección subjetiva, presupuesta como libre, está vinculada al ser subjetivo, a su psique y a su cuerpo, es decir a las influencias culturales y materiales sea ambientales, sea personales. La investigación sobre el libre albedrío es, pues, una investigación sobre lo nada o lo metafísico: no es posible suponer la existencia de un libre albedrío sin duplicar lo real en entidades que trascenden lo físico, sean ellas divinas o meramente

67 "Ninguna libertad absoluta, pues, sino un espacio de maniobra limitado por nuestra herencia biológica, el lugar y el tiempo en el que nacimos, las experiencias familiares, la pandilla criminal que quisimos seguir, o la asociación diferencial a la que estuvimos sometidos, en resumidas cuentas, un espacio de maniobra limitado por nuestra historia, nuestra por ser nosotros quienes la construimos en su mayoría" I. MERZAGORA BETSOS. *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2012, p. 101. Cfr. también E. SORESI. *Il cervello anarchico*, Turín, UTET, 2013. El autor encomienda el estudio de las relaciones entre mente y cuerpo a una nueva ciencia, la psico-neuro-endocrino-inmunología (PNEI). Sobre dicha ciencia ver también P. LISSONI, *Teologia della scienza*, Milán, Editore Natur, 2003.

mentales abstractas, que no residen de todas maneras en el individuo agente. La reconfortante conclusión de Libet parece confirmar indirectamente las consideraciones que se acaban de formular:

Mi conclusión sobre el libre albedrío –verdaderamente libre, en el sentido no determinista– es que su existencia es una opinión científica igualmente buena, si no mejor que su negación en base a la teoría determinista de las leyes naturales. Dada la naturaleza especulativa de ambas teorías, la determinista y la no determinista, ¿por que no adoptar el punto de vista que tenemos el libre albedrío, al menos hasta que aparezca –si aparece– alguna evidencia que realmente lo contradiga? Esto nos permite, al menos, proceder de una manera que acepta y acoge nuestras más profundas convicciones y el sentimiento común, que nos dicen que el libre albedrío lo poseemos⁶⁸.

Queda el problema que ¡solo el determinismo se puede someter a investigación empírica y no el indeterminismo! Por consiguiente, sea consciente o inconsciente el origen de una acción, el tema que se debe afrontar es la presencia o la ausencia de libertad en la dimensión sea consciente, sea inconsciente y este tema nos lleva, por el libre albedrío, a un nivel inmaterial desprovisto de ese origen determinista propio del mundo físico: el mundo se duplica necesariamente para contestar a la pregunta, pero la necesidad, en este caso, tiene naturaleza lógica, no cierto empírica. El punto central de esta discusión no parece, pues, ser el nexo de causa y efecto o las leyes constantes y generales de comportamiento y ni siquiera las probabilidades estadísticas de emparejamiento de los fenómenos, sino, más bien, el factor que influencia la existencia del concepto de *elección*, es decir el factor *tiempo*: si elegir significa generar acciones sucesivas alternativas entre ellas, las acciones de este tipo se pueden producir solo en un sistema móvil, es decir influenciado por el tiempo. Los sistemas que no tienen colocación en el tiempo tampoco tienen movimiento y, por lo tanto, elecciones, pero de esto se hablará más adelante.

Al determinismo neuro-biológico, que se acaba de considerar, se puede añadir una ulterior forma de determinismo, en el que no es determinante el nexo causo/efecto, sino la totalidad del ser con sus caracteres y cualidades, ya y para siempre repartidas en sus partes específicas e individuales. Este determinismo se presenta expresado con rigor

68 B. LIBET. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, cit., p. 160.

por SPINOZA, como ya hemos visto, en su sintética expresión *Deus sive Natura*. La totalidad de la Naturaleza, gobernada por sus leyes *naturales*, determinaciones, se convierte en una deidad impersonal. El problema no concierne mucho la cadena causativa de los efectos, sino los caracteres peculiares, con lenguaje moderno se les podría llamar genéticos, de sus partes, los que, por necesidad, solo pueden exteriorizarse en la actividad de estas partes, en las acciones, si se trata de animales y animales humanos.

Cada uno existe por sumo derecho de naturaleza, y por consiguiente por sumo derecho de naturaleza cada uno hace esas cosas que vienen de la necesidad de su naturaleza; por lo tanto, por sumo derecho de naturaleza, cada uno juzga lo que es bien y lo que es mal, y provee a su utilidad según su juicio, y se venga, y se esfuerza para conservar lo que quiere y destruir lo que odia⁶⁹.

NIETZSCHE también resulta ser defensor de esta tendencia de pensamiento determinista, como resulta con evidencia del siguiente paso:

Que los corderos no amen a los grandes rapaces no le asombra a nadie: pero esto no autoriza a regañar a los grandes rapaces por el hecho de que cacen a los corderos. Y si los corderos dicen entre ellos: "Estos rapaces son malvados; y quien es rapaz lo menos posible, es más, quien incluso es lo opuesto, es decir un cordero, ¿no debería ser bueno?", no podemos culpar este criterio de edificación ideal, aunque los mismos rapaces consideren la cosa con cierto escarnio y se digan quizás: "Nosotros no los odiamos, a estos corderos buenos, es más, los amamos, nada es más delicioso de un cordero tierno". Pretender de la fuerza que no se manifieste como fuerza, que no sea voluntad de abuso, opresión, poder, que no sea sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como pretender de la debilidad que se manifieste como fuerza⁷⁰.

Los rapaces y los corderos de NIETZSCHE se sobreponen idealmente a los peces grandes y pequeños de SPINOZA, en la evidente tentativa de evitar, mediante el determinismo de la fuerza, de la potencia inherente a cada entidad viviente, el juicio moral. El viviente se convierte en un Todo indiferenciado, en el que minerales, vegetales, animales y

69 B. SPINOZA. *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 258. "De hecho, a la naturaleza de una cosa no le pertenece nada si no lo que sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y todo lo que sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se ocurre necesariamente." *Ibidem*, p. 233.

70 F. NIETZSCHE. *Genealogia della morale*, Roma, Newton Compton Editori, 1977, p. 64.

humanos tienen cada uno su propio papel predeterminado y operan las diversas potencialidades de voluntad y acción, que su naturaleza les ha otorgado, sin poder escaparse de los límites impuestos por ella. La fuerza de la necesidad es cosustancial a la individualidad: la piedra no posee órganos de reproducción y, por lo tanto, no se puede reproducir, pero se multiplica por trituración; la planta no tiene piernas para andar, y por lo tanto, vive siempre en el mismo lugar; la mayoría de los animales no puede oponer el pulgar a los demás dedos de la mano, por consiguiente no posee habilidades manuales y ha desarrollado inevitablemente actividades de artesanía muy limitadas; el ser humano vive respirando oxígeno y muere si respira dióxido de carbono. Por esta particularidad puede vivir de manera exclusiva en los planetas parecidos, por caracteres atmosféricos, a la Tierra. Este determinismo parece comparable a la obra de un tirano, que encarcela a sus subditos en cárceles diversas en cualidad por cada categoría de ellos, pero también por cada individuo de cada categoría (por ejemplo seres humanos nacidos sin brazos o con diabetes). La única diferencia consiste en la fuente del vínculo: mientras en el caso de la naturaleza el determinismo se presenta autónomo, es decir propio de la naturaleza misma, en el caso del tirano ello es subordinado, es decir viene del exterior del sujeto agente. Para describir la diversidad de los dos modelos mediante la tripartición que se ha recordado arriba del significado de poder hacer algo, propuesta por ROSS, se debe decir que el modelo determinista de Spinoza no deja espacio ni a la ocasión, ni a la capacidad, ni a la voluntad, mientras el modelo del tirano inhibe solo la ocasión.

Además de esta hipótesis determinista es posible formular por lo menos tres hipótesis más. La primera está estrictamente relacionada con la visión de un mundo gobernado por rígidas leyes causales en desarrollo cronológico progresivo, en pocas palabras, un mundo programado en vía de desarrollo; la segunda, en cambio, surge de la visión de un mundo sin tiempo. No es necesario detenerse más en la primera, que ya se ha tratado anteriormente, si no para decir que dicha hipótesis se puede tomar en consideración sea desde el punto de vista de la Totalidad de un Ser (realidad, mundo) en desarrollo determinado y progresivo, y es sobre esto que aquí se discute, sea desde el punto de vista de los grupos, de las cadenas de nexos causales, cómo la hipótesis se ha discutido anteriormente y cómo es utilizada en ámbito estrictamente científico. El mundo en desarrollo causal conserva la variable

tiempo, mientras la ulterior hipótesis determinista, que se tratará ahora, no prevé la existencia de dicha variable.

El tiempo no existe. La afirmación parece fuerte, contraria a la intuición, pero también falsificada por la evidencia empírica del devenir, empero desde PARMÉNIDES hasta SEVERINO, muchos filósofos han recorrido este camino. La calidad no meramente lógica de las afirmaciones de HEIDEGGER aconseja que se oriente uno, para ejemplificar el tema, hacia este filósofo:

El *tiempo* siempre ha funcionado como criterio ontológico, o mejor dicho, óntico en la distinción ingenua de las diversas regiones de la entidad. Se limita algo que es *temporal* (los procesos de la naturaleza y los acaecimientos de la historia) con respecto a lo que es *no temporal* (las relaciones espaciales y numéricas). Se suele distinguir un sentido sin tiempo de las proposiciones con respecto a la evolución *temporal* de las enunciaciones. En fin hay un *abismo* entre la *entidad temporal* y el eterno *ultratemporal* y se esfuerza uno en crear un puente entre ellos. *Temporal* equivale aquí en ambos casos a *que es en el tiempo*, una detemrinación que, además, es bastante oscura⁷¹.

El panorama del tiempo según HEIDEGGER se presenta como una extensión espacial, en la que se manifiestan los serer, se iluminan, para luego volver a desaparecer detrás del telón del tiempo.

La entidad que tiene el título de ser/estar se ha aclarado [...] Es solo en base al arraigo del ser/estar en lo temporal que se hace inteligible la posibilidad existencial de aquel fenómeno, que a principios de la analítica del ser/estar hemos caracterizado como constitución fundamental: el *ser/estar-en-el tiempo*⁷².

El tiempo se disuelve y con ello se hacen más débiles también sus articulaciones en pasado, presente y futuro. En resumidas cuentas es solo la memoria que permite dicha distinción. Por lo tanto, la prueba principal de la existencia del tiempo tiene naturaleza psicológica: recuerdo, pues, he vivido el pasado, pero, a parte la hipótesis de MALEBRANCHE de un mundo creado por Dios momento por momento, la organización cronológica de los eventos podría ser detemrinada por la forma de la categoría, que nos lleva a KANT, de nuestro conocimiento: adquirimos conocimiento a través de la categoriá del tiempo, que en este caso estaría en

71 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 37.

72 M. HEIDEGGER. *Ob. cit.*, p. 492.

nosotros y fuera de nosotros; tendría una existencia solo gnoseológica, no también ontológica. RUSSEL pone precisamente esta sospecha:

La diferencia que percibimos [...] entre causas y efectos es una simple confusión, debida a que nos acordamos de los eventos pasados pero nunca se nos ocurre que nos acordemos de los futuros.

La indeterminación aparente del futuro en la que confían los defensores del libre albedrío solo es el resultado de nuestra ignorancia con respecto a esto. [...] El libre albedrío en cada significado importante debe ser compatible con el conocimiento más completo [...] Nuestro conocimiento del pasado no está basado totalmente en deducciones causales, sino viene parcialmente de la memoria. Es un caso si no tenemos memoria del futuro [...] Se debe recordar que la previsión supuesta no crearía el futuro más de lo que la memoria no cree el pasado⁷³.

Resulta evidente que RUSSEL construye su reflexión sobre la indiferente reversibilidad de los fenómenos de causa y efecto, propiedad que es típica de las operaciones de física teórica; además, acogiendo esta operación reduce la función tiempo a un presente indiferenciado. Probablemente la posición privilegiada de un filósofo, que fue al mismo tiempo un insigne matemático, le ha permitido a este Autor que viviese plenamente las sugerencias de física teórica, que los tiempos agitaban. Si el mundo está desprovisto de devenir y movimiento, que representa una de las posibles formas del devenir, también está desprovisto de tiempo, pues no se puede pensar en devenir y movimiento sin tiempo. Vuelven a aparecer los fantasmas de la escuela eleática y de la formulación del principio de identidad absoluta, ontológica: el ser es y no puede no ser. Si la identidad no puede ser anulada en ser otro, es decir ya no ser sí mismos, pues el devenir es pura ilusión psicológica. Estas reflexiones de naturaleza filosófica, en el siglo pasado han encontrado defensores y sostenedores también el ámbito científico.

La ecuación de WHEELER-DE WITT, según su interpretación más directa, nos dice que el universo en su totalidad es parecido a una enorme molécula en un estado estacionario y que las diversas configuraciones posibles de esta molécula monstruosa son los instantes del tiempo. La cosmología cuántica se convierte en la extrema extensión de la teoría de la estructura atómica y, de manera simultánea, incluye el tiempo.

73 B. RUSSELL. *La conoscenza del mondo esterno*, cit., pp. 224 y 225.

Preguntémonos otra vez qué conclusiones podemos sacar en relación al tiempo. Las implicaciones son muy profundas. El tiempo no existe, solo existe lo que llamamos instantes de tiempo⁷⁴.

La ecuación que se ha recordado arriba, también conocida como de EINSTEIN-SCHRÖDINGER (1877-1961), trata de conciliar la mecánica cuántica, que necesita un tiempo definido, con la relatividad general, que lo niega, para describir la gravitación cuántica. JOHN WHEELER (1911-2008) y BRYCE DE WITT (1923-2004), intentando esta difícil operación, todavía no resuelta totalmente, evidenciaron, quizás de manera inconsciente, que la función tiempo se presentaba como problemática y el mismo concepto de tiempo se podía poner en discusión. Por el otro lado, ya la teoría de EINSTEIN da la relatividad, proponiendo la relatividad, con respecto al observador, del tiempo, no podía si no presuponer no solo la ausencia de un tiempo absoluto, sino también la irrelevancia de la conciencia de un antes y un después (¿con respecto a qué?), de la que la indiferencia de RUSSELL por el pasado y el futuro es una coherente expresión. Pero si pasado y futuro se proponen como intercambiables, la realidad en su totalidad, el todo, no puede si no poseer una sola dimensión temporal: el presente. Por lo tanto, es determinista. El solo presente transforma el tiempo en una especie de espacio (espacio/tiempo, precisamente), en el que los eventos no se ocurren, sino están colocados como libros en una librería. Cada uno puede narrar su propia historia, pero siempre la misma, cuyo final es notorio desde el principio y, de todas maneras, no se puede modificar. En esta hipótesis los fenómenos solo se pueden describir, no querer, y el libre albedrío no falta ni por cadenas causales predeterminadas por eventos biológicos, bioquímicos, neurológicos, etc., ni por la naturaleza necesitada de caracteres y potencia de los entes individuales, sino simplemente porque no existen el tiempo y el devenir, por lo tanto no tiene sentido hablar de elecciones, sean libres o influenciadas. El mundo se presenta como una película, cuyo movimiento ilusorio viene de la sucesión de cada fotograma, en sí inmoviles, estáticos, o si se prefiere una comparación más naturalista, como un campo uniforme, del que es

74 J. BARBOUR. *La fine del tempo. La rivoluzione fisica prossima ventura*, Turín, Einaudi, 2003, p. 247. Cfr. también P. YOURGRAU. *Un modo senza tempo. L'eredità dimenticata di Gödel e Einstein*, Milán, Il Saggiatore, 2006.

posible describir piedras, plantas, animales y humanos, que residen en ello, pero totalmente desprovisto de todo albedrío humano o divino (a no ser que se considere divino el propio campo). Esta total ausencia de albedrío nos la describe bien Ross:

Cada uno debe actuar precisamente de la manera de la que está determinado para actuar. La médula del problema de puede aclarar con la historia del ladrón, quien se defendía diciendo que, siendo él determinado para actuar tal y como había actuado, y no teniendo ninguna posibilidad de sustraerse a la necesidad ineluctable de la ley de la causalidad, sería absurdo e injusto castigarlo. Y el juez le contestaba: sí, tiene usted razón. Su comportamiento estaba determinado y Usted no se ha podido sustraer a la necesidad que gobierna a todo el universo. Pero lo mismo vale para la sociedad y para mí por ser su representante. La sociedad está determinada para defenderse de agresiones como la Suya y por lo tanto yo lo castigo⁷⁵.

El contexto del cuento se coloca al interior de una influencia gobernada por la cadena causal, pero se ajusta aún mejor a un mundo sin tiempo, en el que ni siquiera tiene sentido hablar de elecciones y todos se manifiestan por lo que son, colocados en aquel lugar desde siempre y para siempre, en una eternidad no dada por un tiempo infinito, sino por una total ausencia de tiempo.

Con respecto al libre o siervo albedrío, cada propuesta de solución del problema no se puede considerar más que una simple hipótesis de trabajo, dado que las eventuales soluciones no se pueden someter a demostración empírica; por lo tanto la afirmación o la negación del libre albedrío se debe considerar una mera proposición *a priori*.

La demostración/refutación empírica del determinismo o del indeterminismo resulta imposible desde un punto de vista metodológico, debido, además de lo que se ha considerado anteriormente, también a la imposibilidad de repetir el acto supuestamente volitivo. De hecho, si en el tiempo t^0 se presenta la alternativa entre el cumplir la acción A o la acción B y se cumple la A, en el tiempo t^1 se podrá quizás cumplir la acción B, pero esto no demuestra que se podía cumplir también el el tiempo t^0 . Para poder alcanzar esta demostración se deberá poder repetir la elección de la acción, esta vez B, en el tiempo t^0 , dado que la posibilidad de repetir el experimento en este caso no concierne una se-

75 A. Ross. *Colpa, responsabilità e pena*, cit., pp. 184 y 185.

rie de eventos parecidos (solo parecidos: cada evento varía con respecto a otro al menos por el tiempo en el que se realiza, además que por su configuración interactiva), sino la propia elección del evento que se quiere/tiene que cumplir. Dado que es la elección, no el objeto de la elección, el que se debe someter a demostración/refutación empírica, deberá ser posible repetir el acto de elegir, no lo que se ha elegido o no, pero esto resulta imposible por la supuesta cualidad unidireccional del tiempo: del presente parece posible acceder solo al futuro e imposible volver al pasado, al menos por una concepción absoluta del tiempo⁷⁶. El tiempo en movimiento unidireccional, pues, impide que se transforme el libre albedrío de concepto *a priori* en concepto *a posteriori*, condenándolo de tal manera a la dimensión metafísica.

Además de la imposibilidad empírica de alcanzar certidumbres en este campo, se presenta también otro impedimento, esta vez de naturaleza lógica: si el determinismo describiera, correspondiera efectivamente a la realidad, a la estructura de nuestro mundo, ser monista o dualista y, encima, ser determinista o indeterminista sería una condición impuesta desde un punto de vista determinista. Por lo tanto, antes de afrontar al tema del comportamiento y de las convicciones individuales se debería describir y explicar el modelo de sistema, en el que comportamientos y convicciones se colocan. Si el sistema es determinista serán influenciadas, no libres, también las acciones y las convicciones, que en ello se agitan, pero, viceversa, si el sistema es indeterminista las acciones y las convicciones que lo conciernen podrían ser ellas también libres o vinculadas por un determinismo causativo interior al sistema (es el caso del principio de indeterminación, que opera solo a nivel subatómico). Sin embargo, para saber si un sistema es o no es determinista se deben analizar empíricamente las acciones y las convic-

76 Este experimento mental resulta válido solo en la realidad a dimensión humana, en la que el tiempo es absoluto (tiempo absoluto newtoniano), a nivel de física teórica, en cambio, pierde validez o porque el tiempo se vuelve relativo y permite viajes al menos al futuro (teoría de la relatividad de EINSTEIN), o porque encima el tiempo se considera inexistente (teoría cuántica a *loop*). “A nivel fundamental, el tiempo no existe. La impresión del tiempo que pasa solo es una aproximación que tiene valor solo para nuestras escalas macroscópicas: viene del hecho de que observamos el mundo solo de manera aproximada.” C. ROVELLI. *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2014, p. 159. “El tiempo no es más que un efecto del hecho de que dejamos de lado los micro estados físicos de las cosas. El tiempo es la información que no tenemos. El tiempo es nuestra ignorancia”. *Ibidem*, p. 220.

ciones que lo componen. Resulta evidente el corto circuito que se crea: para conocer el sistema se deben conocer las acciones y las convicciones que lo componen, pero para conocer las acciones y las convicciones que lo componen se debe conocer el sistema. Estamos en presencia de una evidente *petitio principii*, que impide ulteriores conocimientos.

CAPÍTULO CUARTO

DERECHO ARTIFICIAL

El ámbito cultural del derecho presenta un ulterior dualismo con respecto a los que se han afrontado anteriormente: el dualismo derecho natural/derecho positivo, o mejor dicho, artificial. Dicho dualismo se aleja del modelo de la realidad empírica: a lo concreto le corresponde lo abstracto; a lo particular, lo general; a lo visible, lo invisible; a lo finito, lo infinito; a lo relativo, lo absoluto; a lo físico, lo metafísico; a lo humano, lo divino. Esta característica especular opera también en el campo del derecho y genera, frente al derecho positivo, impuesto por la fuerza de los seres humanos dominantes, un derecho absolutamente justo, al que se le llama natural. Obviamente, el proceso se podría interpretar también en el sentido contrario: el derecho natural, por operación especular, inspira la producción del derecho positivo, que sin embargo, se presenta relativo e imperfecto, es decir no por necesidad justo, sino solo válido y eficaz, con respecto al modelo que imita. La diferencia entre los dos derechos está toda alrededor de los conceptos contrapuestos de absoluto/relativo y de justo/injusto. Se trata, pues, de evidenciar el origen, la fuente de estos conceptos, respectivamente en los dos tipos de derechos. El derecho natural propone como su fuente la dimensión absoluta del Ser, sea él Dios, la Razón o la Naturaleza. No cambian mucho los caracteres de estas tres denominaciones, que, básicamente, expresan el mismo referente: lo que cambia solo es el necesario dualismo de lo real, implícito en el concepto de Dios, frente a la doble compatibilidad de los conceptos de Razón y Naturaleza sea con la realidad dualista, sea con la monista. De hecho, la razón solo puede pertenecer al mundo físico, se puede duplicar en la *res cogitans* y puede también residir en el mundo metafísico; la misma reflexión se puede hacer alrededor de la Naturaleza, que se puede ver como una realidad totalmente inmanentista o como el correspondiente degradado de una realidad trascendente.

No conviene entrar en la discusión alrededor de una Naturaleza metafísica, dado que no habría ningún instrumento de averiguación de las afirmaciones, si no la propia o la ajena convicción. Conviene pues considerar un concepto de Naturaleza inmanente y seguir con el instrumento de la constatación empírica. En este limitado ámbito hay dos diversos significados de la expresión *derecho natural*. Por un lado, se entiende describir la constancia de comportamiento de los eventos naturales: la ley de gravitación, las condiciones que hacen derrumbar una motaña, estallar una tormenta, levantar las mareas, morir un ser viviente, etc. En este sentido la expresión es simplemente descriptiva de lo que se ocurre. Por el otro lado, en cambio, la misma expresión adquiere un valor prescriptivo de comportamientos, que se pueden seguir o violar a nivel humano (si se acepta la hipótesis de la existencia del libre albedrío), es decir son relativos, pero que a nivel de lo Absoluto se imponen como inderogables, necesitados, pues a dicho nivel conocimiento y voluntad coinciden. Dicha inderogabilidad se traduce en el mundo humano en valor absoluto a nivel moral y, sin embargo, no necesitado en el físico como las leyes naturales, descriptivas de fenómenos. Una vez más la discriminación pasa por el libre albedrío: si existe, la ley natural no crea necesidad, si no existe, la crea y, en este último caso, desaparece la diferencia entre los dos significados de la expresión, que se queda solo descriptiva.

A nivel empírico se puede fácilmente constatar que los comportamientos humanos no son homogéneos, uniformes, sino divergen, también de manera profunda, unos de los otros (lo que es bien para unos es mal para los otros y viceversa) y dicha constatación la han llevado algunos autores como constancia evidente de la inexistencia del derecho natural como prescripción jurídica absoluta.

Como una meretriz, la ley natural está a disposición de todos. No existe ideología que no se pueda defender por medio de la ley natural. ¿Y cómo podría ser de otra manera, dado que el fundamento último de todo derecho natural reside en una inmediata percepción privada, en una contemplación evidente, en una intuición? ¿No puede mi intuición ser tan buena como la vuestra? La evidencia, asumida como criterio de verdad, explica el carácter absolutamente

arbitrario de las afirmaciones metafísicas. Ella las levanta sustrayéndolas a la fuerza del control entre sujetos, abriendo totalmente las puertas a la libre fantasía y dogmatismo⁷⁷.

La prueba empírica sin embargo permanece en toda su validez, pero muestra su límite, es decir se queda solo empírica, y como tal, no puede excluir que el derecho natural no sea monolítico, sino pluralista o hasta nihilista. En estas dos últimas hipótesis la contradicción de los derechos naturales no demostraría su inexistencia, sino simplemente su carácter variable dependiendo de factores desconocidos para nosotros: tiempo, lugar, individuos afectados (¿por qué el derecho natural debería ser igualitario e igual para todos?), etc.

Lo empírico, sin embargo, nos lleva a observar la realidad natural, en la que el ser humano vive. Como ya se ha dicho, el panorama es desolador e inmoral a los ojos de nuestra actual cultura humana: el más fuerte le gana al débil, el canibalismo gobierna todo lo biológico, el comportamiento ético resulta indiferente a la buena o mala suerte humana, al premio o al castigo y la muerte triunfa sobre todo y todos. Parece que en la naturaleza y en la vida no hay ningún sentido. De hecho, ya Job, el personaje bíblico, se preguntaba:

¿Por que se le dio a los infelices la luz,
y la vida a los amargados?
Quienes anhelan la muerte –que no llega–
como se busca un tesoro [escondido];
quienes se alegran, además,
cuando hayan encontrado un sepulcro?
[¿Por qué se le dio la luz] al hombre, cuyo camino está escondido,
habiéndolo Dios rodeado de tinieblas?⁷⁸.

El sentido ha tenido uno que encontrarlo una vez más en la duplicación del mundo, en la dimensión metafísica, religiosa. Sin embargo, según las detecciones empíricas, no parece que haya mucho por tomar del derecho humano para la vida humana. Es más, es precisamente el horror de la naturaleza el que ha llevado al ser humano a buscar diferentes modelos de comportamiento, modelos artificiales, no naturales. El

77 A. Ross. *Diritto e giustizia*, Turín, Einaudi, 1965, p. 246.

78 *Giobbe*, 3, 20-23.

derecho positivo está en el número de estos modelos. Lo artificial se ha sustituido, por razones quizás deterministas, éticas o quizás también utilitaristas a lo natural. El debate alrededor de la naturaleza benigna o maligna de este mundo apasionó en el pasado a mucho autores, entre los que es posible recordar a GOTTFRIED LEIBNIZ (1646-1716), como defensor de la afirmación que este es *el mejor de los mundos posibles* porque fue creado por Dios, y FRANÇOIS-MARIE AROUET, conocido como VOLTAIRE (1694-1778), quien contesta a dicha postura desde un punto de vista filosófico. La afirmación de Leibniz se presenta metafísica y teológica, es decir *a priori*, mientras la crítica de VOLTAIRE se mueve en ámbito filosófico y empírico, es decir *a posteriori*, hasta el punto que este último Autor las pone en un cuento satírico, *Candide ou l'Optimisme*.

Señores – dijo Cocambo – Ustedes piensan comer a un gesuita hoy; muy bien, nada es más agradable que tratar con sus enemigos. De hecho el derecho natural nos enseña a matar a nuestro prójimo, y es así que se actúa en todo el mundo. Si no ejercemos el derecho de comerlo, es porque tenemos otras cosas para tener una buena comida; pero Ustedes no tienen nuestros mismos recursos; seguramente es mejor comerse a sus propios enemigos que abandonar el fruto de su propia victoria a los cuervos. Pero Señores, ustedes no querrían comer a sus amigos⁷⁹.

Se vuelve a presentar el sólito dualismo ontológico, humano/divino, y de valores, bien/mal, del que el dualismo derecho natural/positivo es una derivación directa. En el ámbito inmanentista monista el dualismo se consigue resolver por medio de lo artificial de la acción humana, mediante el *homo artifex* quien crea siempre y solo, aun bajo diferentes formas, un derecho artificial.

Una de las características principales de ser humano es la de crear artefactos materiales e inmateriales, objetos e ideas, es decir de un artífice: es esta una particularidad suya congénita, que lo distingue de otras entidades naturales, en particular animales. Por lo tanto, cuando se trata de seres humanos la naturalidad coincide con la artificialidad. Es natural para el ser humano ser artificial. La mano agarró antes el puño, luego la espada y la pistola para defender su cuerpo. La mente ideó el derecho para hacer más seguras las relaciones interpersonales.

79 VOLTAIRE. *Candide o l'ottimismo*, Bolzano Novarese, Publidue, 1997, p. 56.

De esta manera nació el derecho positivo, que es artificial por definición, pero también el derecho natural, si es expresión de la creación humana de un modelo ideal, es igualmente artificial y surge de instancias éticas totalmente humanas.

La conciencia es un nivel de sistema, una propiedad biológica más o menos de la misma manera en que la digestión, o el crecimiento, o la secreción de la bilis son niveles de sistema, propiedades biológicas. Por ser así, la conciencia es una característica del cerebro y pues es parte del mundo físico. La tradición contra la que luchó me dice que, siendo los estados mentales tales de manera intrínseca, no pueden ser físicos. Yo considero en cambio que, por ser mentales de manera intrínseca, ellos son cierto tipo de estado biológico, y por lo tanto *a fortiori* son físicos⁸⁰.

La postura de JOHN R. SEARLE es evidentemente materialista con respecto a la *mens cogitans*, y por lo tanto refleja un modelo monista e inmanentista de lo real. Por consiguiente, en este tipo de modelo todo el derecho es solo artificial, es decir humano y, por lo tanto, relativo a la cultura de los lugares y de los tiempos en los que nace. En dicha visión el derecho natural es un producto de la mente humana tal y como el derecho positivo y, por lo tanto, ambos se pueden definir derechos artificiales. Paradójicamente se podrían definir también naturales, dado que la artificialidad es un componente natural, congénita del ser humano⁸¹. Cabe precisar que el carácter humano de *artifex* no coincide con la expresión latina *homo faber fortunae suae*, dado que esta última presupone un libre albedrío ignorado por la primera: no se puede precisar qué es que empuja al ser humano a crear artefactos e ideas.

Dicho esto, se trata de evidenciar en qué se distinguen estos dos tipos de derecho (natural y positivo), que manifiestan el mismo origen, el humano.

El derecho natural expresa la esperanza, siempre viva en el ser humano, de acceder a un mundo perfecto e inmutable de justicia; aspiración que, además, como se ha visto, ha producido la duplicación del mundo real. En este caso no se hace hincapié ni en el carácter de la per-

80 J.R. SEARLE. *La mente*, cit., p. 104.

81 Cfr. G. BARSANTI. *Dalla storia naturale alla storia della natura. Saggio su Lamarck*, Milán, Feltrinelli, 1979. Véase también M. FOUCAULT. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milán, Rizzoli Editore, 1980.

fección, ni en el de la inmutabilidad, sino en la justicia. ¿Qué es justo? La respuesta está en el propio origen del derecho natural artificial. El juicio del individuo determina el contenido conceptual del sustantivo justicia. Ello, pues, se manifiesta como subjetivo y conlleva la relatividad propia de los juicios subjetivos. No se trata de un valor absoluto, sino simplemente de la expresión de una opinión, de una preferencia; esto explica ampliamente su carácter mutable, que ya se ha recordado, hacia sus intereses, sus gustos, su cultura. De hecho, es en el sujeto y exclusivamente en ello, que es posible entender no solo la variabilidad de los contenidos del juicio de justicia, sino también la calidad de estos contenidos.

Históricamente los seres humanos han producido desde siempre utopías sociales tranquilizadoras, que pudieran fungir de faro hacia el que dirigir la vida en comunidad. Desde *La República* de PLATÓN hasta el *De Civitate Dei* de SAN AGUSTÍN DE HIPONA, a la *Utopía* de TOMÁS MORO (1478-1535), a la *Ciudad del Sol* de TOMMASO CAMPANELLA (1568-1639), a la *Nueva Atlántida* de FRANCIS BACON (1561-1626), a las *Aventuras de Telémaco* de FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON (1651-1715), al *Comunismo* de KARL MARX (1818-1883), al movimiento New Age de la Era del Acuario, y la lista solo es una ejemplificación, el interés por una sociedad justa se ha desarrollado por los siglos, pidiendo consuelo un poco al absolutismo metafísico y un poco a lo relativo inmanentista. En este último caso, se ha hecho hincapié generalmente en los valores de la libertad y de la igualdad, sea como alternativas, sea en equilibrio inestable entre ellas⁸². El deseo de que prevaleciera el valor de la libertad o el de la igualdad, como la búsqueda de un equilibrio entre los dos, es expresión de precisas situaciones sociales y personales que se pueden investigar empíricamente. Baste con pensar en los diversos intereses de poder y económicos, así como en los diversos gustos ideológicos, culturales y religiosos, presentes en las mentes de los individuos y en las relativas organizaciones sociales. Obviamente los individuos organizados en el grupo dominante, más fuerte, tenderán a hacer que prevalgan sus visiones en el ámbito social y, para mejor conseguir dicha finalidad, pueden recurrir no solo al derecho positivo, sino también, como sostén, al natural. Por lo contrario,

82 Cfr. C. ROSSELLI. *Socialismo liberale*, Turín, Einaudi, 1979.

los individuos del grupo dominado, más débil, intentarán oponerse a las visiones de valores dominantes y, para dar más fuerza a sus ideas, se apelarán a un hipotético derecho natural, *justo* por definición.

El derecho natural, por lo tanto, puede desempeñar alternativamente una función social de refuerzo metafísico del derecho positivo vigente o de contrapunto, siempre metafísico, al derecho positivo dominante. La contraposición entre grupos sociales dominantes y dominados se manifiesta, pues, ya en la duplicación entre derecho natural y derecho positivo, pero se expresa de manera más evidente alrededor de conceptos de ideología y utopía, así como los expresa KARL MANNHEIM (1893-1947):

... las utopías trascienden la situación social, dado que orientan su conducta hacia elementos que la realidad presente no contiene. Pero ellas no son ideologías, no lo son en la medida en que y hasta que consigan convertir el orden actual en uno más adecuado a sus concepciones. A un observador que tenga de ellas un concepto relativamente extrínseco, esta distinción teórica y del todo formal entre ideologías y utopías parece ofrecer pocas dificultades. Determinar en concreto cuál, de cierta manera, es la ideología y cuál la utopía es extremadamente difícil. Nosotros estamos frente a la aplicación de un concepto que implica unos valores y unos modelos. Para conseguirlo, uno debe necesariamente participar en los sentimientos y las finalidades de los partidos en lucha por el poder sobre una realidad histórica⁸³.

En pocas palabras, las ideologías expresan principalmente la opinión de los grupos dominantes, y las utopías las de los dominados; en esta duplicación se manifiesta más o menos la misma relación que hay entre derecho positivo y derecho natural y también en este caso, sea la ideología sea la utopía son realidades meramente humanas, relativas, aunque aspiran a una dimensión absoluta. Obviamente la distinción solo es indicativa, dado que no siempre es fácil individuar a quién realmente domina y quién es realmente dominado y en qué medida. Sin embargo, el derecho natural, como la utopía, se presenta como una esperanza, una instancia política o ética; si se acepta el dualismo física/metafísica, humano/divino, como si fuera la voz, la sombra empírica de lo metafísico, lo divino. De esta manera el derecho, como organización de la fuerza física de los seres humanos en la historia, se convier-

83 K. MANNHEIM. *Ideología e utopia*, Bolonia, Il Mulino, 1970, pp. 197 y 198.

te en fuerza también moral, mediante un deber ser subordinado, cuya fuente es superior a la humana. Pero justo cuando falte, se seca, con el desarrollo del subjetivismo, esta fuente subordinada y el derecho aspira a la autonomía (democracia o nihilismo, no importa), se hace más débil también su fuerza moral y el deber ser pierde sentido en favor del *me gusta*, como se dirá más adelante. A esta pérdida de sentido le corresponde una progresiva evaporación del derecho natural y una consiguiente identificación del derecho positivo *tout court* con la fuerza. El derecho positivo, pero también el natural, por fin se quitan el disfraz y se revelan como expresión de la potencia de los grupos sociales dominantes, que pueden actuar, para conseguir sus finalidades, mediante la violencia, la convicción o la influencia cultural. Bajo este aspecto las diferencias entre dictadura, monarquía, oligarquía y democracia son marginales, dado que esta última, operando mediante el principio mayoritario, se distingue solo por la cantidad y no por la calidad del abuso sobre el individuo disidente.

Una ulterior tentativa de mitificación se expresa con la separación del concepto de ordenamiento jurídico de el de Estado, como si un derecho pudiera existir como fuente originaria de deberes, obligaciones, sin el apoyo coercitivo del Estado y como si las normas impuestas por el Estado pudieran vivir de vida propia sin el Estado que las ha generado. Estamos otra vez en presencia de una duplicación, que le otorga al derecho una naturaleza trascendente con respecto a la inmanencia del Estado. Inmanencia y trascendencia siguen siendo los protagonistas de este dilema entre autonomía y subordinación, relativo y absoluto, humano y divino. Pero el dilema está destinado a quedarse tal, porque la elección no se puede apoyar ni en pruebas empíricas, ni lógico-racionales. Las pruebas empíricas son incompatibles con las realidades no empíricas y las lógico-racionales no pueden describir un mundo gobernado por una lógica y una razón diferentes de las humanas. La elección se queda, pues, arbitraria, apoyada en axiomas, fes, cuyo origen se remonta siempre y solo al sujeto, a su personal convicción, iluminación y, por esto, relativa. Más en general, todo el mundo empírico se manifiesta siempre y solo relativo al sujeto que lo percibe.

El estado de naturaleza, como se ha dicho, consiste en una lucha sin fin por la existencia y la supervivencia, que genera una incertidumbre general en los sujetos conscientes alrededor de su suerte. De esto surge la exigencia y al mismo tiempo, el deseo de construir una moral

propia al derecho. La artificialidad no se limita, pues, a idear el derecho, sino lo organiza en una institución, es decir una entidad abstracta permanente, que sigue en el tiempo con la mutabilidad de los sujetos humanos que la componen. El Estado y el ordenamiento jurídico son ejemplos típicos de dicha organización, que, en las sociedades contemporáneas tienden a coincidir; aunque, como se ha visto antes, surgen de una tentativa de mitificar la duplicación. En otras palabras, el derecho, entendido como técnica de tratar los conflictos entre humanos, se organiza en un sistema burocrático institucionalizado.

El derecho, pues, se convierte en técnica y se produce y se aplica por medio de procedimientos burocráticos, a su vez determinados por el derecho. El derecho genera a sí mismo por procedimientos y artificios lingüísticos, como los conceptos de *deber* y *obligación*. En realidad, se puede llamar derecho solo aquel comportamiento actuado en la convicción del sujeto de cumplir con un deber jurídico. Los procedimientos legislativos solo son canales para dirigir o mediar el consenso de los sujetos alrededor de las proposiciones normativas y estas últimas son indicaciones, señales para la acción o la no acción, pero la norma es el hecho concretamente materializado de la acción cumplida y no castigada con sanción. Se podría decir que *el derecho no es más que la opinión jurídica del sujeto sobre los comportamientos que se deben actuar*. El comportamiento consiguiente a dicha opinión se podrá sancionar sin embargo, pero esto no podrá borrar la naturaleza jurídica de dicha opinión y de su consiguiente comportamiento. Esto explica también cómo el derecho natural se puede considerar derecho tanto como el positivo, no solo por ser ambos artificiales, sino también porque ambos subjetivos, existentes solo en la convicción de obligatoriedad del sujeto agente.

Volviendo ahora al derecho como técnica burocrática parece oportuno precisar que la burocracia se forma como herramienta de garantía de la certidumbre y de la agilización de los procedimientos, es decir como herramienta cuya finalidad es alcanzar los objetivos propios de la organización a la que se aplica. En nuestro caso el fin debería consistir en la realización de la justicia, pero ya se ha dicho que, desafortunadamente, el concepto de justicia es un contenido abstracto y, de todas maneras, relativo al pensamiento de los individuos agentes. En estas condiciones la burocracia fácilmente se convierte en lo que Severino denuncia como la tendencia de cualquier técnica: convertirse de medio en fin.

Tanto el capitalismo, *como* el derecho son formas de voluntad destinadas a convertirse, de fines, en medios de la técnica. La técnica es destinada a prevalecer históricamente, y esta prevalencia *es* precisamente la inversión en la que la técnica –de medio de la voluntad jurídica, o capitalista, o democrática, o de cualquier otra forma de voluntad– se convierte en fin de dichas formas; así que, también por lo que concierne la voluntad capitalista y la voluntad jurídica, ya no será el capitalismo el que explote la técnica (y la voluntad jurídica) para aumentar el beneficio, y ya no será (si alguna vez lo ha sido) la voluntad jurídica la que explote la técnica (y el capitalismo) para realizar cierto ordenamiento jurídico, sino será la técnica la que explote la voluntad del beneficio y la voluntad jurídica para aumentar al infinito su propio poder⁸⁴.

La técnica se aumenta a sí misma persiguiendo objetivos cada vez más grandes y ambiciosos, hasta olvidarse de los mismos objetivos y expandirse por una propia lógica de expansión. La burocracia sigue el mismo modelo expansionista y se convierte en la referente de sí misma. Nataliano Irti, aun teniendo dudas sobre la postura de Severino, en particular con respecto a la capacidad de resistencia de los juristas y de la ciencia jurídica, por ser ellos titulares de la decisión y la elección (vuelve el libre albedrío con el derecho) reconoce el peligro del poder absoluto de la técnica:

Si el Aparato técnico-científico es aumento indefinido de la capacidad de alcanzar objetivos, ¿quién decide, en el silencio de la política y del derecho, las finalidades concretas y determinadas, para las que esa capacidad puede resultar satisfactoria? ¿No corre quizás el riesgo, ese aparato, de resucitar a los dioses antiguos quienes, resolviéndolo todo en sí mismos, no necesitan los fines efímeros del hombre? Así el camino, abierto por el naturalismo jurídico, se cerraría en el tecnicismo jurídico⁸⁵.

La respuesta a la primera pregunta podría ser: nadie. Las decisiones podrían extinguirse en el dominio de procedimientos, que, una vez que se hayan decidido, permanecen sin cambiar, perpetuándose a sí mismos. La segunda pregunta se limita a proponer un inconveniente de la tecnocracia, su tendencia a lo metafísico, pero la respuesta llega de la notoria regla latina: *adducere inconveniens non est solvere argumentum*.

84 E. SEVERINO. *Atto secondo*, in N. IRTI, E. SEVERINO. *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2001, p. 80.

85 N. IRTI. *Atto primo*, in N. IRTI, E. SEVERINO. *Dialogo su diritto e tecnica*, cit., pp. 20 y 21.

El desarrollo de los sistemas informáticos, luego, multiplica estas tendencias expansionistas autorreferentes a daño de las finalidades para las que se habían creado. Por ejemplo los servicios bancarios, que, desempeñados por personas físicas, proveen informaciones y prestaciones variables; sustituidos *parcialmente* por los cajeros automáticos, extienden el servicio a nivel de horarios de apertura, pero lo complican con operaciones de ordenadores gestionadas por los clientes y códigos secretos; totalmente sustituidos por sistemas informáticos, encierran a los clientes en esquemas rígidos y variables predeterminadas, que los vinculan al servicio, con limitado o inexistente acceso a un diálogo, un trato personal para definir las condiciones de prestación de los servicios. La técnica ha anulado un servicio en nombre de su mismo desarrollo tecnológico. Lo que vale para la técnica, vale también para el derecho, por ser ello técnica: se extiende sin parar, ocupando ámbitos sociales cada vez más amplios; La conversión del mundo en algo jurídico multiplica las controversias civiles y los delitos; se crean expectativas de certidumbre siempre nuevas, pero también siempre frustradas por la inevitable variedad del mundo, que no tiene límites. Inútilmente la artificialidad del derecho se esfuerza de prever futuros comportamientos posibles por gobernar, los comportamientos siguen multiplicándose a la misma velocidad de las reglas y el único resultado es la inflación normativa, es decir el aumento de la técnica jurídica. Por un lado, la técnica jurídica tiende a suplantar en la reglamentación social a todas las demás técnicas. Por el otro lado, junto con los sistemas informáticos, se deshumaniza y da vida a otro derecho natural, ya no divino, pero siempre metafísico. *El ser humano, por naturaleza, plantea cuestiones, en los sistemas informáticos solo debe facilitar respuestas;* las preguntas las hace el ordenador. Los términos de los problemas son determinados por el ordenador y las soluciones también. Todavía no se ha completado este proceso de deshumanización, pero con los ritmos de desarrollo actuales de la tecnología los tiempos de su realización quizás no serán largos.

La técnica, pues, se absolutiza, antes, como pretexto igualitario de menor responsabilidad de decisión humana, luego, como verdadera y propia delegación de decisión autónoma, y en fin quizás, como efectiva capacidad de decisión autónoma. La reglamentación, que indirectamente es generada por las decisiones informáticas, se convierte en derecho, un derecho totalmente artificial, que derroca sea el derecho

positivo sea el natural. Pero un nuevo derecho, que está a punto de nacer, tiene los caracteres de su padre informático: inmaterial, que trasciende al ser humano, omnipotente, omnipresente y absoluto.

Lo metafísico parece que se materializa en esta Tierra por medio de la informática y el derecho natural parece que reconquista su autonomía trascendente por medio de una nueva duplicación: humano/informático. Esta nueva ley natural es meramente descriptiva, como la divina, dado que también en ella conocimiento y voluntad coinciden: hay que atenerse al panel de mando y de las preguntas, si no se obtiene respuesta ni servicio; en metáfora, tienes que nadar si no quieres ahogarte. El deber ser del derecho natural, por decir, de derivación ética cede el paso al deber ser de los fenómenos naturales, los derrumbamientos, las inundaciones, la física y la química. Este derecho natural informático no manifiesta obligaciones éticas o jurídicas, sino empíricas. La alienación de lo humano se realiza en la técnica, y en particular en la informática, mediante una subordinación impuesta por necesidad y ya no por elección. El libre albedrío se niega en los hechos y su condición ineluctable.

Quizás, en lo cíclico de los asuntos alternos del futuro podrá nacer un nuevo humanismo, que deberá conllevar también el surgir de un nuevo derecho positivo o, quizás, el renacimiento será a cargo de una nueva fe trascendente y del relativo derecho natural, o, siempre quizás, la herramienta jurídica podrá ya no ser considerada idónea para gestionar los conflictos humanos, las incertidumbres producidas por la naturaleza y sus horrores. Probablemente el cambio de la perspectiva podrá depender de un nuevo salto cultural, un nuevo paradigma, para usar una expresión de THOMAS KUHN (1922-1996)⁸⁶. Por el otro lado también Foucault, en sus investigaciones arqueológicas sobre la ciencia, el conocimiento humano ha detectado algunos de estos saltos culturales.

Ella [la naturaleza] se revela como homicida en ese mismo movimiento que la destina a la muerte. Mata porque vive. La naturaleza ya no sabe ser buena. Que la vida ya no pudiera estar separada del homicidio, la naturaleza del mal, y los desos de la contra-naturaleza, era lo que Sade anunciaba en el siglo XVIII, del

86 Cfr. T. KUHN. *La estructura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Turín, Einaudi, 1978.

que él agotó el lenguaje y en la época moderna, la que quiso durante mucho tiempo condenarlo al mutismo. Perdónese la insolencia (¿hacia quién?): los *120 días* son el contrario aterciopelado, maravilloso, de las *Clases de anatomía comparada*. Sin embargo en el calendario de nuestra arqueología tienen la misma edad⁸⁷.

También el concepto de *naturaleza* sufre cambios culturales propios del subjetivismo y el relativismo humano: la naturaleza antes aparece madre y luego madrastra, antes benéfica y luego maléfica (indiferente en la hipótesis de LEOPARDI), antes generadora y luego homicida, probablemente porque posee al mismo tiempo todos estos rasgos. El juicio depende del punto de vista desde el que se le observa, es decir que no es posible para el ser humano alcanzar un conocimiento total, completo, universal, se podría decir holístico. La estación, los acontecimientos culturales de las diversas sociedades humanas permiten, luego, que prevalega la visión, de una convicción, una interpretación con respecto a otras, diferentes pero igualmente posibles, según un modelo de transformación, de desarrollo todavía no bien identificado, según un modelo de cambio cultural muy parecido a los saltos cuánticos propios de la física teórica.

87 M. FOUCAULT. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, cit., p. 300.

CAPÍTULO QUINTO

“NIQUILISMO⁸⁸” Y NIHILISMO

Los caminos que llevan a una postura niquilista o nihilista (se verá más adelante la diferencia entre estos conceptos) son por lo menos dos. Una procede de la aceptación del pleno e indiscutible subjetivismo de las elecciones humanas y lleva al pluralismo, al relativismo de los valores. La otra tiene su origen en la convicción del devenir de la historia y de la vida humana y lleva a ese triunfo lógico de lo nada, del no ser, que actualmente parece llegar a las orillas de la tecnocracia. Ambos caminos, sin embargo, van por el mismo panorama ambiental: la fin de lo Absoluto, de la episteme (ἐπιστήμη – lo que se impone), de lo trascendente, de lo inmutable, del Ser que nunca puede ser⁸⁹.

Este panorama fue descrito con extremada lucidez por NIETZSCHE y resumido en la expresión: *Dios ha muerto*.

¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! [...] ¿Adónde ha ido Dios? - gritó – Os lo digo yo. ¡Lo hemos matado nosotros, – vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo lo hemos hecho? [...] ¿Qué hemos hecho, cuando desvinculamos esta tierra de su sol? [...] ¿No vagamos por un nada infinito? ¿No percibimos el aliento del espacio vacío? [...] ¿No oímos el estruendo de los enterradores que están enterrando a Dios? ¿No olemos todavía la putrefacción divina – también los dioses se pudren? ¿No es demasiado grande para nosotros, la grandeza de

88 El Autor describe una diferencia entre los lemas “niquilismo” (transcripción española de la pronunciación italiana) y “nihilismo”, que se explicará a lo largo de esta obra. La distinción de los términos se hará solo en los casos en que se hable de la diferencia entre los dos conceptos; en los demás casos, se utilizará el término “nihilismo” [ndt].

89 “Ya no se detiene uno en el sentimiento de la falta de valor y sentido del devenir, ni a la de la irrealidad del devenir. El nihilismo se hace ahora incredulidad explícita hacia algo como un mundo regido *por encima* de lo sensible y del devenir (de lo físico), es decir metafísico. Esta incredulidad hacia la metafísica prohíbe todo camino diferente para alcanzar un mundo detrás del mundo o a un ultramundo”. M. HEIDEGGER. *El nichilismo europeo*, Milán, Adelphi, 2010, p. 75.

esta acción? ¿No tenemos que llegar a ser dioses nosotros mismos, para ser dignos de ella?⁹⁰.

Ya en el pasado, narra PLUTARCO (46 d.C. - 127 d.C.), en la época del emperador romano TIBERIO (42 a.C - 37 d.C) , existía la leyenda que un tal THAMUS, capitán de un barco que iba de Egipto a Roma, oyó una voz de trueno, que a su respuesta le mandó a que le dijera a TIBERIO que el Grande Pan había muerto. ¿Fin de una época? ¿Simbología astral de la precesión de la supuesta estrella fija Sirius? ¿Llegada del Cristianismo en lugar de las antiguas divinidades? ¿Otra cosa? No importa la respuesta: lo que sí importa es el concepto de fin de un mundo y sus certidumbres y del comienzo de otro. La muerte borra el pasado y se abre al futuro: nuevos dogmas, nuevos conceptos, nuevos métodos de investigación, nuevas creencias, nuevos valores, nuevas leyes. Se renovan las bases del conocimiento humano y de sus modalidades existenciales, individuales y colectivas. Dios ha muerto simboliza el fin del mundo trascendente, de lo absoluto, de lo divino y de la subordinación y prepara la llegada de un nuevo mundo inmanente, relativo, humano, autónomo.

El punto central que se debe afrontar con respecto al fin del viejo mundo y al nacimiento del nuevo, es decir al origen y a la forma del nihilismo, es representado por el subjetivismo, que HEIDEGGER analiza en su desarrollo desde PROTÁGORAS (486 a.C - 411 a.C) a DESCARTES, hasta NIETZSCHE. El subjetivismo genera un nuevo absoluto, el humano, en el que se pueden basar el sentido y las elecciones, pero dicho absoluto se presenta sin certidumbres, verdades, dado que es relativo; estamos encerrados en un oxímoron entre metafísica del sujeto y física del sujeto objetivado, ambas identificadas en el ser humano. La alternativa es estricta: o se acepta una nueva metafísica o se renuncia al sentido y a la verdad tradicional y consolidada, para recorrer el camino nihilista, en el que se pueda encontrar un nuevo sentido desprovisto de verdades y valores. Heidegger expresa con evidencia esta dificultad:

La metafísica moderna, a merced de la que está o *parece* inevitablemente estar también nuestro pensamiento, dado que es metafísica de la subjetividad, hace obvia la opinión que la esencia de la verdad y la interpretación del ser se determinan por mano del hombre ya que es el sujeto verdadero y propio.

86 F. NIETZSCHE. *La gaia scienza*, en *Opere 1882-1895*, Milán, Newton, 1993, pp. 121 y 122.

“Niquilismo” y nihilismo

Pensando de una manera más esencial, sin embargo, se ve que la subjetividad se determina empezando por la esencia de la verdad como certidumbre y del ser como representación.

Y sigue de manera aún más explícita:

El hecho de que el hombre vague, es decir que no posea inmediatamente y de manera constante la verdad, significa por supuesto una limitación a su esencia: por consiguiente, también el sujeto –así el hombre funge en la representación– es limitado, finito, influenciado por otras cosas. El hombre no posee el conocimiento absoluto, no es, pensando en términos cristianos, Dios⁹¹.

Si el subjetivismo se convierte en un nuevo absolutismo de la verdad, presuponiendo *a priori* como verdadera toda afirmación subjetiva, solo se ha construido una nueva metafísica inmanentista, es decir desprovista de duplicación trascendente. Pero dicha metafísica aparece aún más infundada que la trascendente. De hecho, la inmanencia física posee el carácter de ser un hecho, es decir que se puede someter a demostración/refutación empírica. La demostración empírica del subjetivismo solo habla de posturas y elecciones relativas a los sujetos que las expresan, por lo tanto un absolutismo por su parte se refutaría por vía empírica. Hay que resignarse; el camino del subjetivismo solo puede tener como compañero de viaje la duda y como destino la incertidumbre. Hay que entender si la psicología humana es capaz de sujetar este peso existencial y si es posible organizar una sociedad desprovista de verdades y valores absolutos. Si esta es la dimensión humana sería extraño responder de manera negativa a las dos preguntas anteriores. Sin embargo no aparece extraño que el género humano haya intentado evitar este salto en la duda y en la incertidumbre a través de la duplicación metafísica del mundo. Pero esta duplicación puede encontrar alguna justificación y, aún más, un fundamento, si no lógico por lo menos antropológico. Lo que, en cambio, está claro es que con la llegada del subjetivismo, inevitablemente, falta también lo Absoluto. De hecho, lo Absoluto, creando lo relativo, quita una parte del Todo, genera otra unidad, que, sumándose a la primera, el uno, resulta dos, la pluralidad. De esta manera, automáticamente, también lo Absoluto se hace parte

91 M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 234 a 237.

de ese Todo compuesto por Creador y Creación. Lo Todo se extiende, se diversifica y lo Absoluto se relativiza: es decir muere.

La ciencia moderna expresa en sus orígenes un principio metodológico, que se denomina Navaja de Occam (*novacula Occami*) del nombre de WILLIAM DE OCKHAM (1285-1347). Este principio ha encontrado diversas formulaciones entre las que la siguiente parece la más apta para el tema que se trata aquí: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. En pocas palabras, se trata de elegir entre dos alternativas, en igualdad de factores, la más simple, más inmediata. La pregunta, pues, podría ser: ¿es necesario duplicar el mundo para explicarlo? En una visión inmanentista parecería inútil la duplicación, ya que los nexos causales y las leyes constantes, universales, y de probabilidad, parece que pueden contestar a todas preguntas, excepto la del origen del mundo, del Ser; pero dicha pregunta de la duplicación solo se delega a lo metafísico y, pues, se le quita la respuesta por no tener sentido la pregunta o, más simplemente, por el misterio impenetrable de lo metafísico. Las respuestas causales y las regularidades de comportamiento, pero, se limitan a describir los fenómenos, y no justifican ni su existencia, ni su finalidad, es decir no consiguen dar un sentido, significado a la realidad inmanente. Esto no es un efecto de lo empírico, sino su característica natural, que consiste en la mera posibilidad de describir los fenómenos observados, que son detectados como desprovistos de finalidad en su inmediata dimensión del momento presente. Por lo tanto, en una visión inmanentista del mundo, aún más si está desprovista de libre albedrío, pero también si está dotada de ello (lo empírico se limita a describir las elecciones, no a darles juicios de valor), falta totalmente el sentido de la vida, la razón de la existencia: lo que existe, existe porque existe. Obviamente dicha falta de sentido no puede satisfacer la presunción humana, ni siquiera calmar los miedos a lo ignoto. El ser humano aspira a lo absoluto, a lo infinito para sí mismo y teme la muerte porque es lo nada. Para exorcizar aspiraciones frustradas y temores es necesario encontrar un sentido de la existencia y, posiblemente, también una supervivencia *post mortem* de ella. Por consiguiente la duplicación del mundo se hace necesaria para justificar, para atribuirle alguna finalidad a la vida y para calmar las angustias existenciales; es necesaria, antropológica y psicológicamente, no desde el punto de vista teórico, ya se ha visto. Por el contrario, desde el punto de vista teórico debería ser válido el principio de la Navaja de Occam, y, por lo tanto, se debería

considerar inútil, o al menos, improbable, la duplicación, ya que es una operación meramente mental, como cualquier otro sueño, creencia, ideología o fantasía.

Una vez que se haya tomado confianza con el panorama, es preciso enfocarse en el camino por recorrer. MAX WEBER (1864-1920) indica la primera (pluralismo y relativismo de los valores). Se trata de constatar el nacimiento en el mundo occidental moderno de un politeísmo de valores, que pone fin a la unidad ideológica, propia de la *Res publica christiana*⁹².

... rechazando como si fueran ajenos y hostiles toda santidad y todo bien, toda legalidad ética o estética, todo significado de la cultura o evaluación de la personalidad, [esta concepción, n.d.r.] pretendería sin embargo, aún más por esto, su dignidad *inmanente* en el sentido extremo de la palabra. Cualquier sea nuestra postura con respecto a dicha pretensión, en todos casos ella no se puede demostrar o *refutar* con los medios de ninguna *ciencia*.

Toda consideración empírica de estos argumentos llevaría, como ha observado STUART MILL, a reconocer un politeísmo absoluto como la única forma de metafísica que les corresponde [...] Entre los valores, es decir, se trata, en fin, dondequiera y siempre, no de simples alternativas, sino de una lucha mortal sin posibilidad de conciliación, como entre *dios* y el *demonio* [...] El fruto del árbol de la ciencia, fruto inevitable aunque molesto para la comodidad humana, no consiste en nada más que en tener que conocer esa antítesis y en deber considerar que cada acción individual importante, es más la vida como una totalidad –si no tiene que proceder de sí misma como un evento natural, sino ser vivida con conciencia– representa una concatenación de últimas decisiones, mediante las que el alma (como para PLATÓN) elige su propio destino, es decir el sentido de su acción y de su ser⁹³.

92 “La *Entzauberung der Welt* desemboca en el *politeísmo de valores*, con el que WEBER justifica la pluralización obligatoria de los ordenamientos de la vida, es decir la pérdida de universalidad de la razón occidental. La de WEBER es la asunción radical de la sentencia de NIETZSCHE *Dios ha muerto*, es decir la conciencia de vivir en un mundo *sin dioses y sin profetas* típica de una época que *ha comido los frutos del árbol de la ciencia*. Los *valores supremos* de tipo religioso que habían empezado el proceso de racionalización pierden valor sin remedio en la época de la desilusión incumplida, es decir del nihilismo cumplido”. F. FUSILLO, *Nichilismo e sovranità*, en R. ESPOSITO, C. GALLI, V. VITIELLO (a cura de), *Nichilismo e politica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, p. 188.

93 M. WEBER. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Turín, Einaudi, 1958, pp. 331 a 333.

El mundo sociológico de WEBER es animado por una pluralidad de sujetos individuales y colectivos, que persiguen sus intereses y evaluaciones, no justificándose necesariamente con legitimaciones trascendentes. Buscando, en cambio, en la acción racional, es decir humana, con respecto al medio o al fin, el sentido, el significado de la acción. Este sentido de tal manera se hace meramente inmanente y, por lo tanto, patrimonio exclusivo del sujeto agente. El subjetivismo se impone como elección política y jurídica, pero también como procedimiento burocrático. En WEBER se pueden leer ya las primeras señales de lo que la burocracia podrá generar como técnica fin en sí misma; es posible entrever el fantasma de la tecnocracia deshumanizante⁹⁴. Pero para los fines del nihilismo lo que más interesa es la referencia a la multiplicidad de intereses, las perspectivas y las ideologías sociales, dado que de dicha multiplicidad surge también el relativismo subjetivo de ellas. Muchos valores no significan por supuesto ningún valor, pero de todas maneras rompen el monolitismo social y anulan su legitimación trascendente. Las sociedades humanas se presentan múltiples como lo son los seres humanos.

SEVERINO emprende, en cambio, el camino del devenir que anula el Ser, para llegar al nihilismo. El Ser es inmutable, por lo tanto no cambia, esto para SEVERINO no significa, como para SPINOZA, que el movimiento es ilusión, sino que lo nada no existe; esto conlleva la ausencia de tiempo en el pensamiento de SPINOZA contra la aparición y la desaparición del Ser en el tiempo, sin convertirse nunca en lo nada, entendido como lo entiende SEVERINO. Esta postura de SEVERINO influye también en su concepto de libertad y nihilismo. El libre albedrío del ser humano inmutable se basa en las infinitas vidas que podrían aparecer y que no han aparecido; es decir se basa no en la alternancia del devenir entre ser y nada, sino en la posibilidad de manifestación del Ser. La libertad de esta manera es pura contingencia de la apariencia:

94 "La burocracia es de carácter *racional*: la regla, la finalidad, el medio, la impersonalidad objetiva dominan su conducta. Su nacimiento y su expansión, por esto, han tenido en todas partes un sentido *revolucionario* –que queda aún por examinar– como suele ocurrirse para la penetración del racionalismo en todos los ámbitos. Ella aniquiló las formas estructurales de poder que no tenían un carácter racional en este sentido específico". M. WEBER, *Economía e società*, Milán, Edizioni di Comunità, 1995, p. 101.

“Niquilismo” y nihilismo

La posibilidad no está en el ser sino en la apariencia del ser [...] Si vivo eternamente todas las vidas que hubiera podido vivir –si ya desde siempre he decidido todo lo que hubiera podido decidir– en la apariencia entra solo esta vida que vivo. Pero solo entra esta ¿porque todas las demás se quedan escondidas, o porque no existe ninguna otra vida? O también: ¿existen otras vidas más, además de esta que aparece? Y, si existen, habrían podido aparecer en lugar de esta que aparece? En dicha posibilidad reside el fundamento de la libertad del hombre: que por lo tanto puede ser libre, solo si se piensa en él como en el eterno vivir todas las vidas que puodría vivir⁹⁵.

La naturaleza no empírica del Ser de SEVERINO aparece evidente, pero ella no surge de una duplicación del mundo, sino de la negación, actuada con los instrumentos de la lógica, del devenir, del paso del ser a no ser en el tiempo. La noción de nihilismo expresa la misma exigencia de no darle realidad a lo nada. Un Ser todo lleno y eterno en sí mismo no cambia, por lo tanto puede encontrar valores negativos solo en el otro, es decir en lo nada de sí. Estamos cerca de la autorreferencialidad cerrada de las mónadas de Leibniz, per Severino no hace tanto hincapié en la autorreferencialidad de una multiplicidad de Seres, todos equivalentes, con igual dignidad y que, por lo tanto no se pueden juzgar en su autonomía, sino más bien en el devenir, que, permitiendo lo nada, relativiza precisamente en lo nada cualquier afirmación, cualquier elección.

Lo nada permite la negación de lo absoluto y lo hace todo relativo, contingente, ocasional, en resumidas cuentas, nihilista.

Nihilismo significa afirmar que las cosas son nada, es decir que lo no-nada es nada. Desde PLATÓN, la metafísica ha identificado las cosas a lo nada: afirmando que surgen y vuelven a ser nada. El mundo es la dimensión en la que lo no-nada es nada, y en la que Dios y el Hombre tienen la capacidad de identificar lo no nada y lo nada.

Fuerza-cultura, religión-atéismo, cristianismo-anti cristianismo, metafísica-antimetáfísica, materialismo-espiritualismo, moralismo-inmoralismo, absolutismo-democracia, capitalismo-comunismo, siervo-dueño, humanismo-tecnicismo forman los grandes contrastes que se desarrollan al interior de la común alienación nihilista del Occidente⁹⁶.

95 E. SEVERINO. *Essenza del nichilismo*, Milán, Adelphi, 1995, p. 165. Cfr., per una certa analogia di pensiero, C. BRUCE. *I conigli di Schrödinger. Fisica quantistica e universi paralleli*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 2006.

96 E. SEVERINO. *Ob. cit.*, p. 137. Con respecto a los pasos citados en el texto, con una comunicación personal del 6 de marzo de 2016 por correo electrónico, EMANUELE

SEVERINO es portador de un monismo inmanentista no empírico, en el que libre albedrío y nihilismo se identifican con el problema del devenir y, por lo tanto, juegan su presencia o ausencia alrededor de la imposibilidad de existencia y del no ser y de la imposibilidad de no existencia del ser; posibilidades e imposibilidades todas lógicas, y, por esto, no empíricas.

Además del desvío nihilista entre el camino de un pluralismo de valores subjetivo y la negación del devenir se presenta otro desvío, el entre el igual fundamento y dignidad de cualquier elección, de cualquier valor y la inexistencia de los valores. La equivalencia de todos los valores mantendrá el nombre de *niquilismo*, mientras a la verdadera y propia ausencia total de entidades que se puedan definir como valores se le llamará nihilismo. La distinción podrá aparecer más clara si se aplica al nihilismo jurídico. En la visión dualista del mundo, al derecho positivo se le contrapone, como se ha visto, una justicia, cuya fuente se afirma como superior. Lo absoluto, como analiza sin miedo Irti, sin embargo, se ha retirado del conocimiento humano en sus diversas formas (Dios, la Naturaleza, la Razón) y, por consiguiente, la voluntad del ser humano ha sido abandonada a una total soledad. Soledad en las elecciones, subjetividad de ellas y relativismo de los valores perseguidos. Irti constata este fenómeno en el derecho y, por esto, pone en discusión su capacidad de legitimar comportamientos, que, desprovistos de protección jurídica, se identifican con la violencia y con la voluntad de poder del más fuerte.

SEVERINO precisa lo siguiente: "Usted [GHEZZI] toma en consideración lo que se dice en mi ensayo *Essenza del nichilismo* sobre el libre albedrío. Pero en *Destino della necessità* (1980) muestro que esta postura es un residuo de nihilismo y hay que superarla. Cuando uso la palabra ser (casi siempre o siempre con la inicial minúscula) entiendo los seres, cualquier ser, empírico o no. Mostrando que el ser sí mismo de los seres (dado que ello es lo que cuya negación es auto negación, es decir dado que es la estructura originaria del destino de la verdad) implica la eternidad de todo ser, se muestra también el ser de la dimensión no empírica de los seres. Pero lo decisivo es que la eternidad no es un presupuesto, sino es implicada con necesidad por la estructura originaria; y es esta necesidad que se trata de discutir. Esta necesidad excluye la posibilidad de que se le relativice y se le ponga al lado de las diversas posturas filosófico-culturales. Su ensayo afirma la existencia del *sujeto* y de su *sentir*. Pero la estructura originaria pregunta en base a qué se afirma dicha existencia (y la existencia del rico panorama cultural expresado en su ensayo, y pues la existencia del mundo); análogas preguntas, se entiende, hay que dirigirlas a toda la cultura filosófica y científica". Más precisiones sobre el argumento se encuentran en la *Presentación* de emanuele Severino en este ensayo.

Los Dioses se han retirado, y ya no le brindan al poder su fundamento de legitimidad. El poder se queda delegado a sí mismo, a la capacidad de sostenerse y realizarse. El éxito de la voluntad es, precisamente, un ocurrir, un puro y simple acaecer, que tiene fundamento en su propia capacidad de existir⁹⁷.

El derecho abandona la dimensión de conocimiento, para convertirse en voluntad, voluntad de poder y esta última no se puede distinguir de la fuerza, de la violencia⁹⁸. La voluntad de poder no conoce otro imperativo que no sea su propia afirmación y expansión. El deber ser moral y jurídico cede el paso a la confrontación/enfrentamiento, a la lucha entre los diferentes poderes, para determinar cuál es el mayor⁹⁹.

... el nihilista de la voluntad de poder no puede esperarse ningún resultado, dado que ha anulado la categoría del deber ser. Solo puede esperarse el resultado del enfrentamiento histórico entre las voluntades, y no podrá condenar nada¹⁰⁰.

Una vez que se haya abandonado la categoría del deber ser, el campo, desde un punto de vista práctico y factual queda a completa disposición de la fuerza, pero desde el punto de vista conceptual se debe afrontar el tema de cómo el deber ser viene a faltar y con qué se le sustituye. La respuesta a esta última se afrontará en el próximo capítulo, de momento baste con concentrarse en la primera.

El deber ser puede simplemente perder su carácter absoluto o desaparecer totalmente, como concepto inexistente o falso. Ya se ha visto como el subjetivismo relativiza los contenidos de comportamiento del deber ser y, pues, anula su fuerza vinculante, imperativa. El deber ser se queda vivo, pero permanece como valor individual, que no se puede generalizar o imponer a terceros. Pero se da también el caso en que el

97 N. IRTI. *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2005, p. 49.

98 “El falso contraste entre derecho y fuerza procede de una concepción metafísica del derecho, del derecho entendido como poder sobrenatural, como poder vinculante que crea e impone deberes. Este poder vinculante superior se opone a la fuerza, es decir al poder concreto.” K. OLIVECRONA, *Il diritto come fatto*, Milán, Giuffrè, 1967, pp. 107 y 108.

99 “El rango lo decide el cuanto de poder que eres; lo demás es vileza.” F. NIETZSCHE. *La volontà di potenza*, in *Opere 1882-1895*, Milán, Newton, 1993, p. 939.

100 V. POSSENTI. *Nichilismo Giuridico. L'ultima parola?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, p. 146.

deber ser se disuelva como entidad conceptual. Y se puede disolver sea como entidad solo teórica, sea también práctica; como afirmación desprovista de sentido o como afirmación falsa. El deber ser desaparece de todas maneras, pero con modalidades diferentes.

Un ejemplo articulado y elocuente de estas temáticas es dado por la diatriba que se desarrolló entre la escuela de Uppsala, que tiene entre sus mayores exponentes ALEX HÄGERSTRÖM (1868-1939) y KARL OLIVECRONA (1897-1980) y THEODOR GEIGER (1891-1952).

La primera observación que GEIGER le dirige a la escuela de Uppsala concierne el carácter solo teórico del nihilismo propuesto. En este caso se trata de nihilismo y no de *niquilismo*, dado que su presupuesto reside en la inexistencia de valores, y no en su general equivalencia, indiferencia.

Quien es iluminado desde un punto de vista crítico es necesariamente un nihilista teórico de los valores. Él ha entendido que las ideas de valor no son más que orientaciones emotivas indebidamente objetivadas. Él sabe que los valores no pertenecen a la realidad temporal-espacial, que los jicios de valor no pueden por lo tanto ser más que objetivaciones equivocadas de valoraciones primarias subjetivas, traducciones de situaciones emotivas a enunciaciones teóricas de conocimiento¹⁰¹.

GEIGER propugna un nihilismo también práctico, es decir que abandone el uso de los juicios de valor inclusive en las discusiones políticas sobre las decisiones por tomar; no se trata, en pocas palabras, para este Autor, solo de teorizar el fin de los valores, sino también de actuar sin usarlos como justificación. De esta manera se podrá dar luz a lo que Geiger define *ilustración crítica* y que, a su vez, puede generar una *democracia sobria*, es decir basada exclusivamente en discusiones y elecciones sobre los hechos y en la base de meros hechos.

... la persona críticamente ilustrada tiene que saber sobre qué cuestiones no se puede saber nada, cuáles son los problemas sobre los que no puede expresarse con la pretensión de validez objetiva, ella tiene que conocer en pocas palabras los límites naturales del proceso del conocimiento. Ella debe mantenerse escéptica delante de las aserciones ajenas y rechazar cualquier aserción

101 TH. GEIGER. *Saggi sulla società industriale*, Turín, UTET, 1970, p. 553. Ver también M.L. GHEZZI. *Un precursore del nichilismo giuridico: Theodor Geiger e l'antimetafisica sociale*, in *Sociologia del Diritto*, 2007/3, pp. 5 a 46.

presentada con intentos pragmáticos. Es pragmática cualquier aserción que pretenda motivar teóricamente una finalidad de la acción (demostrar su exactitud), o sugiera de manera tácita dichas finalidades¹⁰².

La segunda observación concierne la posibilidad de predicar o no verdades/falsedades de los juicios de valor. Mientras HÄGERSTRÖM, pero sobre todo sus discípulos y primero de todos OLIVECRONA, defienden la inexistencia de una teoría que le dé significado a la pregunta sobre la veracidad/falsedad de valores y, por lo tanto, la pregunta está desprovista de sentido, ni siquiera se puede formular. GEIGER, en cambio, afirma la existencia de sentido de la pregunta, dado que la teoría existe, pero es falsa y, pues, también la respuesta resulta falsa. Quien afirme la veracidad de un valor no formula una proposición desprovista de sentido, sino entiende defender la existencia concreta de lo que afirma, es decir la posibilidad factual de los valores; por lo tanto, para GEIGER, no se trata de una proposición sin sentido, sino de una proposición falsa, dado que lo que afirma no existe, es fantasía, es deseo subjetivo.

Quien juzga no puede espresarse sobre las cualidades *de valor* de los fenómenos, cuando se demuestre que los fenómenos no poseen ninguna cualidad de valor. Valor y no-valor no conciernen el objeto, sino le son atribuidos por el sujeto de la experiencia [...] El juicio de valor no es más que una explosión emotiva disfrazada con la forma lingüística de una enunciación objetiva¹⁰³.

Es evidente que mientras HÄGERSTRÖM se mueve a nivel meramente lógico, en el que deberían actuar solo teorías demostrables y la veracidad de los juicios de valor no se puede demostrar, es decir a un nivel en el que las teorías no refutables o refutadas ya se han descartado; GEIGER, en cambio, actúa en el mundo empírico en el que el primer paso que se debe hacer es precisamente la demostración/refutación de las hipótesis y de las relativas teorías¹⁰⁴. Empíricamente la pregunta

102 TH. GEIGER. *Saggi sulla società industriale*, cit., pp. 573 y 574.

103 TH. GEIGER. *Ob. cit.*, p. 554.

104 “Una ideología es por definición algo unilateral porque es determinada por la perspectiva particular de quien piensa. Por esto se debería decir que todas las ideologías son *falsas*. [...] La ideología es determinada por la perspectiva correspondiente a la posición social de quien la piensa, pues es un pensamiento unilateral. Ella no satisface los requisitos de la objetividad impuestos por las ciencias naturales y pues es teóricamente falsa”. TH. GEIGER. *Ob. cit.*, p. 142.

sobre la veracidad se ha puesto y sigue poniéndose, por lo tanto se trata de refutar la teoría que la riges y es precisamente esta la conclusión a la que llega GEIGER. La diferencia parece mínima, pero no irrelevante y toda configurada a nivel del discurso desarrollado y los tiempos a los que se refiere la afirmación (antes y después de la demostración empírica). Por lo demás, el tema fue afrontado en sentido general también por HEISENBERG, con respecto a la construcción de teorías mediante el emparejamiento de símbolos y fenómenos:

El procedimiento de la ciencia natural está representado como la aplicación de símbolos a fenómenos. Los símbolos pueden, como en matemáticas, estar combinados según ciertas reglas, de tal manera las afirmaciones sobre los fenómenos se pueden representar con combinaciones de símbolos. Por esto una combinación de símbolos en desacuerdo con las reglas no es falsa, sino desprovista de significado.

La obvia dificultad de este razonamiento es la falta de un criterio general que indique cuándo una proposición se debe considerar desprovista de significado. Una decisión clara es posible solo cuando la proposición pertenezca a un sistema cerrado de conceptos y axiomas, lo cual en el desarrollo de las ciencias naturales constituye la excepción más bien que la regla¹⁰⁵.

La equivocación, dependiente sea de la dificultad de definición de los conceptos, por estar ellos relacionados con las teorías de las que son hijos, sea de la imposibilidad de demostración empírica de los axiomas en los que se basan las teorías (conceptos y axiomas no cerrados), no puede asombrar. De hecho, como afirma MICHEL FOUCAULT (1926-1984), las palabras (símbolos) y las cosas (fenómenos), no coinciden desde el derrumbamiento de la Torre de Babel en adelante:

En su forma originaria cuando Dios les dio a los hombres el lenguaje, ello era un signo de las cosas absolutamente cierto y claro, dado que se parecía a ellas. Los nombres se daban sobre lo que indicaban, como la fuerza está escrita en el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila, como el influjo de los planetas es evidente en la frente de los hombres: mediante la forma de la similitud. Dicha claridad fue destruida en Babel para castigar a los hombres. Los idiomas fueron separados unos de los otros y fueron hechos incompatibles solo en la medida en que se borró antes de todo la semejanza con las cosas, la que había constituido la originaria razón de ser del lenguaje.

105 W. HEISENBERG, *Física e filosofía*, cit., p.90.

Todos los idiomas que conocemos los hablamos en el marco de dicha similitud perdida y en el espacio que ella ha dejado vacío¹⁰⁶.

Vuelve a surgir el sólito dualismo entre divino y humano, entre conocimiento absoluto y relativo, certidumbre y duda. Sin embargo, volviendo ahora a la polémica entre la escuela de Uppsala y GEIGER, probablemente ella sobrentiende otra más relevante de naturaleza política; no es posible, de hecho, olvidar las simpatías de la escuela de Uppsala, y en particular las de OLIVECRONA, por el Nazismo frente a la posición social democrática de GEIGER, defensor de la República de Weimar¹⁰⁷.

En conclusión, el *niquilismo* como el nihilismo surgen del fin de la creencia en verdades absolutas, trascendentales o inmanentes, es decir el fin de la duplicación del mundo. Este fin puede llegar haciendo relativos los juicios de valor o suprimiéndolos totalmente, pero, en todos casos, el antiguo camino de la subordinación con respecto al ser humano ya no se puede recorrer. Se trata, pues, de construir un camino nuevo y autónomo, que tenga en cuenta la fluidez, la variedad, la incertidumbre, pero también la arbitrariedad de los juicios de valor. Se trata de entender si son realmente necesarios o, por lo menos, útiles para la convivencia social y si se pueden sustituir con otras y diferentes entidades capaces de guiar las acciones humanas, a condición de que exista la posibilidad de guiarlas mediante la voluntad humana. Dejando a un lado ahora las dudas sobre la existencia o no del libre albedrío, quien escribe está convencido de la posibilidad de efectuar esta reconstrucción de comportamiento inclusive sin juicios de valor en ámbito sea moral, sea jurídico, pero este es argumento del próximo capítulo.

106 M. FOUCAULT. *Le parole e le cose*, cit., p. 50.

107 Cf.r. K. OLIVECRONA. *I problemi del tempo visti da uno svedese. Inghilterra o Germania?*, in *Lo Stato*, 3/2014, pp. 173 a 195.

CAPÍTULO SEXTO

EL DERECHO COMO ESTÉTICA

La estética es una disciplina que estudia, desde el punto de vista trascendente, lo bello en sí, mientras, desde el punto de vista inmanente, las sensaciones humanas que se manifiestan en la alternativa bello/feo. Lo bello en sí, lo *Sublime* lleva enseguida hacia lo metafísico, la perfección de las ideas, una realidad perfecta no pertenece a la realidad humana. Los simples bello y feo son, en cambio, juicios todos humanos sobre lo que gusta o no gusta. Ya ARISTÓTELES (384 a.C - 322 a.C.), en la *Poética* (*ποίησις, poiesis*, cuyo significado es *hacer, crear*) evidenciaba como el parámetro mediante el que hay que juzgar una obra de arte era el hecho de que produjera o no en el sujeto una percepción agradable, de placer.

Parece luego en general que la poesía se ha producido por dos causas, y las dos naturales. De hecho es precisamente propio de la naturaleza humana, desde la infancia, el instinto de la imitación y que todos gocen delante de sus productos, y el hombre es diferente especialmente de los demás animales como la especie que más sabe imitar, y este es el medio con el que se procura las primeras cogniciones. Y que esto es verdad lo muestran los hechos, porque mientras algunos objetos, tal y como son en la naturaleza, nos parecen desagradables, sus reproducciones, en cambio, cuanto más sean exactas, nos deleitan, como las formas de los animales más repugnantes y los cadáveres¹⁰⁸.

ARISTÓTELES define el arte como capacidad de suscitar placer mediante la imitación, es decir mediante el primer instrumento humano de conocimiento. Por esto, le devuelve al sujeto que conoce la decisión sobre lo bello y lo feo. En particular, subraya que una imitación perfecta del horror natural puede resultar agradable y esta sensación parece ser

108 ARISTOTELE. *La poetica*, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1940, p. 10.

el fundamento del derecho positivo como estética. El derecho positivo es totalmente deshumanizante por ser general y abstracto, en cambio el ser humano es particular y concreto, y por lo tanto no se puede juzgar con cánones estadísticos, medios, sino se debe investigar en todas sus particularidades individuales, personales, a condición de que esto sea posible, si se quiere entender realmente su comportamiento. Todo verdadero: pero la naturaleza, con su derecho natural, es aún peor, porque parece golpear al azar, de manera arbitraria, sin ninguna justificación; justificación que el derecho intenta facilitar, aunque sea arbitraria, a menudo hipócrita y que siempre está sujeta a error. Por lo tanto ARISTÓTELES tiene razón a sostener que lo bello puede surgir también de la imitación de lo feo natural; en este sentido va también un autor más reciente como THOMAS DE QUINCEY (1785-1859): “Nos secamos las lágrimas, y tenemos quizás la satisfacción de descubrir que una acción mala e indefendible bajo el perfil moral se revela, si se evalúa según los criterios del gusto, una acción meritoria”¹⁰⁹.

No debe asombrar la diferencia entre deber ser y estética, porque el primero es fruto de una duplicación metafísica o racional del todo ajena (a excepción del concepto de *Sublime*) al segundo. Por lo tanto, una vez que se haya abandonado cualquier duplicación del Mundo, la verdadera diferencia que existe, y que sin embargo aún a deber ser y estética, concierne la diversidad que hay entre la sensación individual, personal y la que es impuesta de alguna manera (amenaza, educación, tradición, etc.) por el entorno del sujeto. Pero se trata de una diferencia más aparente que sustancial, dado que subsiste solo a nivel individual, de hecho, a nivel colectivo, es colmada por el gusto prevalente de los grupos sociales, que consiguen asegurarse el dominio sobre los demás grupos.

... la situación en la estética no es diferente de la de la ética. En ambas esferas de valores los criterios de evaluación del grupo influyen nuestras decisiones, en ambas se han interiorizado en la voz de la conciencia o en lo que los psicoanalistas llaman el superyó. Hay una criatura ansiosa escondida en nosotros que pregunta *¿puedo hacer esto? o ¿me puede gustar esto?*¹¹⁰.

109 THOMAS DE QUINCEY. *L'assassinio come una delle belle arti*, Milán, TEA, 1990, p. 25.

110 E.H. GOMBRICH. *Ideali ed idoli. I valori nella storia e nell'arte*, Turín, Einaudi, 1986, p. 94.

Esta criatura es nuestra duplicación, que no nos permite abiertamente que nos hagamos jueces únicos de nuestras acciones. Es la duplicación de la subordinación. Se busca seguridad en un parámetro de comportamiento exterior y, por ser así, supuestamente objetivo. La autonomía no concede justificaciones ajenas a la acción; se actúa manifiestamente para seguir el propio gusto, sea originario, sea inducido por el ambiente o el determinismo. Sin embargo la duplicación aparece más evidente en la visión de lo bello metafísico, de lo *Sublime*, expresado por Platón con el ejemplo de una cama entendida como mueble, de una cama como cuadro y de la idea de cama:

Estas nuestras camas se presentan como tres especies. Una es la que le es natural: podríamos decir, creada, creada por el dios. - Una es la que ha construido el carpintero. - Sí, dijo. - Y una es la que ha pintado el pintor. ¿No es verdad? - Vale. - Pues, pintor, carpintero, dios son tres y supervisan tres especies de camas. - Sí, tres. - Bien, el dios, sea que no lo haya querido, sea que haya sido obligado por alguna necesidad a no crear en la naturaleza más que una sola cama, se ha limitado a hacer, en un único ejemplar, esa cama en sí, es decir *lo que es* cama. Pero dos o más camas de esa especie el dios nunca las ha producido, y no hay peligro de que las produzca nunca¹¹¹.

La idea de la cama en sí o de lo bello en sí no se diferencian, son ambas metafísicas, absolutas y perfectas, pues representan el justo parámetro hacia el que dirigir la atención para saber qué es cama y, lo que nos interesa aquí, qué es bello. En esta perspectiva la duplicación del mundo se ha cumplido por completo y la subordinación se convierte en un elemento estructural del sistema de interpretación del mundo, en general, y del humano, en particular. La ulterior duplicación, entre deber ser y estética, se ha producido probablemente sea para limitar la arbitrariedad evidente del sentido estético, sea para aquella pausa ilusoria que hay entre la constatación de que una cosa gusta y la acción que le sigue. En esta pausa podría esconderse el libre albedrío, que podría volver a hacer surgir la distinción según el principio: *¡he actuado en una manera que no me gusta porque era mi deber hacerlo así!* Desafortunadamente no tenemos conocimientos idóneos ni para excluir que en ese momento en el sujeto el deber coincidiera con el saber, ni tampoco que esa pausa conceptual entre sensación y acción exista y sea gobernada por la libertad.

111 PLATONE, *La Repubblica*, en *Tutto Platone*, Bari, Editori Laterza, 1967, p. 427.

Dejando de un lado ahora los problemas metafísicos relativos a lo *Sublime*, por ser fruto de la sólita duplicación del mundo de la que ya se ha discutido más de una vez, parece interesante profundizar el término *estética*, cuyo significado procede del sustantivo griego *αἴσθησις*, que significa *percibir mediante los sentidos*, es decir recibir estímulos que producen sensaciones.

El ser humano percibe continuamente sensaciones del mundo exterior mediante sus cinco sentidos físicos, y es esta la base en la que se funda el método empírico de investigación; pero percibe también sensaciones interiores, sentimientos que proceden de experiencias anteriores, recuerdos, prejuicios, estigmas, convicciones personales, todo lo que, en pocas palabras, se puede considerar su experiencia mental. Estas dos fuentes de sensaciones no son y no pueden ser rigurosamente separadas, dado que insisten en la unión del sujeto que percibe. La percepción física es seleccionada, filtrada y completada por las propensiones de la mente, hasta el punto de hacer imposible la distinción entre percepción física y percepción como experiencia mental. La cuestión, además, se complica aún más, porque la percepción ocupa también el campo del sueño y del recuerdo, con sus estados dudosos, inciertos de realidad empírica.

Las percepciones exteriores presuponen la existencia de un ámbito que rodea al sujeto, del que surgen los estímulos que llegan a los sentidos. No se puede, sin embargo, estar seguros de que este ámbito exterior exista realmente fuera del sujeto, ya que lo que se percibe no es más que una imagen, una sensación mental. Además, no se puede siquiera afirmar por cierto que el mundo exterior no existe, siempre por el problema que quien juzga es una entidad subjetiva y no objetiva. La objetividad en la percepción humana es imposible, por la misma naturaleza humana del sujeto.

Ya se ha observado que a la mente no se le presentan nada más que percepciones [...] Pues, dado que las percepciones se distinguen en dos tipos, *impresiones e ideas*, esta distinción plantea una cuestión, con la que empezaremos nuestra investigación sobre la moral: *¿se debe a las ideas o a las impresiones el hecho de que nosotros distinguimos la virtud del vicio, y declaramos una acción reprochable o laudable?* Esto excluirá todos los discursos y las declaraciones arbitrarias, levándonos a algo preciso y exacto sobre este argumento¹¹².

112 D. HUME. *Trattato sulla natura umana*, Milán, Bompiani, 2001, p. 903.

La percepción, por lo tanto, está relacionada con los sentidos, el agua fría produce un sensación de frío, mientras la impresión expresa la predisposición, el juicio del sujeto hacia lo que percibe: el frío me produce alivio con el bochorno del verano o me molesta porque baja la temperatura del ambiente. Por consiguiente el Autor no tiene dudas en la respuesta, como se podía prever dada la Gran División de la que es artífice y a la que además ha dado el nombre:

... es imposible que la razón pueda distinguir entre bien y mal moral; ya que esa distinción tiene sobre nuestras acciones una influencia de la que la sola razón no es capaz. La razón y el juicio pueden, de hecho, ser la causa mediada de una acción, levantando o guiando una pasión: empero no se debe pretender que un juicio de este tipo, que sea verdadero o falso, pueda acompañar a la virtud o al vicio¹¹³.

HUME no se limita a negar la posibilidad de predicar lo verdadero/falso en el ámbito moral, sino también afronta la naturaleza de este ámbito, de estas impresiones, y aparece con evidencia que su análisis lleva directamente al principio del placer como discriminación entre bien y mal.

La próxima pregunta es: ¿de qué naturaleza son estas impresiones, y en qué manera nos influncian? Es imposible no vacilar, pero tenemos que declarar que la impresión que surge de la virtud tiene que ser agradable, y la que surge del vicio desagradable. En cualquier momento la experiencia nos tiene que convencer de esto [...] Una representación teatral o una novela pueden darnos ejemplos de este placer, que la virtud nos proporciona; y del dolor, que surge del vicio¹¹⁴.

Resulta claro que sea la alternativa bueno/malo, sea la bello/feo dependen de las impresiones humanas, es decir están relacionadas a la percepción de placer o de dolor. En el ser humano la percepción es unitaria, no existen dos diferentes formas de percepción, como puede demostrar lo empírico, quizás pueden existir dos diferentes formas de impresiones, si se elaboran en la mente y que por lo tanto no se pueden someter a demostración/refutación empírica. Pues, si no se quiere hacer otra duplicación, desprovista en este caso de motivación, que tendría algo formal enfocado en el mero lenguaje (deber ser o me gusta)

113 D. HUME. *Ob. cit.*, p. 915.

114 D. HUME, *Ob. cit.*, p. 931.

y no en los hechos, entre percepciones y consiguientes impresiones morales y estéticas, se debe concluir que solo hay una percepción y los dos hipotéticos tipos de impresión coinciden y son un único tipo de impresión; es decir la moral no es más que una forma de la estética por basarse, como la estética, en el placer. En este caso la prueba empírica es posible porque se trata de impresiones producidas por percepciones, sensaciones empíricas, excepto, obviamente, la duplicación estructural del mundo en físico y metafísico.

Si las percepciones exteriores, que producen impresiones exteriores, proceden de la supuesta existencia de un mundo exterior con respecto al sujeto que percibe, ¿de dónde vienen las sensaciones interiores, si se acepta que tienen naturaleza diferente de las exteriores? La respuesta podría encontrarse en la capacidad de la mente de aprender, recordar y relaborar lo que se percibe y se siente, de cualquier manera se perciba y se sienta: física o metafísica. Por supuesto la tradición, la educación, las convicciones religiosas y científicas deberían tener un papel central en la determinación de las sensaciones interiores y en el juicio sobre las exteriores. Conmoción, apego, repulsión, amor, odio, etc. pueden tener un origen cultural: siento miedo si veo un gato negro, porque estoy convencido de que trae mala suerte; siento alegría porque he encontrado un trébol de cuatro hojas, porque pienso que trae suerte. Searle afronta el tema inmediatamente en su significado empírico; las impresiones humanas determinan el comportamiento, en presencia del libre albedrío, mediante las sensaciones de placer o desagrado. Pues, las sensaciones de placer o desagrado están en el origen de la intencionalidad, que por su misma naturaleza es siempre solo consciente; por lo tanto la pregunta que se debe hacer es la siguiente: ¿cómo funcionan en detalle los estados intencionales? El Autor, aun considerando que el fundamento de la intencionalidad se queda un misterio, nos facilita algunas reflexiones interesantes e indicaciones al respecto

... cualquier estado consciente presenta cierto nivel de placer o desagrado. Por decirlo mejor, ocupa cierta posición en la escala que incluye las nociones ordinarias de placer y desagrado. Así, por cada experiencia consciente que uno tenga, tiene sentido preguntarle: ¿Ha sido agradable? ¿Ha sido bueno? ¿Te has sentido bien, mal, aburrido, divertido? ¿Ha sido asqueroso, delicioso

o deprimido? La dimensión placer/desagrado se extiende a todos los estados de conciencia¹¹⁵.

Se debe notar que la dimensión placer/desagrado tiene naturaleza empírica, es decir que se puede someter a un proceso de demostración/refutación, por lo tanto pasar de un juicio de valor a un juicio estético conlleva también la inclusión de la metodología empirista. Obviamente no con respecto a la objetividad del juicio, sino a la impresión producida por la sensación que se percibe. De hecho, un juicio moral, si no se identifica con un juicio estético, si no es un juicio estético, no puede surgir de una sensación que produce impresiones de placer/desagrado, no solo para KANT, sino por su misma definición, porque el deber ser, para ser moral, debe estar también desprovisto de interés personal. De manera diferente se presenta el sentido del deber jurídico, que puede también ir acompañado por un interés personal y, justo por esto, parece que pertenece más al mundo de la estética que a el de la moral. Pero es conveniente seguir con SEARLE, quien precisa el concepto de percepción: "Deberíamos concebir la percepción no como algo que crea la conciencia, sino como algo que modifica un campo de conciencia previa"¹¹⁶.

Estamos cerca, desde un punto de vista conceptual, a la *res cogitans* de DESCARTES, pero lejos de su abstracción; de hecho en SEARLE todo gira alrededor de una sensación relacionada con una percepción no necesariamente autorreferencial del sujeto que percibe; en pocas palabras, sujeto y objeto se ponen en correlación, no separados. Parece una tentativa de reducción del dualismo sujeto/objeto. Pero lo que más importa concierne directamente el estado mental consciente, que no es más que la expresión de las condiciones de placer/desagrado.

El hecho de ser verdadera es a la creencia como la satisfacción es al deseo o la realización a la intención. Propongo describir dicho fenómeno en la manera siguiente: cualquier estado intencional con dirección de adaptación no posee *condiciones de satisfacción*. Podemos considerar los estados mentales como representaciones de las propias condiciones de satisfacción¹¹⁷.

115 J.R. SEARLE. *La mente*, cit., p. 128.

116 J.R. SEARLE. *Ob. cit.*, p. 141.

117 J.R. SEARLE. *Ob. cit.*, p. 154. "¿Como es posible que yo tenga sed de agua?, es decir que tenga un teseo cuyo contenido sea beber agua [...] la respuesta se da mostrando la relación

SEARLE es explícito; la separación hechos/valores conlleva, para los hechos, la posibilidad de responder a demostración empírica, mientras, para los valores morales o estéticos, una vez que se niegue esta posibilidad, produce la mera satisfacción o insatisfacción personal del sujeto agente. La *Gran División* permanece, pero se redimensiona en un vocabulario, que la describe mejor. La separación entre juicios de hecho y juicios de valor no satisface la serie de las divisiones posibles. De hecho, enseguida interviene también la subdivisión entre juicios de valor y juicios de estética, como ya se ha visto. Sin embargo, mientras la primera división soporta la prueba empírica como discriminación entre los dos tipos de juicio (solo los juicios de hecho son demostrables/refutables empíricamente), la segunda subdivisión (juicios éticos/estéticos) no encuentra justificación si no en la tentativa de recuperar, mediante el juicio ético, de valor, un metafísico absoluto, trascendente o inclusive solo racional. Además, parece claro que, con respecto a su origen, el juicio de valor no es más que un juicio estético, ya que surge de condiciones de satisfacción o, si se prefiere, de sensaciones percibidas y que producen impresiones (placer/desagrado).

Las sensaciones, por lo tanto, producen juicios estéticos (impresiones), que se pueden resumir en la alternativa *me gusta/no me gusta*. Se trata ahora de ver si estos juicios estéticos, además del origen, poseen también los mismos caracteres de los juicios de valor. Sea los juicios estéticos que los juicios de valor expresan una dimensión meramente mental, pero mientras los primeros deberían tener el fin de manifestar un placer personal, los segundos, en cambio, deberían desempeñar la función de gobierno del comportamiento. Pero el juicio de valor ¿qué es? Solo hay una alternativa posible: o es un valor absoluto, de alguna manera trascendente, que ha llegado al ser humano desde fuera por *iluminación*, por revelación, por todo lo que se pueda imaginar; o es un valor *relativo*, surgido en la mente del sujeto agente y caracterizado por sus preferencias. Se deje de un lado el primer caso, que no se puede demostrar empíricamente y que, de todas maneras, procede siempre de la duplicación del mundo, y se afronte el segundo caso. Ello no

esencial entre intencionalidad y condiciones de satisfacción. Lo que convierte mi deseo en deseo de beber agua es que estará satisfecho solo si bebo agua. No se trata de una observación psicológica que predice qué me hará sentir bien, sino de la definición del contenido intencional pertinente". *Ibidem*, p. 171.

se distingue del juicio estético: es subjetivo de la misma manera; lleva justificaciones solo en apariencia diferentes de su propia adopción; de hecho, más allá de justificaciones autónomas o subordinadas, funcionales, utilitaristas, piadosas, de edad, culturales, etc., la elección final no es más que una preferencia personal, un equilibrio entre las convicciones y las elecciones posibles, que satisfaga al sujeto, dejándolo tranquilo emocionalmente.

El juicio de valor es un juicio estético formulado de manera diferente, dado que hace hincapié en el comportamiento que se debe actuar y no en el placer que procede de ello, pero la forma no consigue esconder el placer de base, que se coloca en el origen de las elecciones éticas; por lo tanto, importa poco la forma funcional, lo que importa es, en cambio, la matriz, la naturaleza común, unitaria, que los caracteriza. Además la posibilidad de sobreponerlos perfectamente es confirmada también por la manera en que se les puede conocer: para saber cuáles son los juicios estéticos y de valor de un sujeto no es posible hacer más que preguntarle al sujeto u observar su comportamiento, presuponiendo (esperando) que el pensamiento sea coherente con la acción. Sin embargo los juicios estéticos tienen una ventaja empírica sobre los de valor: el juicio estético produce un sentido inmediato de placer en el sujeto, placer que se puede demostrar empíricamente; por el contrario, el juicio de valor debería ser desinteresado y, pues, el placer no debería ser perceptible en el imperativo del deber. Esto obviamente esconde el placer originario de la elección ética, pero, sobretodo, deja entender la ajenidad a la demostración/refutación empírica del juicio de valor, dado que es absoluto, *a priori*, arbitrario. También el juicio estético es y se queda arbitrario, pero ello reconoce su origen empírico en el placer y, pues, se puede estudiar aunque no se duplique el mundo. Desmitificar el juicio de valor significa revelar su egoísmo y la voluntad de poder, que esconde.

El *pathos* de la aristocracia y de la distancia [...] el duradero y dominante sentimiento total y básico de una especie superior y dominante con respecto a una especie inferior, de un *debajo*, esto es el origen de la oposición entre *bueno* y *malo*. (El derecho señorial de imponer nombres, se remonta tan atrás en el tiempo, que estaríamos autorizados a considerar el origen de la lengua

como expresión de poder de quien tenía el poder: ellos dicen esto es esto y esto, y con un sonido imponen su sello a cosas y acontecimientos y, así se apoderan de ellos¹¹⁸.

El juicio de valor tiene una larga historia detrás de sí de violencia, persecuciones, abusos, procesos, torturas, herejías, penas capitales precisamente por esta tendencia a ponerse fuera del inmediato juicio humano individual, por esta aspiración constante a lo absoluto, también cuando se manifiesta de manera evidente como relativo, como ocurre en el ámbito del derecho. De hecho, cuando el juicio de valor toma conciencia de su relatividad, se abre el capítulo del nihilismo jurídico. El juicio estético, en cambio, no parece manifestar esta tendencia: ello es elativo y se queda así, al menos en la actual cultura occidental, empero los dos juicios son un mismo juicio que, más exactamente, se debería definir solo juicio estético¹¹⁹.

Para seguir ahora en el camino hacia el derecho estético se deben hacer algunas consideraciones sobre el derecho. No se trata de aspirar a una cumplida definición de derecho, que ha fatigado inútilmente generaciones de juristas, sino más bien de extraer algunos caracteres, que pueden evidenciar su naturaleza. KELSEN identifica de manera clara dos rasgos diferentes, pero fundamentales, del derecho: la validez y la *eficacia*.

La posible independencia de la validez de la norma jurídica con respecto a su eficacia, indica de nuevo la necesidad de distinguir con claridad los dos conceptos¹²⁰.

La validez se atiene a los vínculos jurídicos de la norma, la eficacia, en cambio, a su capacidad de manifestarse en la realidad operativa humana. La validez pertenece al mundo de las convenciones, mientras la eficacia a el de lo empírico. Eficaz es una norma que se considera que pertenece al ordenamiento jurídico vigente, es decir en vigor en cierto lugar y tiempo (se trata siempre de convicciones personales). En ambos

118 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton Editori, Roma 1988, p. 49.

119 "... lo que vale para los juicios de valor sensorial y estéticos vale también para los morales, de los que hacen parte los políticos y sociales." TH. GEIGER. *Saggi sulla società industriale*, cit., pp. 452 y 453.

120 H. KELSEN. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 104.

caracteres la realidad, sin embargo, no se puede dejar de un lado: es evidente para la eficacia, pero es también evidente para la validez del ordenamiento jurídico, que o se impone o no se impone como eficaz.

Como es imposible en la determinación de la validez, abstraer de la realidad, así es imposible identificar la validez con la realidad [...] En el sentido de la teoría que se desarrolla aquí el derecho es un determinado ordenamiento (u organización) de la fuerza¹²¹.

El derecho, pues, se presenta sea como valor (validez), sea como fuerza (eficacia), pero también la validez a nivel de ordenamiento jurídico, es decir de cambio de régimen político o social, se reduce a eficacia, en pocas palabras, a fuerza. Por supuesto, la validez intenta llamar la atención hacia el juicio de valor, hacia el deber ser, hacia la vinculación, hacia el deber, pero la distracción no es suficiente a hacer desaparecer la fuerza, la violencia (sanción), como principal carácter identificativo del derecho.

Es al vencedor a quien le pertenece el vencido, con su mujer y sus hijos, sus bienes y su sangre. La violencia es el primer fundamento del derecho, y no hay derecho que en su fundamento, no sea arrogancia, usurpación, prepotencia¹²².

La fuerza del derecho es, pues, mera fuerza bruta, mera violencia, a la que es difícil resistir, sin sufrir graves daños materiales. El mito de la obligación jurídica, del deber, antes moral, y luego también jurídico, no describe de manera fiel el fenómeno del derecho, sino lo esconde detrás de un velo inmaterial de espontánea subordinación, de compromiso interior, que expresa poco o nada de lo real. En el deber ser la fantasía domina libre de cualquier vínculo empírico hacia los polos opuestos de intensidad, que van desde una racionalidad moral dudosa, moderada y tolerante hasta un integralismo fanático e intolerante, y de calidad, de contenido variado y múltiple.

Sea los juristas, sea los filósofos son perfectamente conscientes del hecho de que la fuerza vinculante del derecho no es un elemento del mundo espacio-temporal que los rodea, del mundo empírico. La conclusión obvia a la que

121 H. KELSEN. *Ob. cit.*, pp. 101 y 102.

122 F. NIETZSCHE. *Verità e Menzogna*, Roma, Newton Compton Editori, 1988, p. 103.

debería llegar dicha constatación es que la fuerza vinculante existe solo en la imaginación de los hombres. Pero la convicción de su existencia real está tan arraigada que una idea parecida casi nunca se ha formulado. Por el contrario la noción de fuerza vinculante entendida en el sentido tradicional ha seguido, y sigue todavía, construyendo una de las asunciones fundamentales de todas las teorías jurídicas corrientes¹²³.

El derecho es la organización de la fuerza impuesta por el grupo social dominante, sea ello político, económico, étnico, religioso o también solo mayoritario; ni siquiera la democracia, de hecho, es ajena a este contenido del derecho. Por lo tanto, la burocracia, como organizadora de esta fuerza, desempeña un papel dominante en el derecho, es más, el derecho como procedimiento, como aplicación procedimental y procesal es burocracia, técnica burocrática con todos los problemas deshumanizantes, que ya se han evidenciado en la conversión de la técnica de medio en fin. También el derecho corre el riesgo de esta conversión y a veces la sufre. Se piense en el dicho latín: *Fiat ius et pereat mundus*. El derecho, según este dicho, debe triunfar por tal, cueste lo que cueste; se presenta como un imperativo categórico de kantiana memoria, que ha perdido su función de tratamiento de los conflictos sociales¹²⁴ y se ha convertido en un valor absoluto metafísico, de medio se ha convertido en fin. No se trata, pues, de describir el derecho como se querría que fuera, sino de atenerse rigurosamente al derecho como es efectivamente en la realidad humana. En esta dirección el derecho se manifiesta como la expresión de una preferencia individual, que, sumándose a otras preferencias individuales homogéneas, consigue alcanzar un punto crítico de fuerza, producir una fuerza dominante, en la base de la que se impone en el contexto social y se organiza según el modelo burocrático. Esta elección personal, a menudo llamada ideológica, no es más que una preferencia estética del sujeto, que contesta a la pregunta: *¿me gusta o no me gusta?* La organización que deriva de esto, por lo tanto, no difiere nada de los estilos y de los cánones estéticos, que han acompañado al ser humano a lo largo de la historia en sus aventuras culinarias, musicales, literarias, arquitectónicas, pictóricas, escultóricas, etc. No por casualidad, de hecho, no solo el nihilismo jurídico ha aparecido en el horizonte de nuestras sociedades contemporáneas,

123 K. OLIVECRONA. *Il diritto come fatto*, Milán, Giuffrè, 1967, pp. 9 y 10.

124 Cfr. V. FERRARI. *Funzioni del diritto*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1987.

sino también los modelos, las reglas, los cánones, las órdenes estéticas, con la modernidad, han decaído rápidamente.

El nihilismo se convierte, *a parte subjecti*, en *solipsismo jurídico*. El derecho lo elijo yo; aceptando el principio, también acepto los procedimientos, con los que se desarrolla el ordenamiento entero de las normas. Eligiendo el principio de un régimen democrático, acepto el criterio de la *maior pars*, y procuraré entrar en el conflicto y hacer parte de una u otra fuerza en el campo¹²⁵.

El solipsismo es la esencia del nihilismo; la plena conciencia de la autonomía individual humana¹²⁶; el reconocimiento de la imposibilidad de reducir el subjetivismo a objetividad; la constatación de que el individuo es el referente último e indiscutible de cualquier elección. El individuo se observa a sí mismo y, sin duplicación del mundo, se queda solo con sí mismo, con sus esperanzas, sus opiniones, su sentido estético, pero también con sus angustias y un profundo sentido de impotencia, que por supuesto no se consigue compensar con la voluntad de poder innata en el nihilismo.

No debe asombrar que el *niquilismo* y aún más el nihilismo de valores aterrorice los grupos sociales dominantes. Son, de hecho, ellos los que gobiernan más fácilmente, escondiendo la fuerza y el poder con el instrumento del deber ser ético, moral y jurídico, los que consiguen ocultar mejor sus intereses y preferencias estéticas bajo una apariencia de universalidad, de bien común, de justicia objetiva.

... la teoría del nihilismo de valores es tan peligrosa como hace algunos siglos lo fue la nueva imagen astronómica del mundo, y hace cien años la teoría genética y a su tiempo toda revolución de las representaciones habituales. A lo largo del tiempo esta verdad peligrosa no podrá quedarse escondida: gradualmente se impondrá, y será peligrosa solo si durante un periodo de transición provocará desconciertos pasajeros. Con la adaptación gradual de las actitudes prácticas de vida a la nueva visión teórica el peligro se superará. Por lo que concierne en particular el inminente peligro del nihilismo de valores, de una disgregación moral, yo no lo consigo ver. Ningún nihilismo de valores podrá hacer que nuestro estándar moral sea más disgregado de lo que ya no es por el cisma de las representaciones morales¹²⁷.

125 N. IRTI. *Nichilismo giuridico*, cit., p. 139.

126 Cfr. V. FROSINI. *L'ipotesi robinsoniana e l'individuo come ordinamento giuridico*, en *Sociologia del Diritto*, 2001/3, pp. 5 a 15.

127 TH. GEIGER. *Saggi sulla società industriale*, cit., p. 559.

La *Gran División* de HUME se transforma, como se ha visto anteriormente, haciendo decaer el término *juicios de valor* y sustituyéndolo con el término *juicios de estética*. Esto produce cierta ventaja en el campo de la tolerancia, dado que es notorio para todos y casi todos aceptan que los gustos son personales y no discutibles (*de gustibus non est disputandum*), por lo tanto no tiene sentido esforzarse para convencer a los demás de la superior bondad de sus propios gustos, del mejor gusto del asado más bien que del estofado o del cocido, de la belleza del estilo arquitectónico románico más bien que el gótico o barroco. El subjetivismo aparece en todo su descaro y obstaculiza el camino a cualquier tentativa de objetivación. Pero esto vale tanto para el prójimo, como para el mismo sujeto y este hecho (se trata de un hecho el origen personal de los juicios) impide cualquier pretensión presuntuosa de verdad absoluta. Solo la torpeza cerebral podrá permitir convicciones personales ciertas e intolerantes hacia las elecciones y razones estéticas de los demás, igualmente posibles que las nuestras. El nihilismo ha contribuido parcialmente a construir este camino y por otro lado es su consecuencia. El nihilismo, además, es su desarrollo lógico más radical, pero también concreto y coherente. La inexistencia factual, objetiva de los valores ya no podía encontrar protección mojigata en la hipotética equivalencia de cualquier valor. El subjetivismo no produce muchas objetividades diferentes, no produce ninguna objetividad. El subjetivismo, si hace al sujeto consciente de sus límites, debería guiarlo también hacia una revisión crítica de sus convicciones, antes que hacia la censura de las ajenas. E nihilismo no es ni caos, ni albedrío caprichoso, sino simple conciencia de los límites de conocimiento de uno y estos límites, en su variedad, facilitan el panorama del teatro humano multicolor.

La locura es una forma particular del espíritu y adhiere a todas las doctrinas y filosofías, pero aún más a la vida de todos los días, dado que la misma vida está llena de locura y es básicamente irrazonable. El hombre aspira a la razón solo para poderse crear unas reglas para sí mismo. La vida en sí no tiene reglas. Esto es su secreto, esta es su ley desconocida. Lo que tu llamas conocimiento es una tentativa de imponerle a la vida algo que resulte comprensible¹²⁸.

128 C.G. JUNG. *Il libro rosso. Liber novus*, Turín, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 227 y 228.

El partido sobre el nihilismo se puede jugar solo si se considera engañosa la duplicación metafísica del mundo; es, de hecho, solo en la hipótesis metafísica que los valores no son juicios, sino hechos de una objetividad absoluta, tan absoluta que es trascendente. El dualismo de DESCARTES, racional (*res cogitans/res extensa*), podría incluso subsistir, ya que nada impide en vía teórica que las elecciones sean fruto de una elaboración mental autónoma. Sobre el tema del determinismo o del indeterminismo, además, la caída de la categoría del deber ser y de su sustitución con el juicio estético, no cambia la perspectiva, que se queda como elección necesaria en el primer caso y libre en el segundo. Evidentemente se tendrán dos diferentes juicios estéticos: uno influenciado por el sistema y el otro expresión de la elección, de la preferencia del sujeto individual. Queda todavía el problema sobre si el sujeto puede estar totalmente libre de influencias de cualquier tipo, empezando por las culturales, pero estas influencias se podrían incluso entender como límites personales, individuales, del conocimiento. Debe resultar bien claro que ni las hipótesis trascendentes, ni las inmanentes ni tampoco el determinismo y el indeterminismo puedan someterse a demostración/refutación empírica; a lo mejor se puede afirmar que lo que se ocurre empíricamente es demostrable empíricamente: una tautología, como es evidente.

El nihilismo, sin embargo, es visto por NIETZSCHE, y no solo por él, como un monstruo inminente, como una desgracia de nuestro mundo occidental, pero dicha visión negativa le aparece excesiva a quien escribe:

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal y como es, sin sentido ni finalidad, pero que vuelve de manera ineluctable sin acabar en lo nada: el *eterno retorno*.

Es esta la forma extrema del nihilismo: ¡lo nada (el *sin sentido*) eterno!¹²⁹.

Es preciso repetirlo; el niquilista y el nihilista deberían poner en discusión sus elecciones, no las ajenas, que responden a un subjetivismo exterior y ajeno al nuestro, y, por lo tanto, se presentan indiscutibles, por ser autónomas. La educación en este ámbito está destinada a transformarse

129 F. NIETZSCHE, *El nichilismo europeo*, Milán, Adelphi, 2006, pp. 13 y 14.

en auto educación, autocontrol, auto limitación, no por supuesto en albedrío hacia el prójimo, sobre el que no se podría tener ninguna pretensión, como el prójimo no puede tener ninguna hacia el sujeto agente.

Resulta evidente que ética, moral, derecho, en pocas palabras, deber ser, en este marco resultan desprovistos de sentido, pero esto no significa que la vida humana esté desprovista de sentido. Significa solo que el sentido no es otorgado, no puede ser otorgado por valores ni morales, ni jurídicos, sino solo por el sujeto, admitiendo que tiene sentido preguntarse acerca del sentido de un ser, de una existencia que se presenta como dato ineluctable, ineludible, como un dato primario, una *singularidad*, se podría decir con una expresión de la física teórica.

Un derecho estético es solo expresión de una mayor conciencia acerca de la realidad, no por supuesto de un embrutecimiento de las costumbres. Si, de hecho, el derecho estético es mero fruto de una descripción, como parece que es, y no de una elección de valores, pues ya existe en los hechos, como cree quien escribe, y nada cambia quitándole la máscara, si no una mayor claridad sobre la naturaleza y los límites del derecho. El derecho estético es un derecho positivo, que no se esconde ni detrás de la trascendencia universalista del Estado, ni del sentido del deber metafísico de la norma, sino toma conciencia de su origen arbitrario humano.

Además es interesante reflexionar sobre el hecho de que ya en la época romana se discutía acerca de la identificación de *ius* como *ars*.

La idea de asociar a las *artes* el conocimiento del *ius* aparece de hecho, aunque como concepto marginal, en dos textos de TÁCITO y de GELIO, ambos, por curiosidad, referidos a LABEÓN [...] La relación entre *ius* y *ars* había sido, de hecho, tiempo antes, una bandera [...] de los estudios jurídicos de CICERÓN.

Cuando CELSO escribía no podía pensar en otro que él¹³⁰.

Naturalmente, en aquella época, el término *ars* no tenía el actual significado de *obra artística*, pero, en la interpretación de MARCO TULLIO CICERÓN (106 a.C. - 43 a.C.) ello describía la elaboración de un método, una teoría técnico-lógica universal, una doctrina racional. Dicha doctrina, fruto de la interpretación jurídica, ponía en la razón humana

130 A. SCHIAVONE. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Turín, Einaudi, 2005, p. 385.

el contenido normativo y por lo tanto, conscientemente o inconscientemente el derecho, aunque parecía transformarse en una forma de conocimiento y no de voluntad, en realidad se convertía en una elaboración de los juristas, una elección relativa, arbitraria, subjetiva, como todas las elecciones humanas.

Nota de hecho sin dudar GUIDO ALPA:

Un poco de sano realismo permite que se desmitifiquen los dogmas de la interpretación o, mejor, que se quite el velo del silencio sobre dogmas de interpretación. Estos dogmas, callando las conciencias, le devuelven tranquilidad al juez, le dan alivio al *doctor*.

Todos estos esquemas o recursos se pueden considerar precisamente esquemas o recursos por parte de otros intérpretes, y por lo tanto la línea de lo lícito y del albedrío tiende a moverse o a no reconocerse. En muchos de los casos ella coincidirá con la línea que la mayoría de los intérpretes considere correcta¹³¹.

El subjetivismo, del que la interpretación es un aspecto, expresa en el derecho estético toda su potencialidad de deslegitimar los Estados, los ordenamientos jurídicos y las normas jurídicas no compartidas, sino simplemente impuestas.

Dado que el origen de la autoridad, su fundamento, la posición de la ley pueden por definición apoyarse en fin solo en ellos mismos, ellos también son una violencia sin fundamento. Lo cual no quiere decir que sean injustos en sí, en el sentido de *ilegales* o *ilegítimos*. No son ni legales, ni ilegales en su momento de fundación. Exceden la oposición de lo que tiene fundamento y lo que no lo tiene, como de cualquier fundacionismo o anti fundacionismo. Aunque el éxito de excelentes fundadores de un derecho (por ejemplo, y es más que un ejemplo, de un Estado como garante de derecho) suponen unas condiciones y unas convenciones preliminares (por ejemplo en el espacio nacional o internacional), el mismo límite místico volverá al origen supuesto de dichas condiciones, reglas o convenciones y de su interpretación dominante [...] el derecho se puede esencialmente *deshacer* [...] porque su último fundamento por definición no es fundado¹³².

131 G. ALPA. *Interpretare il diritto: dal realismo alle regole deontologiche*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO (a cura de), *Diritto, Giustizia e Interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 210.

132 J. DERRIDA, *Diritto alla giustizia*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO (a cura de) *Ob. cit.*, pp. 16y 17.

Una vez más para discutir acerca del *fundamento* se debe salir sea del subjetivismo, sea, por consiguiente, de lo empírico, para entrar en cierta forma de duplicación mística del mundo. La alternativa siempre posible es el *niquilismo*/nihilismo, pero también del *niquilismo*/nihilismo se puede tener una versión metafísica y una no metafísica relacionadas con el destino del Ser o del Ente: inexistente, el primero (metafísica como afirmación infundada); en disolución, el segundo (como expresión empíricamente demostrable/refutable). Si el Ser es inexistente la metafísica se vuelve desprovista de fundamento, mientras el Ente, disolviéndose en el no ser, pertenece al mundo de lo empírico. Sin embargo la dimensión metafísica puede incluso sobrevivir, de manera monoteísta, con un Ser múltiple, por ejemplo, en el Cristianismo, con una Deidad una y trina y, en la Gnosis, con la progresiva alienación, decaimiento de lo divino en la materia, (en alternativa politeísta: con una multiplicidad de Seres equivalentes) o con un Ente cristalizado, que se manifiesta inmutable. Pero también la negación, lo nada, si está dotado de existencia, de presencia y no de ausencia, vincula a la metafísica.

Ya se habrá entendido que el nihilismo queda atrapado en la metafísica hasta que, aunque solo de manera implícita, se vea como el *descubrimiento* que en donde creíamos que *había ser*, está, en realidad, lo nada. Así, donde creíamos que había principios de la ley está solo el albedrío del legislador o del intérprete, la decisión infundada, y por esto esencialmente violenta, que se debe hacer aceptable por parte de la ficción de las fabulaciones o de una aceptación motivada de manera mística (en la versión de KIERKEGAARD del nihilismo). Una definición no metafísica del nihilismo se puede formular, en cambio, apelándose a la expresión con la que HEIDEGGER caracteriza la historia del nihilismo nietzscheano: nihilismo es el asunto en el que del ser como tal (ya) no queda nada. Nihilismo, si no se debe (y no se puede) entender como el descubrimiento que en lugar del ser está lo nada, solo se puede pensar en éllo como la historia (sin fin - sin conclusión en un estado en el que en lugar del ser está lo nada) en la que el ser, como un asíntota, se consume, se disuelve, se hace débil¹³³.

Lo Nada es un ente metafísico tanto como el Ser, sin embargo, paradójicamente, dicha negación del Ser, del Principio puede transformarse, invirtiéndose en afirmación a nivel de teología negativa. Escribe, de hecho, ANDREA EMO (1901-1983):

133 G. VATTIMO. *Fare giustizia del diritto*, en J. DERRIDA, G. VATTIMO (a cura de) *Ob. cit.*, p. 286.

El principio. Tenemos que empezar por un principio. Empero, ningún principio se puede definir u objetivar. Tenemos por lo tanto que empezar con renunciar a un principio, lo cual equivale a una negación del principio. Y precisamente esta negación es el principio. El *cogito*. Como pasar de esta negación a la presencia. Tenemos que contemplar el origen de la negación.

Lo absoluto de la presencia consiste en esto: que ella no es presencia por ser presencia de algo, sino es presencia de por sí, ya que niega cualquier cosa. Niega cualquier cosa que no sea la presencia misma. Su ser pura presencia es un ser presencia de que es un ser presencia de nada, por lo tanto una negación, precisamente porque es una reducción a presencia¹³⁴.

La negación se convierte, de manera metafísica, en afirmación precisamente por su alienación de cualquier afirmación. Pero esta afirmación negativa de la metafísica se distingue de la afirmación positiva del empirismo, dado que mientras esta última es objetivada, individualizada, es parte de un todo, la primera, en cambio, es puro sujeto, desprovisto de especificaciones y cualidades empíricas, precisamente porque las trascende como puro Ser. En esta lógica negativa conocimiento y voluntad, aun coincidiendo, se connotan como no conocimiento y no voluntad. Obviamente, la hipótesis se invierte en la metafísica positiva, en la que conocimiento y voluntad se presentan como absolutas, y desaparece en el empirismo, donde la negación es metamorfosis, donde lo nada es ser otro. Sin embargo también en la metafísica negativa lo nada parece disolverse en el otro, hasta el punto de estar más allá de la física y de la metafísica, o sea del pensamiento humano, pero este otro es a su vez nada, al menos para la dimensión del conocimiento humano, que no consigue entender otro no humano y se esfuerza en imaginar un nada, una ausencia absoluta.

Volviendo ahora al tema del derecho, es posible resumir lo que se ha dicho de la siguiente manera: si conocimiento y voluntad coinciden a nivel metafísico, en la realidad física pueden sea coincidir (SPINOZA), sea no coincidir (voluntad de poder) y dejar espacio a elecciones subjetivas. El derecho, entendido como estética, permite que no se renuncie al derecho, aun haciéndolo relativo, y delegar al sujeto la adhesión o no al derecho dominante, que de esta manera ya no representa una obligación, sino la alternativa entre una vida homologada, pero segura

134 A. EMO. *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., pp. 18 y 19.

(quizás), y una vida original, desviada, pero peligrosa. La norma estética se puede cumplir o desobedecer. Desobedecer, si no se posee un poder, una fuerza suficiente como para plegarla a la voluntad, significa sucumbir a la fuerza dominante. Incumplir el derecho se convierte en una elección como muchas otras, de la que se pueden sufrir las consecuencias, generalmente desagradables. El determinismo o la voluntad de poder gobiernan de todas maneras el sistema humano, pero por lo menos no sobrevive el engaño de un deber ser mitológico, fruto de la ulterior duplicación en el sujeto agente y en el que guía la acción. *Niquilismo/nihilismo*, en pocas palabras, son la desmitificación del mundo y el derecho estético es lo que queda del derecho después de esta desmitificación, que de todas maneras, es solo empírica y, por lo tanto, no puede dar certezas absolutas. Pero la incertidumbre, la duda parecen precisamente ser el sello de la condición humana. De hecho, la duplicación del mundo, de los niveles del conocimiento y de la voluntad se presenta como una posible vía de escape de la incertidumbre, de la soledad angustiosa del individuo; pero, al mismo tiempo, es también la medida fisiológica de lo biológico, de la estirpe animal y humana. La duplicación, pues, se manifiesta sea como una contramedida psicológica y artificial a la condición humana de ausencia de sentido existencial, sea como natural multiplicación y perpetuación de la vida. La célula aliena parte de sí, partiéndose en dos células. De la madre sale por expulsión visceral la prole. Las particiones, el sacrificio de parte del propio cuerpo para generar el cuerpo del otro es un proceso traumático de reproducción, que tiende al infinito, excepto eventos exteriores e imprevistos, que interrumpen su desarrollo. Del uno surge por ruptura un segundo uno, el dos, y, una vez que se haya empezado la pluralidad, automáticamente, llegan los demás números (3, 4, 5, 6... infinito). También lo infinito, como idea, viene de este proceso de multiplicación, pero, como en la matemática, es una duplicación (finito/infinito) expresión de un proceso al límite, que nunca se cumple, que, por su misma naturaleza, no se puede cumplir, llegar al fin, si no decaería la duplicación y quedaría solo lo finito.

La vida propone la tentación de lo infinito, pero, enseguida, inflige la desilusión. Cualquier duplicación se presenta como esperanza y se despidе como desesperación. Queda solo un sujeto, de cuya identidad se ignora todo o casi (con respecto al objeto, además, ni siquiera hay certeza de su misma existencia), con su sensación incomunicable si no

mediante el acto de comportamiento. Una sensación recorrida por límites orgánicos, estímulos, motivaciones, justificaciones, influencias, influjos misteriosos, mandos metafísicos, etc., pero siempre imputables a una simple alternativa: me gusta/no me gusta. En la soledad del ser esta es la única certeza; una certeza de contenido vario y variable, como varios y variables parece que son los sujetos; una certeza que se puede definir *estética*.

EPÍLOGOS

CONSIDERACIONES ESCÉPTICAS ACERCA DE UN NIHILISMO POSMODERNO

AGOSTINO CARRINO

I

El libro de MORRIS GHEZZI se presta a muchas lecturas y quien escribe no tiene la intención de justificar una con respecto a otras, todas posibles, sino limitarse a algunas consideraciones “al margen”, como se suele decir. La impostación del Autor quiere expresar, pues, una sensibilidad específica y particular sobre el tema de las normas en general y morales en particular, así que el lector debe desempeñar un trabajo doble, de comprensión, por un lado, y de confrontación, por el otro: confrontación, antes de todo, con su propia sensibilidad y su manera de concebir el mundo.

Empiezo por la cuestión del “pecado original”, que constituye el “prólogo en el cielo” del libro. Todas las civilizaciones conocen una edad de oro, pero ¿por qué empezar por la *Biblia* y no, en cambio, por HESÍODO o, mejor aún, por HOMERO? Porque, se contestará, la cuestión de la metafísica está relacionada, en nuestro imaginario, con la tradición bíblica, por lo tanto judaico-cristiana. Las cuestiones del bien y del mal se relacionan inmediatamente, en nuestra fantasía y en nuestro intelecto, con ADÁN y EVA, el árbol de la ciencia, el árbol de la vida, la prohibición, la culpa, el sentimiento del pecado aunque, probablemente, la infracción de ADÁN y EVA no tenía nada que ver con la metafísica y la gnoseología, sino, más probablemente, con cuestiones de diferente naturaleza¹³⁵.

135 Cfr. A. GERBI. *Il peccato di Adamo ed Eva*, Milán, Adelphi, 2011.

Considero que este es el límite que nuestra civilización de la posilustración todavía no ha superado, no obstante MONTAIGNE, VOLTAIRE, HUME, el escepticismo que está presente también en el libro de GHEZZI, aunque se le llama “*niquilismo*”, o mejor “*nihilismo*”. Nuestro imaginario “religioso” es influenciado por el dios hebraico, mientras los dioses paganos, “falsos y mentirosos”, son buenos como mucho como sujetos mitológicos de cuadros clásicos. Considero en cambio que la vuelta de los dioses paganos, en el Renacimiento europeo¹³⁶, tenía un sentido profundo que todavía merece la pena intentar recuperar por ser una tradición típicamente europea, con respecto a la que el cristianismo ha representado una violencia, aunque motivada desde un punto de vista político.

Desde este punto de vista la verdadera discriminación, en nuestra cultura europea, es NIETZSCHE, filósofo todavía desconocido bajo muchos aspectos. Pero es NIETZSCHE quien realmente ha entendido el engaño del cristianismo, una religión adoptada por razones mundanas y convertida luego en dogma de Europa, antes romana, luego cristiana y “occidental”. Hablo de engaño no porque fuera una religión de esclavos, como la entiende el vulgo, sino porque era una religión que necesariamente producía esclavos, sea del “señor” ultramundano sea de los soberanos de esta tierra.

La filosofía moderna y contemporánea es una tentativa oblicua, a menudo no totalmente consciente, de liberarse del dogma cristiano, una tentativa que se ha conseguido solo parcialmente y quizás ni siquiera en su mejor sentido. Nosotros “no podemos definirnos cristianos”, pero esta es la jaula moral e intelectual que nos tiene presos: no conseguimos imaginar una “metafísica” que no sea influenciada por el cristianismo, de cristianismo judaico, que es diferente del judaísmo auténtico, sea originario (poco conocido), o el talmudico de la Diáspora. Deberíamos definirnos “paganos”, pero es evidente que solo el término nos hace sonreír. Algunos filósofos (AUGÉ, NATOLI) lo ha intentado, pero sin éxito. El riesgo de socavar la moral parece demasiado grande, dada la identificación de la “moral” *tout court* con la cristiana.

En cambio la situación es precisamente lo contrario: no es la escasez de moral que nos hace sentir mal, sino el exceso de moral. Liberarse de la moralización del mundo sería el primer imperativo de una men-

136 Cfr. J. SEZNEC. *La sopravvivenza degli antichi dei*, Torino, Boringhieri, 1981.

te filosófica que tiende al conocimiento. Se piense en el derecho, ya no “positivo, sino “moralizado” por los principio de las tablas de los derechos (del hombre). Se ha creído que nos podíamos liberar así de las cadenas de la voluntad arbitraria del soberano para caer luego en una esclavitud opuesta pero incluso peor, la de la incertidumbre y de la “rectitud” a toda costa, lo cual equivale a una homologación absoluta de los comportamientos y de los estilos de vida.

Se dirá: ¿entonces es posible el conocimiento? GHEZZI lo pone en duda y lo hace bien, pero con un límite, que consiste en no teorizar el escepticismo. Ser escépticos no crea desesperados, sino libera de la desesperación, o por lo menos podría ayudar. Entre la Escila y Caríbdis del eros y de la muerte, los dos escollos entre los que se debate GHEZZI, es posible en cambio una conciencia escéptica y distante de la contemplación que toma conciencia de la contradicción de decir la imposibilidad de decir, según la nota paradójica de Lord CHANDOS DE HOFMANNSTHAL. El nexo entre vida y formas es un nexo tan necesario como impotente, porque la vida necesita, es más, delega a “sus” formas¹³⁷, pero estas, al mismo tiempo, no consiguen nunca “dar una forma”, es decir “categorizar”, la vida, la que es por su naturaleza rebelde a cualquier discurso de tipo epistemológico.

Sin embargo la impostación de GHEZZI, totalmente basada en las raíces judaicas de la civilización occidental, se destina, por decir, hacia un puerto pos su naturaleza metafísico no obstante las declaraciones contrarias del autor (él también de vez en cuando tiene esta duda). Porque el defecto de la argumentación de GHEZZI, si se puede hablar de defecto, está en la presuposición, aunque sin tematizar, de la diferencia entre mundo y sovramundo, que se convierte en la relación dualismo/unidad que luego domina solo con una dialéctica aparente. La escisión entre humano y divino es típica de la tradición religiosa del Cercano Oriente, en particular (pero no solo) del judaísmo (o de cierto judaísmo), pero la tradición propiamente griego-romana, en su fase clásica, no conoce esta separación, esta diferencia, esta “conciencia infeliz”, por usar las palabras de HEGEL.

La fascinante ética griega es por supuesto un sueño lejano, como sabemos de HÖLDERLIN, pero no se entiende por qué la conciencia in-

137 Cfr. E. LASK. *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*, Macerata, Quodlibet, 2016.

feliz siempre debe dominar también sobre los discursos de naturaleza filosófica o científica. GHEZZI, de hecho, da por sentado que la separación entre hombre y dios es originaria, mientras es precisamente esto que se debería demostrar, como se debería demostrar la verdad del monoteísmo, de un dios que está más allá del mundo –creado por él– y lo rige (la Providencia) solo desde lo alto y lo exterior. Los poemas de HOMERO cuentan en cambio una simbiosis entre humano y divino, de mitos sobre los héroes, los dioses y semidioses que hoy en día se consideran demasiado fácilmente como puras y simples historietas, mientras en cambio eran expresión de una específica cosmología que nosotros simplemente hemos olvidado, en los siglos, bajo la influencia de los dogmas cristiano.

No es que esta cosmología fuera capaz de producir felicidad. Las tragedias griegas son en cambio expresión de una concepción precisamente trágica de la vida, hecha de eventos a menudo dolorosos. Pero hay una diferencia que cabría subrayar: el hombre griego se preguntaba acerca de las causas profundas de las cosas para llegar siempre a las cosas, mientras desde hace tiempo nosotros nos preguntamos sobre las causas de las cosas para poner en causa las cosas. En otras palabras: a la originaria prevalencia del ser sobre el deber, se ha sustituido una prevalencia del deber (ser) sobre el ser. De ahí un mero preguntarse sin preguntas ni respuestas, es decir un puro rechazo de lo existente reducido a objeto de inmediato pero escaso y difícil disfrute en espera de un futuro mejor. De ahí también la pérdida de la verdad de lo bello, reducido a instrumento de placer: es bello lo que sirve para la satisfacción de mis deseos inmediatos. No por casualidad vivimos en la época de los derechos, que no son más que deseos egoístas formulados bajo disfraces jurídicos.

De esta manera se pierde el sentido de la belleza de la vida. Ya el cristianismo nos ha enseñado que la vida solo es un pasaje hacia la “vida eterna” y que hay que sufrir en este mundo para “disfrutar” en el otro. Las ideologías del *Sollen* y del goce pospuesto fruto de la llamada secularización acentúan esta idea y convierten al ser en teatro de una lucha por la destrucción, la superación, la aniquilación de lo que es en nombre del futuro (la ideología del progreso). La crisis del presente es también, bajo muchos aspectos, el fruto del descubrimiento de la impotencia del “espíritu revolucionario”, de su incapacidad de producir sociedades realmente nuevas y realmente justas con respecto a lo que

ya ha hecho (aquí nos ayuda siempre el pensamiento “contrarrevolucionario”, a partir de JOSEPH DE MAISTRE, pero también de HUME)¹³⁸.

La tradición judaico-cristiana y luego secularizada (no por casualidad SCHMITT hablaba de los conceptos políticos como conceptos teológicos secularizados, aunque la verdad más profunda es que los conceptos teológicos eran ellos mismos conceptos políticos teologizados) y basada en la idea de progreso separa el ser y el devenir, lo eterno y lo pasajero. Por un lado están las víctimas de la historia, por el otro el fulgor de una vida ultramundana ante “dios” después de algunas “apocalipsis”. La concepción clásica encuentra en cambio lo eterno en lo pasajero y lo pasajero en el eterno. La interpretación de SEVERINO sobre la historia del Occidente a partir de los griegos levanta algunas dudas: su reconstrucción puede valer para el cristianismo, no para la tradición clásica. En esta, encima, lo eterno se transforma y los dioses les suceden a los dioses (todos, además, traducibles en dioses de otras civilizaciones). La concepción clásica es una concepción “científica” del mundo: la cristiana una concepción puramente ideológica en el sentido negativo. Los griegos aceptan, entienden y explican el mundo en sus durezas y en su belleza; para el cristianismo el mundo es una cosa vil, hasta el punto que la herejía más significativa del cristianismo, la de MARCIÓN, llegaba a distinguir también dos deidades, la mala del Judaísmo y la buena del cristianismo.

GHEZZI, no obstante todo, está todavía en la tradición cristiana y está allí aún más porque la interpreta en el sentido de una dialéctica interior entre pluralidad y unidad, eterno y mutable, empírico y metafísico, que desconoce el orden al principio y por lo tanto lleva a la escisión entre ser y deber. Se objetará que precisamente el cristianismo se ha “hecho dialéctico” haciéndose “pluralista”: la trinidad, la Virgen, los ángeles y así adelante hasta los santos. ¿Qué hay más plural de esto? ¿No son los “santos” los semidioses de la tradición griega? ¿No cumplen milagros? En realidad, este pluralismo es solo la consecuencia de un compromiso político con la tradición romana, un compromiso que no cambia las cosas. La esencia del compromiso salva la escisión fundamental: el bien por un lado y el mal por el otro, mientras todavía en Cicerón, quien después de la edad clásica de la civilización romana, hay

138 Cfr. L.L. BONGIE. *David Hume Prophet of the Counter-Revolution*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000.

una ley cósmica a la que subyacen tanto los hombres como los dioses: la virtud perfecta es la manifestación de esa *ratio* que domina en todo el universo. La virtud es razón, que se asocia y expresa el orden de todo, un orden sabio que es también un orden jurídico¹³⁹.

II

GHEZZI se declara nihilista, argumentando por la imposibilidad de fundar racionalmente el ordenamiento jurídico en su totalidad y en sus elementos, las normas jurídicas; él atribuye esta imposibilidad a la naturaleza de las normas jurídicas, entendidas como juicios de naturaleza puramente subjetiva, equiparables a los juicios estéticos: una cosa es bella para alguien, fea para otro. Una crítica que sin embargo se le puede oponer a las tesis de GHEZZI, aunque aquí solo se puede mencionar y considerar en su eventualidad, es la de haber dejado de un lado una aportación importante al conocimiento del mundo práctico que nos ha dado IMMANUEL KANT con respecto a la causalidad basada en la libertad (*Kausalität aus Freiheit*), propia del mundo de la cultura entendido como mundo dotado de una racionalidad suya diferente de la racionalidad de la naturaleza. Esta racionalidad del mundo humano de la cultura, es decir del mundo civilizado (con esfuerzos y fatiga, como subrayaba FREUD) nos lleva antes de todo a recordar como la jurisprudencia, aun cuando ha sido basada en principios *a priori* de naturaleza geométrica o matemática, desde LEIBNIZ hasta KELSEN, queda de todas maneras una ciencia práctica, concepto que puede parecer un oxímoron, pero que en realidad representa mejor su esencia, relacionada con el mundo humano no por ser un mundo basado en el albedrío, sino esencialmente porque se orienta hacia el orden.

Esta orientación hacia el orden del mundo práctico, no significa que no exista en ello el desorden: diría en cambio que precisamente la orientación hacia el orden presupone necesariamente el desorden, así como la paz no puede ser (como pretenden los pacifistas por principio) una condición natural, sino el resultado de una superación de la guerra. Hay pues una especificidad del mundo humano con respecto al mundo natural que se tiene que subrayar, pero no para afirmar una

139 Cfr. i LAVORI DI W. Leist su *Altarisches Jus Gentium*, JENA FISCHER, 1889, y *Altarisches Jus civile*, FISCHER, 1896.

hipotética ausencia de fundamentos, que es tan hipotética como la certeza de dichos fundamentos, sino para esforzarse en encontrar, en el desorden, las vías de escape que permitan una “belleza” de la acción que no significa nada desde el punto de vista de la verdad, pero que de alguna manera tiene una suya específica “veracidad”, que deja abiertos todos los caminos, permitiéndole al hombre que actúe según razón (y la razón, para mí, es la forma de los deberes, no de los “derechos”).

El derecho es para GHEZZI el reino de la subjetividad. Para quien escribe el derecho es en cambio el reino en el que, mediante juicios (el juicio es la categoría central de la filosofía del derecho, sea entendido en sentido subjetivo, sea objetivo, hipotéticamente o “técnicamente”), la acción se dota de sentido, un sentido relativo y no absoluto, pero siempre sentido, es más, también significado. Al nihilismo de GHEZZI se debe contraponer, pues, el escepticismo de la investigación, que sigue buscando y encuentra en el orden, aunque temporal, un momento de verdad contemplativa capaz de satisfacer el alma que busca la verdad. El escepticismo es la otra cara del politeísmo, así como el nihilismo es la otra cara del monoteísmo. GHEZZI, a pesar de su crítica aparentemente radical a concepciones transmitidas, no se libera pues, aun en su negación, de la tradición judaico-cristiana, que es una de las muchas expresiones de lo sagrado, pero no por supuesto la única.

Pero, para retomar el discurso sobre el derecho, querría volver a empezar por KANT, es decir por el concepto de libertad que está en la base de la filosofía práctica o moral. En el campo del derecho la legislación es consecuencia de la libertad de la que goza el hombre y el reto filosófico, en este campo, es el de entender los límites de la libertad, pero también el poder de la libertad. Aquí actúa la razón contra el intelecto, que para KANT es el instrumento de la filosofía teórica, que descubre las leyes *a priori* que regulan el mundo de la naturaleza. La razón es pues la forma de la acción libre, que produce normas, en este caso normas jurídicas. La norma, como deber o imperativo (los dos términos no se identifican, pero aquí no es importante), califica hechos separando lo positivo de lo negativo. La razón humana intenta encontrar una explicación a esta separación y la tradición judaico-cristiana la encuentra en una “violación”, la violación del mando “divino” de no comer los frutos de cierto árbol, el del conocimiento del bien y del mal. Es la historia del “pecado” en los orígenes de la moral y del estado de “decadencia” del hombre. La moral, pues, es expresión de un estado de decadencia.

La historia del pecado original es una historia a la que GHEZZI hace referencia para elaborar su teoría de la falta de fundamento de todo deber. Pero ¿es precisamente una historia que explica o una historia que justifica? ¿Si, al fin y al cabo, la historia de ADÁN y EVA fuera la invención *post festum* del hecho de que el hombre actúa separando el “bien” y el “mal”? El pensamiento griego, a diferencia del judaico-cristiano, no se pone esta cuestión. Ello intenta encontrar la naturaleza de las cosas en las cosas, sin imaginarse un mando originario en la base de un “pecado”. La idea de pecado original es ajena a la manera de pensar de la antigüedad clásica griego-romana y esto porque, probablemente, el deseo no se considera, en el mundo griego-latino, un mal, sino una condición natural del ser hombre. No por casualidad, detrás de la historia del pecado original se esconde, probablemente, la tentativa de justificar prohibiciones de tipo sexual relativas a las costumbres del pueblo hebraico (o del que nosotros hoy en día llamamos “hebraico”, término más ambiguo de lo que se piense) o, mejor, de las tribus hebraicas, que había que llevar a una unidad “nacional”. Las prohibiciones tenían pues un significado político, no metafísico ni relacionado con el conocimiento.

La pregunta que surge, leyendo este libro es: ¿Hasta qué punto se justifican las raíces judaico-cristianas en la reflexión de GHEZZI? ¿Cuál es el nexo entre el nihilismo y la tradición europea después de CRISTO? Porque si es verdad que este nexo parece que le da la razón a GHEZZI, cuando este nexo no sea necesario, sus conclusiones serían sí lógicas, pero también el resultado de premisas innecesarias. Nuestras raíces ¿están en Jerusalén, o, aunque hoy en día ya no lo sabemos, en Atenas y en Roma? Y al final esta es la pregunta a la que ha intentado responder NIETZSCHE trabajando sobre sí mismo hasta la locura: desarraigar su propia naturaleza cristiana como naturaleza que se ha adquirido artificialmente para reconquistar un origen perdido. El mundo es algo relativo y justificar esta relatividad es un acto político artificial, que esconde solamente una voluntad de dominio. Es lo que hace cierto “Oriente” y que ha seguido haciendo cierto “Occidente” en el momento en que se ha rendido a la escisión radical y “originaria” entre sagrado y profano, uno antes, más allá y después de la historia, el otro que se identifica con la historia.

Los dioses griegos viven con los hombres, así como el Dios hebraico vive con “ADÁN y EVA”, pero ese dios no es Dios, el Dios del monoteísmo, sino un dios entre muchos que se acompaña¹⁴⁰ con los progenitores de las tribus hebraicas, que “pasea y toma el fresco” en el Edén y come corderos con sus “criaturas”. Pero actuando de esta manera no piensa en la humanidad o en la verdad metafísica: se legitima solo como Dios de su pueblo y ese pueblo se organiza con su “Dios” contra otros pueblos (no por casualidad ese dios es el “Dios de los ejércitos”). Tomar clases de ética o nociones de filosofía moral de las historias de la *Biblia* es un error. Quiero decir que no es posible hacer filosofía empezando por la historia de un pueblo que todos los demás pueblos de la historia han ignorado o considerado irrelevante hasta la victoria del cristianismo. Hoy en día, por supuesto, la tradición judaico-cristiana es culturalmente nuestra tradición, pero ella tiene sentido solo si no se absolutiza, es más, lo contrario, si se hace de ella una historia entre otras.

La idea del pecado original como ruptura, principio de un proceso de “subjetivación”, es una tentativa de explicar el hecho de que cada individuo es seguramente un sujeto, un individuo. Puede haber un sentido de pertenencia comunitaria, pero la individualidad del hombre es definida antes de todo por su mortalidad, que es un dato eterno. Por lo tanto, es una subjetividad, declinada históricamente en formas y medidas diferentes, en la base de una relación de dominio y subordinación que es esencial en la naturaleza humana inclusive cuando el individuo percibe esta relación –que es la relación de subordinación– como un sufrimiento. Querer justificar el sufrimiento humano es solo una manera para intentar liberarse de los límites del ser hombre. Pero justo en este límite, que en el mundo griego está en la belleza del límite que no se debe superar, en la duda hacia y para el infinito (la falta de límites), el problema de la subjetividad se abre a una dimensión que en el campo del derecho se puede poner de manera diferente de como le aparece a GHEZZI.

En otras palabras, la subjetividad implícita en el juicio jurídico como juicio estético corta una dimensión que precisamente en la facultad del juicio era notoria para Kant, es decir la teleología o incluso esa dimensión en la causalidad dada por y en la libertad humana (*Kausalität aus*

140 Cfr. J. SOLER. *Chi è dio?*, Modena, Mucchi, 2016.

Freiheit). El juicio estético no es por lo tanto un juicio puramente subjetivo, o mejor, lo es seguramente por lo que concierne la sensación, pero el juicio en sí, como momento de pasaje entre la razón pura y la razón práctica, se caracteriza por un aspecto específico, que es el de la teleología. El juicio es pues también un juicio teleológico y es esta dimensión teleológica la que GHEZZI excluye de la determinación del juicio jurídico como puro juicio estético, es decir subjetivo y por lo tanto infundado y que no se puede fundar.

La teleología, en cambio, basa el fin en una causa que es la de la libertad del sujeto que juzga. Esta libertad no es absoluta, sino una libertad responsable del sujeto que juzga dado que el juicio es un juicio determinante, que tiene que encontrar la ley general bajo la cual subsumir el caso particular. En otras palabras, el juicio jurídico se puede considerar como un juicio de mero placer, pero esto significa abstraer el momento teleológico del derecho. Desde este punto de vista GHEZZI, con su crítica radical a la teleología como metodología de las ciencias de la naturaleza y no de la ciencia jurídica entendida como ciencia del espíritu, lleva a consecuencias extremas –bajo algunos aspectos de manera inconsciente– la metodología de la doctrina pura del derecho de KELSEN, por lo menos del KELSEN lógico de su primer periodo. Pero el momento del *telos*, del fin, es propio de la experiencia jurídica sin que esta, solo por esto, se tenga que referir al mundo del ser. Es precisamente el mundo del deber, como mundo de juicios que tienen un fin, que aparece en su dimensión práctica e impone por lo tanto una ciencia específica, la jurisprudencia como ciencia práctica.

GHEZZI podría seguramente objetar que yo simplemente muevo el problema del juicio al momento empírico que se tiene que realizar empíricamente y que el carácter infundado que él pone en el juicio se debe mover en este caso al objeto del juicio, es decir al estatus o condición representada por la finalidad en el derecho. Que el carácter infundado lo tenga el juicio o la finalidad no cambiaría la situación. Pero no es así, porque la finalidad es una finalidad que nunca se puede realmente determinar, siendo siempre ella misma una etapa de un proceso: se trata de la consecución del orden a partir del desorden, que el juicio niega en nombre de la finalidad. Pero aquí se afirma la libertad del sujeto como dado existente y positivo. Yo soy libre, mi voluntad es libre y esto constituye, en definitiva, una afirmación de valor positivo. Yo me juzgo a mí mismo como un ser libre y esto precisamente porque soy capaz de

juzgar en nombre de una finalidad. La libertad se convierte pues en el sentido del hombre y funda la civilización occidental como civilización de la libertad, a partir precisamente de la filosofía griega. La libertad es pues el fundamento de la civilización, que es una civilización específicamente europea, griega y romana, con respecto a la que la judaico-cristiana actúa solo en el sentido de una revolución de la subjetividad, que conserva sin embargo una específica ambigüedad, es decir si puede referirse a una subjetividad libre antes de la "ley" o que solo subyace a la "ley". Solo la subjetividad libre antes que la ley es la subjetividad que en el juicio teleológico se somete luego a las leyes para garantizar su propia libertad (CICERÓN). En otras palabras, el carácter fundado del juicio es dado por la libertad originaria del ser hombre y esta libertad se da solo en la comunidad de las leyes. Donde no haya leyes no hay libertad y no hay subjetividad posible.

GHEZZI, pues, abre a una consideración importante, que empero es la negación de sus premisas. El nihilismo jurídico es tal solo si se basa en premisas que los resultados del discurso ponen en discusión. Él empieza por un carácter infundado de la "ley" para demostrar el carácter infundado del juicio jurídico, pero este carácter infundado presupone precisamente la ley y no la libertad. Si se empieza en cambio por la libertad, el derecho entendido como momento del ser comunitario del hombre puede abrirse, como también la política, a un carácter fundado (aunque relativo) que es dado por la finalidad: el orden a partir del desorden, el *cosmos* a partir del *caos*. Si incluso quisiéramos quedarnos en la tradición judaico-cristiana, sería un error detenerse en la ruptura, porque la dualidad a partir de la unidad (la creación de EVA a partir de ADÁN) no toma en consideración la aporía que en la Génesis es determinada por el doble origen. Antes de crear a EVA ya existen el hombre y la mujer (se trataría de la famosa o infame LYLITH). Ahora podemos ver en la historia del *Génesis* una historia llena de contradicciones, pero podemos también intentar explicarla, comentar la *Torah*. Y comentar la *Torah*, en este caso, ¿qué más podría significar si no ver en el mito la aplicación de la libertad como esencia propia del ser hombre? El Árbol del conocimiento del bien y del mal no es más, pues, que la forma que en la historia toma el descubrimiento de la libertad humana y de su ser necesariamente teleológica, es decir orientada hacia un fin. El pecado original, si lo queremos interpretar desde un punto de vista filosófico, es el descubrimiento que hace el hombre de su libertad y de la asun-

ción de responsabilidad hacia sí mismo en nombre de la finalidad: la creación de orden: no por casualidad luego CAÍN llega a ser el constructor de ciudades.

La distinción entre absoluto y relativo, por lo tanto, no tiene sentido si no en un discurso ideológico: lo absoluto es siempre, solo, un instrumento para la producción de miedo. No hay absoluto, porque todo es relativo, pero el hecho de que todo sea relativo le permite al hombre que entienda esta relatividad e intente organizarla. El derecho y la política son pues las formas de la necesidad del hombre-en-comunidad para darle sentido a su propia libertad a partir del desorden en función del orden, del conflicto en función de la paz. Paradójicamente, GHEZZI quiere demostrar el carácter infundado del ser, el nihilismo jurídico, la subjetividad absoluta del juicio jurídico, pero para hacerlo debe empezar por un presupuesto de “absoluto”, de un “todo” que es violado, roto, quebrado, que sea por el pecado “original”, por el nacimiento de la conciencia o por otra cosa. Pero ¿si este “absoluto” no existiera de nada, si este “todo” no fuera todavía hoy nada más que el conjunto de las relaciones entre sujetos? De ser así, el nihilismo jurídico de GHEZZI se demostraría como la consecuencia de un presupuesto que precisamente su nihilismo debería rechazar con horror “*ab ovo*”, la existencia de un “absoluto”.

Contraponer negaciones absolutas a afirmaciones absolutas cambia poco: nos quedamos en la tradición monoteísta propia del cristianismo romanizado, es decir politizado. Solo una consciente asunción de la fecundidad heurística del politeísmo (que es el descubrimiento de lo sagrado aquí y ahora) permite un discurso de relativización, un discurso escéptico que admite una verdad posible, no una segura falta de verdad. GHEZZI no acepta el discurso escéptico, sino hace hincapié en el nihilismo como si fuera una revolución teórica, mientras el nihilismo es la otra cara del monoteísmo religioso. Afirmar una verdad absoluta es lo mismo que negarla absolutamente. No existe un todo contrapuesto a las partes. Solo existen partes, que se buscan y algunas veces “conversan” entre ellas. Estas partes forman un “todo”, pero este todo es originariamente plural. No existe un “dios” único, existen muchos dioses, expresión de la pluralidad del mundo y de las culturas¹⁴¹.

141 Cfr. El buen libro de H. JUVIN, *La grande séparation*, París, Gallimard, 2013.

El nihilismo jurídico de GHEZZI (y otras impostaciones que me parece que se pueden comparar con ello, como, por ejemplo, el dicho “pensamiento débil” de GIANNI VATTIMO) es por lo tanto el resultado final del monoteísmo cristiano, es decir de la escisión radical entre “*Sein*” y “*Sollen*”, una escisión frecuente en el mundo de la ciencia jurídica, pero que se debe negar como un error. El deber y el ser se definen ambas como expresiones del mundo de la cultura, es decir del ser en sentido amplio. Escribe GHEZZI: “El problema se puede superar solo distinguiendo el conocimiento humano, al que se refieren estas aporías, del conocimiento divino, que, por ser absoluto, no puede incurrir en ellas”. Pero no existe ninguna conciencia divina contrapuesta al conocimiento humano, a lo mejor un conocimiento divino al lado y a menudo entrelazado con el humano, por lo tanto ambos relativos. Los dioses viven con los hombres, quienes fueron alguna vez semidioses (HOMERO define con frecuencia “divinos” a muchos héroes). La separación entre hombre y dios es típica de la tradición judaico-cristiana, pero es una historia entre muchas otras, que hay que relativizar. El único conocimiento posible es una mezcla de humano y divino, es decir el resultado de una concepción plural que conoce lo sagrado y lo profano como momentos de la misma dimensión histórica. Lo sagrado se manifiesta en la historia, y lo profano algunas veces sabe reconocer lo sagrado en el momento en que se hace consciente de sí mismo (el “*conócete a ti mismo*” escrito en el frontón del templo de APOLO en Delfos).

SPINOZA constituye un punto de referencia central en el discurso de GHEZZI, pero aquí también la mirada podría empezar por otro punto de observación. SPINOZA, según nosotros, constituye la crisis del eón judaico-cristiano, pone en evidencia sus contradicciones y su falsedad, pero sería un error pensar que SPINOZA puede representar una alternativa a ese mundo; de la misma manera HEGEL, más tarde, marcará un golpe más para la tradición cristiana sacralizando las instituciones humanas, un gesto típicamente griego y romano, pero con consecuencias contradictorias evidentes (se piense en la “*inversión*” actuada por KARL MARX). GHEZZI, de esta manera, solo ve el lado positivo de SPINOZA, sus afirmaciones y no su sentido destructivo de la tradición, de la tradición judaico-cristiana y monoteísta, sin elaborar la obligación de un replanteamiento histórico que debería proceder de ello.

Una duda surge también por lo que concierne la interpretación de KANT, utilizado para equiparar el juicio de deber con un juicio de tipo estético (me gusta/no me gusta). Cuando de hecho GHEZZI cita a KANT, habla de un juicio de conocimiento (conocimiento práctico) que se relaciona con la sensibilidad determinando, mediante su cumplimiento o no, una consecuencia agradable o desagradable. Pero aquí el juicio moral no se equipara a la sensación de placer o desagrado: toda la crítica tiene de hecho la función de encontrar un nexo entre filosofía teórica y práctica, nexo que se encuentra en el juicio teleológico, es decir en el concepto de *Kausalität aus Freiheit*. El *Sollen* nunca es realmente un “me gusta”/“no me gusta”, sino, por lo menos en KANT, un juicio que siempre tiene alguna categoría *a priori* que funda su posibilidad de trascendencia. Que el *Sollen* o, mejor, la conformación con su precepto produzca placer es algo posible, pero nada tiene que ver con la reducción de la posibilidad de trascendencia kantiana a la sensación. Diferente es el discurso por lo que concierne HUME, pero aquí tampoco creo que el escepticismo de HUME se pueda invocar para un razonamiento tan radical como el de GHEZZI. La reducción de *Sollen* a la subjetividad presupone esa escisión sea lógica sea metafísica entre *Sollen* y *Sein* que en la experiencia humana nunca se hace: el *Sollen* hace parte del ser, como el ser es lo que el *Sollen* quiere realizar. El derecho es un fenómeno social complejo y con muchas caras, con respecto al que los esquemas (dualismos) normativos –que GHEZZI rechaza, pero presupone– no funcionan.

El derecho es por lo tanto un fenómeno que por su carácter social tiene una base de tipo empírico y naturalista, aunque en sentido peculiar. No se puede referir a la lógica, como querrían algunos, como Kelsen, pero tampoco a la sociología, como querrían otros. El derecho es un hecho (pero no en el sentido reduccionista de OLIVECRONA), porque se puede estudiar como realidad dada históricamente en una cultura, pero es un hecho dotado de cualidad y características peculiares. Por esto, la idea de que se pueda interpretar como un juicio, no “objetivo”, no técnico, sino estético, puede parecer una idea extravagante solo si se absolutizara la tesis de GHEZZI como teoría general del derecho. Se trataría, en este caso, de una interpretación análoga a la vetero-marxista sobre la separación entre “estructura” y “spuerestructura”, pero, probablemente, ella se debería interpretar en su dimensión contextualizada históricamente.

El razonamiento de GHEZZI, en mi opinión, toma una dimensión suya si se le considera como una crítica, moral, política y científicamente justificada de una transformación de las instituciones sociales contemporáneas que oculta su inversión ideológica a la que en cambio se somete mientras se le hace pasar por un proceso “natural”. Que la interpretación de las normas sea un campo reservado a la magistratura, especialmente la superiore, pero en general al juez; que la política se deba suplantar con el derecho (“los derechos”); que la política solo pueda ser “políticamente correcta”; que la globalización sea un fenómeno tan natural como positivo y progresivo son todos pleonasmos ideológicos que constituyen la diana recóndita del razonamiento de GHEZZI.

III

Ética, moral y derecho, es decir formas del *Sollen*, serían para nuestro Autor formas de la estética, maneras diferentes pero homólogas de expresar un juicio de agrado, obviamente subjetivo. En sí se trata de una tesis que no se puede compartir. Antes de todo, ella presupondría que quienquiera sea capaz (y también quiera) expresar juicios estéticos bajo forma de juicios jurídicos o morales. El criminal no lo hace, ni lo hace la persona que no sabe nada de derecho o que por una razón u otra ignora la acción orientada éticamente. Puede decir que algo le gusta o le desagrada, pero solo quien sea capaz de entender la naturaleza jurídica del objeto calificado por el juicio sabe atribuir ese juicio al mundo del derecho. Si no fuera así, el mundo del derecho debería simplemente desaparecer, pero no me parece que GHEZZI, que además es un práctico del derecho, considere actuar en un mundo de fantasmas. Quiero decir que el significado de la (aparentemente) paradójica tesis que aquí se expone es que ello (el derecho) es un instrumento que facilita argumentos críticos al observador de las cosas sociales, y no que quiera determinar científicamente la naturaleza del derecho reduciéndolo (un proceso que recuerda el de Croce, que reducía el derecho a economía) a “estética”. Por el otro lado, lo “bello” no se puede precisamente justificar con el placer, ni siquiera a nivel subjetivo; ¿cuántas veces decimos que una cosa no nos gusta, aunque sea “objetivamente” bella? Además, la tradición pre-cristiana ha identificado a menudo lo bello con lo justo y lo verdadero y esto no por casualidad (por ejemplo en PLATÓN), mientras la tradición cristiana ha rechazado de manera ex-

plícita la primacía griega del conocimiento (Cfr. PABLO, *Corintios* 1,8,1: “Pero el conocimiento enorgullece”).

El juicio de validez jurídica no es de hecho necesariamente un juicio “de valor” (subjetivo), sino un juicio demostrable en los hechos conforme a su finalidad. Solo si elimino del derecho el concepto de finalidad las tesis de GHEZZI podrían tener un sentido específico de teoría científica sobre la naturaleza del derecho. Se trataría, en este caso, de una reducción a condiciones extremas de las posiciones defendidas por KELSEN en sus *Hauptprobleme* y en sus escritos sucesivos sobre la negación de cualquier carácter jurídico al concepto de finalidad por ser introducción del ser en el deber, del hecho (psicológico) en la norma. Si las normas están orientadas hacia un hecho, ellas tienen una estructura de validez que no se puede identificar con una explicación psicológica o empírica, sino cumplen con criterios que en su determinación objetiva (cumplimiento con criterios formales) son capaces de justificar la (relativa) autonomía del derecho, fenómeno social específico diferente de otros específicos fenómenos sociales¹⁴².

Sin embargo, si empiezo por la idea de que el mundo del derecho ya no cumple, hoy en día, con relaciones de validez, sino con juicios y aún más, prejuicios exteriores al derecho como ordenamiento, es decir a tablas de valores “super-positivos” y “super-constitucionales” dejados a la interpretación, aquí realmente subjetiva de manera peligrosa, del juez, el discurso de GHEZZI asume una postura de crítica al derecho que se hace interesante. Objeto de la crítica es, por lo tanto, el poder de órganos no legitimados democráticamente a crear derecho en la base de interpretaciones abiertas a la subjetividad, al “me gusta/no me gusta” de reglas que responden/no responden a lo que considero “justo” pero que de hecho es lo que me satisface porque lo considero adecuado a mi interpretación. Una regla “me gusta” porque corresponde a lo que yo he conseguido que cupiera en la regla. No me gusta si mi actividad hermenéutica no ha conseguido dicho esfuerzo¹⁴³. La tesis de GHEZZI asume pues otro significado. Pero ¿es correcto interpretarla de esta manera? Veamos.

GHEZZI no mira al derecho como fenómeno aislado; diría en cambio que sus reflexiones sobre el derecho son más la consecuencia de su

142 Cfr. A. CARRINO. *L'ordine delle norme. Stato e diritto in Hans Kelsen*, Nápoles, ESI, 1992.

143 Cfr. A. CARRINO. “Contro i giusmoralisti”, in *Lo Stato*, 2015/4.

especialización académica que una elección de investigación. Lo que le interesa es (de)mostrar que el mundo no tiene sentido, que el hombre no es libre, que todo es inútil bajo el sol. Aquí el centro es una visión cósmica, que debería ceder el paso a la expresión poética, antes que a la reflexión racional. Todo está determinado ya y si tuviera que elegir un lema para este libro sería el verso de BECKETT en *Esperando a Godot*: “Dan a luz a caballo de una tumba; el día resplandece un instante, y enseguida vuelve la noche”. Pero con respecto a dicha visión pesimista el interlocutor solo puede escuchar, no por supuesto objetar o argumentar. Hay que observar que las transformaciones del derecho, sobre las que GHEZZI se detiene, en particular una artificialización extrema en la disolución de los sujetos (una actitud que recuerda la de mi llorado amigo de CATANIA PIETRO BARCELLONA), no se puede considerar también como una crítica del proceso en curso: crítica ¿en nombre de que? ¿de como el derecho no debe ser? Y entonces ¿no hay quizás también para GHEZZI una imagen, una idea, una *vorstellung* de un derecho “bueno”, “correcto”, como “debería ser”?

Personalmente, aunque aceptáramos la visión de BECKETT, esto no implicaría un rechazo de lo que existe, sino una toma de posición escéptica que de todas maneras no interrumpe la acción, sino la solicita y la necesita. En dicha representación negativa el sentido de la acción humana está todo en la acción misma; no hay que referirse a religiones o dogmatismos dualistas sobre la vida ultramundana. La aceptación de lo que existe es razón suficiente para una vida que se pueda y se deba vivir según normas implícitas y todas en el interior de la existencia. Al lado de las religiones dualistas que parten todo en un mundo malo y en un ultramundo bueno hay otras concepciones de la existencia, para las que el ultramundo está en el mundo y entre los hombres y los dioses hay amistad, no terror de unos hacia los otros¹⁴⁴, inclusive el terror que se apodera de Jahvé hacia los hombres que construyen la Torre de Babel. La vida tiene un sentido que es la vida misma. Es en la vida que se manifiesta lo sagrado y es por esto que los griegos aborrecían el Hades, una dimensión sin luz, sin carácter de sagrado, sin metafísica, sin espiritualidad. Una vez más, lo que me parece el límite conceptual de las consideraciones de GHEZZI es el presupuesto judaico-cristiano,

144 Cfr. PLATONE. *Leggi*, IV, 716.

que envuelve como una capa toda la filosofía occidental desde hace dos mil años.

Pero, también la *Biblia*, si se lee como historia de un pueblo y no como palabra de dios, indica una posibilidad alternativa al decadimiento judaico-cristiano. Ya allí, por decir la verdad, no hay ultramundo, sino todo se ocurre en la tierra. El paraíso también es –no por casualidad– terrestre y el Dios de los hebreos –JAHVÉ– es un compañero suyo, aunque iracundo y celoso. No todo el mundo está obsesionado por el otro mundo; no lo son los chinos, los japoneses, ni parcialmente los indios. La idea de que el fin de la vida constituye una tragedia metafísica es una herencia que se ha construido en el tiempo a menudo por razones políticas de sometimiento de los débiles a los fuertes: y no por supuesto en el otro mundo, sino en este. No soy un científico y no sé qué es el mundo en sentido físico. Creo que es una energía, una fuerza, de la que nosotros también somos parte. Pero no tiene sentido especular sobre el sentido de lo que hay después del fin. Por lo tanto mi interpretación de las posturas de GHEZZI en este caso son equivocadas. Es exactamente sobre el sin sentido que él nos quiere decir algo; sobre el sin sentido de la vida y por lo tanto del derecho que es forma y expresión de la vida y que él quiere referir al juicio de agrado, que no debería tener nada que ver con la justicia o la rectitud o la lógica o el método. No existe libertad del hombre; su única posibilidad –y es la que se nos propone– es tener conciencia de la no-libertad, de la determinación, de la imposibilidad de elegir o influir en el mundo exterior y en nuestro destino. Pero también esta conciencia parece en fin inútil y se transforma en una concepción radicalmente pesimista en la que el autor de referencia podría ser EMIL CIORAN (que –cosa extraña– nunca se ha citado) más bien que SPINOZA. Sea como sea, hay que decir que la idea de juicio jurídico como juicio estético puede convencer solo a condición de que se declare abiertamente que el “placer” coincide con el interés del individuo, porque lo que gusta es –al menos en este ámbito– lo que satisface un interés íntimo de potencia. Más allá, pues, del juicio “estético” que podría llevar al utilitarismo de BENTHAM, me parece que se asome, detrás de los razonamientos de GHEZZI, el viejo argumento de TRASÍMACO en el diálogo platónico. Argumento que seguramente conserva toda su fuerza dialéctica y empírica, pero que presupone una idea de mundo no tan negativa como la de GHEZZI, quien, en definitiva, está todo en el contexto judaico-cristiano del mundo malo. El mun-

do seguramente no es bueno, pero tampoco es malo. Puede ser uno u otro a condición de que se le compare con otro mundo, pasado, futuro o ultramundano con respecto al que –presupuesto como “bueno”– el presente es malo. Para los griegos y los romanos esta concepción no tiene sentido, es más, es el Hades, el inframundo al que está destinado uno después de morir, que es el mundo de las tinieblas, un mundo en el que sin embargo las almas conservan un vínculo con el mundo profano, por ejemplo porque son Manes, dioses que tutelaban la familia que estaban en ella para su bienestar (en el Hades AQUILES le pregunta a ULISES sobre su hijo y está feliz por sus proezas en la tierra) O, malas o buenas pueden ser las acciones de los hombres. Acciones que nunca son totalmente buenas o malas. Así como las normas jurídicas nunca son totalmente buenas o malas (aunque el decadimiento de la calidad de nuestros actuales “legisladores” las empeora cada vez más). Algunas, en cambio, pueden “gustar” porque se consideran buenas, es decir que cumplen con una finalidad; otras malas, porque no cumplen con una finalidad o cumplen con finalidades que no se consideran buenas.

La reducción del derecho a fuerza, a violencia, es la tesis central del libro de GHEZZI y su definición del derecho expresa este dato, que de hecho coincide con la crítica que hemos hecho antes, es decir que detrás de la reducción de los juicios de valor a juicios estéticos se esconde el argumento de TRASÍMACO. Pero el derecho no es fuerza, ni violencia, aunque su traducción práctica esté vinculada a la fuerza como instrumento suyo. Que el uso de la fuerza pueda provocar “placer” es posible, pero la tesis de GHEZZI es problemática, también cuando se refiere a la doctrina pura del derecho de KELSEN. Aquí los juicios de valor –al menos en el primer KELSEN– coinciden con los juicios de validez y viceversa, pero se pueden fundar, según el jurista de Viena, en una posibilidad de reducirlos a la metodología filosófica del trascendentalismo neokantista. En KELSEN el juicio de valor como juicio de *Geltung* (que cabe en el mundo del *Sollen*) no es por supuesto un juicio estético de placer/desagrado, sino una argumentación que se orienta hacia la fundación científica del conocimiento jurídico. Para GHEZZI, en cambio, “el juicio de valor es un juicio estético formulado de manera diferente, dado que hace hincapié en el comportamiento que se debe actuar y no en el placer que procede de ello, pero la forma no consigue esconder el placer de base, que se coloca en el origen de las elecciones éticas”. Que

una acción se pueda siempre reducir al placer que el sujeto siente tiene sentido solo si se acepta que el cumplimiento del propio deber se puede traducir en masoquismo en la medida en que la satisfacción del propio placer tenga lugar en el placer producido por el propio sufrimiento. Creo que esta postura es totalmente personal y que está también orientada, de manera inconsciente, hacia la ideología de los derechos que afecta buena parte del pensamiento jurídico contemporáneo. Por lo demás, desde el principio hasta las declaraciones finales, es evidente que todo el libro de GHEZZI se orienta hacia una declaración de “solipismo” filosófico. El solipismo es la esencia del nihilismo.

Yo creo que la elección “nihilista” de GHEZZI (los valores son por su naturaleza sin fundamento) está en el marco de una concepción típica de la cultura europea que quiere reflexionar sobre su crisis y entender su origen. El problema es, reducido a su esencia, esforzarse en entender cómo es posible una ética sin dios. Como ha escrito LECALDANO, “quien llega a la ética mediante el mando divino acaba por reducir la moralidad a algo parecido a las normas de una etiqueta que valen convencionalmente entre los miembros de una sociedad o entre quienes reconocen su autoridad. Les queda ajena la naturaleza universalista de las obligaciones morales que valen independientemente de lo que uno nos dice que hagamos”¹⁴⁵. GHEZZI va más allá y objeta la posibilidad de un discurso universalista de validez, pero en esto ya SCARPELLI¹⁴⁶ y el mismo LECALDANO tienen facilidad en etiquetar estas “derivadas nihilistas” como la consecuencia de la “muerte de Dios”. Pero el punto es que la tesis de GHEZZI podría ser fundada solo si en la tierra no hubiera seres humanos, es decir hombres y mujeres que actúan y que de hecho se ponen ante la responsabilidad de sus acciones, en el sentido literal que ellos deben responder no solo hacia sí mismos (moral superior), sino también hacia los demás (moral normal). El hecho de que los hombres sean llamados a responder ante sus acciones crea el problema de la moral, de las normas (morales y jurídicas) que regulan las acciones de los sujetos. Solo en una concepción de irresponsabilidad total el “nihilismo” de GHEZZI podría encontrar una correspondencia; de hecho –al menos en mi opinión– la existencia de una comunidad de personas (que no tiene nada que ver con metafísicas religiosas) implica y genera

145 E. LECALDANO. *Un'etica senza dio*, Roma, Laterza, 2006, p. 13.

146 Cfr. U. SCARPELLI. *L'etica senza verità*, Bologna, Il Mulino, 1982.

un fundamento de la acción, es decir un deber que no es “mitológico”, sino la forma del ser en la comunidad. La acción es moral, justificada moralmente, si encuentra la aprobación declarada de la mayoría de los socios de esa comunidad. Que en el foro interior fulano pueda pensar que quien le devuelve a su propietario el dinero que ha encontrado por la calle es un tonto no excluye que públicamente él aprobará esa acción y es precisamente esa aprobación que hace moral, es decir fundada, legítima y justificada (justa) aquella acción. Con respecto a este dato no es necesario apelarse ni a un dios ni a una ciencia, sea cual sea. El dios que cuenta es la fuerza que me empuja a actuar moralmente. Este “Dios” puede ser la simpatía de ADAM SMITH¹⁴⁷ o cualquier otra fuerza natural que es biológicamente innata en el ser humano y que me empuja a actuar moralmente hacia los demás.

Si luego a los dioses esta acción les gusta o no les gusta (juicio estético) es seguramente cuestión de gran importancia y concierne la teología. Pero a estas alturas mi reflexión se interrumpe y pienso en WITTGENSTEIN: “Sobre lo que no se puede decir nada, hay que callar”.

AGOSTINO CARRINO

Profesor catedrático de instituciones de derecho público

147 Cfr. A. SMITH. *La Teoria dei sentimenti morali*, Milán, Rizzoli, 1995.

UN DIÁLOGO CON EL AMIGO MORRIS

DON PAOLO RENNER

Querido MORRIS, te agradezco mucho por este trabajo original, que me ha obligado a pensar, y a pensar en categorías insólitas. Y ahora quisiera reaccionar en breve a algunas sugerencias tuyas como teólogo católico.

Antes de todo estoy contento de que tu le atribuyas al orden metafísico en el hombre el mismo carácter “connatural” del orden físico, dimensión que muchos en esta época de materialismo ciego y hedonismo olvidan. Al mismo tiempo me alegra ver que tú también te refieres al teorema de GÖDEL, según quien ningún sistema coherente se puede fundar por sí solo. Es una observación que a nosotros, los teólogos, nos recuerda a SANTO TOMÁS DE AQUINO, según quien la única *scientia prima* es la de Dios y de los beatos.

Siento en cambio encontrar en la nota 11, una cita de EMO en la que se afirma que la “fe niega la realidad”. En verdad la fe acepta (y ama, según JUAN 3, 16) la realidad, solo que indica la necesidad de acogerla completamente, lo que puede ocurrir solo activando la capacidad humana de trascender. *Trans-ascendere* equivale a “subir más allá” pero precisamente empezando por una realidad que no se niega sino que se completa. De otra manera se equipararían hebraísmo, cristianismo e islamismo al hiduísmo o al budismo, para los que el mundo es precisamente “maya”, ilusión.

Uno de los temas más apasionantes en el libro es el de la tensión que hay entre libre y siervo albedrío, cuestión muy actual a los 500 años desde la Reforma de LUTERO. Si el hombre no estuviera dotado de libertad, no sería imagen de Dios. El problema es el uso de dicha libertad. Si ella es usada de manera egoísta, no permite a la persona que madure ni como individuo, ni como miembro de una sociedad y deja

sin realizar su semejanza con Dios. Según san MÁXIMO el Confesor, de hecho, los dos términos no son sinónimos. Cada hombre que nace es de por sí *a imagen* de Dios. Depende de él –claro, en virtud de la más o menos válida aportación educativa de la familia, la escuela, la sociedad,– aprender lo que es “justo, verdadero y noble” y ponerlo en práctica, para parecerse cada vez más a la liberalidad y pues a la belleza divina. Para citar el estimado QUIRINO PRINCIPE: Siempre hay que vigilar para no caer del nivel del ser a el del tener, para ser soberanos de su propia vida, pero no déspota ni tiranos insensibles a las instancias y exigencias de los demás.

En este sentido nuestra semejanza con Dios aumenta a medida que crece nuestro estilo misericordioso, es decir nuestra capacidad de gratitud, de libertad en donar y recibir, no por casualidad conocida como liberalidad. ¿No ves aquí una sintonía con Tu fundamento estético más bien que de valores de la ética y –¿por qué no?– del derecho? Claro, tu escribes que “la moral no es más que una forma de la estética por basarse, como la estética, en el placer”. El placer más grande del hombre reside en poder ser útil para los demás (se le ve ya en los niños), en poder realizar algo válido y duradero. El sumo placer no se debe confundir con la autorreferencialidad, sino con la vocación del hombre por el amor. Aquí se realiza la máxima libertad, aunque quien ama conoce la pasión en su dúplice acepción (pasión y sufrimiento), como el mismo JESÚS experimentó. Madre TERESA DE CALCUTA definía así su obra de dedicación absoluta a los últimos: “¡Quiero hacer algo bello por Dios!” No útil, necesario, virtuoso, sino “bello”.

Al principio de tu trabajo recuerdas a ADÁN y EVA y la mítica manzana (a nosotros de Alto Adigio nos alegra, pero la *Biblia* no dice que fuera precisamente ese fruto...), describiendo dicho acontecimiento simbólico como el pecado de una incipiente autonomía que se desvincula de la subordinación, un pasaje del humano de la dimensión subjetiva a la objetiva. No por casualidad ADÁN –según el texto bíblico– se avergüenza y se esconde ante Dios. Lo que los dos han puesto en duda es el sentido (es decir la validez) del límite. No de todo puede disponer el hombre, que a menudo no entiende si realmente una elección suya es la mejor en ese preciso contexto o a largo plazo. Se piense en lo que concierne las fases de principio y fin de la vida humana. Son necesarios pues unos principios, unos fundamentos compartidos en la sociedad civil y en la moral de quien la debe mantener unida. Tú mismo escribes que como

lo metafísico le es connatural al hombre, así lo es también –en cierto sentido– la subordinación, dado que él “busca seguridad en un paradigma de comportamiento exterior...presupuesto como objetivo”.

El principio bíblico de la “regla de oro” (“no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti” y “trata a los demás como quieres que te traten”) sin embargo tiene algo en común con el criterio del “placer” que tú has declinado, poniéndolo empero en una perspectiva más amplia y otorgándole un valor de sostenibilidad para el futuro.

Me complacen el coraje y la limpidez con la que afirmas que cualquier nueva época conlleva nuevos dogmas (valores, leyes, conceptos, costumbres). De hecho después del dogma de la “Razón”, estamos hoy en día sufriendo el del “pensamiento débil”, de la “sociedad líquida”, de la “teoría del género” y cosas por el estilo. Y me consuela constatar en el capítulo v tu encomiable convicción que además de nuestros sentidos nosotros conocemos el mundo también gracias a nuestra experiencia mental, a la que yo llamo “intuición”, una fuerza que no se puede descifrar racionalmente pero que tiene alta capacidad perceptiva.

Con respecto luego a la importante tensión entre juicios estéticos y de valor, puedo precisar que para la más ilustrada teología moral católica contemporánea el criterio del *intrinsece malum* se refiere realmente a muy pocas y particulares situaciones, es decir cuando se quiera el mal de manera grave conociéndolo y deseándolo como tal. Y aquí entran en juego sea la conciencia del sujeto (sacralizada por el Concilio Vaticano II), sea la referencia a la colectividad mediante el principio de la posibilidad de universalización: si esto que a mí me procura placer se generalizara y me lo hicieran a mí, ¿seguiría estando de acuerdo?

Aquí realmente veo un fundamento estético de la moral, pero estético en el sentido de extático, es decir de *ex-tasis*, de conseguir “estar fuera de sí mismo”, ponerse en lugar del otro, para vivir de manera consciente y responsable la pertenencia común a la única familia humana. Y en esta fundación extático-estética no hay que olvidar ese tropiezo que es el pecado. El grande SAN PABLO admitía: “No cumplo el bien que quiero sino el mal que no quiero” (*Romanos 7,19*). Muchos afirman que también el sistema político que querían MARX y ENGELS, el comunismo, ha fracasado precisamente por no tener en cuenta el hecho de que el albedrío humano puede llegar a ser del todo arbitrario y perder de vista el criterio de lo “bello” (y ¡cuánta tristeza y horror ha producido el régimen soviético!), es decir de lo que es el resplandor de los

El derecho como estética

trascendentales del uno, de lo verdadero y de lo bueno, que nunca se pueden definir empíricamente o desde el punto de vista jurídico sino en base a esa experiencia mental que tú amas y profesas con tu libertad de pensamiento.

Don PAOLO RENNER

Profesor catedrático de ciencias de la religión y
teología fundamental Studio Teologico Accademico, Bressanone

POST DATA
TRAMPA SIN SALIDA:
REFLEXIONES SOBRE LAS CRÍTICAS RECIBIDAS

MORRIS L. GHEZZI

A ti, del ser
principio inmenso
materia y espíritu
razón y sentido;

G. CARDUCCI. *Himno a Satán*

Antes de formular algunas aclaraciones sobre las principales críticas que se han dirigido, sobretudo en los epílogos, a mi obra, quiero reiterar que le soy infinitamente agradecido a EMANUELE SEVERINO, a AGOSTINO CARRINO y a don PAOLO RENNER por la atención, que generosamente han querido dedicarle a mi trabajo. Las objeciones, de hecho, que se me han dirigido han enriquecido la investigación con aportaciones serias y provechosas para el conocimiento humano; conocimiento que no puede hacer más que surgir de críticas estrictas, objeciones severas, desacuerdos profundos, diferencias metodológicas y heurísticas, puntos de vistas divergentes y diversos replanteamientos. Pero sin detenerme más es el momento de comentar estas críticas.

Cualquier afirmación presupone también su negación: Luz y tinieblas, recto y curvo, finito e infinito, gusta/no gusta, etc.. La dialéctica de los opuestos aparece una fenomenología, por decir ontológica, es decir propia de la estructura mental del ser humano. Esto no significa que el dualismo esté dotado de un fundamento mayor o menor que el monismo, sino simplemente que ni uno, ni el otro están dotados de fundamento no dogmático, no axiomático. Por consiguiente confiar en

un paganismo monista de dioses, semidioses, héroes y hombres divinizados, como propone CARRINO, o en un dualismo judaico-cristiano, que separa lo divino del humano, es elección meramente arbitraria y desprovista de un sólido apoyo lógico o empírico, y aún más, metafísico y religioso. Probablemente en el pensamiento o, mejor, en la Revelación cristiana la síntesis teológica, el puente entre físico y metafísico se realiza mediante la figura de CRISTO, al que se le considera verdadero hombre, pero, al mismo tiempo, expresión de la trinidad divina. Afirma, de hecho, MASSIMO CACCIARI, comentando a EMO: “El esfuerzo teológico de EMO consiste, pues, en intuir *en* la Cruz misma (no *más allá* de la Cruz o *después* de la Cruz) la Resurrección”¹⁴⁸.

Se trata, sin embargo, de una Resurrección/Revelación de naturaleza puramente espiritual y, por consiguiente, subjetiva, dado que dicha Revelación de pasión y muerte no ha cambiado nada en la realidad empírica del mundo, si no la manera de pensar y creer de los fieles y solo de los fieles: se sigue naciendo, sufriendo, muriendo, haciendo violencia y guerra, concediendo amor y misericordia tal y como en la época precristiana. Por lo demás ni siquiera la divinización del ser humano (pagana o no), lo siento por mi amigo CARRINO, nada ha cambiado en el panorama de las desgracias y de los *agrad*os empíricos, si no la soberbia del enfoque, se piense en la tragedia griega. Además ella también se presenta como un conocimiento de fe (léase *elección arbitraria*).

Las afirmaciones de este ensayo, para ser entendidas de manera correcta, se deben considerar como hipótesis escépticas de reflexión, todas posibles, pero ninguna de las cuales se puede fundar en sólidas bases de conocimiento (inclusive el nihilismo/*niquilismo*), y no como aserciones que se pueden defender a la luz de baluartes irrefutables; esto estaría en evidente contradicción con el presupuesto crítico de todas las hipótesis que tienen naturaleza *niquilista/nihilista*. Es obvio que a la luz de dicho presupuesto teórico cualquier crítica se haga al ensayo no puede tener si no naturaleza exterior; de hecho una crítica interior se perdería en posturas inciertas, en la niebla de afirmaciones todas posibles y ninguna cierta.

Lo empírico quisiera imponer como certezas las afirmaciones de la percepción humana, pero dichas percepciones proceden de la estruc-

148 M. CACCIARI (prefazione) y A. EMO. *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., p. VIII.

tura orgánica del ser humano, propia del mundo que nosotros pensamos conocer y, de todas maneras, en el que vivimos; pero de dicho mundo nada se conoce, excepto lo que percibimos y lo que percibimos es presupuesto de sí mismo, por lo tanto no demostrable empíricamente. Lo real, a condición de que exista algún referente empírico que se pueda atribuir a este término, podría ser incluso muy diferente y variado, como demuestran otras formas de percepción animal y ulteriores modalidades posibles hipotéticas de percepción, con respecto a como el ser humano lo imagina. En otras palabras, el ensayo, haciendo problemático el fundamento heurístico del método empírico, hace problemático también el *a priori* kantiano y duda de sus categorías. Esto tiende a poner la investigación empírica al mismo nivel de la metafísica dado que ambas se basan en un *a priori* indemostrable. De hecho, justamente Emanuele Severino habla de una estructura originaria, que implica por necesidad la eternidad, y es precisamente y solo a esta estructura, que se puede pedir el fundamento de la existencia del sujeto y de lo empírico. En términos religiosos el problema no cambia: ¿lo divino tiene la intención de entrar en lo humano de manera empíricamente comprensible, transformándolo? Parece que esto hasta ahora nunca ha ocurrido. En términos filosóficos se repite la misma pregunta: lo metafísico ¿consigue entrar en lo físico, transformándolo desde el punto de vista de la dialéctica? También en este caso la respuesta parece ser negativa, hasta ahora. Por lo tanto el dualismo no puede decaer al menos como hipótesis y ni siquiera el monismo. Obviamente a estas dudas se presta también la indiscutible visión moral de KANT: No se puede fundar desde el punto de vista teórico *a priori* y por necesidad relativa en el comportamiento práctico humano; de hecho, el ilustre filósofo intenta fundarla, rápidamente y casi en silencio, en la antropología humana del me gusta, en la estética, que parece ser la dimensión más originaria (¿estructural? ¿ontológica?) del ser humano. Pero una piedra aún más grande y pesada obstaculiza el camino de la ética, de la moral (kantiana y no) y del derecho: el tema del libre albedrío. La eventual ausencia de libre albedrío en el ser humano borra de un golpe cualquier deber ser y cualquier perspectiva teleológica. Seguramente no se puede aseverar la ausencia de libre albedrío, pero desafortunadamente no se puede afirmar siquiera su presencia. En la duda, y apostando, ciegamente, por la posible existencia del libre albedrío, cada uno puede elegir su propia convicción y, pues, el camino a seguir,

pero debería también tener claro que su elección no tiene ningún fundamento heurístico, sino solo estético, es decir subjetivo y, por lo tanto, vinculante de manera exclusiva para el solo sujeto, quien ha cumplido dicha elección. El tema es central en el mundo del derecho, si se atribuye a este último, como en la perspectiva de CARRINO, una dimensión teleológica; pero el *telos* (τέλος) es un fin, es decir un valor, una elección y es precisamente sobre la ausencia de fundamento objetivo, absoluto de los valores, de las elecciones, que estamos discutiendo en esta sede. Frente al tema teleológico del derecho hay dos preguntas, una de naturaleza principalmente política y la otra de naturaleza eminentemente teórica: ¿*cui prodest?*, ¿quién se beneficia, quién le saca provecho de la elección que ha cumplido? Y con la afirmación aún más radical: ¿por qué se debería considerar superior, más deseable en absoluto el *Cosmos*, el orden con respecto al *Caos*, el desorden, si, como demuestra el muy discutido, en sede de ciencia física, principio de entropía, es hacia este último que se mueve nuestro universo? Son meras preferencias subjetivas, estéticas, precisamente. El derecho es ideología y albedrío personal o colectivo.

Con respecto, en fin, a la interpretación de RENNER sobre las afirmaciones de EMO, pienso que ha habido un malentendido, cosa que, además, no asombra, dada la general oscuridad y fragmentación de la obra de este Autor. Emo se mueve en el espíritu del *Deus absconditus* de NICOLÓ CUSANO y, sobretodo, en la huella del actualismo de GENTILE, por lo tanto cumple una especie de inversión léxica en el significado de las palabras: lo que afirma como negativo expresa una positividad, lo que es invisible se convierte en realidad visible, al contrario, lo visible se anula, lo que es nulo es el verdadero ser y lo que parece ser es nulo, etc. Por lo tanto entre fe y ciencia prevalece de manera heurística la fe, dado que, negando la realidad aparente del ser puede acceder a la realidad real de lo nada, que se presenta como el verdadero ser, porque está desprovisto de presencia por ser absoluto. A confirmación de esta compleja interpretación, hay algunas afirmaciones de EMO:

La inconciencia de los vegetales, de las especies vivientes, es su unidad total con el todo, que es precisamente el paraíso terrestre, el jardín del Edén. El drama de la conciencia, que es el drama de la presencia, es la expulsión del paraíso de la unidad total, es el drama de la separación, de la negación;

pero precisamente porque la separación es negación, nosotros, mediante la negación, podemos volver a la unidad. La fe es fe en el poder, en el carácter sagrado de la negación. Nuestra culpa es la transgresión y la separación; separación, es decir negación”¹⁴⁹.

Y más:

El Dios escondido, el Dios negativo, ya es implícito en el cristianismo, religión antiquísima que tiene origen junto con el hombre; religión del Dios sacrificado que, por la lógica de su situación, se convierte en religión del Dios que se sacrifica, es decir se niega. El Dios cuya actuación y acto y realidad es la negación. Y a su imagen y semejanza son los hombres y el mundo¹⁵⁰.

Por lo que concierne la interpretación que RENNER le atribuye a mi concepto de estética (me gusta/no me gusta), tengo que decir que refleja precisamente lo que yo deseaba exponer. De hecho, con estética no quiero decir ni un capricho fugaz, ni una superficialidad lúdica y ni siquiera una propensión ocasional, sino una profunda satisfacción, una segura complacencia del alma, un arraigado bienestar espiritual, una persistente paz con sí mismos. En pocas palabras, es un concepto que se acerca mucho al *kalòs kai agathòs* (καλὸς καὶ ἀγαθός) de los griegos antiguos, en el que lo que era bello tenía buenas probabilidades de ser también bueno.

Como mero ejemplo pienso que puede ser útil para la interpretación facilitar un escenario conceptual para comprender mejor las dudas, que recorren las afirmaciones empíricas, pero también las metafísicas, que agitan este trabajo. Naturalmente dicho escenario se inspira a algunas convicciones de quien escribe, quien, obviamente, se presentan arbitrarias, subjetivas, relativas, como las que afirma cualquier otra persona. Procediendo con orden, es preciso empezar el discurso por lo que se cree que se percibe viviendo: un continuo movimiento, oscuro en el significado, pero sobretodo, sin fundamentos de certeza no solo sobre su origen y dirección, sino incluso sobre su misma existencia.

El tren de la vida no permite a sus pasajeros que bajen: no posee puertas de salida y las ventanas están selladas; no hace paradas; no anuncia su salida, ni tampoco prevé estaciones de llegada. Los pasa-

149 A. EMO. *Il Dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, cit., p. 30.

150 A. EMO, *Ob. cit.*, p.39.

jeros ignoran como les haya ocurrido subir; no conocen el lugar en el que están ni tampoco saben nada sobre sí mismos: como funcionan, si son solo lo que perciben o si se duplican en sujeto y objeto; si son Todo, un terminal de lo Todo o parte entre las partes. Sienten, pero no tienen acceso a las fuentes del sentir. La fuente se localiza, oscilando entre espacios sucesivos, y deja que se imaginen las sucesiones, el tiempo.

Empero no hay forma todavía, sino un puro sentir sin imagen: ¿quién siente? ¿quién o qué facilita la imagen, cuando se presenta? Sin embargo alguna forma de imagen tiene que existir como referencia sea del sujeto, sea del objeto, para que ellos también puedan asumir su propia imagen.

La fuerza, la energía oscila sin parar entre sí misma y cierta forma, modulando su vibración, pero la forma es inestable y se derrite continuamente en la fuerza, como hielo en el agua. Si la fuerza observa, ve la forma, que no existe en sí misma, si no es observada.

El mundo parece un observatorio permanente, que se observa a sí mismo en un círculo tautológico, que existe mediante la observación de sí mismo y dicha observación es la única forma de existencia¹⁵¹. Fuerza y forma, dos caras del mismo fenómeno.

La forma se disuelve en las metamorfosis y la fuerza persiste, pero no existe como masa sin alienarse en la forma. Entre los dos entes se establece un vínculo vicioso mutualista e indisoluble, en el que el sujeto crea el objeto, pero el objeto modifica a su vez el sujeto. El encuentro entre los dos entes produce el fenómeno de la conciencia, que es solo conciencia de sí mismos, es decir del sujeto/objeto. Un sí mismo, que oscila entre todo y parte, entre onda y partícula, entre fuerza y forma, entre energía y masa, que no tiene una identidad fija. Un sujeto indeterminado como el objeto desprovisto de observador, que es sujeto de sí mismo. Sujeto y objeto son dos indeterminaciones, que se determinan recíprocamente, y dan vida a la percepción sea del uno, sea del otro.

El sentido es la selección de los fenómenos, que construye objetos y sujetos. La mesa se oculta debajo del mantel, pero el mantel es material que cubre, mientras significa comida para el ser humano, pero el ser humano es un ente bípedo y sin plumas, si tuviera plumas sería un jefe indio o un ave, pero un jefe indio o un ave existen, el primero sea en

151 Cfr. A. GEFTER. *Due intrusi nel mondo di Einstein. Un padre, sua figlia, il significato del nulla e l'inizio del tutto*, Milán, Raffaello Cortina, 2014.

India sea en América, el segundo en el cielo, pero India, América y cielo son solo tierra y aire y tierra y aire están compuestos por elementos químicos, pero los elementos químicos son energía y masa, pero energía y masa son vibraciones. Las formas se disuelven.

La trampa es la aparición de un ente, que se escapa detrás del escenario (quizás se avergüence de su obscenidad –fuera del escenario–) de un ser, que existe en la oscilación de lo nada, más allá del ser y de lo nada (“... es en el *determinado ser* que lo Nada es Ser”¹⁵²). Lo indeterminado se determina, sintiéndose a sí mismo, pero vuelve indeterminado en cuanto deje de sentir; por esto no tiene sentido, porque es y se queda indeterminado, excepto por sí mismo por un breve lampo de sensación, no de sentido.

152 M. CACCIARI (prefazione) y A. EMO. *Ob. cit.*, p. xvi.



Editado por el Instituto Latinoamericano de Altos Estudios –ILAE–,
en mayo de 2019

Se compuso en caracteres Cambria de 12 y 9 pts.

Bogotá, Colombia